

# ЭТНОГРАФИЯ

УДК 391

**О.В. Переверзева**

Институт археологии и этнографии СО РАН  
пр. Академика Лаврентьева, 17, Новосибирск, 630090, Россия  
E-mail: bronza@dus.nsc.ru

## МИФОПОЭТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО НАНАЙЦЕВ ДОЛИНЫ РЕКИ ДЕВЯТКИ В XIX–XX ВЕКАХ

### Введение

Девятка (старое название реки – Хуин) – один из левых притоков р. Амура. Она берет начало в оз. Эврон и течет с северо-запада на юго-восток (рис. 1, 2). Бассейн реки охватывает площадь в несколько десятков квадратных километров. Физико-географический фактор – расположение на пересечении природно-географических комплексов восточно-сибирской тайги и низнеамурской низменности – обусловил биологическое разнообразие и климатические особенности местности. Климат сочетает в себе резкую континентальность и муссоны. Зима длительная и жесткоморозная. В это время над таежными просторами господствуют холодные и сухие ветры с сушки. Летом на климат оказывает влияние Охотское море. Циклоны приносят ветры, густую облачность, моросящие дожди. Чередуются относительно жаркие и безоблачные дни с холодными дождливыми. Такая неустойчивость характерна для климата Нижнеамурской низменности. Флора и фауна отличаются сочетанием видов севера и юга. В долине р. Девятки кедрово-широколиственные леса по мере продвижения к северу постепенно уступают место еловым и лиственным. Берега реки в основном низкие, в редких случаях их оформляют гряды сопок, которые простираются вдоль русла реки [Грум-Гржимайло, 1894, с. 268; Энциклопедия..., 1995; Заповедники..., 1985, с. 149–150]\*.

Большинство незатопляемых береговых площадок заселялось человеком в различные исторические эпохи [Дьякова, Дьяков, Сакмаров, 2002]. Научные

открытия А.П. Окладникова в с. Кондон (на р. Девятке) во время раскопок 1962–1964 и 1971–1972 гг. подтвердили факт заселения таежных просторов в далеком прошлом. На правом берегу р. Девятки им обнаружены следы поселения эпохи неолита. Группа жилищ составляла плотное скопление. Одни являлись жилыми постройками, в других хранили запасы пищи и утвари. Внутри жилищ находились очаги и ямы бытового назначения. Устье Девятки выбрано не случайно. Река изобиловала разными видами рыб. Неолитический инвентарь свидетельствует о развитых формах рыболовства. Встречаются просверленные круглые камни, палицы или кастеты, предназначенные для добывания раненых ударом гарпиона осетров или калуг, сети, невода с крупными грузилами, нефритовые блесны. Древние рыболовы изготавливали легкие лодки-берестянки. Напротив современного с. Кондон обнаружено медвежье кладбище: расколотые продольно черепа медведей на специально расщепленных деревьях. В прошлом оно было священной территорией многочисленных разновременных поселений. В этом районе 5 тыс. л.н. (датировка А.П. Окладникова) со-прикоснулись два мира: восточно-сибирских охотничьих племен и амурских рыболовов. Различия в орнаменте на керамической посуде указывают на два центра привнесенных традиций. У таежных охотников преобладают геометрические узоры в виде кругов, треугольников и четырехугольников, у рыболовецких племен Амура – разнообразно переплетающиеся линии, спирали [Окладников, 1983, с. 3, 75–77]. Л.Н. Мыльникова на основе анализа материалов раскопок на поселении Кондон-Почта констатирует, что кондонская культура нижнего Амура была самобытной и высокоразвитой. В ней четко выражена специфика,

\* См. также: Экологический паспорт Солнечного района (машинопись). – Экологический комитет Солнечного р-на.

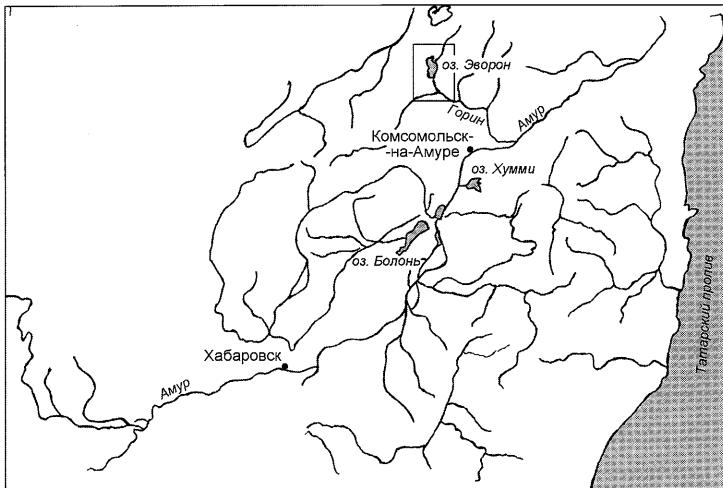


Рис. 1. Территория расселения амурских нанайцев.  
Выделен участок долины р. Девятки.

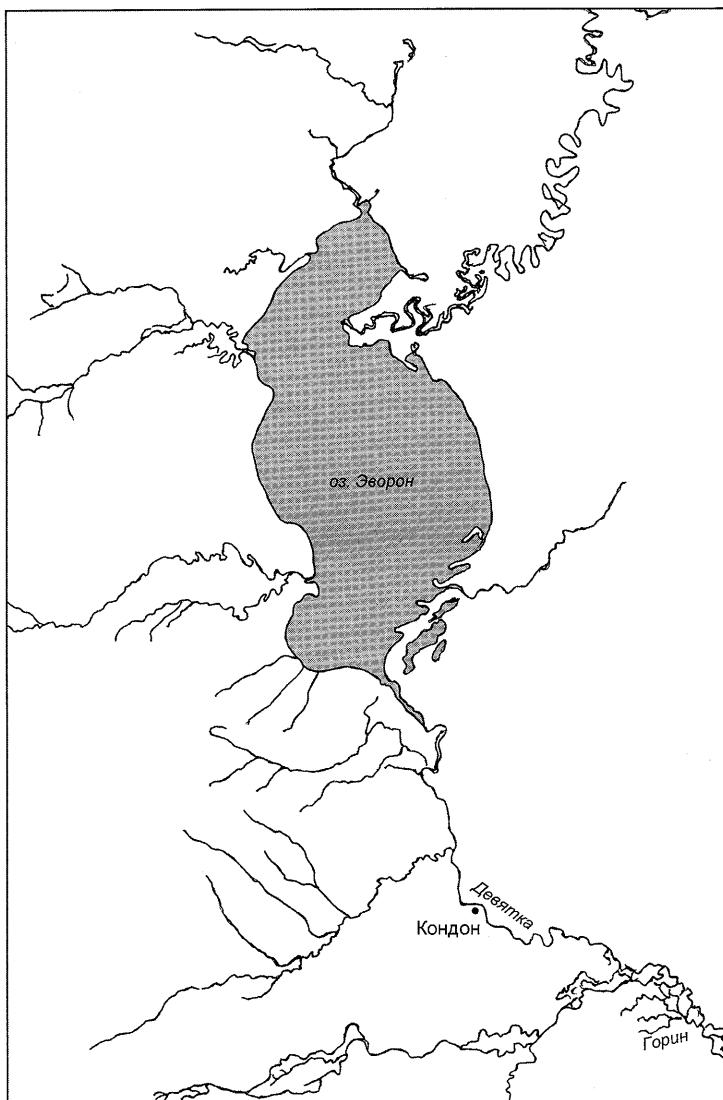


Рис. 2. Участок долины р. Девятки.

присущая только ей, хотя некоторые черты в керамике роднят ее с памятниками других регионов. Кондонская культура по происхождению не была однородной. В конце III тыс. до н.э. из районов Северо-Восточного Китая на Амур переселились племена, отличавшиеся от местного населения. Проникновение происходило постепенно, длительное время. Вероятно, на поселение новая традиция пришла, уже соприкоснувшись с местной [Мыльникова, 1999, с. 78–81].

И.Я. Шевкомууд происхождение кондонской (горинской) группы неолитических памятников, датируемых им серединой – второй половиной III тыс. до н.э., связывает с юго-западными районами нижнего Амура и низовьями р. Уссури. На северо-востоке распространение неолитических племен имело характер диффузии вдоль руслоевой части Амура с незначительным проникновением по каналам его гидросистемы в долинные районы. С населением, оставившим комплексы горинского типа, исследователь связывает и часть петроглифов юго-запада Нижнего Приамурья и низовьев р. Уссури [Шевкомууд, 1999].

Археологические раскопки А.В. Маялина на сопке Мория (напротив с. Кондон), начатые в 1995 г., дополнили и во многом конкретизировали картину заселения р. Девятки: показали устойчивое освоение берегов реки на протяжении большого отрезка времени. Близлежащие территории – р. Горин и оз. Эворон – оказались слабозаселенными, т.к. там мало мест, пригодных для долговременных поселений. Горин характеризуется сильным течением, береговую линию часто размывает; на оз. Эворон преобладают низины, часто затопляемые во время паводков. Поселение на р. Девятке существовало длительное время. Ведущими занятиями древнего населения являлись рыболовство, охота, собирательство. Поселок был заброшен, вероятно, по причине неоднократного длительного затопления. Позже, в эпоху бронзы, люди использовали только восточную его часть, расположенную ближе к реке [Маялин, 1996, 1998, 1999].

Прямые потомки древних поселенцев растворились в пришлой массе тунгусо-маньчжурских народов. Часть из них – предки современных нанайцев. Многие исследователи Амура сталкивались с про-

блемой генезиса нанайских родов, до сих пор остается неясным этнический субстрат. А.В. Смоляк, исследуя термины материальной культуры нанайцев, не обнаружила аналогов многих слов ни в одном из живых языков: маньчжурском, тунгусском, нивхском, айнском, корейском, китайском. Происхождение данных словоформ до сих пор не установлено [Смоляк, 1980].

Т.Ю. Сем провела углубленное изучение религиозной лексики тунгусо-маньчжурских народов. Лексемы с основой “умирать” относятся к самым древним. Так, для тунгусо-маньчжурских языков – это *буни*. В амурском варианте *буни* сохраняется как единственный вариант (или основа) названия мира мертвых и относится к общетунгусской праграфме. Термины вторичного образования, с присоединением к данному слову суффикса, распространены у удэгейцев (*бунингэ*), на Сахалине у ороков (*буниде*), на побережье Японского моря у орочей (*бунинай*) и у охотских эвенков (*буникэн*). Эти группы попадают в подареал. На основе исследований в области сравнительно-ареальной фонетики, проведенных В.И. Цинциус и Т.Ю. Сем, выявлено, что с общалтайских позиций амурский прагреал (нанайско-ульчско-орокский) выступает как центральный и при этом очень архаичный [Сем Т.Ю., 1986; Цинциус, 1978].

Южные параллели прослеживаются в неолитических культурах Нижнего Приамурья. По мнению А.П. Окладникова, племена нижнего Амура в эпоху неолита имели тесный контакт с малайско-полинезийским и вьетнамским населением [2003, с. 479–495]. Речь идет о сушэнях – представителях аустронезийских племен и носителей кроуновской культуры.

Фольклорный материал нанайцев также свидетельствует о смешении различных этнических групп на территории Нижнего Приамурья. Наиболее информативен миф о Хадау (трех солнцах). Этот образ зачастую соотносится с нанайским родом Заксор, в составе которого прослеживаются айнские, чжурчжэнские элементы, наиболее тесно связанные с сушэнями. Л.Я. Штернберг упоминал, что среди гольдов и их соседей роль судей исполняли *зангины* – выдающиеся по дарованиям, уму и красноречию личности из рода Заксор. “Нормы права, практикуемые ими, и процессуальные нормы свидетельствуют о более высоком уровне культуры и больших связях, чем те, которые можно наблюдать у гольдов”. Именно с родом Заксор исследователь связывал распространение кузнечества на Амуре [Штернберг, 1933, с. 456–457]. Наиболее отчетливо прослеживается у нанайцев тунгусский компонент. По мнению А.П. Окладникова, первые сибирские группы проникли в бассейн нижнего Амура в конце неолита, а затем появлялись здесь многократно [Окладников, 2003, с. 393–413]. Свайные постройки и культ тигра у нанайцев – “южные” компоненты в культуре. К “северному”, сибирскому

пласту можно отнести мифологические представления о животных-прапородителях (медведь, орел, лосиха) [История..., 2003, с. 19–37]. Аналогичное смешение “южных” и “северных” (тунгусских) пластов в хозяйственно-культурных формах прослеживается и у горинской группы нанайцев. Хотя между горинскими и амурскими нанайцами были небольшие различия в диалектах и верованиях, что обусловлено не совсем адекватными природно-климатическими условиями их мест проживания и выпавшими им историческими ролями в сообществе приамурских народов.

Ритм общественной жизни амурского населения задавался прежде всего характером промысловой деятельности. Так, весь временной цикл подчинялся сезонному проходу лососевых. В летний и осенний периоды, когда подходило время миграции проходной рыбы, все население мобилизовывалось на улов. Рыба шла большими косяками, и для ее промысла требовалась усилия коллектива. Обязанности распределялись между младшими и старшими членами территориально-соседской общины. Медлительность, несвоевременное вовлечение в общее дело соплеменников приводили к нарушению последовательности выполняемых каждым предписанных ему команд, что грозило упущением момента удачного лова. От участия всех зависел исход промысла и обеспечение продовольствием на целый год. Правила общинного ведения хозяйства сложились на Амуре еще с эпохи неолита [Смоляк, 2001, с. 8–9].

Рыбный промысел приобретал иной характер на рукавах Амура и мелких притоках. Проходная лососевая рыба, заходя в устье Амура в несколько этапов, постепенно добиралась до истока реки и заплывала в его боковые притоки. В количестве она значительно теряла из-за нереста и массового улова на главной артерии. Поэтому групповые правила лова не играли доминирующей роли на притоках. В комплексном хозяйстве приоритетное положение здесь занимала охота. А в рыбном промысле для обеспечения прожиточного минимума порой в действие вступали законы конкуренции. Здесь не было таких жестких временных ограничений, как на Амуре. Богатый улов перепадал обладателю доходной тони, успех зависел от погоды и проявленной споровки. В основном ловили речную рыбу. Преимущественно рыбачили малыми семьями и индивидуально. Ловля мелкой рыбы была доступна женщинам, старикам и детям. И.И. Козьминский указывает, что коллективный промысел на р. Хуйн (Девятке) осуществлялся только на сомов.

Большую роль в выборе занятий играла близость Амура. И.И. Козьминский отмечает, что на р. Девятке во время осенней пущины коллективы как бы раскалывались на два лагеря. Часть населения Наана, разместившегося ближе к устью Девятки, устремлялась на Горин. И Наан в основном жил “амурскими тради-

циями". Группы населения, которые находились дальше от устья реки, примыкали к "восточно-сибирскому миру традиций". Промысловая деятельность у них зиждалась на охоте. Это и обусловило сезонный характер поселений основной массы обитателей долины Девятки. Зимой жили в фанзах, с наступлением лета семьи уходили в сторону леса, там строили временные жилища из коры березы – *хомороньи*. Истоки рек были менее населены. В основном там обитали тунгусы, эвенки-оленеводы [Козьминский, 1929].

В отличие от Амура на р. Девятке не сложился культ воды. Если на Амуре вся церемония "кормления" воды была нацелена на получение богатого улова, то на Девятке, казалось бы, та же самая церемония приобретала иную интерпретацию – "кормление" Водного медведя – и была довольно упрощена (информант Е.Д. Самар).

Разнообразие хозяйственных форм нашло отклик и в картине мира обитателей долины р. Девятки. Но прежде чем обратиться к сложной конструкции их мифопоэтического пространства, необходимо учесть и исторические реалии, в которых существовал мифопоэтический космос девяткинского населения. В восстановлении исторических событий данной территории мы можем опираться только на архивные источники XVII–XX вв. В это время на Амуре произошли большие перемены, связанные с миграциями. Статистические данные по населенным пунктам позволяют сделать некоторые выводы об этническом составе и характере заселения.

Набор документов XVII в. состоит только из актов и отписок казаков-первоходцев. В них отмечается сравнительно высокая плотность аборигенного населения, рассредоточенного вдоль русла Амура. Отсутствие каких-либо документов по XVIII в. не позволяет воссоздать полную картину этнических изменений, которые явно были кардинальными, судя по следующему веку.

В XIX в. началось систематическое и подробное изучение Дальневосточного края. Опыт фиксации динамики социальных процессов предстает в трудах исследователей [Маак, 1859, с. 193–194; Шренк, 1883; Максимов, 1864] и актах переписи "инородческого населения", проведенной в 1897 г. Содержащиеся в них сведения дают нам некие представления о времени, характере и территориях расселения, об этническом составе аборигенов.

При сопоставлении материалов XIX и XVII вв. можно заметить отличия в этническом составе населения территорий близ пойм и участков леса, богатых дичью. Натки, ачаны, дючеры, фигурирующие в записях первоходцев XVII в., исследователями XIX в. уже не отмечены. К XX в. постепенно из научного оборота исчезают этнонимы "манегры", "самагиры", "килоры" и "солоны" [Болотин, 2001; Васильев, 2003а].

Обращаясь к статистическим данным XIX в., следует отметить малочисленность низнеамурских этносов. Ю.А. Сем приводит данные переписи 1897 г.: от Хабаровки до Анюя (участок ближе к среднему Амуру) в стойбищах проживало 883 чел., а на расстоянии 163 км по Амуру от оз. Болонь до устья Горина – 1 775, т.е. в 2 раза больше; плотность населения составляла соответственно 5,4 и 10,9 чел. на 1 км<sup>2</sup> [Сем Ю.А., 1959]. Имеется ряд объяснений "малоосвоенности и запустения" амурской территории. Ю.А. Сем связывает это с некоторыми событиями XVIII в., приведшими к оттоку населения в Маньчжурию. Ю.М. Васильев считает, что причиной являлись разбои русских колонизаторов: "многие аборигены были попросту перебиты, другие... в страхе разбежались по глухим местам" [Васильев, 2003б, с. 283]. В XIX в. прежнее население возвращалось, но в гораздо меньшем количестве и значительно подвергшееся маньчжурскому влиянию. С. Патканов писал, что численность "инородцев", согласно переписи 1897 г., увеличилась на 1/5 по сравнению с предшествующим веком (хотя данные по XVIII в. отсутствуют) [Патканов, 1912, с. 83]. Это были племена, не занимавшиеся земледелием.

Есть еще одна возможная причина малолюдности территории. В легендах, повествующих о расселении нанайских родов в долине Амура, указываются многие заброшенные селения. На ветках деревьев около них были привязаны лоскутки ткани как указатели территории, подвергшейся нашествию оспы или чумы. Критическая эпидемиологическая ситуация на Амуре в XIX в. упоминается и исследователями. Л.И. Шренк отмечает, что в 1856 г. эпидемия оспы вспыхнула на р. Горине, пришла из Маньчжурии; в 1863 г. среди гольдов прошла корь [1883, с. 4]. Но данный факт не получил достаточного освещения в научной литературе. И тем не менее в картине мира аборигенного населения эти события, пусть и в легендарной форме, занимают определенное место. Демонические сущности в нанайском фольклоре чаще связаны с такими безлюдными участками, таящими печать некогда разыгравшейся здесь трагедии. Народная память окрестила эти места *Сусу* (заброшенные). Перемещаясь по руслу реки, переселенцы обосновывались рядом с покинутыми прежним населением местами. Заходить в заброшенное стойбище означало подвергать свою жизнь и рода опасности, т.е. ввергать во власть демонических разрушительных сил. Исходя из тех же соображений люди не селились в местах, которые были покинуты сотни, а то и тысячи лет назад. О том, что прежде они были обитаемы, могли свидетельствовать траншеи, рвы, другие сооружения и предметы материальной культуры, находимые в земле. Здесь угадывается логика с предостерегающим мотивом: раз участок покинут, значит, есть тому веская причина.

Но если поселение не подвергалось нашествию “чужаков” или эпидемии, в нем могли проживать несколько поколений людей.

В нанайских стойбищах А.В. Смоляк зафиксировала постоянно обновляющийся состав поселенцев [1975, с. 45–46]. Приведенные исследовательницей факты указывают на то, что население вынуждено было переселяться из-за часто случавшихся бедствий в виде разного рода эпидемий и наводнений. Вдоль русла Амура группы коренных народностей были распределены неравномерно. Русские исследователи региона склонны связывать этот факт с деятельностью маньчжурских чиновников, которые буквально обирали местных промысловиков. Спасаясь от высоких поборов и кабалы, аборигены семьями и родами продвигались либо в низовье, либо на боковые притоки Амура, где и расселялись. В этом плане участок Горина был выгодным. Р. Маак во время своего путешествия по Амуру заметил, что маньчжурские купцы подъезжали к устью Горина для торгово-обменных операций с местным населением [1859, с. 198–199]. Горин и был северной границей маньчжурской колонии. Богатые дичью и пушниной горинские леса давали возможность взаимовыгодного обмена между охотниками и приезжими купцами.

Полевые данные автора, полученные во время опроса населения, раскрывают иной характер взаимоотношений между маньчжурами и аборигенами края. В одном из названий маньчжукров наанскими Самарами, проживающими в с. Кондон, проглядывают родственные связи: *гауспа* – “наши зятья”. Одна из представительниц рода, Е.Д. Самар, вспоминает, как ее деды отправлялись в Маньчжурию (в Сансин) не только за товаром, но и навестить своих родственников. Культурное сближение двух групп – носителей таежной культуры и “южной” – произошло давно и даже переросло в родственные связи. В настоящее время отделить привнесенный пласт от автохтонного – слишком сложная задача. Опираясь на круг источников, которым располагает современная наука по описываемому региону, пока невозможно ответить на вопрос, где эндогенное, а где инновационное в хозяйстве и культуре.

Возвращаясь к этнической карте XIX в., обратим внимание на самагиров. Их ареал охватывает долины рек Горина, Девятки и оз. Эворон, на северо-востоке протягивается до Амура, а на северо-западе – до долины р. Амгуни. Этнографы конца XIX – начала XX в. считали самагиров самостоятельным этносом. Н.Г. Каргер и И.И. Козьминский, изучавшие “гаринский этнос” (самагиров) в 1926–1927 гг., на основе собранного ими большого фактического материала по языку, хозяйству, верованиям выделили тунгусский пласт самагирской культуры. Они подметили, что форма летних домов “гаринского этноса” повторяла тунгус-

скую модель. Как и у тунгусов, у них шаман увозил души умерших на оленьей упряжке, своим главным тотемом самагиры считали коршуна [Козьминский, 1929; Каргер, 1929]. По мнению А.В. Смоляк, самагиры, которых позже причислили к нанайскому роду Самаров, представляли конгломерат разных этнических групп. Она выделила несколько ветвей Самаров по их происхождению: первая поднялась с Амгуни по Амуру, вторая спустилась с Амгуни до Амурского лимана, третья пришла с Буреи, откуда попала на Амгунь, с Амгуни – на Горин, четвертая – это местное население, поглощенное пришельцами. Свообразие рода Самаров еще и в том, что его представителей можно встретить среди ульчей, удэгейцев, нивхов. Смешиваясь с местным населением, самагиры все-таки помнили свои места исходов. Длительное время различались Самары кондонские и ямихтинские. Первоначально эти группы не смешивались, жили раздельно. И только по обычаям *доха*, совершив обмен нефритового топора (у некоторых – железный) на вдову, слились в один род. Причем каждая группа Самаров утверждает, что именно она прежде была обладателем топора и позволила другой войти в свой род [Переверзева, 2002б].

События начала XX в. трансформировали жизненный уклад населения долины р. Девятки. Село Кондон стало одним из центров православной миссии на Амуре. В 1900 г. по приглашению кондонского старосты Сэкэну Самара (по крещению ставшего Иннокентием Духовским) сюда приехали православные священнослужители из Благовещенска. По их почину и на средства кондонского старосты была построена церковно-приходская школа в с. Кондон. Один из ее учителей, Прокопий Протодиаконов, на основе горинского диалекта разработал русско-“инородческий” словарь. Следует отметить высокую степень христианизации горинско-девяткинского населения. По сведениям 1897 г., приведенным С. Паткановым, 90,3 % самагиров были крещеными [Патканов, 1906, табл. 017]. В 30-х гг. XX в. в с. Кондон действовала организация “Красная юрта” под руководством Н.П. Путинцевой, занимавшаяся вопросами просвещения, медицинского обслуживания и приобщением местного населения к новым формам жизни [Зуев, 1990, с. 121–146; 2001, с. 76–91]. В это время весь малочисленный состав “инородцев” был разделен на группы, составлявшие целостные образования в плане языка и хозяйственно-культурных типов. Так называемая горинская территория, зона компактного проживания населения, не представляла этническую целостность по этим критериям. В горинской культуре присутствовали три компонента – тунгусский, гольдский (нанайский), маньчжурский. В настоящее время сложно восстановить ситуацию даже столетней давности: как органически переплетались и дополняли друг друга эти

три элемента в хозяйственно-культурной жизни? Но по наблюдениям этнографов прошлого века, мы вправе рассматривать горинцев (в т.ч. и девяткинцев) как самодостаточный организм, в функционировании которого угадываются “местные” принципы, заложенные в давнее время и в социальной, и в материальной, и в духовной сферах и в природопользовании. Игнорирование этой особенности проявилось в слабой изученности горинского диалекта. Ее также не учли при составлении нанайского алфавита. За основу литературного нанайского языка был принят найхинский диалект. Преподавание его в школах вылилось в постепенное вытеснение местных языковых форм. Аналогичная судьба постигла и горинский диалект. Собранный лингвистический материал по данному вопросу датируется началом (разработка “инородческого” словаря) и 30-ми гг. (просветительская деятельность “Красной юрты”) XX в. В настоящее время можно только констатировать отсутствие научных исследований по языку горинских нанайцев. Учитывая разрыв преемственности традиционных знаний в связи с утратой языка, восстановить этнокультурную среду с бытовавшей в ней системой взглядов на мир можно только частично.

Среди местного населения есть еще люди, сохранившие представления о сакральном устройстве мира. Эта концепция носит большей частью “местный характер”, т.к. в ней задействованы многие локальные природные объекты – река, утесы, низины, возвышенности. Они по своей сути являются маркерами мифо-поэтического пространства. Получить “сакральную информацию” удалось при длительном знакомстве с последними хранителями традиций горинских нанайцев. Общение с ними вылилось не только в формы, применяемые в полевой практике: опрос, наблюдение, эксперимент. Автор приняла “посвящение” в виде поклонения Кайласу (покровитель планеты Земля). Информация выдавалась порционно, в ходе разъяснения того или иного акта. При переходе к следующей ступени знания проверялось, насколько усвоены предыдущие “уроки”.

В статье воспроизводится только статическая модель мифоэтического пространства. Воссоздание этой модели через ритуал на сегодняшний день невозможно, т.к. утерян “мужской элемент”, т.е. обряд, в котором принимали участие преимущественно мужчины. В настоящее время в с. Кондон нет старожилов-мужчин, помнятших “как это было”.

Кондонские Самары остаются единственными хранителями местных традиций, аккумулировавших традиции всего ареала горинских и даже нанайских. Более стройная концепция космоса сохранилась у кэвурской ветви Самаров. Эта группа помнит свое место исхода – р. Кэвур (верховья Амура). Представителем кэвурской ветви был легендарный Сэкэну

Самар (Иннокентий Духовской). Он прожил 119 лет, умер в 1943 г. В настоящее время из его родни в Кондоне проживает 31 чел. [Зуев, 2001, с. 40]. Сэкэну Самар известен как кондонский староста, устроитель первой церковно-приходской школы в с. Кондон, первый нанайский предприниматель, свободно владевший, помимо родного, маньчжурским, русским, нивхским, тунгусским, китайским языками. Он стал прототипом многих героев в произведениях писателей-дальневосточников. Дочь Сэкэну Самара Мария Иннокентьевна Тумали (Духовская) была известна как шаманка, знаток многих традиций горинских нанайцев. Ее дом, опустевший со смертью хозяйки, до сих пор стоит на левом берегу Девятки почти на границе с медвежьим кладбищем.

Непосредственными передатчиками знаний об устройстве мифоэтического космоса стали Ксения Ивановна Дигор и Екатерина Дмитриевна Самар. К.И. Дигор (1915–2001), дочь М.И. Тумали, стала продолжателем традиций кэвурских Самаров. В 1997 и 2001 гг. автор данной статьи совершила с ней поездки по р. Девятке с целью поклонения культовым местам. Последняя была к родовому месту Самаров (Ксения Ивановна торопилась отдать последний поклон своей малой родине – стойбищу Наан. Осенью того же года она умерла). Сакральные знания К.И. Дигор бережно передала своей племяннице Е.Д. Самар (1934 г. р.). Екатерина Дмитриевна переняла от гуго (младшей сестры отца) тот пласт верований, который вобрал в себя весь предшествующий опыт и, пожалуй, сегодня является единственным ключом к пониманию мироустройства нанайцев, проживающих в долине р. Девятки. Многое из воспоминаний Е.Д. Самар – это детские впечатления, осмыслиенные уже в зрелом возрасте. Большую часть ее устного материала составляют рассказы деда Сэкэну Самара.

Следует отметить, что информация Е.Д. Самар идет вразрез с представлениями о генезисе Самаров. Себя они называют Саманди (полное название Саманди-Самар (поздняя приставка к родовому имени)-Моха-Монгол). Считают, что автохтонный род Саманди вобрал в себя пришлую часть с Кэвуром. Родовое место автохтонов – Сэвэки (на р. Девятке), откуда пошли все древние Самары. Главный тотем у них тигр (не коршун, как у И.И. Козьминского), а земное божество Вселенной воплощено в образе дракона. Сохранилось предание рода Саманди-Самар, по которому один из их прародителей вступает в брак с кармадя (знатной невестой) из рода Заксор. В связи с этим фактом нельзя исключить того, что многое из духовного наследия Заксоров могло быть позаимствовано представителями кэвурской ветви Самаров.

Целью данной статьи является воссоздание мифо-поэтического пространства кондонских нанайцев как целостной системы, играющей особую роль в их ду-

ховной жизни и отразившей природные и исторические особенности места, а также глобальные исторические события, обусловившие миграционные потоки, приведшие к складыванию этнической картины Нижнего Приамурья.

### **Особенности мифопоэтического пространства долины р. Девятки**

Мифопоэтическое пространство является частью архаической модели мира. Оно тождественно мифической Вселенной (космосу), связано с первотворением и противостоит хаосу (состоянию до момента творения). В архаической модели мира пространство оживотворено, одухотворено, качественно разнородно, всегда заполнено.

У нанайцев мифопоэтическое пространство как результат предметно-чувственного познания мира имеет ряд черт, типичных для всех архаических моделей мира. Представленные в нем боги, люди, животные, растения являются элементами сакральной топографии. Мифопоэтическое пространство организовано, состоит из частей; его структура лежит в основе народного календаря [Мифы..., 1994, с. 340–342].

По традиционным представлениям нанайцев, понятие *Боа* применимо к космосу, природе, месту вне дома, небу. Оно объемлет в себе мир живущих и мертвых. И дорогой между ними является *буни*, по которому шаман отправляет души умерших. В топографии пространства выделяются горизонтальная и вертикальная структуры. Горизонтальная – это место людей (обычно место поселения) и противостоящий ему лес (сакральная зона). Вертикальная структура представлена “многослойным” небом, где живут люди, подобные земным, и земной сферой (*Илунай*).

В архаической модели мира горинских нанайцев можно выделить ряд черт, характерных для всего Амурского региона, и специфические,ственные данной местности. В их мифопоэтическом пространстве угадываются первичный местный вариант культурных традиций и напластования более позднего времени, т.е. традиции пришлого населения. Архаичный пласт составляет имманентное понимание природы, опыт которой нашел свое выражение и в концепции космоса [Франкфорт и др., 2001, с. 279–312]. Это когда взаимоотношения с местными духами строятся на основе партнерства, что прослеживается у всех народов Приамурья. Партнерство предполагает обоюдное влияние как человека на мир духов, так и духов на мир людей. В промысловом хозяйстве народов нижнего Амура духи выступали от лица медведя, тигра, промысловых животных, участков леса, пойм. Они были как карающими, так и одаривающими. При-

родные и социальные бедствия приписывались их карающей функции. Эти духи чаще выступали в синкретическом образе медведя-тигра. Анализ нанайской ритуальной скульптуры наводит на мысль, что *Бучилэ* (скульптурное изображение медведя-тигра) был не только воплощением “грозящей силы”, но и оберегом, отводящим чуму и оспу. Нарисованные на поверхности деревянных онгонов кружочки, линии указывают на семантику “болезни”.

Ни в одном искусстве образ медведя не достиг такой высокой степени канонизации, как в нанайской ритуальной скульптуре. При любых болезнях изготавливали амулеты с центральным образом медведя. Ритуальные скульптуры, передающие стилизованные черты медведя или тигра, никогда не раскалывали, не выбрасывали. В этом тоже выражалось признание преимущества духа-животного над человеком. В охотничьей практике существовал обычай *толмач*: охотник, случайно встретив в лесу тигра или медведя, должен был отвесить ему поклон. Этот обряд-поклонение расценивался как испрашивание разрешения охотиться в лесу “хозяина” и как преклонение младшего по статусу перед старшим. Удача на охоте или рыбалке воспринималась как дар “хозяина” тайги – тигра или медведя. Медведь был ближе таежнику, он даже имел человеческие качества. Тигр – *амба* в большей степени обладал “грозящей силой”.

Человек властен только над своим духом и духом ветра. Здесь взаимоотношения строились на основе магии. Человек был вправе проявить свою волю по отношению кенным духам. Если промысел оказался неудачным, охотник или рыбак наказывал своего духа – *аями* (личная душа). Изображение вместе лица души иногда подвергалось порке. Когда человек умирал, это изображение раскалывали или выбрасывали в лесу, чтобы не допустить козней со стороны умершей души. Также могли отхлестать ветер или заткнуть отверстие в камне скалы, откуда он якобы выходил. Для народов Нижнего Приамурья сильный ветер ассоциировался с образом Очи-Мама-старухи, которая выпускает его на волю [Смоляк, 1976]. Скалы или утесы, напоминающие по конфигурации сидящего человека, олицетворяли Каменную старуху, управляющую ветром. Проплывающие мимо рыбаки должны были ее задабривать, принося в жертву рисовую кашу, маньчжурскую водку (*араки*) и табак. У народов нижнего Амура цикл верований, связанный с Каменной старухой, имеет под собой природную основу – циклоны, приносящие сильные ветры с Охотского моря, дождь и похолодание.

Архаическая модель пространства содержит в себе и древнюю топонимику. Только эти топонимы обрели другую семантику. Например, в названиях культовых мест на р. Девятке можно обратить внимание на созвучия: Мория – “священные лошади” и Мари –

“ивовая заросль”; Хuin – “девять” и “шумящая, быстрая”. А название с. Кондон имеет несколько интерпретаций: Кондо – “голова Дракона (бога Земли)”, имя охотника, основателя селения Кондон, и название осетра; колдон – “кедр”.

Первоначальный мифологический пласт вобрал в себя особенности местного ландшафта. Заросли, поймы, возвышенности, скальные обнажения одухотворялись. Они играли большую роль в промысловой магии, а впоследствии стали атрибутами культовых мест.

Понимание мифопоэтического пространства выражено и в терминах социальных институтов – семьи, общины. В этом плане следует обратить внимание на топонимические легенды, персонажами которых могут быть близкие родственники исполнителя – тети, дяди, бабушки, дедушки и т.д. Топонимы имеют под собой легендарное основание. Поэтому такие легенды можно назвать топонимическими, размещающими природные объекты в одном культурном пространстве. У разных исполнителей одной и той же легенды наблюдаются различия в составе персонажей и в то же время схожесть сюжетных линий. Это объясняется тем, что в нематериальном мире, где разворачивается сюжет, главными являются не персоны, а поступки, совершаемые ими. Они оцениваются как нарушение или соблюдение природных правил и возведены в закодированные знаковые системы сакрального пространства. Характерно, что в повествование о том или ином месте каждый исполнитель вносил что-то свое, и все происходящее в мифическом прошлом привязывалось к его роду.

Формой передачи сакральных знаний являются тэлунгу, представляющие синтез форм мифа и легенды, но с более достоверной исторической информацией [Киле, 1989; Нанайский фольклор..., 1996, с. 14]. В основе тэлунгу лежат не канонические правила построения текста, неукоснительно передаваемые из поколения в поколение, а поэтическое видение мира. Творческий импульс сказителя позволяет выстраивать в единую канву различные картинки мира, увиденные им или услышанные от другого рассказчика. Исследователи Приамурья И.А. Лопатин, В.К. Арсеньев отмечали гибкость сознания аборигенов, способность к импровизации. Как заметил В.К. Арсеньев, терпимость ко всему чужому сыграла свою роль в формировании мировоззрения коренных народов Амура [Арсеньев, 1989, с. 213; Лопатин, 1922, с. 212–213]. Сакральное пространство нанайцев долины р. Девятки – показательный случай. В нем уживаются имманентные (первоначальные) и перманентные силы природы. Длительное маньчжурское влияние в Приамурье вылилось в перенесение на новую культурную почву буддийских правил и мировоззрения. Многие божества в пантеоне девяткинских нанайцев имеют отдаленное

отношение к промысловой деятельности. Они связаны с циклом восточного календаря и составляют в основном вертикальную структуру мифопоэтической Вселенной. Человек не взаимодействует с этими силами с помощью магии для удовлетворения своих практических надобностей. Они выступают в роли регуляторов социальной жизни: служат для благополучия рода, успешного деторождения, в качестве защиты от болезней и несчастных случаев. Отсутствует генеалогическое родство между этими божествами, все они подчиняются друг другу по принципу “хозяин–слуга”. Из сонма духов-покровителей выделяются комплексные. Их можно расценивать как “понятие”, “образ”, вмещающие в себя серию других “образов”, “духов”. Например, Адо Сэвэни чаще всего олицетворяется в образах таежного и водного медведя вместе. Но комплекс Адо Сэвэни также применяется и к другим божествам. Парное изображение любого божества, к примеру Водного медведя и медведицы, также именуют Адо Сэвэни. То есть это понятие означает парность, и противоположность мужского и женского начала. В интерпретации нанайских мифов Адо Сэвэни – это и Хадо – дух, стрелой поразивший лишие мифические Солнца. Так же и в понятие Бучилэ входит не только нерасчлененный образ тигра-медведя, но и подчиненные ему силы, “дети” [Ритуальная скульптура..., 1992, с. 33–34]. Так, к женскому Бучилэ всегда добавляли скульптурные изображения двух тигров в образе человечков с сомкнутыми руками и ногами. Мужской Бучилэ всегда сопровождают образы “мужской грозящей силы” – Моха и “женской грозящей силы” – Хапо. Не отдельно взятые скульптуры, а перечисленные триады называются Бучилэ. Ритуальные образы – это mnemonicеские средства организации сакрального пространства.

Архаическая модель мира девяткинских нанайцев по своей форме и структуре отличима от таковой земледельческих обществ, где центр и периферия часто совпадают с топонимикой места. К примеру, в мифологической картине мира Русского Поморья центром считается Русская православная земля. Кругами от нее расходятся другие земли. Первым, ближним кругом соседей являются “карельские, лопарские, ненецкие земли”, в которых живут колдуны, знахари, чудь. Второй круг, дальних соседей, – “немецкие поганские земли” (к ним относятся Норвегия, Голландия, Дания, отчасти Новая Земля), где обитают великаны, колдуны, разбойники, пираты. Третий, “чужой” круг – земли “с одноногими, песьеголовыми диви людьми, проклятыми и чудь”. Это край обитаемого мира, место, близкое к границам царства мертвых, которое хотя и является сакральным местом, имеет географическую привязку – Северный Ледовитый океан и Северный полюс. Как видно, центрированная организация

пространства у поморской этнической группы подчинена логике усиления мифологичности от центра мира к его периферии [Калуцков, 2000, с. 45–51].

Организация пространства у промысловиков совпадает с динамичным (линейным) освоением окружающей среды. Занятие охотой привело к прокладыванию длинных маршрутов на другие территории, порой отличающиеся от родных мест по природно-климатическим условиям и населению. Кондонский охотник за один зимний сезон мог доходить до берегов Охотского моря и до Амгуни, где жили негидальцы и эвенки. С развитием мелкотоварных отношений был проложен торговый “южный” путь в земли маньчжуров и китайцев. Поэтому мифоэтическое пространство долины р. Девятки значительно расширено и включает духов, заимствованных у близких и дальних соседей. Следует добавить, что в нем нельзя определить центр, периферию, и оно не населено персонифицированными божествами.

### **Природно-культурные памятники долины р. Девятки**

Элементами сакрального устройства мира девяткинских нанайцев являются р. Девятка и гряда сопок, защищающая с. Кондон от проникновения холодных ветров с Охотского моря. Гряда сопок носит название *Хурэн Сэээ* и более сакральное *Кайласу* (*Кайласа*) (информанты Е.Д. Самар, К.И. Дигор). *Кайласу* считается *Мудуром* (Драконом) – хозяином *Боа ялони* (планеты Земля). Конфигурация горных возвышенностей напоминает очертания тела огромного дракона. Выделяются его голова (*Кондо*), живот (*Ямихта*), ноги (*Чонги*), хвост (*Ургули*). Когда-то напротив этих легендарных частей находились селения, впоследствии исчезнувшие или поглощенные с. Кондон. Один из вариантов легенд, объясняющих происхождение села, связан с головой Дракона.

*Кайласу* приписывается магическая роль. В XIX в. он выполнял функцию преграды, препятствующей проникновению в селение эпидемий оспы и чумы [Зуев, 1990, с. 3]. В то время как многие нанайские роды вымирали, вынуждены были переселяться в новые места, жители Кондона благоденствовали, тем более что рыбы в реке хватало на всех. Долгое время в селе сохранялось культовое занятие – разведение свиней для жертвоприношений богу *Кайласу*. В годы Великой Отечественной войны родители призывников приносили свиней в жертву горе *Хурэн*, веря, что это убережет их детей.

На священной гряде находятся культовые места, связанные с разнородными, порой проявляющими полярные качества и характеристики мифическими существами. Рядом с *Кондо* – головой *Кайласу* рас-

положено владение другого земного божества, рангом пониже – Таежного медведя *На-Дуэнтэни*. Это медвежье кладбище *Вайе*. По уверению старых охотников-нанайцев, оно существовало более 100 лет [Тимохин, 1969]. Кладбище находится на левом берегу Девятки между бывшим маленьkim селом (стойбищем) Сорголь и Кондоном в распадке между двумя сопками, занимает пространство долины в 2,5–3,0 км вдоль реки и до 2 км в глубь распадка. На всем этом пространстве на деревьях встречаются черепа, лапы, позвоночники медведей. Наряду со старыми, изъеденными водой и ветром костями есть и сравнительно недавно оставленные (белого цвета). На деревьях развешивали также внутренности медведя.

Священное место *Вайе* имеет церемониальный характер. В обрядовом действии *пурэси* участвовали все взрослые мужчины поселка. Исследователь Приамурья В.А. Тимохин считал, что сроки его проведения имеют непосредственную связь с осенней лососевой путиной [Там же]. Хотя в р. Девятку лососевые никогда не заплывали. На их промысел если и ходили, то на р. Горин. По мнению Ю.А. Самара, время проведения ритуала определялось открытием сезона осенней охоты [1978, с. 148]. Обряд в честь убитого медведя проходил два-три дня у северной окраины с. Кондон вблизи реки (в 20–25 м от берега), в низине, поросшей мелким кустарником, где стояли два амбарчика на сваях. В одном из них хранились принадлежности, связанные с обрядовыми медвежьими праздниками: кованая железная цепь, жерди, деревянные корытца и прочая утварь, использовавшаяся во время пиршества. Когда медведя “хоронили” на медвежьем кладбище, на деревьях в определенном порядке располагали кости и череп. Перед этим их тщательно коптили – “наращивали мясо” на костях. Затем позвонки нанизывали на веточки один за другим. Череп укрепляли на молодых березах и сосенках. Обломав верхушку и расщепив ствол, в образовавшуюся щель вставляли целый череп или же его половинки. На больших ветвях черепа крепили проволокой. На земле у дерева оставляли двух идолов (*сээнов*), изготовленных топором или ножом из осины: *манги*, изображавшего женщину, с верхушкой в виде скошенного острия и *бучу*, изображавшего мужчину, с прямой обрубленной верхушкой [Тимохин, 1969]. В тунгусском ритуальном комплексе термин *манги* был иносказательной формой обозначения медведя [Туров, 2002, с. 133]. У приамурских народностей *бучу* – это покровитель ветров, дух-помощник шамана [Ритуальная скульптура..., 1992, с. 51].

На этом же берегу Девятки в 4 км от Кондона по направлению к устью реки начинается группа памятников, связанных с восточными календарными персонажами. Это утесы, скальные обнажения, расположенные вдоль берега (материалы автора 1997, 2001 гг.).

Первый памятник – *Вэчэ* – “собака с щенками”, второй – *Мория* – “священные лошади”. Интерпретация этих топонимов имеет несколько вариантов. Собака у горинских нанайцев считалась незаменимым помощником в хозяйстве. Кроме того, шаман использовал ее для перевозки душ умерших в *буни* (потусторонний мир). Лошадь – главный легендарный персонаж рода Саманди (Самаров). На ней когда-то приезжала “голова” предка-родоначальника, чтобы помочь своим правнукам в промысловой деятельности. С крупой лошади она скатывалась на изображенные на снегу контуры животных. Этот магический акт был призван приумножить численность промысловых животных в лесу и облегчить охотничью деятельность. Со временем архаический пласт легенд был заменен на принесенный из даосского культа. Символы “собака” и “лошадь” стали обозначать года 12-летнего восточного цикла. Собака в этом случае уже фигурировала не как ездовое животное, а как придворная собака маньчжурских правителей (информант Е.Д. Самар).

Следующий памятник – сопка под названием *Дакталани*, расщелиной разделенная на две части. По легенде, Небесная *Пудин* (невеста), гоняясь за чертом, пыталась ударить его по голове своей крольчийной доской, но промахнулась. Удар пришелся по сопке, расколол ее надвое. Четвертый природно-культурный объект – ровная площадка, примыкающая к склону, – тоже связан с этой легендой: когда Небесная Пудин убила черта, ударив его по голове крольчийной доской, он скатился по склону. Но существует и вторая версия, в основе которой название места *Кори-Няхани* (небесной птицы Кори) (информант Е.Д. Самар). По легенде, когда-то на этом утесе сидела космическая птица Кори, похищавшая путников, проплывавших мимо. Небесная Пудин убила ее, и огненная птица скатилась по склону, опалив его. Место, где она упала, называется *Сэвэки*. В понимании современных кондонских Самаров оно имеет отношение к роду Саманди, позже причисленных к самагирям (Самарам).

Объединение священных природных объектов в одно культурное пространство имеет логическое завершение – все они связаны с *Кайласу*. И церемониальная практика это доказывает.

### **Ритуальный комплекс *Кайласу***

Летом 1997 г. на правом берегу р. Девятки напротив гряды сопок под названием *Хурэн* (*Кайласу*) был совершен ритуал поклонения. Он состоял из нескольких этапов. Первый включал приготовление церемониальной еды и ее раздел на три порции, предназначавшиеся голове (*Кондо*), животу (*Ямхта*), хвосту (*Ургули*) Дракона. Основными ингредиентами блюд были сваренный пресный рис и водка. Когда закончил-

ся подготовительный этап, водку разлили в маленькие рюмочки (*покчо*) и старейшая женщина (К.И. Дигор) произнесла молитву, пять раз совершив поклон в сторону гряды. Распитие спиртного с актом *чектырения* (разбрзгивания по четырем сторонам света) и передачи одной рюмки по кругу имело определенный смысл: свидетельствовало об участии в этом процессе самого божества, его пространственном размещении (по четырем сторонам света) и единстве всех участников акта – божества и обычных людей. Подобный ритуал с поклонением был совершен на священном месте *Мория*. Символически одно из блюд предназначалось *Вэчэ* (по той причине, что к месту *Вэчэ* сложно прикальзить). В 2001 г. тот же ритуал был совершен на культовом месте *Сэвэки*.

### **Пространство Среднего мира: комплекс *Адо Сэвэни***

#### **Горизонтальная структура**

Топография священных природных объектов воспроизводит горизонтальную структуру мифopoэтического пространства: они вписаны в определенные участки суши и воды.

По легенде, у *Кайласу* есть два сына – божества-близнецы, объединенные в комплекс *Адо Сэвэни*. Хотя “настоящий” его сын – дракон *Пуймур* остался сказочным персонажем, не имеющим в легендах топонимической привязки. *Адо Сэвэни* воплощаются в образах Таежного и Водного медведей [Ритуальная скульптура..., 1992, с. 13–14] (информант Е.Д. Самар). Первый, *На-Дуэнтэни*, – покровитель суши и тайги, второй, *Муз-Дуэнтэни*, – водной стихии.

Образы медведей выражены в деревянных ритуальных скульптурах – *сэвэнах*. Изготавливали их чаще всего шаманы. Изображения стилизованные, т.к. передача конкретных черт человека или животного не допускалась нормами традиционной этики. Скульптуры *На-Дуэнтэни* и *Муз-Дуэнтэни* различаются положением головы. У первой она располагается под прямым углом по отношению к туловищу (*На-Дуэнтэни* “смотрит прямо в лес”), а у второй заостренный книзу подбородок создает зрительное впечатление, что голова слегка наклонена книзу (*Муз-Дуэнтэни* “смотрит в воду”).

#### **Вертикальная структура**

По представлениям горинских и нижнеамурских наций, владения *На-Дуэнтэни* и *Муз-Дуэнтэни* имеют и ярусное размещение, в соответствии с ярусами ландшафта. Над всеми низинами, поросшими тальником, ивой, господствует Водный медведь. Следова-

тельно, его *сэвэн* делали из ивового дерева и болотной кочки. Низины рек – зоны поклонения *Муэ-Дуэнтэни*. Равнинную часть занимают люди. Эта освоенная территория не имеет священного статуса. Для горинских нанайцев, так же как и для амурских, не свойственно было повсеместно одушевлять природу [Смоляк, 1976]. Эмпирическое познание мира обуславливало разделение последнего на священные и мирские субстанции. В этом делении тайга как промысловый участок стала сакральным пространством. “Хозяином” данной территории является Таежный медведь. *Сэвэна На-Дуэнтэни* делали из лиственницы, ели. У обоих божеств свои помощники, скульптурные изображения которых изготавливали из соответствующих древесных пород: *На-Дуэнтэни* – из лиственницы, ели, иногда из осины, *Муэ-Дуэнтэни* – из яблони и чаще из *подуха* (разновидность ивовых). Для изготовления *сэвэна* дерево не рубили, а ломали, все отходы не выбрасывали, а закапывали в землю [Ритуальная скульптура..., 1992, с. 14].

Помощники Таежного медведя – *калгаму* (покровитель леса, гор) и *подя* (бог огня). В их изображениях имеется единая деталь – навершие в виде конуса или усеченного конуса, а это считается в передаче образа символом служителя гор. На то, что они помощники *На-Дуэнтэни*, указывает его недавняя функция покровителя и служителя гор. Стоит заметить, что у нивхов, айнов, ульчей медведю на медвежьем празднике приписывалась роль “горного человека” [Соколова, 1998, с. 108].

У *Муэ-Дуэнтэни* целая “свита”, организованная по иерархическому принципу. Другое название этого божества *Тэму* (плот). Ему подчиняется кит (*кальма*), киту – морж (*кэнги*), моржу – морская касатка (*нэму качалтани*). Данный перечень дополняют морская акула, черепаха, крокодил, удав, камбала [Переверзева, 2002а]. На низшей ступени иерархической лестницы водных божеств оказались т.и. пищевые отходы (*адо адилтани*). Данную группу объединяют образы рыб – представителей речной, озерной, пойменной фауны (пресноводные виды рыб и проходная лососевая). Образ каждого из вышеперечисленных помощников *Муэ-Дуэнтэни* имеет черты медведя и водного животного или рыбы, в зависимости от его функции. Иерархический ряд *сэвэнов* отражает и стадиальное превращение водного медведя в рыбу. Стилизованное изображение моржа совмещает черты медведя и ластоногого. *Сэвэн* морской касатки передает облик медведя, но только у него плавники и спинной хребет, характерный для осетровых. Завершающий образ, как итог стадиальных превращений медведя в рыбу, имеет уже конкретные черты рыбы. Формы животных стилизуются исходя из принципов зашифровки сакрального пространства. Главными действующими персонажами

в нем являются духи. Поэтому рассматривать сакральное устройство мира необходимо с позиции анимистических представлений. Название конечной стадии “пищевые отходы” содержит намек на магический акт перевоплощения и подтекст: духам – кости, отходы; людям – промысловых животных. Разделывание туши убитого медведя, захоронение его костей, анатомическое изображение животных в петроглифах – все это имеет смысл оживления. Так же и в промысловой практике отрезание частей животного и их захоронение предполагает обеспечение удачи в промысле, богатой добычи. Происходит инверсия: кости обрастают мясом, части тела восполняются недостающими участками.

Описанные образы земных божеств и их владения составляют земной круг мифopoетического пространства, воплотившегося в топонимических объектах.

### **Пояс гор как промежуточный мир между Средним и Верхним мирами**

Выше земного круга находится промежуточное звено, соединяющее землю и небо, – пояс гор. Его обитатели также являются помощниками и слугами *Кайласу* и связаны с наиболее почитаемыми горами (название которых запрещено произносить в обыденной обстановке). Образно их всех называют *Даи Сэвэ*, что воплощает единый дух гор. Выделяются *городо* (непосредственно связанные с горами), *калгаму* (покровитель охотников и рыбаков), *бучу* (который передавал волю шаманов небесному духу, он же покровитель ветров). Эти помощники находятся под покровительством *На-Дуэнтэни*. Все они играют роль посредников между Средним и Верхним мирами [Ритуальная скульптура..., 1992, с. 47–61].

### **Верхний мир**

Далее простирающийся Верхний мир (надземный круг) тоже строится по иерархическому принципу. Каждый из его представителей имеет во Вселенной свой этаж. В мифической топографии р. Девятка служит указателем числа небесных ступеней – их девять (информант Е.Д. Самар). В то же время река является и космической дорогой (*дяринха*). По ней души умерших плывут к месту впадения Девятки в Горин, где находится космический столб, связанный с Полярной звездой (*Хосикта*), по которому души попадают на нее.

В отличие от амурских нанайцев, включающих в число 9 и земные миры, у горинских это только небесные слои. Они подразделяются на три сферы: ближнюю к земле медную и расположенные над ней

серебряную и золотую. Каждая из них включает три неба [Самар Е.Д., 1995]. Самое ближайшее к земле принадлежит богу *Хуту*. Оно ассоциируется с созвездием *Хуюн Хосикта* (Девять звезд). Второму небу, которому соответствует созвездие *Юнгу Хосикта* (Шесть звезд), покровительствует бог *Ерха*. Третье принадлежит богу *Саньси* и ассоциируется с созвездием *Илан Хосикта* (Три звезды). На четвертом небе живут боги *Арингтари* и *Аринггоро* и растут девять небесных деревьев (*потоха*), напоминающих тальник. У их корней живут пестрые кабаны (*алха нэктэ*), у ветвей – небесные зайцы (*гурмэн токса*). В прошлом этих богов более всего молили по ночам о здоровье тяжелобольных, приносили жертвы, которые попадали к ним в течение трех дней. Считалось, что молитвы простых людей дальше четырех небесных слоев не проходят. Неба с пятого по девятое почтились только в шаманских кругах.

На пятом ярусе живет бог *Лаои*, который отслеживает поступки каждого человека на земле и докладывает обо всем происходящем Всеизыншему. Шестым небом владеют *Хуюн Мудур Эдени* (девять богов-драконов). На седьмом живет богиня *Лунге Эндури*, имеющая 50 детей. Восьмое небо принадлежит более могущественной богине *Нянгня Эндури*. У нее 100 детей, и она владеет 30 городами. Обе богини являются покровительницами женщин и детей. Каждая из них имеет свиту, состоящую из множества других божеств.

На девятом, самом высшем небе, которое ассоциируется с созвездием *Хойкол Хосикта*, живет бог *Хосиа* (другое название – *Боа Эндури*). Ему подчиняются властители всех сфер, находящихся ниже, 33 бога Вселенной, все покровители отдельных звезд, планет, бог Земли, локальные земные божества.

### “Священные дороги”

Промысловая форма хозяйствования коллективов на боковых реках обуславливала подвижный образ жизни. Пути и средства передвижения играли порой главенствующую роль в жизнеобеспечении. Наряду с промысловой дорогой формировалась и “священная”.

Е.Д. Самар вспоминает, как ее праотцы после осенней кетовой пущины отправлялись к морю [1990]. Свои лодки-оморочки, на которых они переправлялись по боковым рекам, оставляли у орочонов, а сами шли к открытому морю на промысел морского зверя. В хозяйственной деятельности его добыча главной роли не играла. В основном туда отправлялись на поклон *Тэму* (*Муэ-Дуэнтэни*). Всем юношам, впервые приехавшим на морской промысел, не разрешалось увозить домой выловленное из моря. Такое право они получали только на третий год.

Небытовой характер имело и плавание в Маньчжурию за товаром. Горинские купцы и сами маньчжуры называли его *халико* (близко понятию “удача, счастье”) [Мельникова, 1998]. Когда проплывали мимо гряды сопок, окаймляющих левый берег Девятки, напротив с. Кондон, совершили молитвы и жертвоприношения, отдавая почести *Кайласу*.

### Дуальное пространство

По своему содержанию мифопоэтическое пространство девяткинских нанайцев дуально. Горизонтальная и вертикальная структуры представлены в статичном и динамичном проявлении, в образах как небесных, так и земных божеств, в частности, Таежного и Водного медведей – покровителей земной и водной стихий. Земной мир противостоит небесному. В динамике – это цикл превращений, когда одно качество и форма божества приобретают суть и форму другого. Божества воплощают в себе как созидающую силу, так и разрушительную, подобно природным стихиям, которые могут как служить на благо человека, так и причинять вред.

Мифопоэтическое пространство содержит в себе два противоположных начала, соответствующие женскому и мужскому. Каждое из представленных божеств имеет спутника или спутницу. *Сэвэны На-Дуэнтэни* и *Муэ-Дуэнтэни* дополняются подобными скульптурными изображениями медведиц, только размером поменьше. У каждого бога Верхнего мира есть супруга, у богини – супруг.

Половое размежевание проявилось и в освоении пространства. Запреты для представительниц женского пола в культовой практике повлекли за собой и ограничения в получении ими определенных сакральных знаний. Это отчетливо проявилось в искусстве и ритуалах. Активное мужское начало соотносится с участками промысловых территорий – тайги, леса, водоемов. Главенствующая роль в исполнении промысловых обрядов отводилась мужчинам. Эти обряды были адресованы духам тайги или реки, воплощенными в деревьях и животных. Соответственно многие виды фауны и флоры на освоенных охотниками и рыболовами территориях пополнили пантеон духов, божеств “мужской части” мифопоэтической Вселенной. К примеру, верхний растительный ярус ландшафта, как правило, считается мужским элементом в мифопоэтическом пространстве и, соответственно, в обрядах. Твердые породы деревьев (чаще лиственница) использовались в мужском прикладном искусстве, в изготовлении лодок, амбаров, кэрэнов (родовых усыпальниц), ритуальной скульптурой. Лиственница стала почитаемой и в культовой практике.

## Родовое дерево

И.И. Козьминский отмечал, что у горинских нанайцев существовало понятие родового священного дерева *тутгэ* [1929, с. 45–46]. Часто его роль выполняла лиственница. Ее украшали, ей поклонялись, приносили жертву. Лиственница воплощала в себе космическое дерево, пронизывающее всю Вселенную. В космографии его корни семантически соответствовали Нижнему миру, ствол – Среднему, крона – Верхнему. Родовое дерево – это ось мифической Вселенной, и в его трехчленную структуру вписано все мифопоэтическое пространство.

Комплекс представлений о родовом дереве как источнике плодородия и бессмертия рода существовал у чжурчжэней. Об этом свидетельствуют найденные в курганах Приамурья бляшки-подвески с изображением дерева жизни в виде ствола с вершиной и четырьмя ветвями (по две с обеих сторон) [Медведев, 1986, с. 153–154; Шавкунов, 1990, с. 164].

Зрительные образы родового дерева, используемые в ритуальной практике и в вышивальном искусстве нанайцев, различаются. Древа жизни, вышитые на спинках свадебных халатов, имеют листья удлиненной формы, что указывает на широколиственную породу, а не лиственницу. А. Чаадаева отмечает, что для вышивки в качестве трафарета использовали ветку любого дерева (*хабдата*). Она выполняла функцию целого дерева. С помощью шва *пихаори* воссоздавали анатомическое строение листа [Чаадаева, 1979, с. 143]. Оно служило пентаграммой, магическим знаком, охраняющим от беды и болезни.

В 2001 г. была записана рассказанная К.И. Дигор и Е.Д. Самар легенда о дереве *хэрэмони* (буквально “трава лягушки”), особо почитаемом горинскими нанайцами и связанном с хтоническим божеством – лягушкой. В нанайско-русском словаре *хэрэмони* не упоминается, но есть близкое ему по звунию *хэрхэ* – “вяз, ильм”. *Хэрэ* в горинском и найхинском диалектах обозначает лягушку. Между *хэрхэ* и *хэрэ* проглядывает внутренняя связь, оформленная в легендах. Ильм проиразрастает на юге Приамурья, в долине Амура. Когда-то ильмовые породы деревьев были широко распространены по всему Дальнему Востоку. Вследствие климатических изменений их ареал значительно сузился. Возможно, легендарное *хэрэмони* (*хэрхэ*) является прототипом родового дерева, вышитого на спинках свадебных халатов у горинских женщин. Практика использования образа дерева в женском искусстве содержит элемент опосредованного, созерцательного восприятия мира.

По сведениям Е.Д. Самар, между мастерицами происходили состязания, кто лучше подметит отличительные черты того или иного дерева и изобразит в своей вышивке. Только свободные женщины, не об-

ремененные бытовыми вопросами, могли предаваться созерцанию. Самыми лучшими мастерицами-вышивальщицами считались *кармадя* (невесты, имеющие высокий социальный ранг и вес в обществе). Обычно их привозили из Маньчжурии. Будущий муж должен был отработать три года, чтобы получить право жениться на *кармадя* и увезти ее к себе домой. Жена, привезенная из Маньчжурии, пользовалась привилегиями в новой семье. У нее всегда был штат слуг: личная служанка (*кака*), повар-мужчина (*дасянбо*) и мужчина-прачка (*суркум*). Освобожденная от черновой работы, она занималась совершенствованием своего вышивального искусства и могла развить его до виртуозного исполнения (информант Е.Д. Самар).

## Заключение

Мифопоэтическое пространство нанайцев р. Девятки определяется как сумма представлений о мире в рамках этнических традиций. Как архаическая модель мира оно раскрывает особенности предметно-чувственного восприятия окружающей среды, и его необходимо рассматривать как форму взаимодействия человека и природы.

Но вместе с тем мифопоэтическое пространство девяткинских нанайцев не соответствует классическому пониманию архаической модели мира. До этого исследователями брался во внимание круг представлений земледельческих обществ, длительное время проживающих в определенных географических районах, в пределах которых сложились устойчивые традиции природопользования и формы взаимодействия с окружающей средой. Нижнеамурский регион стал местом смешения миграционных волн из разных уголков Азии, а следовательно, различных культурных традиций. В нанайской культуре выделяются тунгусский компонент и “южный” (более ранний – аустронезийский, характерный для Полинезии, Меланезии, Индокитая; поздний – китайский, маньчжурский).

Конструкция мифопоэтического пространства вобрала в себя элементы архаических моделей мира как Нижнеамурского региона, так и сопредельных территорий. В вертикальной структуре Вселенной между духами-покровителями задействованы не родственные отношения, принятые в бесклассовом обществе, а иерархические, характерные для государственного аппарата. Выстраивание связей духовного мира по схеме “хозяин–слуга” отражает структуру взаимоотношений социально дифференцированного общества.

Дальнейшее изучение структуры и компонентного состава мифопоэтического пространства населения долины р. Девятки в комплексе с данными археологии, лингвистики, этнографии, истории может пролить свет на одну из самых сложных проблем –

формирование тунгусо-маньчжурских народов, в частности нанайского этноса, а также служить одним из ключей к раскрытию механизма взаимопроникновения и взаимовлияния разных культур в различные периоды на территории Нижнего Приамурья.

### Список литературы

- Арсеньев В. К.** Дерсу Узала. Сквозь тайгу. – М.: Правда, 1989. – 400 с.
- Болотин Д.П.** Происхождение дючеров // Традиционная культура Востока Азии. – Благовещенск: Изд-во Благовещ. гос. пед. ун-та, 2001. – Вып. 3. – С. 154–172.
- Васильев Ю.М.** Так где же искать Ачансий городок? // Дальний Восток. – 2003а. – № 5. – С. 218–226.
- Васильев Ю.М.** Приамурье – родина буддизма? // Археология и социокультурная антропология Дальнего Востока и сопредельных территорий. – Благовещенск: Изд-во Благовещ. гос. пед. ун-та, 2003б. – С. 279–286.
- Грум-Гржимайло Г.Е.** Описание Амурской области. – СПб.: [Б.и.], 1894. – 640 с.
- Дьякова О.В., Дьяков В.И., Сакмаров С.А.** Археологические памятники поселка Кондон на нижнем Амуре // Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. – Владивосток: Дальнаука, 2002. – Т. 11: Актуальные проблемы дальневосточной археологии. – С. 191–235.
- Заповедники** Дальнего Востока. – М.: Наука, 1985. – 320 с.
- Зуев В.Ф.** Утро древнего стойбища. – Хабаровск: Кн. изд-во, 1990. – 160 с.
- Зуев В.Ф.** Горюн – священная река. – Хабаровск: Частная коллекция, 2001. – 254 с.
- История** и культура нанайцев. – СПб.: Наука, 2003. – 328 с.
- Калуцков Н.В.** Этнокультурное ландшафтovedение. – М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 2000. – 68 с.
- Каргер Н.Г.** Отчет об исследовании родового состава населения бассейна р. Гарина // Гарино-Амгунская экспедиция 1926 г. – Л.: [Б.и.], 1929. – С. 3–24.
- Киле Н.Б.** Этнокультурные связи нанайцев // Проблемы историко-культурных связей народов Дальнего Востока. – Владивосток: Наука, 1989. – С. 103–109.
- Козьминский И.И.** Отчет об исследовании материальной культуры и верований гаринских гольдов // Гарино-Амгунская экспедиция 1926 г. – Л.: [Б.и.], 1929. – С. 25–48.
- Лопатин И.А.** Гольды амурские, уссурийские и сунгариjsкие. – Владивосток: [Б.и.], 1922. – 371 с.
- Маак Р.К.** Путешествие на Амуре. – СПб.: [Б.и.], 1859. – 320 с.
- Максимов С.** На востоке: Поездка на Амуре в 1860–1861 гг. – СПб.: [Б.и.], 1864. – 594 с.
- Малявин А.В.** Ансамбль археологических памятников на р. Девятке // Новейшие археологические и этнографические открытия в Сибири. – Новосибирск: Изд-во ИАЭт СО РАН, 1996. – С. 167–171.
- Малявин А.В.** Древние памятники р. Девятки: явление археологической локалии // Project Amur. – Tsubkuba: University of Tsubkuba (Japan), 1998. – Р. 53–68.
- Малявин А.В.** Археологическая локалия (на материалах древних памятников р. Девятки) // Вторые Гродековские чтения: Историко-культурное и природное наследие Дальнего Востока на рубеже веков. – Хабаровск: Изд-во Хабар. краевед. музея, 1999. – С. 165–170.
- Медведев В.Е.** Приамурье в конце I – начале II тыс.: Эпоха чжурчженей. – Новосибирск: Наука, 1986. – 206 с.
- Мельникова Т.В.** Путешествие в Маньчжурию на “Халико” (о поездках нанайцев и ульчей в Маньчжурию в конце XIX – начале XX в.) // Дальний Восток России – северо-восток Китая: Исторический опыт взаимодействия. – Хабаровск: Дальнаука, 1998. – С. 38–42.
- Мифы народов мира.** – М.: Сов. энцикл., 1994. – Ч. 2. – 720 с.
- Мыльникова Л.Н.** Гончарство неолитических племен нижнего Амура. – Новосибирск: Наука, 1999. – 158 с.
- Нанайский фольклор:** нингман, сиохор, тэлунгу. – Новосибирск: Наука, 1996. – 480 с.
- Окладников А.П.** Древнее поселение Кондон. – Новосибирск: Наука, 1983. – 160 с.
- Окладников А.П.** Археология Северной, Центральной и Восточной Азии: Избр. тр. – Новосибирск: Наука, 2003. – 664 с.
- Патканов С.** Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири. – СПб.: [Б.и.], 1906. – 285 с.
- Патканов С.** Племенной состав населения Сибири. – СПб.: [Б.и.], 1912. – 432 с.
- Переверзева О.В.** Водная стихия в традиционных представлениях нанайцев р. Горин (по материалам этнографической коллекции ИАЭт СО РАН) // Материалы XL Междунар. науч. студ. конф.: Археология и этнография. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 2002а. – С. 73–74.
- Переверзева О.В.** Этноним “самагиры” в трудах русских исследователей Приамурья (конец XIX – начало XX в.) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы годовой сессии ИАЭт СО РАН. – Новосибирск: Изд-во ИАЭт СО РАН, 2002б. – Т. 8. – С. 613–618.
- Ритуальная скульптура** нанайцев / Сост. Т.А. Кубанова. – Комсомольск-на-Амуре: [Б.и.], 1992. – 178 с.
- Самар Е.Д.** Род Саманди-Самар-Моха-Монгол // Дальневосточный Комсомольск. – 1990. – 10 нояб.
- Самар Е.Д.** Предания древней земли // Дальневосточный Комсомольск. – 1995. – 28 февр., 7 марта, 11 апр.
- Самар Ю.А.** Тотемический праздник пураси у горинских нанайцев // Атеизм, религия и современность. – Л.: Наука, 1978. – С. 148–152.
- Сем Т.Ю.** К проблеме “центр” и “периферия” (по материалам религиозной лексики тунгусо-маньчжурских народов) // Этнокультурные процессы в центре и на периферии этнического ареала. – М.: Наука, 1986. – С. 110–119.
- Сем Ю.А.** Основные изменения в расселении нанайцев конца 50–60 гг. XIX столетия и их причины // Тр. Дальневост. филиала им. В.А. Комарова Сиб. отд-ния АН СССР. Сер. ист. – Саранск, 1959. – Т. 1. – С. 222–227.
- Смоляк А.В.** Этнические процессы у народов нижнего Амура и Сахалина. – М.: Наука, 1975. – 232 с.
- Смоляк А.В.** Представление нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л.: Наука, 1976. – С. 129–160.

- Смоляк А.В.** Соотношение аборигенного и тунгусского компонентов в хозяйстве народов нижнего Амура // Народы и языки Сибири. – Новосибирск: Наука, 1980. – С. 260–266.
- Смоляк А.В.** Народы нижнего Амура и Сахалина: (Фotoальбом). – М.: Наука, 2001. – 320 с.
- Соколова З.П.** Животные в религиях. – СПб.: Лань, 1998. – 286 с.
- Тимохин В.А.** Медвежье кладбище у нанайского села Кондон // Изв. СО АН СССР. – 1969. – Вып. 1–3. – С. 111–113.
- Туров М.Г.** Эвенкийский обряд “проводов медведя” как форма организации пространства // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2002. – № 3 (11). – С. 132–140.
- Цинциус В.И.** Центральные и маргинальные фонетические ареалы Приамурья и Приморья // Народы и языки Сибири: Ареальные исследования. – М.: Наука, 1978. – С. 62–63.
- Чаадаева А.** Кондонский дневник // Дальний Восток. – 1979. – № 3. – С. 138–145.
- Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.** В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. – СПб.: Амфора, 2001. – 314 с.
- Шавкунов Э.В.** Культура чжурчженей-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. – М.: Наука, 1990. – 284 с.
- Шевкомуд И.Я.** Поздний неолит северо-востока нижнего Амура: памятники с гребенчато-пунктирной и криволинейной орнаментацией керамики: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Новосибирск, 1999. – 19 с.
- Шренк Л.И.** Об инородцах Амурского края. – СПб.: [Б.и.], 1883. – Т. 1. – 323 с.
- Штериберг Л.Я.** Гиляки, орохи, гольды, негидальцы, айны. – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.
- Энциклопедия Хабаровского края и Еврейской автономной области.** – Хабаровск: Приамур. геогр. об-во, 1995. – 328 с.

*Материал поступил в редакцию 19.04.04 г.*

УДК 391

**Д.М. Маншев**

*Институт археологии и этнографии СО РАН  
пр. Академика Лаврентьева, 17, Новосибирск, 630090, Россия  
E-mail: dorzham@mail.ru*

## **СКОТОВОДЧЕСКОЕ ХОЗЯЙСТВО БУРЯТ ВОСТОЧНОГО ПРИСАЯНЬЯ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

Одной из важнейших задач этнографической науки является изучение специфики традиционной культуры хозяйствования народов мира во всем многообразии ее проявлений. Предметом исследования становятся традиции различных хозяйственно-культурных типов, и в т.ч. скотоводства.

Как известно, хозяйственно-культурные типы складывались в определенных экологических условиях. Географическая среда оказывала сильное влияние на основные параметры жизнедеятельности общества. Многообразие естественно-природных условий, проявляющееся в особенностях рельефа, климата, гидрографического режима, почвы, растительного покрова, ландшафтной зональности и т.п., в значительной мере детерминировало многообразие форм материального производства, хозяйственно-культурных типов, а следовательно, и способов производства [Андреев, Марков, 1990].

Большой научный интерес вызывает традиционное скотоводческое хозяйство бурят Восточного Присаянья, занимающих экологическую нишу горных долин на границе степей и тайги, которая представляет собой контактную зону оседло-земледельческой культуры с кочевой. Их традиции иллюстрируют хозяйственно-культурную адаптацию кочевников к специфическим условиям субаридной экосистемы, а также раскрывают возможности аккультурации к более развитой промышленной экономике оседло-земледельческого государства.

Бурятское население Восточного Присаянья проживает в южной части Восточных Саян (Тункинский, Окинский и Закаменский р-ны Республики Бурятия). Его этническое ядро составляют хонгодоры – одно

из основных племенных объединений бурят. Восточное Присаянье представляет значительный интерес для исследования, т.к. особенностью рассматриваемой территории является разнообразие природно-климатических условий. Отметка дна котловин над уровнем моря здесь варьирует от 700 до 1400 м, что влияет на климат, особенности растительного покрова, видовой состав скота в хозяйствах. Кроме того, южная часть Восточных Саян является зоной контактов бурят, монголов, русских, тувинцев, тофаларов и сиботов.

Современные этнографы, изучающие этносы-номады, основываются на характеристиках кочевых хозяйств, данных Г.Е. Марковым и С.И. Вайнштейном [Вайнштейн, 1972, с. 66–73; Марков, 1979, с. 275–289]. По классификации С.И. Вайнштейна, существуют четыре формы скотоводческого хозяйства: кочевые, полукочевые, полуоседлые и оседлые [Вайнштейн, 1972, с. 73–74]. Мы в своем исследовании выделяем две: кочевые и оседлые, т.к. за основу классификации берем локальные особенности традиций присаянских бурят.

Известный казахский этнолог Н.Э. Масанов подразделил местообитаниеnomадов в соответствии с принципами общепринятой экологической систематики на ареал (экосистема) кочевничества и маргинальную зону (экотон) [Масанов, 1991, с. 11]. Район проживания присаянских бурят по данной классификации относится к маргинальной зоне, находящейся на границе между лесом и степью.

Первые сведения о бурятах Присаянья принадлежат русским и иностранным путешественникам XVII – первой половины XIX в. В материалах П.С. Палласа,