Русские. Историко-этнографический атлас. М., 1967. С. 152—166; *Зеленин Д. К.* Об исторической общности культуры русского и украинского народов // Сов. этнография. 1940. № 3. С. 21—32; *Токарев С. А.* О культурной общности восточнославянских народов // Сов. этнография. 1954. № 2. С. 21—31; *Косміна Т. В.* Сільське житло Поділля. Кінець XIX—XX ст. Історико-етнографічне дослідження. Київ, 1980. С. 19.

[17] *Эварницкий Д.* Запорожье в остатках старины и преданиях народных. СПб., 1881. С. 75.

[18] *Огарджанян Р. С.* Некоторые черты национальной психологии // Население Еревана. Этносоциологические исследования. Ереван. 1986. С. 204.

[19] *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л., 1986. С. 21—22.

[20] *Burszta J.* Die Bedeutung der Volkskultur in der polnischen Gesellschaft einst und jetzt // Ethnologia slavica. 1978—1979. F. X—XI. Bratislava, 1980. S. 43—54.

[21] *Симоненко В.* Лебеди материнства // Поезії. Київ. 1966. С. 53.

[22] См. подробнее: *Косміна Т. В.* Традиції та інновації в архітектурі народного житла Києва та Київщини // Етнографія Києва і Київщини. Традиції й сучасність. Київ, 1986. С. 157—201; *Космина Т. В.* Этнические символы в современном жилище УССР // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1984—1985 годов. Тезисы докладов. Йошкар-Ола, 1986. С. 178—179.

[23] *Gavriljuk N. K., Kosmina T. V.* Ethno-Regional Changes in the Ukraine // Problems of the European Ethnography and Folklor. Moskow, 1982. S. 120—123; *Космина Т. В.* Динамика зональной вариативности сельского жилища Украины (по материалам историко-этнографического картографирования) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Тезисы. Уфа, 1985. С. 89—90; *Артюх Л. Ф., Космина Т. В.* Опыт сравнительного ареального исследования отдельных видов материальной культуры украинцев конца XIX — начала XX в.// Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. Л., 1983. С. 173—180.

[24] *Кон И. С.* Психология предрассудка // Новый мир. 1966. № 9. С. 189—190.

[25] *Старовойтова Г. В.* К исследованию этнопсихологии городских жителей // Сов. этнография. 1976. № 3. С. 55.

[26] *Шероцкий К.* Художественное убранство украинского дома в прошлом и настоящем // Очерки по истории декоративного искусства Украины. Киев, 1914; *Бломквист Е. Э.* Роспись украинского жилища // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С. 388—400; *Уманцев Ф. С.* Народні розписи // Історія українського мистецтва. Київ, 1970. С. 297—310; *Бутник-Сіверський Б.* Українське народне мистецтво. Київ, 1966. С. 200—215; *Косміна Т. В.* Сільське житло Поділля. С. 159—170; *Федоренко-Коляда В. Ф.* Стінні розписи у Миколаївському та Херсонському районах // Архітектура Радянської України. 1938. № 4—5. С. 52—56; *Бабенко В. А.* Этнографическое описание Екатеринославской губернии // Вести. Екатеринославского земства. 1905. № 25—31. С. 636—637; *Берченко Е.* Про настінні розписи українських хат на Катеринославщині // Науковий збірник Харківської науково-дослідчої кафедри історії української культури. Харков, 1927. Вип. 1. Ч. 7. С. 71—92; *Добрянська І. О.* Хатні розписи українців Західних Карпат // Матеріали з етнографії та художнього промислу. Київ, 1954. Вип. 1. С. 46—55.

[27] *Ганцкая О. А.* Народное искусство Польши. М., 1970. С. 155—158; *Grabowski J.* Sztuka ludowa. Forma i regiony w Polsce. Warszawa, 1967; *Tłoczek I.* Chałupy polskie. Warszawa, 1958; *Pokropek M.* Budownictwo ludowe w Polsce. Warszawa, 1976; *Tłoczek I.* Polskie budownictwo, drewniane. Wroclaw — Warszawa—Krakow—Gdansk, 1980; *Czajkowski J.* Wiejskie budownictwo mieszkalne w Boskidzie Niskim i na przyległym Pogórzu. Rzeczów, 1969; *Langer J.* Atlas l'udových staveb. Martin, 1955; *Bednárik R.* Mal'ované ohnistia v oblasti Malých Karpát. Martin, 1956; *Mjartan J.* Stavitel'stvo // Slovensko. L'ud. Č. 2, 1975. С. 897—947; *З. Димитров, Б. Шаров.* Стенописни орнаменти от юго-западна България. София, 1964; *Колев Б.* Живописната украса на Българската къща през. Възраждането. Проблемы на бълкарската архитектурно наследство. София, 1955; *Станков Д.* Парапенитата украса в Костендилския край. Експедиция в Западна България. София, 1961; *Георгиева Б., Иванчев И., Пенева Л.* Народната къща. София, 1980.

А. Б. Островский

СЕМАНТИКА МЕДВЕЖЬИХ ОНГОНОВ

Среди амулетов народов Амура и Сахалина: нивхов, нанайцев, ульчей, негидальцев, ороков — значительное место занимают предметы с изображением медведя. Это либо скульптурное изображение медведя, либо изображение человеческой фигурки с медвежьей головой, либо — фигурки, обернутой в кусочек медвежьей шкуры и др. Широкое использование изображения медведя в целях лечебной магии коррелирует с тем центральным положением, которое занимал в традиционной духовной культуре указанных народов культ медведя [1].

В конце XIX — начале XX в. культ медведя не только сочетал в себе черты промыслового и тотемического культов, но и был тесно связан с культом предков и культом стихий [2]. Если принять во внимание не только ритуал так называемого «медвежьего праздника», но также верования и мифы, относящиеся к образу медведя, то обнаруживается связь культа медведя с шаманством, культами близнецов и хозяев зверей.

Лечебные амулеты с изображением медведя, как и все прочие лечебные амулеты, изготовлялись в результате шаманского камлания. Однако дальнейшее — собственно «лечебное» — использование амулетов зачастую не требовало непосредственного участия шаманов, оно состояло в «кормлении», а также в ношении амулета на теле, в соприкосновении или возможно более близком соседстве с больным органом. Во всех таких случаях, полагаем, лечебно-магическое воздействие определялось не только авторитетом шамана, но и конструктивно-образными чертами самого амулета. Семантика лечебных амулетов не могла замыкаться исключительно рамками шаманского мировоззрения, она должна была соотноситься с гораздо более широким кругом мифологических представлений и верований.

Полагаем, что образ медведя в той или иной этнической культуре был до определенной степени единым, т. е. не состоял из таких альтернативных образов, как шаманский медведь, медведь в культе духов-хозяев, медведь в культе горных людей, медведь в культе близнецов и т. д. При этом мы исходим, конечно же, не из отождествления семантического фонда этих различных социокультурных явлений, но из допущения о его целостности, так как он постоянно использовался в мышлении носителей культуры.

Наиболее разработанная трактовка семантики лечебных амулетов народов Сибири принадлежит Д. К. Зеленину [3]. Он обратил внимание на относительную автономию *онгона* — духа болезни от *лекана* — его вместилища, изготовляемого людьми. Такая автономия обусловлена, согласно взглядам Зеленина, тем, что в истории общественного сознания онгоны происходят от тотемов — животных. Приведенная трактовка позволяет понять переход от функций предметов, обусловленных тотемическим культом, к их функциям, связанным с лечебной, а также охотничьей магией. Однако относительная автономия онгонов и леканов истолковывается исключительно в историческом разрезе; при этом семантика онгонов предполагается неизменной, имеющей тотемическое содержание.

Лечебным амулетам народов Приамурья посвящены также работы С. В. Иванова, Г. Диосеги (у обоих — по нанайцам) и Е. П. Орловой (по нивхам) [4], в которых дана классификация амулетов в соответствии с теми болезнями, против которых они применялись. Интересно, что авторы различно трактуют действенность амулетов. Е. П. Орлова исходит из анимистических воззрений нивхов на мир вообще и из их представлений о возможности перемещения духа болезни из тела больного человека в амулет. С. В. Иванов считает не менее важным компонентом излечения аниматизм, т. е. отношение к амулетам как к живым существам, «живым заменителям» [5] животных. Г. Диосеги на основе анализа названий амулетов и их формы прослеживает два принципа: принцип аналогии — соответствие амулета больному органу или болезни по форме, по симптоматике; принцип симпатии — соответствие определенного вида животного (оно изображается в конструкции амулета либо его именем назван амулет) определенным видам болезней.

Предлагаемое ниже исследование охватывает только те лечебные амулеты, которые непосредственно связаны с образом медведя. В своей совокупности они представляют яркий пример своеобразия мыслительной деятельности людей традиционных обществ, опирающейся на специфические знаковые системы. Образ медведя, применяемый в той или иной ритуальной практике, мог использоваться также независимо от нее — как материал мышления людей о причинах болезни и способах излечения. Совокупность лечебных амулетов

с изображением медведя оказывается единой системой, семантика которой определяется преимущественно контекстом верований, мифов и ритуала медвежьего праздника, а прагматика — приписываемой им способностью избавлять от болезни тот или иной орган человеческого тела.

Ниже мы рассматриваем амулеты из амуро-сахалинских коллекций Гос. музея этнографии народов СССР, большая часть которых поступила в 1910—1920 гг. В состав нивхских коллекций входит значительная часть медвежьих онгонов. Поскольку в настоящее время практически невозможно получить достоверную и надежную информацию об этих предметах от носителей культуры, то, пытаясь «расшифровать» их семантику, мы в значительной степени опираемся на мифологию, в первую очередь на нивхские мифологические предания, собранные Л. Я. Штернбергом в 1890-х годах, и комплекс мифов и ритуалов медвежьего праздника, зафиксированных Е. А. Крейновичем в 1920-х годах. При интерпретации амулетов других народов Приамурья мы избегаем прямой экстраполяции результатов, полученных на основе изучения нивхских предметов, но учитываем их логику и проверяем ее литературными данными по этим народам.

Начнем с уточнения той роли, которая приписывалась амулетам в излечении болезней. Их «кормили», носили на теле: они связывали заболевшего человека, его больной орган с миром духов. Существовало представление, что амулеты помогают возвратить украденную душу больного человека.

В мифологических преданиях нивхов упоминаются деревянные фигуры — изображения людей, которых герои преданий используют то в роли посредников, то в роли работников. Вот одно из них. Жену и сестру героя в его отсутствие забирают горные люди. Об этом сообщает деревянная фигура, находящаяся в доме. Герой просит ее пойти с ним («Тебя посредником сделаю!») и, поскольку у нее нет ног, несет ее с собой на спине. На пути ему встречается старуха, знающая, куда горные люди увели его сестру. Старуху, поскольку у нее болит нога, герой также несет на спине [6]. Итак, посредник, которого нивх несет на своем теле, не только имеет функцию «оратора» (перевод Л. Я. Штернберга), способного от имени человека объясняться с горными людьми, но и может конкретно указать местонахождение того, что ими украдено. Л. Я. Штернберг сближает такие деревянные фигурки с теми деревянными «изображениями человека, животного либо отдельных органов человеческого тела, которые изготовлялись нивхами в случае болезни и носились на теле больного в качестве верного средства от болезни» [7].

Отметим, что амулетам и на уровне верований (а не только в мифах) приписывается функция поиска и возвращения украденного. Нивхи полагали, что амулет помогает шаману установить местонахождение злого духа, укравшего душу больного [8]. Нанайский шаман по свойствам болезни определял, к какому бурхану унесена душа больного, и затем с помощью своего главного помощника, бурхана *аями*, разыскивал жилище бурхана, причинившего болезнь.

Итак, конкретный амулет мог быть не изображением духа, вселившегося в тело больного, а духа, укравшего его душу или помогающего ее вернуть. Поскольку мы собираемся рассмотреть амулеты с изображением медведя, то этот второй тип представлений о причине болезни и ее излечении особенно важен. Ведь одна из основных функций медвежьего праздника — это осуществление отношений обмена между людьми и хозяином гор и тайги: он присылает людям мясо медведя, в ответ ему передаются различные продукты, которых у него нет. Посредником в обменных отношениях оказывается душа медведя (горного человека) [9]. Наконец, собственно медвежий праздник у ряда народов (нивхов, ульчей, орочей, айнов) приурочен к поминкам [10], а у нивхов он также проводится с целью снискать покровительство будущему ребенку со стороны горных людей [11].

Исходя из ритуала и верований, связанных с медвежьим праздником, а так-

Рис. 1. Амулет от болезни сердца. Нивхи. ГМЭ. № 6762—224

же из семантики деревянных фигур в нивхских мифах, рассмотрим амулеты с изображением медведя в качестве посредника между миром людей, и в частности больным человеком, и миром «горных людей». Методику анализа конкретных амулетов построим следующим образом: 1) объединение амулетов в группу по виду болезни; 2) рассмотрение отдельных амулетов в каждой группе в качестве мифологических персонажей-посредников; 3) соотнесение мифологической семантики амулетов данной группы с представлениями о краже—возвращении души больного человека либо его больного органа.

Среди 50 амулетов с изображением медведя (либо с медвежьей шерстью) [12], изготовлявшихся в общей сложности при 17 различных заболеваниях, наиболее полно представлены амулеты от болезни конечностей (10 предметов) и сердца (7 предметов). Последняя группа интересна для анализа еще и тем, что в ней исключительно нивхские амулеты из коллекций, собранных в 1910-х годах на Амуре и Сахалине В. Н. Васильевым. Это небольшие фигурки, почти все длиной 5—8 см, предназначенные для ношения на шее. Приведем в сокращенном виде то, что сказано об их форме в коллекционных описях: 1) сердце с отходящими от него сосудами, оканчивающимися изображением медведя, который лапами охватил человека сзади; 2) два сердца; к одному из них, подобно звену цепи, подсоединена голова человека, к другому — таким же способом голова медведя (рис. 1); 3) сердце, из верхушки которого выходят верхние половины тел двух медведей, охвативших друг друга лапами; 4) голова медведя с туловищем, выполненным в форме сердца; 5) фигурка медведя на барсе, стоящем на двух туловищах близнецов; 6) сердце с отходящими от него сосудами, которые оканчиваются изображениями головы медведя и нерпы; 7) сердце, на узкой стороне которого лицо человека, наверху сердца — фигурка медведя (рис. 2) [13].

Отметим пластические характеристики, общие для нескольких амулетов. В шести предметах имеется изображение сердца — больного органа; в трех—прослеживается мотив удвоения-близнечества (два сердца, два медведя, два туловища), в трех — наряду с изображением медведя имеется изображение головы либо лица человека.

Воспроизведение больного органа — характерная черта в амулетах народов Приамурья. Что касается именно сердца, то его изображение, вероятно, может обладать еще одной семантической функцией. Л. Я. Штернберг отмечал, что представление о процессе кровообращения, как и вообще о сердце, сливается у нивхов с представлениями о духе, душе [14]. О смерти говорили иногда иносказательно — «отнять кровь» [15]. К сердцу тех животных, в которых могла на время вселяться душа умершего: собаки, медведя,— отношение было особое.

Рис. 2. Амулет от болезни сердца. Нивхи. ГМЭ. № 5602—51

Рис. 3. Амулет от болезни головы. Нивхи. ГМЭ. № 5169—13

Сердце медведя, так же как и мясо головы, было табуировано для всех, кроме стариков. Сердце собаки, принесенной в жертву горному хозяину в случае болезни человека, должен был съесть больной с целью излечения [16].

По представлениям нивхов, у человека две души: большая, разлитая по всему телу, и маленькая, находящаяся в голове; после смерти большой души маленькая становится ее дубликатом [17]. По-видимому, сердце означает не только больной орган, но и «большую душу» — представление, синонимичное понятию о жизни как таковой. В свете сказанного о семантике изображения сердца рассмотрим общую семантическую функцию первых двух амулетов данной группы.

Считалось, что человек, павший в борьбе с медведем, переходил в род горных людей и становился покровителем своих сородичей-нивхов как на охоте, так и в случае болезней [18]. Ношение первого амулета должно было, вероятно, обеспечить покровительство этого мифологического персонажа.

Два сердца во втором амулете — это сердца близнецов. Петельчатый, а не монолитный способ (см. рис. 1) соединения с головой означает, вероятно, относительную автономию головы от сердца. Для установления общей семантической функции амулета необходимо прояснить еще два момента: значение близнечества и семантику изображения головы.

Близнецы (оба или один) всегда считались детьми горного человека. Душа близнеца, как и душа человека, павшего в борьбе с медведем, после смерти шла не в мир мертвых, а в мир горных людей [19].

Души умерших близнецов могли способствовать удаче в охоте и избавлению от болезней [20]. Зафиксированы мифологические истории о превращении близнецов и их матери в медведей, а также о том, что близнецы, подобно горному хозяину, ездили на медведях, как на собаках, и даже верхом [21].

В ритуале медвежьего праздника наибольшее почтение оказывалось именно голове медведя, как бы представлявшей его самого в качестве горного

человека. Один из последних дней праздника называли «день кормления головы»; после этого голову свежевали, варили на табуированном огне. Помещение черепа медведя в родовой амбарчик и длительное обрядовое «кормление» означали проводы его души к хозяину гор и тайги [22].

Медвежьи головы, черепа символически замещают медведя, горного человека и в мифологии. Так в ульчском мифе «Дорога таежных людей» в доме старика — хозяина зверей на палках и нарах помещены медвежьи черепа [23]; в одном из негидальских мифов с разделкой головы медведя может справиться только человек (в противовес зверям) [24]. В нивхском мифе «Горный человек, женившийся на гиляцкой женщине» встреча молодых намечается в развилке для медвежьего черепа, хранимой в медвежьем амбарчике; сюда приходит горный человек, и молодые исчезают [25].

В мифологии нивхов встречается аналогичное представление и о голове человека либо антропоморфного персонажа как о вместилище его души. Герой-человек чаще всего хватает своих противников: людоедов, чертей— за голову, ударяет по голове [26]. Женщина, полностью (кроме головы) съеденная медведем, воскресает после того, как сестра колотит по ее голове [27].

В ритуале медвежьего праздника первая из табуированных частей, укладываемых непосредственно за головой медведя, внесенной в дом в качестве почетного гостя,— сердце [28]. С сердца начинается извлечение внутренностей при разделке медвежьей туши и тем самым — их отделение от головы. Присоединением сердца к неосвежеванной голове составляется комплекс горного человека — гостя людей.

Следовательно, в рассматриваемом нами амулете (рис. 1) петельчатое соединение сердца с головой означает присоединение души больного человека («большой души») к душе близнеца — горного человека (к «маленькой душе»). Не означает ли это кражу души человека духами-близнецами? Вероятно, нет, так как близнецы считались покровителями нивхов. Интересно, что только одно изображение сердца — то, которое соединяется с человеческой головой, обернуто белой тряпицей, что означает больной орган. Подключение больного органа именно к человеческой голове можно трактовать, полагаем, как то, что душа человека движется не в сторону мира горных людей, а в сторону нивхов: близнецы возвращают назад душу человека, украденную злыми духами.

В свете изложенной трактовки можно представить также семантику третьего и четвертого амулетов нашей группы. Два медведя, обнявшиеся (или борющиеся?) на верхней части сердца,— это те же близнецы, и, вероятно, они вернут душу больному. Амулет, состоящий из головы медведя, соединенной коротким стержнем с сердцем (обшито белой тряпицей), пластически означающим тело медведя, также представляет душу горного человека, к которой присоединена «большая душа» человека. Однако в данном амулете ничто не свидетельствует, что душа больного будет ему возвращена горным духом, и семантика амулета предстает в виде весьма общего диагноза болезни: горный дух захватил душу больного.

Мотив духов-близнецов, способствующих излечению от болезни сердца, отчетливо прочитывается и в лечебной магии нанайцев. В одном из нанайских мифов, записанных П. П. Шимкевичем, говорится о паре бурханов *аджеха*— источнике болезни взрослого и смерти ребенка [29]. Вместе с тем в ритуальной практике эти две небольшие антропоморфные фигурки при их присоединении к более крупной фигуре аджеха помогают от спазматических сердечных сокращений. Наконец, они являются необходимым дополнением к специальному амулету от болезни сердца — *миолдоко*, представляющему собой деревянное изображение сердца с вырезанным на нем лицом человека [30]. Итак, близнецы аджеха, способные украсть душу, могут также обеспечить ее возвращение больному. По всей видимости, они выполняют транспортную функцию — перевозчиков души человека. Данная типологическая параллель к нивхским близнецам подтверждает их магическую лечебную функцию — возвращать украденную душу больному.

Еще в одном из амулетов от болезни сердца (№ 5) имеется мотив близнечества. Медведь на телах близнецов — это дух близнеца. Барс, которого побеждает медведь, не имеет отношения к близнечеству — это скорее злой дух. Таким образом, здесь мы встречаемся с другой магической функцией близнеца — уничтожать вредоносные воздействия.

В амулете № 6 магическая функция обеспечивается симметрично расположенными головами медведя и нерпы. Медведь и нерпа здесь никак не взаимодействуют, их совместное изображение по форме напоминает развилку, по которой в обе стороны может передвигаться душа горного человека — медведя.

В культах морских зверей много сходного с культом медведя и ритуалами, квалифицируемыми как мифоритуальный комплекс умирающего и воскресающего зверя [31]. По-видимому, головы медведя и нерпы соединяют сердце человека (его душу) сразу с двумя стихиями — точнее, с хозяином леса и гор и с хозяином моря — с целью снискать их покровительство. Уподобление фигуры, образуемой расположением голов, развилке имеет еще одну функцию. Нивхи считали, что болезнь насылает одного из этих духов-хозяев, привлекая злого духа из другой стихии [32]. Иначе говоря, если душа уходит (как в случае болезни сердца) по одной стороне развилки, то вернется она по другой стороне. Так пластика данного амулета позволяет закодировать две магические функции.

Более сложной представляется семантика последнего амулета рассматриваемой группы. Человеческое лицо, вырезанное на изображении больного органа, не характерно для пластики нивхских и вообще амуро-сахалинских амулетов (встречается в ряде случаев только у нанайцев — в амулетах от болезни конечностей, в сочетании с медвежьей лапой либо человеческой ступней, кистью [33], и в амулете миолдоко, использовавшемся при болезни сердца). Ни в первом, ни во втором из этих случаев вырезанное лицо не означает духа болезни, вселившегося в тело больного. При болезнях конечности изображение вырезается на отдельном звене: орган тела из дерева со свободным движением в суставе символизирует излечение [34]. В амулете миолдоко человеческое лицо, вырезанное на сердце, в единстве с фигурками-близнецами аджеха, которые сами по себе могут иметь и вредоносное воздействие, способствует излечению [35].

Важно отметить, что очертания человеческого лица в нивхском амулете весьма сходны с очертаниями лица в миолдоко и в амулете *тереми* [36]. У Л. Я. Штернберга имеется пояснение относительно тереми: «человекообразное существо без ног, живет под землей» [37], его делают при болезнях рук. В нанайско-русском словаре *тэрэм, тэрэмди* означает «ясно, отчетливо» (в применении к зрительному впечатлению и к воспоминанию) [38].

Следовательно, данный антропоморфный персонаж помогает ясно, отчетливо нечто увидеть. Что именно? Аналогичное изображение и с той же целью делалось у орочей, только шаман обращался не к подземному существу, а к небесному — божеству Эндури. В этом обряде использовалась палочка с изображением человеческого лица — *бооко,* соединенному с ней камню задавался вопрос, какое злое существо вселилось в тело больного [39]. Вероятно, от аналогичных антропоморфных персонажей на нанайских амулетах ожидали ясного указания на то, где находится украденная этим духом душа больного. Того же, полагаем, ожидали и от антропоморфного существа, вырезанного на нивхском амулете.

На верхушке сердца — фигурка медведя. Его морда далеко от сердца, он стоит на вытянутых лапах, обозревая пространство.

В орокской коллекции, собранной также В. Н. Васильевым в 1910-х годах, горный хозяин изображен с двумя головами; верхняя — с медвежьими четырехугольными ушами на макушке (колл. № 2079-8). В описи, составленной самим собирателем, отмечается, что верхняя голова означает помощника горного хозяина. В нивхских коллекциях В. Н. Васильева имеется предмет (колл. № 5169-8) [40], изображающий шаманских духов на обрубке дерева: две

головы — хозяина гор (человеческая голова) и его помощника (голова медведя). Полагаем, что и рассматриваемый нами предмет также содержит изображение хозяина гор (лицо человека) и его помощника.

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

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

У сидящего женского изображения (рис. 3) на поясе — широкий шелковый пояс зеленоватого цвета, что не встречается на других амулетах нивхских коллекций 1910-х годов. Кусочками шелковой ткани обычно украшали деревянные фигурки заместителей умерших [41].

Бюст ребенка на животе женщины выглядит так же, как и изображения двух детских бюстов на голове фигурки-заместительницы, сделанной нивхом после смерти его жены и детей-близнецов (колл. № 5169-94). В амулете от головной боли бюст ребенка помещен не на голове женского изображения, а не животе. Это можно объяснить верованием, что души детей, которые должны родиться, вселяются в чрево будущей матери [42].

Требует объяснения роль медведя, изображенного рядом с указанным женским персонажем: либо он грызет голову беременной женщины (и от этого болит голова), либо он пытается проникнуть в ее голову (и тогда это означало бы проникновение души горного человека). Для ответа на этот вопрос обратим внимание на позу женщины: в сидячей позе хоронили только тех, чья душа должна была уйти к горным людям,— человека, задранного медведем, близнецов и их мать [43]. Если перед нами изображение умершей матери близнецов, то фигурка медведя означает душу близнеца-медведя. Но почему он тогда проникает через голову женщины, а не вселяется в чрево как близнец-человек? Ответом на этот вопрос служит развилка, используемая для отправления души горного человека — медведя в финальной части медвежьего праздника: место ухода к горному хозяину является и местом прибытия души в мир людей.

Второй амулет — фигурка человека с большим опущенным животом, широко расставленными ногами, причем правая — короче; челюсть сильно выдается, лоб нависает над лицом, глаза отмечены бусинами; фигурка обернута кусочком медвежьей шерсти [44].

Кусочек медвежьей шерсти на деревянной фигурке вполне сопоставим с медвежьей шкурой в ритуальной практике и мифологии. После освежевания медведя, убитого на медвежьем празднике, один человек становится у головы, другой — у ног медведя, и они попеременно бросают друг другу медвежью шкуру, издавая при этом подобие медвежьего рычания [45]. Вероятно, присоединение к человеку медвежьей шкуры делает его медведем. Ведь именно так происходит в мире горных людей: тот, кого хозяин хочет послать в качестве медведя к нивхам, перед отправлением должен надеть на себя медвежью шкуру.

В той же коллекции имеются две фигурки домашних охранителей, мужа и жены, обернутые в медвежью шерсть (колл. № 5169-92). У одной из фигурок — острая коническая голова, что характерно для некоторых изображений горного человека. Человеческая фигурка с остроконечной головой,

обтянутая медвежьей шерстью (встречается и в коллекциях негидальцев), использовалась для успокоения плаксивого ребенка. Фигурка с остроконечной головой, обернутая в медвежью шерсть,— это образ горного человека, находящегося в доме обычных людей с охранительной целью.

Горные люди в качестве домашних охранителей изображаются с асимметричными ногами: в паре упомянутых нивхских охранителей у фигурки с конической головой укорочена левая нога, у фигурки с круглой головой — жены духа-охранителя — укорочена правая нога. Признак левый / правый для различения пола применялся в медвежьем празднике о-ва Сахалин. В черепе медведя-самца при надевании его на развилку протыкали палочкой левое глазное отверстие, в черепе самки — правое отверстие [46].

Вернемся к нивхскому изображению духа, причиняющего головную боль. Медвежья шерсть, в которую обернута фигурка, указывает, что это горный человек; круглая голова с тяжелой челюстью,— что это горная женщина; укорочение правой ноги характерно для горной женщины, находящейся в человеческом мире. Остались еще не проясненными такие признаки, как широко раздвинутые ноги и обвисший живот.

У обоих персонажей, связанных с болезнью головы, есть общий признак — это женщины с широко раздвинутыми ногами. Вместе с тем по общей семантической функции это противоположные персонажи: один из них излечивает от болезни, а другой ее причиняет. Исходя из свойств первобытного мышления, у этих персонажей должны быть и частные, семантически противоположные признаки [47]. Действительно, одна из них обыкновенная женщина, другая— женщина горных людей, первая из них беременна близнецами, у второй обвисший живот. Напрашивается предположение: последнее означает, что горная женщина уже родила близнецов-медведей до того, как пришла в мир людей.

В нивхском мифе о происхождении медвежьего праздника центральные персонажи — охотник Мыкрфин и горная женщина. После трех лет совместной жизни в горах, когда охотник отправляется на время к своим товарищам, горная женщина сообщает, что забеременела от него, и предупреждает, что единственный для него способ вернуться к ней, так чтобы уже совсем не скучать о товарищах,— это быть убитым медведем. Спустя два года за охотником приходит его жена-медведица. После сражения оба умирают; их хоронят как медведей [48].

Итак, мифологический образ духа, причиняющего болезнь головы,— это жена Мыкрфина, пришедшая в мир людей для того, чтобы навсегда сделать его горным человеком. Каким же способом это может совершить дух болезни? — Путем кражи той души человека, которая ассоциируется в верованиях с головой,— «маленькой души». А каким же способом может этому противодействовать благодетельный персонаж? В нивхских мифах указывается способ спасения людей от захвата их горными духами. Лейтмотив многих из мифов, записанных Л. Я. Штернбергом,— сражение людей-нивхов с горными, морскими, небесными либо подземными людьми, чертями. Решающий способ избавиться от нападений «людей», людоедов или чертей одной из этих космических сфер — укрыться навсегда у «людей» другой сферы. Так, в мифе № 4 герой выражает желание жить у подземных людей, чтобы спастись от мести небесных людей; в мифе № 7 герои, избавившись от горных чертей, переходят под землю; в мифе № 10 они, наоборот, воюют с подземными чертями и в финале становятся горными чертями [49].

В изображении благодетельного духа, излечивающего от головных болей, имеется еще один признак, о котором мы пока не упоминали,— асимметрия глаз: правый расположен заметно ниже левого (см. рис. 3). Асимметрия глаз, по мифологическим представлениям нивхов,— единственный отличительный признак подземных чертей-людоедов, которые в остальном имеют такую же внешность, как люди [50].

Принадлежность к подземным людоедам и горным людям — в качестве

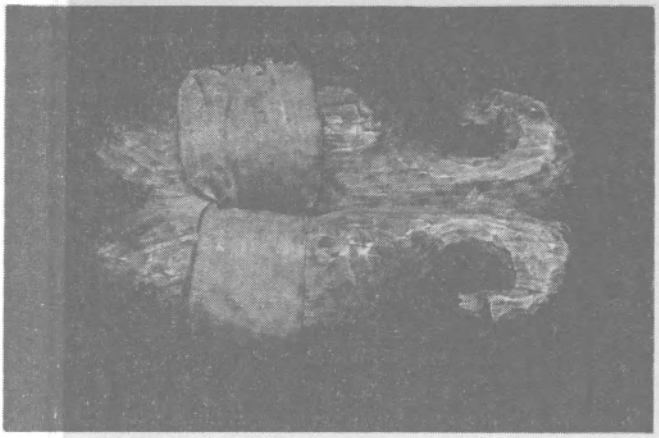

Рис. 4. Амулет от болезни живота и шеи. Нивхи. ГМЭ. № 6762—221

Рис. 5. Амулет от болезни горла. Нанайцы. ГМЭ. № 4795—38

умершей матери близнецов — эти черты, конечно, не интегрируются в одном персонаже. Полагаем, что асимметрия глаз, этот признак пластики, не коррелирующий с прочими, введен именно для указания того способа защиты, который может предпринять благодетельный персонаж,— сделать человека, на душу которого покушаются горные духи, обитателем подземного мира.

К группе предметов, связанных с болезнью живота, относятся: 1) нивхский амулет — изображение духа, причиняющего болезнь живота и шеи: двойная скульптурная фигура (каждая из ее половин состоит из туловища со вздутым животом, переходящим в горло со сквозной дырой, и медвежьей головы— рис. 4); 2) нивхский амулет — изображение духа, причиняющего болезнь живота и ног: обрубок дерева, верхний конец которого затесан в виде головы медведя (в целом фигура напоминает нанайские и орокские изображения хозяина медведей — в виде медведя, стоящего на задних лапах); 3) орокский амулет — *дотту*: хозяин медведя верхом на медведе; у седока-человека голова с нависающим лбом (помогает от вздутия живота); 4) нанайский амулет— *дуонта эдэни* (хозяин тайги): фигурка медведя, стоящего на задних лапах (помогает от болезни живота; помещается в доме или в амбаре).

В первом амулете выделяются следующие элементы: больной орган человека — живот, шея; медвежья голова; мотив близнечества. Проведенный выше

анализ семантики пластических характеристик позволяет утверждать, что соединение головы медведя-близнеца с телом (органом тела) больного человека означает в целом вселение души горного человека.

Вселение души медведя-человека в тело женщины может привести к рождению близнецов, чему предшествует также вздутие живота больше обычного. Во всех же остальных случаях, когда вселение души горного человека не ведет к беременности, оно приводит к болезненному вздутию живота.

В третьем и четвертом амулетах — один и тот же персонаж, хозяин медведя. От него зависят рождение медведей и вообще движение их душ из одного мира в другой. Изготовление дотту в случае заболевания означает, по-видимому, что он может отозвать назад душу горного человека и тем обеспечить излечение. То, что нанайский хозяин тайги постоянно находится у людей, означает, как думаем, что он может предотвратить вселение души медведя в тело человека.

Второй амулет — автономное изображение медвежьей головы (как отмечено регистратором), либо изображение хозяина медведей — можно истолковать в свете той же семантики как душу горного человека, которая вселяется в тело, не способное к беременности. Возможно, это хозяин медведей, ответственный за «неправильное» вселение души.

Вселение души горного человека, не ведущее к беременности, влечет за собой также и болезнь шеи — на это указывает конструкция первого амулета. Дырка в горле означает тенденцию к разделению головы и тела, т. е. к разделению «маленькой» и «большой» души человека. Это проистекает от того, что душа горного человека, проникнув в голову, не может оттуда перейти в живот.

Приведенное истолкование связи двух вредоносных действий с вселением души горного человека, можно подтвердить, обратившись к нанайскому амулету, излечивающему болезни горла. Это согнутый в виде стремени тальниковый прутик, на одном конце которого вырезано изображение медведя, а на другом — головы человека с нависающим лбом (рис. 5). Концы прутика соединяются так, что человеческая голова как бы оказывается верхом на медведе. Такое положение человеческой головы, а также сходство в изображении лица с орокским дотту — всадником на медведе позволяют считать, что здесь представлен тот же персонаж — хозяин медведя.

Итак, хозяин медведя, изображенный в виде всадника на медведе, избавляет не только от вздутия живота, но и от болезни горла. Соединению двух вредоносных воздействий в одном персонаже (№ 1) соответствует, оказывается, соединение двух альтернативных лечебно-магических функций в другом персонаже. Всадник на медведе в противоположность хаотическому движению медведей-близнецов регулирует порядок движения горных душ в человеческий мир.

Всадник на медведе встречается и в качестве предмета, изготовленного нанайским шаманом специально для себя; в этом случае у всадника вместо рук два крыла. Тем самым подчеркивается, что медведь — средство передвижения между двумя мирами. Именно с этой мифологической функцией медведя связаны, видимо, амулеты от болезней конечностей.

Среди амулетов, избавляющих от болезней ног, рук, от ревматизма, выделяются шесть предметов, в каждом из которых три части: голова медведя, туловище человека или цилиндрический обрубок, больной орган — человеческая рука, стопа. Больной орган соединен с туловищем петельчатым способом наподобие звеньев цепи. Сопоставим эти амулеты по следующим семантически значимым характеристикам: 1) медвежья голова соединена с туловищем петельчатым способом, или они представляют собой монолитную фигурку; 2) средняя часть амулета — цилиндр либо человеческое туловище; 3) наличие либо отсутствие змей, ящериц, лягушек на туловище; 4) способствует излечению либо причиняет болезнь. Объединим сведения об этих амулетах в таблицу, где знаком «+» обозначим выраженность первого из названных альтернативных вариантов, а знаком «—» соответственно второго.

Характеристика амулетов против болезней конечностей

Этническая принадлежность	Петельчатое либо сплошное присоединение головы	Цилиндр либо человеческое туловище	Змеи, ящерицы на туловище	Излечивает либо причиняет болезнь
Нивхи	—	—	—	—
»	—	—	—	—
Негидальцы	—	—	—	+
Нанайцы	+	+	+	+
»	+	+	—	+
»	+	+	+	+

По первым двум признакам амулеты этой группы сразу разбиваются на две части: первые три представляют собой человеческую фигурку с медвежьей головой, следующие три — трехчастные. Змеи, ящерицы, символизирующие боли, страдания [51], вырезаны только на трехчастных нанайских амулетах, на туловище-цилиндре. Все трехчастные амулеты способствуют излечению.

Отчего антропоморфный персонаж с медвежьей головой в нивхских амулетах — это дух болезни, а в негидальском амулете — способствует излечению? Ответ находится, если учесть, что способы первоначального соотнесения мифологического героя-человека с миром медведей — после чего и появился медвежий праздник — различаются у нивхов, с одной стороны, ульчей, орочей, негидальцев, нанайцев — с другой. У нивхов персонажу, представленному в скульптуре как человек с головой медведя, соответствует в мифологии медведица, похитившая героя и затем убившая его в сражении; у других народов это человек-сородич, ставший медведем и добровольно позволяющий людям себя убить.

Однако почему собственно такой персонаж, как человеко-медведь, способствует излечению рук, ног либо повреждает их? Человеко-медведь амурских народов переходит из одного мира в другой, и значительную часть пути он проходит в облике зверя — медведя. Сильные медвежьи конечности — важное свойство этого персонажа.

Следует также учитывать, что медведь — единственный из таежных зверей, который подобно человеку может передвигаться на нижних конечностях, причем подолгу [52]. При добывании пищи, при лазании по дереву он активно манипулирует передними лапами [53]. Таким образом, магические свойства человеческого изображения с медвежьей головой в рассматриваемых предметах определены как фольклорными, так и реальными свойствами медведя.

В нанайских трехчастных амулетах верхняя часть — голова медведя — петельчатым способом соединена с туловищем-цилиндром с вырезанными на нем змеями, ящерицами, лягушками. Думается, что такой способ символизирует временное присоединение медведя-духа к туловищу, чтобы изгнать из него духов болезни. Показательно, что на человеческой стопе, выступающей третьим звеном трехчастной цепочки, не вырезаны духи болезни; она изображена как бы уже в здоровом состоянии. Изгнав духов болезни, медведь возвращает назад душу больного органа.

Проведенный анализ нескольких групп амулетов позволяет сделать некоторые общие выводы. Семантика многих медвежьих онгонов имеет сложный характер, восходит к этноспецифическим персонажам мифологии. Для установления магической прагматики, т. е. раскрытия тех мыслительных операций, которые обеспечивали веру в целительную силу амулета именно данной конструкции и от данного вида болезни, целесообразно обращение к фольклорному образу медведя, а также к ритуалам медвежьего праздника.

Наиболее разработана семантика медвежьих онгонов в лечебной магии нивхов, как и семантика ритуала медвежьего праздника и мифологии горных людей — медведей. К общему фонду семантики, используемой в амулетах наро-

дов Приамурья, относится в первую очередь образ хозяина медведей — в виде медведя, стоящего на задних лапах, либо в виде антропоморфного всадника на медведе. Эти пластические образы выявляют ориентированность всей системы медвежьих онгонов на движение душ и вообще на обмен между двумя мирами.

Примечания

[1] См.: *Васильев Б. А.* Медвежий праздник // Сов. этнография. 1948. № 4. С. 78—104; *его же.* Основные черты этнографии ороков // Этнография. 1929. № 1. С. 18—19; *Золотарев А. М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. С. 106—126; *Крейнович Е. А.* Нивхгу. М., 1973. С. 169—240; *его же.* Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник. Вып. 2. М., 1969. С. 6—112; *Смоляк А. В.* Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 145—160; *ее же.* Проблемы этногенеза тунгусоязычных народов Нижнего Амура и Сахалина // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 189—190; *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.

[2] *Соколова З. П.* Культ животных в религиях. Л., 1972. С. 82—83; *Таксами Ч. М.* Система культов у нивхов // Сб. МАЭ. 1977. Т. 33. С. 106—107.

[3] См. *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936.

[4] *Иванов С. В.* О детских амулетах нанайцев // Сб. МАЭ. 1977. Т. 33. С. 80—89; *Диосеги Г.* Развитие одного вида делительных амулетов у гольцов // Folia Ethnographia. 1949. V. 1. Fasc. 1—4. С. 176—204; *Diószegi G.* Le principe thérapeutique des golds // Ethnographia. 1947. VIII. 1—2. P. 217—229; *Орлова Е. П.* Амулеты гиляков // Археология и этнография Дальнего Востока. Новосибирск, 1964. С. 223—240.

[5] *Иванов С. В.* Указ. раб. С. 89.

[6] *Штернберг Л. Я.* Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908. С. 65, 110.

[7] Там же. С. 114.

[8] *Крейнович Е. А.* Нивхгу. С. 450—451.

[9] *Крейнович Е. А.* Медвежий праздник у кетов. С. 91; *его же.* Нивхгу. С. 176; *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи... С. 59—71; *его же.* Материалы... С. 31.

[10] *Золотарев А. М.* Родовой строй... С. 106; *Крейнович Е. А.* О культе медведя у нивхов // Страны и народы Востока. 1982. Вып. XXIV. С. 268; *Пилсудский Б.* На медвежьем празднике айнов о. Сахалина // Живая старина. Пг., 1914. № 1—2. С. 106, 143, 147; *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи... С. 439.

[11] *Крейнович Е. А.* Нивхгу. С. 220.

[12] В это число мы не включили те связки амулетов, куда входит и амулет с медвежьим изображением.

[13] Амулеты, перечисленные здесь под номерами 3—5 и 7, опубликованы в вышеуказанной статье Е. П. Орловой.

[14] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 15.

[15] *Крейнович Е. А.* Нивхгу. С. 451.

[16] *Крейнович Е. А.* Собаководство гиляков и его отражение в религиозной идеологии // Этнография. 1930. Вып. 4. С. 42.

[17] *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи... С. 78.

[18] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия... С. 21; *Крейнович Е. А.* Нивхгу. С. 394—395.

[19] *Крейнович Е. А.* Нивхгу. С. 428—433; *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия... С. 92—93, 106—107. О связи представлений о близнецах с медведем на ульчском материале см.: *Золотарев А. М.* Указ. раб. С. 140—143; *Куйсали О. А.* О некоторых религиозных представлениях ульчей, связанных с медвежьей клеткой // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 70—77.

[20] *Крейнович Е. А.* Нивхгу. С. 433, 435; *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия... С. 91—92.

[21] *Крейнович Е. А.* Нивхгу. С. 435—439.

[22] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия... С. 40—42; *Крейнович Е. А.* Нивхгу. С. 233—235.

[23] *Золотарев А. М.* Указ. раб. С. 185.

[24] *Цинциус В. И.* Негидальский язык. Л., 1982. С. 142.

[25] *Штернберг Л. Я.* Материалы... С. 172—173, 180—182.

[26] Там же. С. 39, 49, 68, 72, 86, 95.

[27] Там же. С. 187—188.

[28] *Крейнович Е. А.* Нивхгу. С. 219.

[29] *Шимкевич П. П.* Материал для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела РГО. Т. 1. Вып. 2. Хабаровск, 1896. С. 117—118, 102.

[30] Там же. С. 58, 45, 50. Прил. 10.

[31] *Таксами Ч. М.* Указ. раб. С. 105.

[32] *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи... С. 337.

[33] Там же. С. 514.

[34] Последнее отмечено Д. К. Зелениным: *Зеленин Д. К.* Указ. раб. С. 342.

[35] *Шимкевич П. П.* Указ. раб. С. 50.

[36] Там же. Прил. 10.

[37] *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи... С. 515.
[38] *Оненко С. Н.* Нанайско-русский словарь. М., 1980. С. 421.
[39] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия... С. 28.
[40] Этот предмет опубликован в кн.: *Орлова Е. П.* Указ. раб. С. 225.
[41] *Крейнович Е. А.* Рождение и смерть человека по воззрениям гиляков // Этнография. 1930. № 1—2. С. 109.
[42] Там же. С. 90.
[43] *Крейнович Е. А.* Нивхгу. С. 432.
[44] Этот предмет опубликован в кн.: *Орлова Е. П.* Указ. раб. С. 232.
[45] *Крейнович Е. А.* Нивхгу. С. 212.
[46] *Пилсудский Б.* Указ. раб. С. 135.
[47] См.: *Островский А. Б.* Анализ мифов Клода Леви-Строса: первобытное мышление и этнографический контекст // Сов. этнография. 1984. № 5. С. 54—56.
[48] *Крейнович Е. А.* Нивхгу. С. 197—199.
[49] *Штернберг Л. Я.* Материалы... С. 43—51, 84—90, 109—112.
[50] Там же. С. 15—16.
[51] *Шимкевич П. П.* Указ. раб. С. 42.
[52] Жизнь животных. Т. V. М., 1941. С. 424; Экология, морфология и охрана медведей в СССР. М., 1981. С. 10.
[53] *Верещагин Н. К.* Бурый медведь // Крупные хищники и копытные звери. М., 1978. С. 57.

А. А. Митюшин

ПРИНЦИПЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ В ТРАКТОВКЕ Г. Г. ШПЕТА

В декабре 1920 г. при Московском университете был организован *Кабинет этнической* и *социальной психологии,* позднее ликвидированный и забытый. Инициатором его создания явился один из крупнейших русских философов — профессор историко-филологического факультета Г. Г. Шпет. Этому шагу соответствовали исторические и аналитические изыскания Шпета в области «психологии народов», его острая критика широко распространенной в то время концепции В. Вундта. Теоретические принципы и основоположения, сформулированные Шпетом, сохраняют свое значение и по сей день.

На этот факт стоит обратить внимание хотя бы уже потому, что советская литература по данному вопросу, как признают специалисты, является скудной, а положение этнической психологии среди других психологических дисциплин остается весьма неопределенным [1]. Что практически соответствует такой ситуации в сфере «национального вопроса», теперь хорошо всем известно. И это далеко не единственный факт, который мог бы засвидетельствовать значение трудов Г. Г. Шпета для отечественной культуры.

А. Бачинский, рекомендуя Г. Шпета в качестве кандидата на замещение кафедры философии АН СССР (1928 г.), писал: «Особо должны быть упомянуты (внутренне связанные, впрочем, с его принципами) работы Шпета по социальной и этнической психологии. Кроме их теоретической ценности (как критической, так и положительной), необходимо подчеркнуть их *огромное практическое значение для современной науки в связи со столь развивающимся у нас краеведением и изучением населяющих Союз национальностей»* [2].

Несмотря на то что в первые десятилетия нашего века Шпет был одним из наиболее заметных деятелей культурной жизни России, сейчас он является в гуманитарных науках мало известной фигурой. Поэтому следует, вероятно, привести самые общие биографические сведения, касающиеся его научной деятельности.

Густав Густавович Шпет родился в Киеве 7 апреля (по новому стилю) 1879 г. Окончил историко-филологический факультет Киевского университета (в 1905 г.). По приглашению Г. И. Челпанова в 1907 г. переехал в Москву, где был