

**О.В. Мальцева**

Институт археологии и этнографии СО РАН  
 пр. Академика Лаврентьева, 17, Новосибирск, 630090, Россия  
 E-mail: olymals@gmail.com

## ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЛЕЧЕБНОЙ КУЛЬТОВОЙ СКУЛЬПТУРЫ НАНАЙЦЕВ\*

*Статья посвящена этнокультурным аспектам изучения лечебной культовой скульптуры нанайцев – сэвэнов. Существовавшая в рамках шаманизма традиция изготовления и использования этой скульптуры аккумулировала не только архаические представления амурских народов о мире, но и экологические, историко-культурные компоненты. Анализ формы и функции сэвэнов указывают на их двоякую роль: как воплощения болезней и в то же время помощников шамана. Работа основана на литературных, архивных источниках и полевых материалах автора (результаты опроса горинских и амурских нанайцев).*

Ключевые слова: культовая скульптура нанайцев, шаманизм, душа, духи, болезнь, образы хищников, породы деревьев, трансформация.

### Введение

В отечественной этнографии и культурологии культовая скульптура народов Нижнего Приамурья представляет особый предмет исследования, по форме и содержанию находясь в тесной связи с определенным уровнем развития религиозных представлений, шаманской обрядовой практики и историко-культурных влияний Сибирско-Тихоокеанского региона. В этой зоне на сегодняшний день накоплен материал, позволяющий выявить эволюцию образов, выраженных в пластических формах. Сопоставление ряда артефактов эпохи неолита и культовых фигур позднего времени дает возможность обозначить архаический пласт в семантике скульптурных изображений, а также проследить трансформацию их ритуально-обрядовой функции. Так, обнаруженные в неолитических памятниках Сибири и юга Дальнего Востока (Братск, Илим, Сучу, Кондон) каменные фигурки медведя

подчеркивают его роль как тотема, первопредка и главного фигуранта промысловой обрядности. В шаманской иконографии этнографических культур долины Амура медведь и хищник семейства кошачьих выполняют функцию маркеров сакрального мироздания [Иванов, 1937; Окладников, 1950; Табарев, 1995, 1996; Мальцева, 2007].

В ранних трудах исследователей Нижнего Приамурья приводятся сведения об использовании местными шаманами идолов, представляющих собой упрощенные, схематичные изображения медведя или тигра, служащих указателями шаманской силы, ее категорий и вместилищами духов [Шренк, 1903; Штернберг, 1933]. И.А. Лопатин в своей монографии, посвященной гольдам (нанайцам), особое внимание уделил сложному мировоззренческому комплексу, отраженному не только в устных преданиях, семейно-бытовой, религиозной обрядности, но и в семантике ритуальной скульптуры, воспроизводившей мифологическую картину мира [1922]. Наиболее четкую классификацию категорий шаманских духов, персонифицированных в объемных изображениях, находим в работах П.П. Шимкевича [1896]

\*Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 11-01-18034е) в рамках тематического плана (НИР 1.5.09) и проекта Рособразования (РНП 2.2.1.1/1822).

и С.М. Широкогорова [1919; Shirokogorov, 1980], ставших итогом многолетних полевых сборов среди нанайцев и тунгусов. В первой половине XX в. накопленные сведения по народам от Урала до Тихого океана помогли Д.К. Зеленину и С.В. Иванову на основе сравнительного анализа терминологии, формы и содержания культовых изображений провести культурные параллели между Сибирью и Дальним Востоком [Зеленин, 1936; Иванов, 1937, 1954, 1970, 1979]. Следует отметить, что в отечественной этнографии ритуальные фигуры района Нижнего Приамурья обозначались терминами *бурханы*, *онгоны*, употребляемыми в монгольской и тюркской среде. Дальневосточные ученые ввели в научный оборот понятие *сэвэн*, используемое автохтонным населением [Кубанова, 1992; Киле, 1995; Березницкий, 2003]. Традиция была заложена В.К. Арсеньевым, который в своих путевых заметках словом *сэвон* обозначал как шаманского духа, так и его деревянное изображение [1989, с. 296, 350–353]. С.М. Широкогоров в ходе полевых исследований в ареале тунгусов выделил несколько вариаций обозначения духа: в «гольдском» языке *seon*, в тунгусском *seven*, ульчском *sevo*, что в корне отличается от маньчжурского *оёко*. Сходство терминов сближает нанайцев по мировоззренческому и ритуально-обрядовому комплексу с северными тунгусами [Shirokogoroff, 1926; Shirokogorov, 1980]. Весомый вклад в изучение ритуальной атрибутики нанайцев внесла Н.А. Липская. Результаты ее поездки 1936–1937 гг. в виде отчетов (пока неопубликованных) хранятся в архиве МАЭ РАН (Ф.5. Оп. 2. № 60. 149 л.). Другой исследователь народов Нижнего Приамурья, А.В. Смоляк, культовую скульптуру в рамках шаманской тематики интерпретировала как «вместилище» духов стихий – покровителей шамана и указателей его силы [1976, 1991].

Материалы, полученные в ходе экспедиций в ареале нанайцев, пополнили этнографические фонды многих российских академических и краеведческих музеев (МАЭ РАН, РЭМ, Хабаровский краевой краеведческий музей, Городской краеведческий и художественный музей Комсомольска-на-Амуре, Музей истории и культуры народов Сибири и Дальнего Востока ИАЭТ СО РАН). Сформированные коллекции по культовой атрибутике, в т.ч. скульптуре, позволяют детально рассмотреть структуру, семантику, составляющие алгоритма анимистических воззрений, что успешно проделано в некоторых исследовательских работах [Березницкий, 2003; Кубанова, 1992]. Культурологический подход, этногенетический аспект, структурно-семиотический анализ расширяют методическую базу изучения раннего этапа генезиса форм и технологий пластического искусства, традиционной модели мира нанайцев с выделением в ней дошаманского и шаманского пластов, элементов и комплексов

инокультурного влияния [Иванов, 1937, 1963; Островский, 2009; Сем, 2003а, б].

Несмотря на сформированный корпус источников по традиционному мировоззрению нанайцев (записи наблюдений, опросов; фотографии, зарисовки; предметы культа), медико-экологический и социальный аспекты культовой скульптуры остаются недостаточно изученными. Одна из веских причин этого – длительный запрет на научное обсуждение религиозной проблематики в отечественной этнографии. Стереотипное отношение ученых к предметам культа как «пережиткам прошлого» в немалой степени обусловлено антирелигиозной кампанией Наркомпроса в 1920–1930-х гг. В 1954–1960-х гг., во время «хрущевской оттепели», также уничтожались предметы, связанные с шаманским культом [Мельникова, 2006; На грани миров..., 2006; Слезин, 2009]. Развернувшаяся идейно-воспитательная работа среди коренного населения приводила к демонстративному отказу от имеющей «классовую антинаучную сущность» шаманской веры, что подчас выражалось и в избавлении от идолов [Мальцева, 2009; Самар Е.В., 2003]. Следствием гонений стало утаивание на чердаке *сэвэнов*, проведение шаманских обрядов в укромных местах. Это привело и к сокрытию многих элементов духовных традиций, на что указывают и результаты экспедиционных исследований в Нанайском и Хабаровском районах Хабаровского края в 2011 г.

В конце XX в. интерес научного сообщества к теме лечебной практики народов юга Дальнего Востока в системе анимистических и шаманских верований вырос, о чем свидетельствует ряд работ отечественных исследователей. В них рассматриваются вопросы использования культовой атрибутики в лечебной магии, особенности народной медицины в этнокультурном аспекте, представления о болезнях в контексте традиционного мировоззрения [Гаер, 1978; Подмаскин, 2003; Островский, 1990; Самар А.П., 1998].

В настоящее время рамки анализа накопленного материала по культовой скульптуре нанайцев возможно расширить, обращаясь к опыту отечественных и зарубежных исследований. Теоретической базой для ее истолкования как социокультурного явления могут послужить концепции С.М. Широкогорова о роли «первичной» (естественной внешней) и «вторичной» (культуры) сред в развитии этнической общности и Э. Морана, разработавшего «экологический подход» в медицинской антропологии (американской школы). В данном теоретическом контексте культовая скульптура нанайцев не только соотносится с консервативным опытом народной медицины, но и отражает особенности окружающей среды, а также изменения в социальной структуре [Широкогоров, 2002; Moran, 2000].

**Понятие «болезнь» в контексте анимистических представлений и шаманской обрядовой практики нанайцев**

В традиционном мировоззрении нанайцев понятие «болезнь» связано с представлением о норме и патологии, определяемым состоянием души или отношением «бестелесных» духов к человеку. В нанайской концепции мира было несколько категорий души как нематериальной субстанции. Термин *эргэн(и)* передавал значения «жизненная сила, энергия», «дыхание», «судьба», что сопоставимо с космической, природной силой, дарующей всему жизнь. «Душа», заключенная в тело человека или находящаяся рядом с ним, называлась *паня (фаня)* и выполняла функцию тени; именно ее шаман после смерти человека увозил в *буни* (мир мертвых). У ребенка до года душа пребывала в стадии *омиа*. В случае смерти младенца она вселялась в тело птички, сидящей на небесном родовом дереве *омиа мони*. Спустившись на землю, *омиа* попадала в лоно женщины, в котором от соприкосновения с ее внутренними органами и скелетом трансформировалась в смертную душу *укуси* [Лопатин, 1922, с. 199–200; Смоляк, 1991, с. 101–131]. У горинских нанайцев, по данным И.И. Козьминского, процесс перерождения душ немного отличался от амурского варианта. В их религиозном мировоззрении выделялись три категории: *pania (наня)* – витальная душа; *zulemzi* – остается на земле после смерти человека и способна стать духом; *torso* – невидимое дерево-двойник, вырастающее в начале жизни человека и падающее с его смертью [Козьминский, 1929, с. 43–44].

Данная субстанция, имеющая несколько воплощений, отвечающих за физическую и духовную жизнь людей, соседствовала с миром невидимых духов, которые были далеко не доброжелательны по отношению к человеку. Многообразие мира духовных существ пытались охватить в своих трудах многие этнографы конца XIX – начала XX в. Но сведения, полученные в различных местах нанайского ареала, противоречили друг другу в описаниях устройства сакрального мира и ниш, занимаемых духами в окружающей среде. К примеру, И.А. Лопатин весь пантеон невидимого окружения нанайцев делил на три разряда: высшие (небесные) – *эндури*, средние (земные) – *сеоны*, низшие – *бусеу*. В класс *сеонов* входили и заимствованные у соседних народов духи *дона* [Лопатин, 1922, с. 210–214; Широкогоров, 1919, с. 66, 71–72, 74–75]. С.М. Широкогоров, проводивший исследования среди тунгусских народностей, ввел термин *буркан* как обозначение духа, существующего вне тела человека и причиняющего ему зло; тогда как *сеон (сывен)* – это шаманский дух. Души погибших становились *бурканами*, с течением времени превращаясь в

*сывен* [Широкогоров, 1919, с. 65–78]. И.А. Лопатин отказался от термина *буркан* применительно к нанайскому идолу, указывая, что нанайцы называют духов иначе [1922, с. 219].

По результатам полевых исследований А.В. Смоляк сделала вывод, что русская транскрипция *сэвэн* соответствует обозначению духа в нанайской лексике [1991, с. 69]. Современные материалы опроса горинских и амурских нанайцев согласуются с ее заключением. Но следует обратить внимание на следующую деталь: представители кэвурской ветви горинских нанайцев подчеркивали, что свободный шаманский дух именуется *сэвэ*, а заключенный в фигуру становится *сэвэном* (ПМА\*, с. Кондон Солнечного р-на, информатор К.И. Дигор, 16.08.2001 г.). Это указывает на дошаманский анимистический пласт в их мировоззрении. Покровители разных стихий, объектов природы имели бесформенную сверхъестественную сущность, в качестве защитной меры ее заключали в скульптурные изображения, исполняющие роль «смирительных рубашек». В шаманской практике подобным образом усмиренный дух становился помощником. Преобразование *сэвэ* в *сэвэна* проводилось по правилам табу, когда в его изображении запрещалось передавать черты конкретного животного или человека, выделять верхние конечности, глаза, ноздри, посредством которых дух мог негативно воздействовать на человека (ПМА, г. Комсомольск-на-Амуре, информатор Е.Д. Самар, 10.06.1997 г.; с. Верхний Нерген Нанайского р-на, информаторы О.А. Заксор, А.Е. Гайда, 11.09.2011 г.). Обстоятельства, побуждающие к изготовлению *сэвэнов*, чаще были связаны с нарушениями в человеческом организме. При появлении симптомов (жар, кровотечение, боль и т. д.) человек обращался за помощью к *тудину* (ясновидящий, гадатель) или шаману средней силы – *сиурирку* (врачеватель), которые определяли, какой дух вызвал заболевание, и советовали сделать «вместилище» для него, обратившись к специальному мастеру. Следующий ритуал включал вселение, «вдувание» (нан. *илиочи* – «ставить») духовной сущности в фигуру (ПМА, с. Найхин Нанайского р-на, информатор Р.А. Бельды, 28.08.2011 г.)\*\*. В таком случае культовая скульптура являлась выражением характера болезни (терапевтического, неврологического, психиатрического) и соответствующих ему симптомов. В контексте анимистических представлений немаловажную роль играло, какой дорогой (по горным, таежным тропам, водным путям) и в какое время суток (утреннее, дневное, ночное) приходит *сэвэ* [Лопатин, 1922, с. 215; Широкогоров, 1919, с. 66–68]. Поэтому в ритуале помещения *сэвэ* в скульптурное изображение

\*Полевые материалы автора.

\*\*По данным А.В. Смоляк, процесс «вселения» – *этили* [1991, с. 75].

(*сэвэн*) веревка (или нитка), привязанная одним концом к поясу шамана, другим к скульптуре, символизировала одну из дорог в сакральном мире.

В анимистическом, шаманском мировоззрении «болезнетворные» духи имели градацию. У амурских нанайцев они разделялись на *сэвэ*, *хоралико*, *ибоха* (*бусу*). *Сэвэ* – это покровитель природной стихии, причиняющий боль человеку, но после «усмирения» шаманом он попадал в ранг шаманских духов-помощников. Любое женское недомогание приписывалось влиянию *хоралико* – «ревнующего» духа, который вселялся в женщину и сожительствовал с ней. Обычно это происходило, когда муж надолго оставлял жену, уходя на охотничий промысел. А.В. Смоляк приводит немало примеров обращения с *хоралико*, заключенным в скульптуру [1991, с. 74–75]. За фигурой, исполняющей роль двойника мужа, тщательно ухаживали («кормили», одевали) с лечебной целью (ПМА, с. Найхин, информатор Р.А. Бельды, 28.08.2011 г.). Эта разновидность объемных изображений не относится к шаманской атрибутике, ее обладателями являлись женщины. В музее с. Дада можно увидеть деревянную скульптуру, передающую стилизованный образ медведя-человека. Сшитое специально для нее одеяние с национальным декором свидетельствует о причислении фигурки к *хоралико* (рис. 1). Объемные изображения *ибоха* (*бусу*), изготовленные из соломы, являлись воплощением конкретных болезней. Они никогда не хранились дома. По словам амурских нанайцев, шаман, вогнав болезнь в *бусу*, избавлялся от нее, относя в глубь леса, выбрасывая в овраг, во избежание обнаружения (ПМА, с. Найхин, информатор Р.А. Бельды, 28.08.2011 г.). Более подробную информацию мы находим у А.В. Смоляк, которой довелось встречаться с сильными (*касаты*) и средними (*сиуринку*) шаманами. Среди опрошенных ею в 1960–1970-х гг. были шаманы Гара Гейкер, Оненко Моло, Бельды Матвей. В с. Найхин Нанайского р-на их помнят до сих пор. По данным А.В. Смоляк, в целях усмирения духа *сэвэ*, способного причинить вред любому, шаман исправлял его, «отсекая» зловредные проявления, которые помещал в соломенные куклы *оксоки* [1991, с. 76] (*бусяку*, по информации Р.А. Бельды). Современные информаторы из числа потомков амурских шаманов поясняют, что ритуалы лечения людей являлись одной из форм *открытого* шаманизма, когда шаман действовал совместно с *тудином* или шаманом-напарником. Ему необходимо было избавляться от вбираемой разрушительной



Рис. 1. Коллекция культовой скульптуры в музее с. Дада Нанайского р-на Хабаровского края. В середине фигура *хоралико* в одежде.

энергии духов. Приглашенный помощник нейтрализовал ее. На *тудина* также возлагалась обязанность проверять правильность действий шамана-лекаря (ПМА, с. Найхин, информатор Р.Н. Бельды, 28.08.2011 г.). В финальном акте *сэвэ*, насылающий болезнь на человека, после «усмирения» (оформлялось изготовлением *сэвэна*) переходил в разряд шаманских духов. Сильный и средний шаманы могли иметь до нескольких десятков *сэвэнов*, являющихся показателем их силы. *Сэвэны* разделялись на вместилища духов гор, тайги и водной стихии, вызывающих соответственно головные боли; боли в сердце, позвоночнике, суставах; болезни мочеполовой системы. В шаманской лечебной практике сложилась преемственность. Действующий шаман *открывал* своего неопита, обладающего способностью контактировать с духами, признаками которой выступали галлюцинации, неадекватное поведение, повторяемость картинки в сновидении (ПМА, с. Найхин, информаторы Р.А. Бельды, 28.08.2011 г.; С.С. Бельды, 30.08.2011 г.). В районе расселения амурских нанайцев практика лечения людей оформилась как разновидность шаманских обрядов, и на Амуре этот район занимал лидирующую позицию по количеству шаманов *сиуринку* и *касаты*.

#### Классификация и семантика нанайских *сэвэнов*, связанных с лечебной практикой

Согласно шаманскому мироустройству, три сферы космического пространства – верхняя (небесная), средняя (земная), нижняя (подземная) – являлись оби-

телью множества божеств и духов. Небесная, разделенная на несколько ярусов, стала пристанищем божеств в облике людей – покровителей звезд, городов, деторождения [Смоляк, 1991, с. 12–21; Переверзева, 2005, с. 107–108]. Иконография подземной сферы с областями *гэжэн* и *доркин* (места под морем и под землей, где вечный мрак и живут чудовища) составляла демонологический и тайный пласт шаманских знаний об устройстве потустороннего мира [Смоляк, 1991, с. 21–22]. Только шаман *касаты* мог перемещаться в двух пространствах – верхнем и нижнем.

Средняя сфера, разделенная на таежную и водную части, объединила духов-покровителей гор, таежных участков, животных, деревьев, рек, озер, болот, морей и оказалась наиболее приближенной к человеку. В земной реальности многоплановость мира экстраполировалась на ритуальные предметы, выразительные средства которых служили квинтэссенцией Верхнего, Среднего или Нижнего миров. Дерево как природный материал стало субстанцией земного мира и, соответственно, основным сырьем для изготовления изображений-вместилищ духов средней сферы. В этом же качестве оно использовалось в сибирском ритуальном комплексе [Иванов, 1970, 1979; Зеленин, 1936].

Ритуальная деревянная скульптура содержит архаический пласт, в котором нашли отражения эколого-мифологические представления этносов долины Амура. В нижеамурской среде в технологии обработки дерева существовал ряд канонов и запретов, обусловивших превалирование религиозного содержания над художественной формой. Основой для будущих вместилищ духов служили прямоугольные или цилиндрические заготовки. Сделанные под определенным углом срезы, выступы создавали части тела, детали скульптуры, в комплексе обозначавшие категорию духа, уровень его силы и «дорогу» в сакральном пространстве. Консервативным проявлением в ритуальной деревообработке можно назвать небольшой набор инструментов (использовали топор и нож *гаосо*) и табу на употребление в процессе работы слов «резать», «строгать», «пилить», разрешался только глагол «делать» [Иванов, 1937, с. 3–7; Кубанова, 1992, с. 8–10]. Из-под топора и ножа резчика выходили фигуры, имеющие лаконичные формы и упрощенные силуэты с антропоморфными, зооморфными, полиморфными чертами, характерными для определенных групп *сэвэнов*.

Лечебные функция и семантика шаманских идолов детально рассмотрены в трудах П.П. Шимкевича [1896], С.М. Широкогорова [1919], И.А. Лопатина [1922], А.В. Смоляк [1991], С.В. Березницкого [2003]. Основную группу в их списке составляют *сэвэны Аями* с антропоморфными чертами. Эти духи насылали на человека болезнь, чтобы при помощи шамана

вселиться в изготовленное изображение для получения жертвы (*сэвэнам* делали подношения) [Лопатин, 1922, с. 222; Смоляк, 1991, с. 86–88; Шимкевич, 1896, с. 39–40]. Вторая большая группа включает образы животного мира – птицы, черепахи, лягушки (жабы), медведя, тигра, рыбы, являющихся в то же время символами мироздания.

Древесная текстура *сэвэна* соответствовала его рангу. Лиственница, сосна, осина, ива, береза, орех, ель, ольха, яблоня использовались в ритуальной резьбе как маркеры священных зон земного пространства. Они также отражали ярусное расположение растительности в проекции мифической Вселенной. *Сэвэнов* высшей категории – группы *Городо* (покровители гор), *Маси-Дюли* (покровитель домашнего очага), *Аями* (личный шаманский дух) – делали из лиственницы. Земной статус имели *сэвэны* группы *Дуэнтэни (Доонта)* в виде фигуры медведя, для изготовления которых использовали все породы деревьев. Особо следует отметить *сэвэнов* разряда *Муэ-Дуэнтэни (Тоому-Доонто, Тэму)*, передававших образ мифического водного медведя, их делали из ивы и торфа (болотной кочки), маркирующих пойменный ландшафт [Кубанова, 1992].

Включение *сэвэнов* в вертикальную структуру Вселенной, где знаковую роль играли материал и семантика образов, определило характер их влияния на человека, расценивавшийся как форма той или иной болезни. Духи *Аями, Городо* (у амурских нанайцев *Сэгэми*), располагавшиеся на границе с небесной сферой, вызывали психические расстройства, головные боли (рис. 2). Духи средней зоны имели широкий спектр воздействия, обуславливая соматические и неврологические заболевания легких, сердца, желудочно-кишечного тракта, суставов; ревматизм, радикулит. «Женские болезни» (послеродовое кровотечение, нарушение менструации) и заболевания мочеполовой системы были связаны с обитателями водной сферы (ПМА, с. Найхин, информатор Р.А. Бельды, 28.08.2011 г.).

Семантический ряд имел немаловажное значение в раскрытии способностей *сэвэнов*. Среди зооморфных фигур особое место занимают стилизованные изображения медведя, тигра. С.В. Иванов подчеркивал, что в нижеамурском декоративном и религиозном искусстве канонизация образа медведя достигла вершин. Изображение медведя характерно для народов, основное занятие которых охота, и относится к тунгусским традициям [Иванов, 1937, с. 3–7]. Однако отсутствие в ритуальном комплексе нанайцев образов оленя, лося, широко используемых, к примеру, эвенками в промысловом культе, указывает на пратунгусское влияние из Восточной Сибири [Мазин, 1984, с. 7–65]. В нанайской ритуальной круглой скульптуре изображение медведя служило шаблоном, на который наносили мелкие детали, пе-



Рис. 2. Сэвэн группы Городо (Сэгэми) от нервных, психических расстройств (МИКНС, № по КП 1918 осн.).



Рис. 3. Сэвэн-амулет (образ медведя) от ревматических болей (МИКНС, № по КП 2097 осн.).

редающие функции сэвэна. Различные комбинации черт делали сэвэнов с медвежьим контуром многофункциональными. Дух медведя Дуэнтэ (Доонта) являлся воплощением таежной и водной сфер, гор, а также разных болезней. По словам информатора Р.А. Бельды, чтобы остановить послеродовое кровотечение, шаман вызывал дух медведя и «вдувал» его в сделанную из болотной кочки фигуру с чертами хищника (ПМА, с. Найхин, 28.08.2011 г.). С Дуэнтэ также связывали ревматизм, боли в суставах, на что указывают передающие образ медведя сэвэны-амулеты с подвижными деталями-сочленениями (рис. 3).

Вторая разновидность сэвэнов связана с персонификацией духа тигра (барса, леопарда) в качестве предка, воплощения мужской и женской шаманской силы, женских болезней. В этой категории можно выделить горизонтально расположенные фигуры, в разных частях нанайского ареала получившие различное обозначение. У горинских

нанайцев грубо отесанная деревянная скульптура с горизонтально вытянутым хвостом, раздвоенным или оканчивающимся утолщением, называлась *Моха* (*Мохэ*) – «мужская шаманская сила» (рис. 4). Подобное изображение, но только обтекаемой формы и с зауженным хвостом имело название *Хано* – «женская шаманская сила». В комплексе эти сэвэны именовались *Индавла тоткорпани* (примерно «Собака, попадающая в цель») [Кубанова, 1992, с. 33–41]. У амурских нанайцев горизонтальные фигуры с цилиндрическим туловищем, обозначавшие тигра, являлись как сэвэнами, так и воплощением «ревнующего» духа *хоралико* (рис. 5). Группа *хоралико* включала образы не только тигра – *амба(сеон)*, но и барса – *ярга*, леопарда – *мари*. Это однотипные фигуры, но различающиеся оформлением: на туловище тигра рисовали полосы, имитирующие его окрас; на корпусе леопарда или барса – кольца, круглые пятна (ПМА, с. Найхин, информатор Р.А. Бельды, 28.08.2011 г.). Сэвэн *Моха* являлся воплощением желудочных заболеваний, болей в животе и расстройства кишечника [Там же, с. 33–43]. По шаманским представлениям, *Моха* имел хвост с шишковидным утолщением на конце и, забираясь в тело человека, двигал им, создавая боль. Производные от *Амба(сеон)*, *Ярга*, *Доонта*, *Аями* П.П. Шимкевич, И.А. Лопатин называли



Рис. 4. Сэвэн *Моха* (стилизованное изображение тигра) с фигуркой *Аями* от болей в желудочно-кишечном тракте, болей при раке (МИКНС, № по КП 2088 осн.).



Рис. 5. Сэвэн *Хано*, *Амба(сеон)*, фигура *хоралико* (стилизованное изображение тигра/тигрицы) от болей в желудке (МИКНС, № по КП 763 осн.).

комплексными, комбинированными *сэвэнами*. Сам *Ярга* вызывал простуду, сильный жар, брюшной тиф и боли в пояснице. Скульптура *Ярга* с человечком (*Аджеха*) на спине была воплощением боли в животе при раке. *Огджими-Ярга* представлял собой фигуру с углублением в животе, в которое вкладывались девять фигурок, олицетворяющих какие-нибудь болезни. К примеру, изображение жабы соотносилось с болью от ее укуса, змеи – с опухолью и отравлением крови. При сильных поясничных болях применяли *сэвэна Ниирмаа-Ярга* с надрезом на спине. С утихомирением боли его сменял *сэвэн Колкеру-Ярга* с подвижными конечностями [Шимкевич, 1896, с. 44]. Скульптура *Амба-сеон* выполняла те же функции, что и *Моха*, но еще применялась при ревматических болях в руках.

Ритуальные скульптуры медведя и хищника семейства кошачьих в разных местах проживания нанайцев имели неоднозначное толкование [Смоляк, 1991, с. 70–77]. Семантику круглой скульптуры медведя можно сравнить с пиктографическим письмом, когда сочетание мелких деталей, раскрывающих суть *сэвэна*, как бы отгесняет образ хищника на задний план [Иванов, 1937, с. 27–37]. Тот же религиозно-культурный алгоритм сокрыт и в скульптурных изображениях тигра, леопарда, барса, что является поводом отнести их к наиболее древним, связанным с пратунгусскими и «южными» культурными пластками. Эти образы транслировались в рамках промысловых и шаманских традиций на протяжении многих веков и через кросскультурные контакты проникли во многие районы Нижнего Приамурья. Но они наполнялись различным содержанием в зависимости от локальной специфики, что отчетливо проявилось в вариациях иерархии *сэвэнов* в разных районах нанайского ареала. У горинской группы мы видим устойчивость образа медведя в промысловой и шаманской обрядности. Дихотомия таежного и водного медведей (*На-* и *Муэ-Дуэнтэни*) символизирует единство земного и водного миров. Им подчиняются духи-служители гор, тайги, водоемов [Кубанова, 1992, с. 13–19; Самар Е.Д., 2003, с. 27–63; Переверзева, 2005, с. 108]. У амурских и кур-урмийских нанайцев образ медведя входит в группу *хоралико*. В этой же группе оказываются и скульптурные изображения тигра – *амба(сеон)*, которому, в свою очередь, подчиняются *ярга* – «барс» и *мари* – «леопард» (отсутствующие у горинских нанайцев) [Шимкевич, 1986, с. 39–46; Лопатин, 1922, с. 224–228; Смоляк, 1991, с. 70–77]. Необходимо отметить, что в этих двух нанайских районах в комплексах зооморфных *сэвэнов* превалировали образы таежных хищников, главных консументов в местных пищевых цепях. Избирательность образов подчеркивалась еще отсутствием в их ряду других представителей амурской фауны, к примеру, зайца, белки, кабана, изюбра и т.д.

### Характер заболеваний, отраженных в культовой скульптуре нанайцев

Поскольку истоки болезни в нанайском традиционном обществе увязывались с негативными намерениями и действиями духов, методы врачевания носили ритуально-обрядовый характер. Влияние представителей невидимого мира на человеческое тело и психику проявлялось в конкретных заболеваниях, типичных для многих доиндустриальных малочисленных сообществ. Персонификация болезней в *сэвэнах* являлась заключительным актом процесса камлания над больным.

В шаманском комплексе были и *сэвэны*, внешние черты, детали которых ассоциировались с определенными симптомами. Скульптура *Фунчелка* в виде ежика делалась от колющих болей, *Миолдоко* в виде сердца – от сердечных заболеваний. *Дарма-Еней-седан* – фигура человека со сгорбленной спиной – изготавливалась, когда больной не мог выпрямить спину [Лопатин, 1922, с. 225–228; Шимкевич, 1896, с. 41–60]. Заболевания глаз, кровеносных сосудов также нашли воплощение в скульптуре (рис. 6). Спектр форм и действий *сэвэнов* очень широк. По мнению А.В. Смоляк, нанайский пантеон возник как результат шаманской импровизации [1991, с. 73–74]. Хотя галерея образов, аккумулировавших различные заболевания, соответствует ассоциативному ряду промысловика, состоящему из прототипов рыболовецко-охотничьего мира. Болезни, которые лечили шаманы, типичны для всех малочисленных промысловых сообществ Сибири и Дальнего Востока. В начале XX в. врачи бригад Красного Креста диагностировали у нанайцев хронический ревматизм (27,2%), болезни органов зрения (20,9%) и пищеварения (14%), инфекционные заболевания (8,9%), туберкулез легких и других органов (8%), кожные заболевания (8%), болезни органов дыхания (5,5%). Как констатировали в 1929 г. специалисты врачебно-санитарного отряда Далькрайздрава, заболеваемость местного населения была связана с профессионально-бытовыми особенностями и полукочевым образом жизни (ХКА. Ф. 683. Оп. 1. Д. 79. Л. 34–35). Тем не менее, как показывают статистические данные начала XX в., численность нанайцев оставалась стабильной, даже наблюдался небольшой прирост: за период 1914–1929 гг. родилось 316 чел., умерло 254 (ХКА. Ф. 683. Оп. 1. Д. 79. Л. 25). Однако обзор ситуации более раннего времени указывает на существенную убыль коренного населения. После вхождения Нижнего Приамурья в состав России с ростом русскоязычного окружения участились случаи привнесенных болезней. В 1856, 1863, 1877, 1881 гг. разразившиеся на Амуре эпидемии оспы, тифа, кори вполнину сократили местное население [Лопатин,



Рис. 6. Сэвэн-амулет от заболевания кровеносных сосудов (МИКНС, № по КП 2099 осн.).

1922, с. 46; Шренк 1899, с. 4]. В 1910 г. из Маньчжурии проникла легочная чума [Супотницкий, Супотницкая, 2006]. Волна заразных болезней, способствовавшая вымиранию людей, стала вызовом традиционному шаманскому врачеванию. В нанайском фольклоре появился цикл легенд, повествующих о том, как шаман, управляя своей магической силой, противостоял стихии болезни [Шимкевич, 1896, с. 131–133]. В нанайском традиционном пантеоне даже появился дух оспы *мальди* (ПМА, с. Сикачи-Алян Хабаровского р-на, информатор Е.И. Мурзина, 22.08.2011 г.). В качестве средства, якобы препятствовавшего продвижению эпидемии оспы, применяли *сэвэнов*, у горинских нанайцев называвшихся *Бучилэ* (рис. 7). В нанайской шаманской обрядности деревянные идолы, представляющие собой стилизованные изображения тигра-медведя, выполняли функцию первопредка и символа шаманской силы [Переверзева, Бородовский, 2004, с. 116–117]. Нарисованные на фигурах окружности имитировали пятна, появляющиеся на теле больного оспой. С распространением эпидемии этих идолов выставляли на границах поселений. В начале XX в. тотальная вакцинация коренного населения приостановила продвижение оспы.

На фоне медицинских успехов при развернутой санитарно-просветительской работе авторитет лечащих шаманов стал ослабевать (ХКА. Ф. 683. Оп. 1. Д. 79. Л. 36–51). Примечательно, что уже в начале XX в. с ростом контактов между нанайским и русскоязычным населением иконы русского и китайского образца стали заменять *сэвэнов* (ПМА, с. Лидога Нанайского р-на, ин-

форматор В.Ч. Гейкер, 31.08.2011 г.). Изменилось также восприятие функции культовой скульптуры. В 1970-х гг. она уже рассматривалась как пережиток прошлого. Сохранилось бытовое использование группы *хоралико*, преимущественно женщинами [Мальцева, 2008].

С исчезновением шаманизма как культурного явления вышли из употребления и *сэвэны*, выполнявшие не только лечебную, но и социально-психологическую функцию. Шаман считался «предохранительным клапаном от массовых психических заболеваний» в роду, поселении [Широкогоров, 1919, с. 99]. С его смертью духи-помощники снова приобретали вредоносную сущность, неся социально опасные воровство, убийство, пьянство, расстройство психики (ПМА, с. Найхин, информатор А.К. Бельды, 29.08.2011 г.; с. Верхний Нерген, информатор А.Е. Гайда, 11.09.2011 г.). Находившиеся в шаманском комплексе *сэвэны* теряли функцию «щита», ограждающего от чужеродного негативного влияния. Во избежание мстительных действий духов суеверные сельчане тщательно укрывали *сэвэнов* в лесу или на чердаке дома умершего шамана. Только очередной *открытый* шаман имел право делать *сэвэнов* и устанавливать духовную власть над разрозненными *сэвэнами* через их сплочение, гарантом чего являлись установление добрососедских, основанных на взаимопомощи отношений среди односельчан и наступление социальной стабильности.



Рис. 7. Сэвэн Бучилэ (образ тигра-предка) – символ шаманской силы и «защитник» поселения от эпидемии оспы (МИКНС, № по КП 761 осн.).



### Заключение

Культурная скульптура нанайцев – многостороннее культурное явление, просуществовавшее с древних времен в рамках анимистических и шаманских идеологий. В ней аккумулированы не только архаические представления амурских народов о мире, главными субстанциями которого являются душа и природные, потусторонние силы, но и экологические, историко-культурные компоненты. Форма и содержание нанайских *сэвэнов* – это результат длительных культурных контактов амурских рыболовов с сибирским таежным миром. Медико-экологический и социальный аспекты исследований показывают двойную роль *сэвэнов* как воплощения болезней и в то же время помощников шаманов. Персонификация «духов болезни» в образах медведя и хищника семейства кошачьих восходит к пратунгусским традициям. Эволюция этих образов привела к стилизации изображений, поэтому в трактовке содержания нанайской культовой скульптуры учитываются материал (преимущественно породы деревьев), семантика мелких деталей. В социальной сфере деревянные фигуры выполняли лечебную функцию. В конце XIX – начале XX в. некоторые идолы применялись для защиты поселений от эпидемии оспы. Трансформация быта, культуры, общественного сознания коренных народов Нижнего Приамурья привела к исчезновению шаманизма как сложившейся социально-психотерапевтической системы, а вместе с тем и прекращению использования *сэвэнов* в лечебных целях.

По мнению старожилов нанайских сел, сегодня возвращение традиций изготовления культовой скульптуры вкупе с осознанием общественной роли шамана служит одним из ключей для понимания национальных нравственных ценностей, способствующих консолидации нанайского общества и его противостоянию психологическому давлению со стороны технократической, урбанизированной среды со своими стандартами жизни.

### Список литературы

- Арсеньев В.К.** Дерсу Узала. Сквозь тайгу. – М.: Правда, 1989. – 400 с.
- Березницкий С.В.** Классификация культовой атрибутики коренных народов Дальнего Востока России // Типология культуры коренных народов Дальнего Востока России. – Владивосток: Дальнаука, 2003. – С. 190–220.
- Гаер Е.А.** Магическое лечение у нанайцев // Культура народов Дальнего Востока СССР (XIX–XX вв.). – Владивосток: Изд-во ДВНЦ АН СССР, 1978. – С. 88–93.
- Зеленин Д.К.** Культ онгонов в Сибири: Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. – 436 с.

**Иванов С.В.** Медведь в религиозном и декоративном искусстве народностей Приамурья // Памяти В.Г. Богораза (1865–1936): сб. ст. – М.: Изд-во АН СССР, 1937. – С. 1–44.

**Иванов С.В.** Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. – 838 с. – (ТИЭ. Нов. сер.; т. 22).

**Иванов С.В.** Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX в.). – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. – 500 с.

**Иванов С.В.** Скульптура народов Севера Сибири. – Л.: Наука, 1970. – 296 с.

**Иванов С.В.** Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). – Л.: Наука, 1979. – 196 с.

**Киле Н.Б.** Нанайские сэвэны // Культура Дальнего Востока и стран АТР: Восток–Запад: мат-лы Междунар. науч. конф. (16–18 мая 1995 г.). – Владивосток: Изд-во ДВГАИ, 1995. – Вып. 2., ч. 1. – С. 72–75.

**Козьминский И.И.** Отчет об исследовании материальной культуры и верований гаринских гольдов // Гарино-Амгунская экспедиция 1926 г. – Л.: [б.и.], 1929. – С. 25–48.

**Кубанова Т.А.** Ритуальная скульптура нанайцев. – Комсомольск-на-Амуре: [Тип. Авиац. произв. объедин. им. Гагарина], 1992. – 187 с.

**Лопатин И.А.** Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. – Владивосток: [б.и.], 1922. – 371 с.

**Мазин А.И.** Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. – Новосибирск: Наука, 1984. – 202 с.

**Мальцева (Переверзева) О.В.** Тигр в духовной культуре и промысловых традициях у народностей Нижнего Амура в XIX–XX веках // Зап. Гродековского музея. – Хабаровск, 2007. – Вып. 18. – С. 103–120.

**Мальцева О.В.** Традиционные воззрения нанайцев в культовой скульптуре (по дневниковым материалам В.А. Тимохина, 1960–70-е годы) // Зап. Гродековского музея. – Хабаровск, 2008. – Вып. 20. – С. 164–169.

**Мальцева О.В.** Санитарно-просветительная работа советской власти среди коренного населения Нижнего Приамурья в начале XX в. // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: мат-лы Годовой сессии Ин-та археологии и этнографии СО РАН 2009 г. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2009. – Т. 15. – С. 466–470.

**Мельникова Т.В.** Шаманы под запретом власти // Словесница искусств. – 2006. – № 17. – С. 73–76.

**На грани миров: Шаманизм народов Сибири: (Из собрания Российского этнографического музея): альбом.** – М.: Художник и время, 2006. – 296 с.

**Окладников А.П.** Культ медведя у неолитических племен Восточной Сибири // СА. – 1950. – № 14. – С. 7–19.

**Островский А.Б.** Образ медведя в лечебной магии народов Амура и Сахалина (на основе коллекции ГМЭ народов СССР) // Религиоведческие исследования в этнографических музеях: сб. науч. тр. ГМЭ. – Л.: Наука, 1990. – С. 68–84.

**Островский А.Б.** Ритуальная скульптура народов Амура и Сахалина: Путеводная нить чисел. – СПб.: Нестор-История, 2009. – 195 с.

**Переверзева О.В.** Мифопоэтическое пространство нанайцев долины реки Девятки в XIX–XX веках // Археоло-

гия, этнография и антропология Евразии. – 2005. – № 1. – С. 97–111.

**Переверзева О.В., Бородовский А.П.** Комплекс *Бучилэ* в картине мира горинских нанайцев // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: мат-лы Годовой сессии Ин-та археологии и этнографии СО РАН 2004 г. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2004. – Т. 10, ч. 2 – С. 116–120.

**Подмаскин В.В.** Этнические особенности сохранения здоровья народов юга Дальнего Востока: проблемы типологии врачевания и питания (середина XIX – XX в.). – Владивосток: Дальнаука, 2003. – 224 с.

**Самар А.П.** Лечебная скульптура нанайцев // Историко-культурные связи между коренным населением Тихоокеанского побережья Западной Америки и Северо-Восточной Азии: К 100-летию Джебуповской Северо-Тихоокеанской экспедиции. – Владивосток: Изд-во Ин-та истории, археологии и этнографии ДВО РАН, 1998. – С. 292–300.

**Самар Е.В.** Реакционная сущность шаманства (материал в помощь лектору) // Зап. Гродековского музея. – Хабаровск, 2003. – Вып. 6. – С. 189–207.

**Самар Е.Д.** Под сенью Родового Древа: Записки об этнокультуре и воззрениях гэринских нанайцев рода Самандё-Моха-Монггол (рода Самар). – Хабаровск: Кн. изд-во, 2003. – 212 с.

**Сем Т.Ю.** Модели мира // История и культура нанайцев: ист.-этногр. очерки. – СПб.: Наука, 2003а. – С. 162–167.

**Сем Т.Ю.** Пантеон божеств и предков // История и культура нанайцев: ист.-этногр. очерки. – СПб.: Наука, 2003б. – С. 167–174.

**Слезин А.А.** За «новую веру»: Государственная политика в отношении религии и политический контроль среди молодежи РСФСР (1918–1929 гг.). – Пенза: Изд-во Акад. естествознания, 2009. – 223 с.

**Смоляк А.В.** Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л.: Наука, 1976. – С. 129–160.

**Смоляк А.В.** Шаман: личность, функции, мировоззрение. – М.: Наука, 1991. – 280 с.

**Супотницкий М.В., Супотницкая Н.С.** Очерки истории чумы. XXXI. Эпидемия легочной чумы в Маньчжурии и Забайкалье (1910–1911). – М., 2006. – URL: <http://supotnitskiy.ru/book/book3-31.htm> (дата обращения: 6.04.2010).

**Табарев А.В.** Древнейшие культы животных и персонажи волшебных сказок народов Дальнего Востока // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1995. – Ч. 2. – С. 49–51.

**Табарев А.В.** По следу халцедонового тигра (археологический этюд) // Древнее искусство тихоокеанских культур. – Владивосток: Изд-во Дальневост. гос. ун-та, 1996. – С. 51–72.

**Шимкевич П.П.** Материалы для изучения шаманства у гольдов. – Хабаровск: [Тип. канцелярии приамур. генерал-губернатора], 1896. – 133 с. – (Зап. Приамур. отд. Имп. Рус. геогр. об-ва; т. 2, вып. 1).

**Широкогоров С.М.** Опыт исследования шаманства у тунгусов // Учен. зап. ист.-филол. факультета в г. Владивостоке. – 1919. – Т. 1. – С. 47–108.

**Широкогоров С.М.** Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. – Владивосток: Изд-во Дальневост. гос. ун-та, 2002. – Кн. 1, ч. 2. – 142 с.

**Шренк Л.И.** Об инородцах Амурского края. – СПб.: Изд-во АН, 1899. – Т. 2. – 314 с.

**Шренк Л.И.** Об инородцах Амурского края. – СПб.: Изд-во АН, 1903. – Т. 3. – 145 с.

**Штернберг Л.Я.** Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.

**Moran E.F.** Human Adaptability: an introduction to ecological anthropology. – Boulder, Colo: Westview Press, 2000. – 472 p.

**Shirokogoroff S.M.** Northern Tungus migrations in the Far East (Goldi and their ethnical affinities) // J. of the North China Branch of the Royal Asiatic Society. – 1926. – Vol. 57. – P. 123–183.

**Shirokogorov S.M.** Psychomental complex of the Tungus. – Repr. of the 1935. – N. Y.: Ams Press, 1980. – 469 p.

*Материал поступил в редколлегия 21.11.11 г.  
в окончательном варианте – 02.02.12 г.*