

ТИПЫ ШАМАНСКИХ РИТУАЛОВ НАНАЙЦЕВ КАК ФОРМА ПЕРЕХОДНЫХ ОБРЯДОВ

Тунгусское шаманство, к которому относится шаманство нанайцев, своими истоками связано с религиями Центрально-Азиатских народов (Шавкунов, 1999, с.187) и сложилось под влиянием дальневосточного буддизма эпохи средневековья (Shirokogoroff, 1935, p.52.). Нанайский шаманизм относится к форме развитого *родового шаманства*, особенности которого проявлялись в групповом характере исполнения ритуалов и важной роли весенне-осенних производственных обрядов и культа предков. Л.Я. Штернберг высказал мнение о монгольском, либо даурском происхождении нанайских родов Заксор и Оненко, традиционно считавшихся первыми шаманскими родами на Амуре (Штернберг, 1933, с. 456-567, XXXII).

Отожествление человека и космоса, части и целого, живого и мертвого составляют основное содержание шаманизма как религиозно-мифологического мировоззрения и ритуальной практики. *Главная функция*, которую выполняет шаман, по мнению ведущего тунгусолога XX в. С.М. Широкогорова – «это *функция медиума*, способного вселять в себя духа (покровителя) или оперировать с помощью духов-помощников (выход двойника из тела)» (Широкогоров, 1919, с.40-41). С этим тезисом близка точка зрения М. Элиаде о *шаманизме как форме экстаза*. Кроме того, шаман выполняет роль *общественного жреца и психотерапевта*, осуществляя свою ритуально-медицинскую практику во благо членов рода (Широкогоров, 1919, с.50).

В нанайской духовной традиции шаман воспринимается как существо двойной природы. Личность сильного шамана была амбивалентна, включала силу двух полов – мужского и женского, двух начал природы – неба и земли, способность видения в двух мирах: обыденном и сакральном. Нередко двойника шамана изображали двухголовым и двуцветным, что в конечном счете, означало *знание пути – «входа и выхода» шамана во время состояния транса, воспринимаемого как полет-путешествие и соотносимого с переживанием смерти при жизни*. В фольклоре нанайцев типичен сюжет, когда после смерти шамана правая его половина уходит на небо, а левая в землю, первая считается человеческой, вторая – духом (Лопатин, 1917, с.100; Сем, 1999, p.39). На шаманских рисунках Вселенной нанайцев имелось разделение мира на две половины – солнечную и лунную, соответствовавшие миру людей и духов (Сем, 2001, p.28). Двойственная природа шамана выражалась также в цветовой асимметрии шаманских атрибутов. Изображение родовых предков духов-помощников шамана делали двухцветным. Верх фигуры Алха Аями, предка-помощника шамана Сивагдан Бельды, состоял из красной меди, а низ – из железа (Липский, 1936). На лечебной фигуре шаманского помощника правая сторона (мужская) была черного цвета, левая (женская) – красного (РЭМ, кол.10018-108). Что означало противопоставление добра и зла, мира людей и предков и имела биологическую основу. Современные психологи интерпретируют эту способность как подключение к коллективному бессознательному, архетипическому опыту человечества.

Тунгусский шаманизм в целом и нанайский в частности, относится к группе **железного шаманства**, в котором особая роль принадлежит кузнечеству и металлу в выковывании души шамана из железа. В фольклоре тунгусских народов часто описывается ритуал инициации, становления шамана, который проходит через тело животного или варится в котле. Становясь железным, шаман приобретал свойства неуязвимости. В нанайских сказках отмечается возможность передачи магической силы от духов природы неба, грома, воды, леса, земли, через магическую вещь или амулет. В космогонических мифах нанайцев особый статус придается разным металлам, называемым драгоценностями.

Слово «шаман тунгусского происхождения. Оно связано с глаголом «са» – «знать», отсюда *саман* – знающий, среди которых выделялись лекари, сказители и большие шаманы, а главный шаманский обряд – камлание назывался у нанайцев и других тунгусов *самалды*. Кроме того, имелись основные категории сакральных лиц, имеющие общее название у тунгусских народов: *гэен* – гадатели, предсказатели, *бэгэдэмни*, *бачэлэн* – знахари, *нингматы* – сказители и отправители поминок (Василевич, 1969, с.244; СТМС, 1975, с.78). Другие названия для сакральных лиц были специфичными для нанайцев – это категории гадателей: *пангачи най* – ворожей на камне, *тудин* – провидец, предсказатель погоды, и *слабые, лечащие себя, мэти шаманы (от мэу-кружить)*, которые шаманили чаще без бубна, палочками по земле или топору и не проходили обряд посвящения (Штернберг, 1933, с.462; Киле А.С, 1999, с.82; Смоляк, 1991, сс.46-50,51-54).

В основе главных шаманских ритуалов лежит идея перевоплощения и они могут быть отнесены к *обрядам перехода*, к которым по мнению А. ван Геннепа относятся «обряды, сопровождающие всякую перемену места, состояния, социального положения и статуса, выделяя особую промежуточную стадию ритуалов перехода». В целом ритуалы в обществе представляют особую программу поведения, с помощью которой коллектив преодолевает критические точки бытия, как адаптивный механизм, облегчающий принятие нового в обществе (Тэрнер, 1983, с.9-23). Кризисы в нанайском обществе были связаны с ритмикой природы и человеческой жизни и смерти и разрешались через календарные, промысловые и лечебные ритуалы, имевшие шаманский характер. Основные шаманские ритуалы нанайцев, – гадание, лечение, промысловые камлания, проводы души в мир мертвых и шаманские инициации, – представляли разные типы переходов.

О. Латтимор, исследуя шаманизм сунгарийских нанайцев, выделил следующие типы шаманских камланий: 1. весенне-осенние праздники религиозного шаманства (обряды великих духов), 2. семейное шаманство предкам, 3. шаманство по управлению силами природы и ходом будущего, охотничьи (в том числе особо выделяется танец лосиного духа), 4. Лечебные (включая круговой танец *диркедере*) (Lattimore, 1933, p.69).

Этапы становления шамана. Шаманская инициация нанайцев рассматривается как ритуал перехода, процесс пересотворения, обретения нового статуса полудуха-получеловека, обретение способности видения иного мира. И.А. Лопатин, характеризуя специфику явления шаманизма, очень метко сформулировал особенности личности шамана. Он писал, что «шаманами первобытных народов называли тех людей, у которых душа отличается силой, храбростью, ловкостью и способностью к превращениям. Шаманы являются промежуточным звеном между людьми и сверхъестественными существами» (Лопатин, 1922, с.236).

В инициальный период у нанайцев к кандидату неофиту приходили духи-предки, он различал их голоса и видел образы. В мифе о первых шаманах нанайцев рода Заксор и Оненко рассказывается о первом инициальном сне у мифического озера с шаманским деревом, на котором висели колокольцы. Шаманское дерево издавало звенящие звуки. И называлась звенящей сосной (Липский, 1936, л.52; Шимкевич, 1896, с.10; Штернберг, 1933, с.493). Видение другого мира шаманом предполагало, что он мог понимать язык природы: ветра, деревьев, камней, воды, огня, птиц, животных. В.К. Арсеньев сообщал, что будущий шаман уссурийских нанайцев стал понимать язык петуха, так как в него вселился дух *тэенку* маньчжурского шамана (Арсеньев, 1947, с.91). В нанайской сказке с инициальным сюжетом, записанной И.А., говорится, что седой старик (вероятно предок шамана) вылечил героя мэргэ, который сошел с ума – стрелял в 3 уток-сэвэнов, – ударил большим ножом по голове – кожа лопнула – одна половина ушла в землю, другая улетела на небо, а сам выздоровел. Старик решил сделать его шаманом. В юрте развел огонь, вскипятил воду в котле, разрубил мэргэ на части, сварил. Разогрел бубен, стал петь и плясать. Громко крикнул – га. Мэргэ вышел из котла, стал здоровым. Теперь ты могучий шаман, сказал старик, – можешь *летать птицей и обращаться во всякого зверя* (Лопатин, 1917, с.100).

Обряд объявления вступления в шаманы у нанайцев проводили под большим деревом за домом, где начинающий шаман втыкал 9 кольшков с 4 изображениями духов-помощников *сеона*. Вечером после захода солнца, новый шаман поет первую песню своему духу, явившемуся ему во сне и избравшего его в шаманы. Затем шаман пускается в пляску с бубном и поясом и поет 9 песен, после каждой танцует. Шаман кормит кровью поросенка или петуха или дикой утки идолом и сам пьет кровь. Приносит жертвоприношение главному покровителю *Аями* (Лопатин, 1922, с.249). Покровителей по мирам у нанайцев считались дух грома Агды (он же фольклорный персонаж – громовник Хадау) и дух ветра Бучу (фольклорный образ Ерхий мергэн). Главный шаманский дух Аями – творящий, считался покровителем шамана и был связан с божеством Майдя мама, хозяйкой дерева жизни и душ людей. В качестве инициального шаманского амулета нанайцы делали связку из деревянной фигуры Бучу и головы и лап орла, а также головы рыбы сома (РЭМ, кол.8762-18172), как его воплощения.

Гадание, предсказание. Шаманы первого посвящения умели гадать и предсказывать. Гадание – это способ выяснения неизвестного. Шаманки предсказывали, погружаясь в сон. Гадание шамана могло проводиться при помощи духов-помощников шамана. В этом случае, желая узнать причину пропажи, или исход лечения шаман вызывал духов-помощников во время камлания. Он, погружаясь в транс во время пляски под удары бубна, зевая, глотал духов и просил их выяснить причину, он посылая их к духам природы. Наиболее распространенный способ гадания у шаманов – с помощью колотушки или стрелы, топора. Шаман мысленно задавал вопрос и подбрасывал колотушку, от того, как падала колотушка, зависел ответ. Особый способ гадания существовал с помощью одного гадального камня, который становился тяжелым при положительном ответе. Шаманы и предсказатели нанайцев гадали также на 9 камнях и на фигурке шаманского идола – хозяина ветра бучу. Гадание о будущих детях шаманы осуществляли с помощью фигурок собачек (Штернберг, 1933, с.480; Смоляк, 1991, с.42-43), которые в быту использовались как игрушки. Женщины при шитье пользовались ими для разглаживания швов. Кроме того, подобные изображения были связаны также с образом шаманского идола Бучу, едущего верхом на драконе – огненной собачке и имели символическое значение – овладеть космосом. Гадали шаманы с помощью бронзового зеркала толи. Шаманы использовали также различные древние способы гадания с помощью оленьей лопатки, по маленьким палочкам, по олову на воде (Лопатин, 1922).

Второй этап ритуала инициации заключался в совместном камлании посвящаемого и опытного шамана, который показывает неофиту *дороги к определенным духам*. Шаман обретает не только дар видения, но и статус посредника. На **второй** стадии обучения шаман становится сказителем *нингматы* и отправителем обрядов камлания. с путешествиями-полетами по мирам Вселенной, он увеличивает количество своих духов-помощников и осваивает пути по Вселенной, знакомится с духами-хозяевами природы. Главные функции настоящего шамана – лечебная, промысловая ритуал проводов души на больших поминках.

Сем Л.И. и Ю.А. от уссурийских нанайцев с. Красный Яр на р. Бикин в 1973 г. был записан обряд передачи силы большим шаманом Фукуй Уксумик – посвящения в шаманки неофитку Екатерины Сю (по мужу Афунка). Эти данные свидетельствуют о передаче силы от одного шамана к другому и опровергают мнение А.В. Смоляк об отсутствии обучения шаманству у нанайцев. Для проведения обряда было построено шаманское мольбище в виде сооружения из трех шаманских деревьев *торо* или *сиси мони* с 2 кукушками на центральном и помоста около него, окруженного 7 жертвенными столбов корнями вверх. У основания помоста стояли два родовых предка, покровителей дома (слева женское с 7 лепестками на голове, справа мужской с 5 столбцами) и изображение шаманского духа – медведя тэунки из травы и еловых веток. Шаман стоял на помосте и шаманил. При жизни шаманка уссурийских нанайцев Екатерина Сю имела три молитвенных домика

мёо с изображением мужских и женских божеств-покровителей, помогающих от болезни Хасян Лаои (лисий старик), женские боги 5 Нягни и мужские, помогавшие в охоте старик *Лаои (Йёху)* и хозяин гор Санси ё. Перед ними стояло 2 столба с родовыми предками. О подобных шаманских столбах предков и духов-помощников *торо (соро)* в окружении шаманских помощников птиц и зверей у сунгарийских нанайцев пишет Латтимор (Lattimore, 1933, p.70-71).

Полевые материалы Семов Л.И. и Ю.А. по шаманизму низовских нанайцев, записанных от Сайгор Н.П и А.И с. В.Эконь, 1972 г., также посвящены *обучению и становлению шамана*. В записях имеются сведения об инициальном переходе-болезни и сне шаманки Нэсэки Е.С. Сойгор. Она сильно болела, потела, видит сон – на сопке находится родовое саола – вместилище родовых духов предка Лаои, хозяина земли Тузин, хозяина гор Санси. В день посвящения родственник мужчины-охотник делал *сэвэна зули(н)* из слабых пород дерева осины поло или тальника иунггдэ (из крепких нельзя, т.к. *зулин* должен быть слабее своего хозяина. Как только хозяин дома его изготовит, приглашали большого шамана *даи сама* и тот совершает обряд *муэрини эдэл дусини* – чтобы зулин не забывал, что он подчинен хозяину. Обряд обучения шаманству *городаарини* или *чихачи, гисардяко* – совершать танцы с палочками – пролог перед камланием, заключается в том, что первый шаман идет впереди, а посвящаемый человек в шаманы *городао наи* вслед идет с палочками. Затем совершают танец кружения – премубулу камлания *муэрини*.

Лечебная практика шаман. Основной функцией нанайских шаманов было лечение. Основные лечебные обряды нанайцев включали: *нингмачиори* – переговоры с духами с целью восстановить здоровье, *илиочиори* – придание жизнеспособности человеку, покидающего этот мир, чаще детей на этом свете, *тэвучиури* – вновь посадить, утвердить на этом свете, *солбачи* – лечебный очистительный обряд, *пэдэури* – изгнание злых духов, а также обращение к предкам, небесным божествам или личным покровителям – *кэсиэ гэлэури, пухэ, мио* (Оненко, 1980, с.291,294,126,354,241; Гаер, 1992; Киле, 1986, с.200-201; Смоляк, 1991; Сем Л.И. и Ю.А., 1972).

Лечащие шаманы у нанайцев *таочини* или *сиурирку сама* (поддерживающие огонь, излучающие свет, исправляющие, врачующие) использовали специальные ритуальные комплексы идолов, являющиеся по словам С.М. Широкогорова «способом объяснения некоторых психических и инфекционных болезней» (Широкогородов, 1919, с.23). Среди комплексов выделяются группа *сэвэнов* медведя *Дуэнтэ*, тигра *Амба сэвэн*, пантеры *Ярга*. Шаманские амулеты были нацелены на поиск местонахождения души больного и возвращение его обратно, а также изгнания духа болезни. Особое место у нанайцев и ульчей в лечебной практике занимал комплекс близнецов *Адо*, отвечающий в верованиях за удачу в промысле на суше и воде. Лечебный комплекс *Тэму* был посвящен хозяину моря. Универсальное значение имел комплекс родовых духов-предков *Малу*, помогающий от болезней и несчастий. Наиболее сильными считались специальные лечебные комплексы *Дусху* и *Боачи*, посвященные верховному божеству *Эндури Боа*, и комплекс *Мяо*, посвященный предкам и богам в благодарность за исцеление. Они включали не только идолов, но также шаманские картины, флаги и даже лечебную одежду (*Дусху*). Исследователи считают их маньчжурским или китайским влиянием на шаманизм нанайцев (Шимкевич, 1896, с.38-60, 47-48).

Лечебные идолы в ритуальной практике нанайцев были связаны с определенными частями человеческого тела, являющиеся главными жизненными центрами человека. Особо выделялись 6 зон: 1. голова, 2. костяк, 3. легкие и сердце, 4. желудок, 5. внутренности живота, 6. ноги. *Части человеческого тела связывались с образами животных* в лечебном пантеоне и отмечалась связь болезней с определенными стихиями *земли, огня, воды и ветра*. Выделяются стихия огня, жара – относительно болезней костей, оспы, брюшного тифа, стихия воды – относительно болезней живота, поноса, стихия ветра – при головокружении и судорогах, стихия дерева при болезни живота, стихия земли – при болезни поясницы и спины. Следует отметить, что эти стихии – земли, дерева, воды, огня и ветра являются основными стихиями мироздания у тунгусов в космогоническом мифе. Вероятно, нанайские шаманы были знакомы с традициями и знаниями китайской медицины, в которой обращается внимание на связь стихий с болезнями определенных органов человеческого тела. Среди амулетов *от головной боли* встречаются изображения паука или солнца, либо круга с завитком – круговым смерчем, вихрем, также являющимся в подчинении духа бучу. *От болезни головы* также использовали изображение звезды Венеры или головы предка Манги или инициального духа-помощника Сэгэми. *При болезни костей, простудах*, боли суставов и поясницы, вызывающих жар в костях, применяли изображение медведя Дуэнтэ, помогающего от всех болезней, либо изображение пантеры Ярга с кругами на теле, обладающей самой большой лечебной силой. *При болезни живота* применяли либо тигра *Амбансо Аями*, либо пантеры – *Ярга аями*, которых для большей помощи уносили в лес и прислоняли к дереву, как символа дерева жизни. *От болезни спины* помогал идол кабанья голова *каазу*, либо просили помощи у домашнего родового предка *Джулина*, фигуру которого закапывали по пояс в землю. *В случае женских болезней* делали изображение лягушки – символа жизненности, женской утробы, черепахи – символа бессмертия.

Среди шаманских атрибутов комплекса *Дусху* у нанайцев наибольший интерес представляют шаманские картины *нюрха*, среди которых выделяются собственно шаманские (инициальные, увеличения силы, пути, душехранилища), лечебные, промысловые (охотничьи), домашние охранительные. Рисунки на картине отражали мифологический космос и иллюстрировали путешествие сознания шамана. На картине рисовали шаманское или личное дерево-посредника, вероятно *пихе*, а также духов стихий грома, солнца, хозяина земли, воды, родовых предков и шаманских духов-помощников (РЭМ, кол.8762-18192, 33518). Инициальные картины 18-летней шаманки, изображали ее видения при полетах в верхний мир и получение дара (верховное божество на небесном коне передает шаманский дар видения в виде жемчужины, вероятно буддийское влияние) и приобретении животных помощников во время полета в нижний мир (двойник шамана на лодке плывет по шаманской реке, встречая страшных чудовищ) (РЭМ, кол. 1998-163, 167). Нанайские шаманы также

использовали для камлания маньчжурские и китайские шаманские картины, вставляя их в домики божницы мяо.

Ритуал проводов души в мир мертвых на Больших поминках. Особое место шамана как хозяина Вселенной отведено в поминальной обрядности – *проводах души умерших в мир мертвых*, во время которых моделировали связи с предками. Большие поминки у нанайцев *Каса таори*, проводились летом в период солнцестояния. Его устраивали обычно через 1-3 года после смерти человека, но в начале XX века периодичность нарушилась и устраивали проводы души сразу же для нескольких умерших. Е.Р. Шнейдер приводит случай, когда делали куклы – изображения сразу 6-8 умерших мугдэ для отправления (РЭМ, фотокол. 5654). В ритуале шаман был призван доставить оживленную душу умершего в мир мертвых, т.к. сама она была слаба, со всех сторон ее подстерегали по пути опасности года. Этим обеспечивался кругооборот душ в природе через возрождение на родовом дереве жизни.

Церемония отправления проходила в полусферическом шалаше итоан, моделирующем космос и построенным из веток дерева жизни – ивы, черемухи и коры лиственницы (Лопатин, 1922, с.311; Сем Ю.А., 1973, с.93-95). Шаман и люди во время ритуала располагались на южной стороне сооружения, в центре которой ставили шаманское дерево торо, имитирующее мировое дерево. Фигура, замещающая тело умершего мугдэ (родовое дерево) и его душу ханя (тень, двойник) в виде маленькой антропоморфной фигурки, подушки и одежды помещали на северной противоположной стороне итоана (Липский А.Н., 1956, с.53-54). Шаман совершал обряд поиска души умершего во Вселенной по приметам. С помощью 9 шаманских камней *таугда* шаман определял подлинность души и оживлял основные органы – сердце, кости, дыхание. Камни были связаны с телом матери-прародительницы *Мамельди* (Штернберг, 1933, с.495). Затем шаман ловил душу и вдвухвал ее в изображение умершего – *пане* и далее производили оживление души при помощи посоха *богдо* (от глагола родить), спрашивая о причинах смерти (Штернберг, 1933, с.519, 483; Смоляк, 1991, с.157-158). Согласно материалам Сем Л.И. и Ю.А. палочки *богдо* имели узоры в виде змеиной кожи, которые также использовали при шаманской инициации и при лечении больных.

Во время путешествия в мир мертвых *буни* в обряде нанайский шаман взбирался на лестницу *торо*, расчищал путь, стреляя из лука в злых духов, и совершал путешествие к предкам. Через шамана предки разговаривали с живыми родственниками (*обряд кэжу*). Их кормили поминальной кашей и лепешками, на которых рисовали особые знаки перехода и возрождения (Сем Ю., 1973, с.118-119). В обмен предки позволяли шаману предсказать погоду, промысел, здоровье на целый год. Из мира мертвых шаман привозит души зверей и детей, посылаемые предками (Лопатин, 1922, с.318; Штернберг, 1933, с.490). Считалось, что изображения души умершего помогает везти *джулин* – хозяин дома и предок шамана *нека мапа*. Считалось, что *джулин* способен предвидеть будущее, лечить, помогает родственникам, дает удачу в промысле (Сем Ю., 1992, с. 21-25). Обряд проводов души заканчивается обрядом обрывания нити и укрепления дома колышками с духами-помощниками – 9 *бучуэн* и 9 *киргиан* (Гаер, 1991, с. 31, 35-37; Штернберг, 1933, с.490,480).

Календарные ритуалы и высшее посвящение шаманов. Шаманский обряд *Унди* у нанайцев был посвящен обновлению природы, рождению Нового года совмещал в себе особое сакральное время, как переход от старого к новому, от смерти к рождению и был связан с магией плодородия, гаданием о погоде и судьбе. Он проводился весной после раскрытия рек ото льда и прилета птиц. Ритуал проводили раз в три года по лунному календарю и посвящали духу-покровителю шамана Аями. Во время обряда шаману во сне являлся дух-покровитель и приказывал сшить шапку и позволял ходить в буни (мир мертвых). Шаманский обряд нанайцев *Унди* совершается в течение ряда дней с переездами из одного селения в другое, посещением всех домов, угощением, ритуальными представлениями и играми. Караван из лодок по реке обходил несколько селений родственников по матери. В некоторых домах шамана совершал обряд очищения от злых духов, трижды обходя вокруг очага. (Смоляк, 1991, с.175-180). Начинали ритуал пляской кружения *мэуи* всех присутствующих. Каждый участник обряда надевал пояс с железными побрякушками, бубен и танцевал вокруг срединного столба. Шаман пел 9 песен и после приносил жертву богам водкой, а на следующий день – совершал жертвоприношение 9 свиной великому духу предков. Во время этого жертвоприношения шаман пьет кровь и пляшет в экстазе. Окружающие задают ему вопросы о будущем, либо их личной жизни или всего народа. Ответ считают голосом божества. В жертву шаманским духам-помощникам *сеонам* приносят внутренности (печень, сердце, легкие) и головы, их разрезают и разбрасывают вокруг места жертвоприношения. После жертвоприношения устраивают пир несколько дней. И.А. Лопатин сообщает, что обряд совершения жертвоприношения шаманским духам называется *сама мэурини ундичи*, и представляет обретение полной степени шаманства (Лопатин, 1922, с.250-254). Уссурийские нанайцы во время весенне-осенних праздников совершали жертвоприношение у божницы предков мяо.

Шаманы высшего посвящения *касатэй*, надевая железную корону с рогами и бубенцами, старались походить на медведя или тигра (Лопатин, 1922, с.264). Считалось, что становление касаты-шаманов происходит по воле духов и по наследству от предков. Шаман видел во сне шаманское дерево (Шимкевич, 1896, с.10) и во время обряда изрыгал изо рта священные предметы – металлические зеркала толи, бубенцы, навершие посоха в виде изображения духа-предка *нека* или духа-покровителя *аями* (Смоляк, 1991, с.180-181). Медные зеркала толи считались печенью и другими внутренностями железного шамана, они помогали шаману оставаться здоровым во время полетов в нижний мир (Штернберг, 1933, с.496). Также шаманские зеркала *толи*, в которых отражаются все дела людей, были щитом от стрел злых духов. Чем больше в толи отверстий, тем выше в глазах сородичей считается шаман. Их подвешивали за ремешки на грудь и спину. Во время обряда помощник достает из сумки толи, обрызгивает их из рта водкой и надевает на шамана (Лопатин, 1922, с.261).

У низовских нанайцев, а также негидальцев, ульчей, нивхов обряд *Унди* сохранил древние черты *родового*

моления Воде, имевшего промысловый характер. Во время ритуала устраивали обряд первого спуска лодок на воду, носовая часть которых украшалась фигурой или изображением утки (Сем Ю.А., 1973, с.158-159), символизирующую обновление природы. После чего устраивали общие танцы кружения. Далее следовало карнавальное лодочное путешествие по стойбищам, возглавляемое шаманом и устраивали гонки на лодках. Затем поклонялись духам природы, предков, очага с просьбой о плодородии зверей, рыб, здоровья людей (Золотарев А.М., 1939, с.92-105). У нанайцев ритуал Унди имел и *лечебное значение*. По совету шамана изготавливали группу сэвэнов, связанных с культом воды Тэму (РЭМ, кол. 10018-105).

Осенний промысловый (охотничий) обряд и культ неба.

Периодический ежегодный осенний *обряд моления небу эдэхэ уйвзури* у нанайцев также преследовал промысловые, лечебные и шаманские цели. Обряд кормления и жертвоприношения с целью получения охотничьей удачи кэсэгэли во время охоты и установки родового мольбища духу Санги мафа проводили на охотничьей территории (Штернберг, 1933, с.519,496). Моления небу, совершаемое ежегодно в честь хозяина неба – главного предка – *Сангия мапа*, считалось наиболее удачным, сообщил Е.Р. Шнейдер в 1927 г., если поочередно шаманило несколько человек. «*Сангия мапа* – один из высших существ, связь с которым осуществляется через помощников божества – *эдэхэ* – небожителя, духа охоты, *Джули* – предка дома, домашнего очага, *калгана* – хозяина горной тайги, помогающего в промысле на охоте и в рыболовстве. Ежегодно осенью сооружался помост из трех жердей *Торо*, имевших изображения лиц духов-помощников шамана – хозяина ветра *бучуа тороке* и предка-медведя *Манга*. Временно приносились изображения домашних богов со всего стойбища. Перед ними на столе ставили мясо жертвенной свиньи. Рядом на жерди вешали копыта, уши, хвост свиньи, брызгали по сторонам ее кровью, чтобы получить благословение духов Неба, Земли, Воды, Подземелья, мазали лица духов. Обряд жертвоприношения свиньи у нанайцев сопровождался пролитием крови на землю и шаманским камланием (РЭМ фотокол.5654-207-228). Просили удачи в охотничьем промысле, жизни, мужского потомства, поскольку осенний обряд моления неба осмыслился как обеспечение мужского плодородия на космическом и жизненном уровне (Сем Т., 1997, с.115-116). По данным полевых материалов Сем Л.И. и Ю.А. от Киле Полокто 1960 г. родовое мольбище эзэхэвэ уйлэчиури состоит из трех деревьев торо, помоста туйга и сэвэнов – в центре изображение медведя данто – хозяин начальник мольбища и небесного хозяина – эзэхэ нуннуни, который помогал в промысле, дает детей. Ему режут свинью. Вокруг сооружения помещали еще 100 сэвэнов, среди которых по 9 помощников в виде человечков из ткани, изображающих родовых предков мауля, уточки, змеи, лошади, бабочки. А.Н. Липский сообщает, что нанайцы устраивали мольбище из 9 священных деревьев с жертвенным помостом *туйгэ*, на которых охотники вешали своих духов-помощников *сэвэнов*, изображающих разных категорий предков. Среди них были изображения 2 тигра, 18 лошадей, 18 птиц гаса, 18 крылатых тигров *мохан*, 18 крылатых рыб *хано*, 18 *калгана*, 2 крылатых человечка *монхлекан* и оловянных *нунгну*. Охотники втыкали в снег стрелы самострелов наконечником вверх. Старейшина читал молитву, окуривал дымящей головешкой, махал куском белой ткани и пером крыла орла гуси с бубенчиком от шаманского костюма. Кусочком рыбы мазал изображения духов и через дерево-предка просил счастья *кэсиэ* у хозяев неба, земли и гор, хозяев больших рек. После молитвы и кормления все участники обращались к Сангия, и затем кормили в шалаше огонь (Липский, 1937, с.263-277).

Рассмотренные типы шаманских ритуалов нанайцев представляют разные формы переходных обрядов и характеризуют психологические, мировоззренческие и социальные аспекты шаманства на разных уровнях системы культуры. Традиционное нанайское шаманство представляло сложную синкретичную систему структурных и динамичных связей человека и природы, направленных на сплочение и функционирование социума, адаптации к кризисам и защиты от стрессов, воспроизведение потомства (через реинкарнацию в предках) и ретрансляцию культуры и механизмов поддержания традиций через ритуальную практику общества.

Литература:

- Липский А.Н., 1937, 1936. – Архив МАЭ ИЭ РАН, фонд 5, оп.6, д.60, 62.
Сем Л.И. и Ю.А. – Фольклор нанайцев. СПб., 1991, рукопись.
Арсеньев В.К. Сквозь тайгу // Сочинения. Т.4. Владивосток, 1947.
Гаер Е.А., 1991. – Древние бытовые обряды нанайцев. Хабаровск.
Геннеп, ван А., 1999. – Обряды перехода. М.
Киле Н.Б., 1996. – Нанайский фольклор. Новосибирск, РАН.
Липский А.Н., 1956. – Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии // Краеведческий сборник, № 1. Абакан, 1956.
Лопатин И.А., 1922. – Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток.
Сем Т.Ю., 1997. – Шаманизм в ритуальной практике народов Сибири и Дальнего Востока // Системные исследования взаимосвязей древней культуры Сибири и Северной Америки. Духовная культура. Вып.5. СПб., 1997. С.85-121.
Сем Ю.А., 1973. – Нанайцы. Материальная культура.
Сем Ю.А., 1992. – Дюлин // Северные просторы, 1992, № 2.
СТМС, 1975,1977. – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Т.1-2, Л., 1975-1977.
Смоляк А.В., 1991. – Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М.
Тэрнер В., 1983. – Символ и ритуал. М.
Шимкевич П.П., 1896. – Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск.

- Широкогоров С.М., 1919. – Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток.
- Штернберг Л.Я., 1933. – Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск.
- Lattimore O., 1933. – The Gold tribe «Fishskin Tatars» of the Lower Sungari // Memoirs of the American Anthropological Association», № 40, 1933.
- Sem T.Yu., 2001. – The nanai national mentality and world model // Cultural identity of Arctic peoples. – Arctic studies 5. Pro ethnologia 11. Publications of Estonian National Museum, Tartu, 2001. P.25-43.
- Sem T.Yu., 1999. – Schamanische symbole und rituale in Sibirien und dem Fernen Osten // Schamanen zwischen mythos und moderne. Leipzig, 1999. P.11-40, ill.
- Shirokogoroff S.V., 1935. – Psychomental complex of the Tungus. Peking, Catholic University Press.