

³⁰ Бурькин А.А. Религиозные воззрения эвенов // Краеведческие записки. – Вып. 19. – Магадан: Кн. изд-во, 1993. – С. 59.

³¹ Полевые материалы автора от 10.07.2002 г. Владелица амулета – эвенка, жительница с. Гижига Анна Никитична Нека.

³² Имеется также сведение о чукотских женских ожерельях из бус, украшенных «медными или перламутровыми пуговицами», см.: Богораз В.Г. Материальная культура коряков. – М.: Наука, 1991. – С. 189.

³³ В архивных источниках читаем: «Косыгин (Купец, – Л.Х.) продавал здесь бусы, пуговицы. За большую бусу получал выпоротка, то же и за пуговицы». См.: Архив Института восточных рукописей РАН (АИВР РАН). Ф. 23. Оп. 2. Д. 129. Л. 5: Дневник Д.Л. Бродской-Иохельсон.

³⁴ АИВР РАН. Ф. 23. Оп. 2. Д. 128. Л. 91.

³⁵ Там же. – Л. 94 об., 95.

³⁶ Там же. – Л. 3 об., 129.

³⁷ Беретти Н.Н. На Крайнем Северо-Востоке // Записки Владивостокского отдела Государственного русского географического общества. – Владивосток, 1929. – С. 32.

³⁸ На грани миров. Шаманизм народов Сибири (Из собрания Российского этнографического музея: Альбом). – М.: ИПЦ «Художник и книга», 2006. – С. 148. Полагаем, что атрибуция этой фотографии в данном издании произведена неверно, это видно из ее сопоставления с изображением корякской шаманки (Маргаритов В. Камчатка и ее обитатели. – Хабаровск, 1899. – С. 108, 109).

³⁹ Обручев С.В. В неизведанные края. – М.: Мысль, 1975. – С. 263.

⁴⁰ Архив музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Фонд К-1. Оп. 2. Д. 394. Л. 26 об., 27: Полевой дневник В.Г. Кузнецовой.

⁴¹ Полевые материалы автора, интервью с коряками Любовью Александровной Мулиной (1962 г. рожд.), Викторией Ивановной Айвалан (1960 г. рожд.) и ее мужем Яковом Андреевичем Явьеком (1955 г. рожд.). Пос. Эвенск, 20.11.2012.

⁴² Изготовила корячка Детан, во время работы в оленеводческой бригаде № 3 совхоза «Пареньский», выпасавшей оленей на правом берегу р. Тылхой. Владелица – корячка, жительница пос. Эвенск В.И. Айвалан. В настоящее время хранится в МОКМ, инв. № КП-34350.

⁴³ РЭМ, инв. № 8570-126/1, 2. Сборы середины XX в. (В.В. Горбачева. Указ. соч. Цветная вклейка).

⁴⁴ Фонд Сеймчанского районного краеведческого музея (Среднеканский район Магаданской области), инв. № НВ-698/26, НВ-5.

⁴⁵ До конца 1950-х гг. эвенов Магаданской области в официальных документах и повседневной жизни именовали «орочами», «орочелами» (см.: Хаховская Л.Н. Эвены Магаданской области: к проблеме этнонимии // Этнографическое обозрение. – 2009. – № 2. – С. 68–75).

⁴⁶ МОКМ, инв. № КП-713. Куплен в Эликчане (Среднеканский район) в январе 1934 г.

⁴⁷ Пуговицы на эвенских кафтанах, как и на корякских поясах, крепили следующим образом: ножки вставляли в узкие прорезы на коже или ткани, с изнаночной стороны сквозь ножки всех пуговиц протягивали тонкий кожаный ремешок, концы которого пришивали.

«Танец огня» как один из главных обрядов жизненного цикла в тунгусо-маньчжурской практике

ЛЮДМИЛА ИВАНОВНА МИССОНОВА

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, Москва
Кандидат исторических наук, куратор многотомной этнологической серии «Народы и культуры»
e-mail: missmila@iea.ras.ru

Статья основана на полевых материалах автора (ПМА за 25 лет), а также собранных в музеях островов Сахалина, Хоккайдо и Хонсю. Сравниваются данные археологических, этнографических и лингвистических источников. Автор рассматривает трансформацию обряда, начиная с VIII–XIII вв. н.э. до XXI в. Демонстрируется методика исследования обряда с применением разноплановых источников, его социокультурная функция, значимая роль в формировании этнической идентичности. Сохраняемые в народной памяти визуальные коды не теряют значения вплоть до наших дней, являя собой четкую связь витальных потребностей человека, этнической общности, родового менталитета, мифа и обряда.

Ключевые слова: тунгусо-маньчжурские народы, ульта, эвены, эвенки, род, семья, очаг, культы Солнца и Огня, Сахалин.

UDC 39 (571)

“The Fire Dance” as One of the Main Life Cycle Ceremonies of the Tungus-Manchurian Practices

LUIDMILA I. MISSONOVA, Ph.D. (History)

Coordinator of Ethnological Encyclopedia Serials Publication Entitled “Narody i Kultury” (“Peoples and Cultures”) of the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, Moscow
e-mail: missmila@iea.ras.ru

The article is based on the fieldwork conducted by the author over a period of 25 years as well as on the materials gathered in the museums of the islands of Sakhalin, Hokkaido and Honshu. A comparison is made between archaeological, ethnographic and linguistic artefacts. This approach allows us to examine the transformation of the ritual from the 8th–13th centuries to the 21st century. The present article demonstrates the technique of rite research, which draws upon diverse sources. It discusses the socio-cultural function and the significant role of rite in the formation of ethnic identity, the preservation in the national memory of image codes that do not lose their significance until the present day, providing a connecting link between human needs, ethnic community, group mentality, myth and ritual.

Keywords: Tungus-Manchu ethnic minority, Uilta, Evenk, Evenkis, genus, family, hearth, Cult of the Sun, Cult of Fire, Sakhalin.

«Во всех <...> фактах сакрализации и символизации огня есть одна черта, которая проходит через всю историю общения человека с огнем. Это социальная природа и социальное опосредствование всей огненной сферы»¹. Эту неугасающую для обсуждения в XXI в. тему ярко развил

Б.А. Фролов: «Хранение и стабильное поддержание огня мотивировалось стремлением искусственно дополнить живительное действие Солнца (исходящие от него тепло, свет, энергию), поскольку это действие сокращалось в определенные периоды суточных и годовых

ритмов видимого движения светила – отсюда универсальная парадигма первобытных традиций: Солнце/“небесный огонь”, очаг/“домашнее солнце”, Солнце/“мировой очаг”. Такой огонь расширял энергетические и информационные возможности и потребности человечества, как орудия – телесные, предметные, овеществленные. Существенно и различие: орудие можно отложить на время и забыть о нем, тогда как огонь требует постоянного внимания, адекватного хранения в памяти пространственно-временных соотношений между количеством (“квантами”) топлива и размерностью процесса его сгорания в прошлом, настоящем и предвидимом будущем. Практика заготовки и равномерного расхода топлива подсознательно укрепляла идею сохранения энергии, пропорциональности массы топлива и полученной в очаге энергии (тепловой, световой). Измеряя, квантуя огонь, люди учились измерять, квантовать динамику видимого движения Солнца, т.е. находить счетные, числовые, календарные выражения (графикой и иными средствами) своей включенности в суточные и годовые ритмы, от коих зависели поиски пищи, промыслы, да и вся в целом жизнедеятельность»².

Огонь и Солнце причастны ко всему, что происходит как в ежесуточной бытовой жизни, так и в том, что составляет в целом миропонимание человека или этнической общности, а именно, создание/происхождение жизни (мира) и уход из жизни. В эвенкийском языке *jeң-* означает скрыться из виду, когда речь идет о заходе Солнца и об удалении в реку, где находится скрытое из виду место входа в мир мертвых³.

В связи с этим можно вспомнить китайскую традицию ритуального танца в день летнего солнцестояния, во время восхода солнца. Танец должен был исполняться под музыку ритуального струнного инструмента, сделанного из китайской шелковицы. Именно шелковица являет собой знаковое дерево в китайском мифе о творении и культурном, т.е. сакральном пространстве (данный миф бытовал у эвенков Забайкалья с XVIII в., а привнесен в их жизнь мог быть в эпоху государства Бохай [VII–X вв.], когда влияние Китая на культуру тунгусов было однозначно сильным). Исполнение танца на острове посреди озера при утренних лучах солнца, как бы купающегося в водах, символизирует борьбу огня и воды, восходящую к эпохе творения мира, или крещение огнем воды⁴. Данная нить единения Солнца и Огня явствует и в традиции танца, и зримо присутствует в изобразительном искусстве тунгусских народов.

Как отмечал Б.А. Фролов, очаг был центром общинной жизни и творчества. Именно возле

очага (огня) изготавливали орудия (Б.А. Фролов акцентирует внимание на том, что ритмика и симметрия многих ручных рубил ашельской эпохи по совершенству форм делала их сопоставимыми с произведением искусства, но их отделяли сотни тысячелетий от воплощения этого технического опыта в скульптуре); именно здесь шел обмен информацией от повседневной до относящейся к преданиям прошлого или мифам; не случайно его типичный цветоцветовой фон – красно-желто-оранжевый спектр задан пламенем в разных фазах его горения, а черный – цвет потухших углей, что связано и с синхронностью бытия телесного и бестелесного⁵.

Очаг, безусловно, служил и центром соционормативной культуры. Рядом с ним, отмечает далее Б.А. Фролов, были запретны не только поступки, но и замыслы, осуждаемые общиной: «Вместе с тем мифы сообщают такую последовательность актов (сотворение мира, появление человека, обретение огня), в коей исходные космические ритмы предшествуют огню и человеку с его мерами (как бы они ни трактовались архаическими традициями, но эти ритмы научно обосновываются как физическая реальность), а в ней – предельные возможности, рубежи, за рамками коих неминуемы негативные последствия физические, психические или социальные <...> в первобытном ритуале возрождения огня (он бытовал и в Европе кое-где до XX века) полагалось в канун нового года добыть заново древнейшим палеолитическим способом (трения, сверления, высекания искры) огонь (“живой”, “чистый”) взамен “состарившемуся” за год огню очага; так календарная определенность ритуального возврата к глубинной/подсознательной памяти о далеких предках и об огне (как рожденном живом существе со своим жизненным циклом) предстает, думается, более чем архетипическим, а именно – палеоритмическим напоминанием об общей прелюдии культуры (отраженной, между прочим, и в триединой семантике палеолитических “венер”: прародительниц, хозяек очага и хранительниц календаря)».

Как широко известно, главной семейной и родовой святыней у народов Севера был огонь очага⁶. По справедливому мнению Т.Ю. Сем (основанному на трудах Г.М. Василевич, А.Ф. Анисимова, Ю.А. Сем, Л.Я. Штернберга, В.И. Цинциус, В.Г. Ларькина, В.П. Маргаритова, Л.П. Потапова), функция плодородия земли принадлежит очагу как символу родового огня – хранителя и подателя жизни людей, к примеру, у орочей и удэгейцев. А у западных эвенков хозяйка очага *Того мушун* являет собой образ хранительницы человеческих душ. Обращает на

себя внимание также связь названия очага *ома* у нанайцев и *умухи* у орочей со словом *омя* – зародыш, жизненная сила, жизнь человека, растения, животного. *Умукта/ому/омо* у разных тунгусо-маньчжурских народов обозначает яйцо, гнездо, нору – иными словами то место, где зарождается новая жизнь. Души еще не рожденных детей (по поверьям орочей, удэгейцев, негидальцев, эвенков) вскармливались подателями и хранителями душ углем: в утробу матери жизненная сила (*омя*) попадала посредством дыма домашнего очага (таков же путь жизненной силы человека после смерти в мир мертвых)⁷. Важно, что дым огня (очаг → огонь → дым) являет собой связующую нить между мирами неба и земли. В напеве из уильтинской сказки «Крысы мама, лягушки мама» есть такие слова: «В дымоходе танцую <...> над очагом танцую <...> в пепле танцую...» (исполнительница Напка, запись сделана в 1957 г. на Хоккайдо проф. Дз. Икегами, перевод Е.А. Бибиковой)⁸. Согласно удэгейской легенде, Кяхта Онилени дала всему живому движение и свет жизни в зачатии: в ростке растения, в утробе матери⁹. Обратим внимание, что движение и свет/огонь имеют значимое сопоставление. Дух-хозяин огня часто выступает в женском образе (например, у удэгейцев и орочей)¹⁰.

Логично, что культ огня связывается прежде всего с идеями материнско-родовой организации, а после ее исчезновения принимает «семейные формы»¹¹. К примеру, у айнов жертвы приносят священной инау (заструженной палочке) как воплощению «хозяйки огня» (определение Штернберга) или «богини огня» (Батчелор)¹². Сила огня имеет значение и в погребальном обряде. Так, у нанайцев шаман перерубал посохом веревку с приношениями умершему, концы которой бросались в костер, символизируя уничтожение последней связи родственников с покойным¹³.

С одной стороны, огонь – ординарный «медиатор» между сырой и вареной пищей¹⁴. С другой стороны, огонь воплощается в форме опосредствования человеческих взаимоотношений, их взаимоотношения и взаимоотталкивания, в форме разграничения трудовой деятельности, сплочения родовых и семейных групп. Ограничения правилами «несмешивания» огня приводят к замыканию кольца родственных связей¹⁵. Основные функции огня – борьба со зверем, согревание и освещение жилья, приготовление пищи, производные функции – общение и разобщение людей, интеграция и сегрегация.

Обратимся к бытию одного из народов Сахалина – уйльта (см. карту-схему острова Сахалин, рис. 1): понятия «огонь» – «костер» – «очаг» – «род» – «семья» (семья рассматривается и как



Рис. 1. Карта-схема острова Сахалин

часть рода, и как группа представителей одного дома-чума) объединены определением «тава». Д. Икегами в 1950–1960-е гг. записал «Сказания и легенды народа уйльта» (на Хоккайдо), они начинаются со «старинного рассказа» (*горончи тэлуну*) сказительницы Напка, посвященном Огню¹⁶. Огонь предстает в облике «старухи». Представления о «старухе огня» («бабушке огня») бытовали у нивхов, эвенков, нанайцев. Именно в соседстве с этими этническими общностями уйльта живут на Сахалине, а ранее могли быть естественные контакты на Амуре. Наравне с представлениями о «старухе огня» есть и представление о «духе-хозяине огня», *тава эдэни*¹⁷. Семейный очаг рассматривается как святыня. Перед принятием пищи необходимо принести в жертву очагу частицу пищи или напитка. До настоящего времени происходит кормление огня водкой в жилище оленеводов, когда отмечается праздник или приезд гостя. Фраза легенды передает ощущение силы огня и важности соблюдения обычая кормления очага: «Мне вперед не давай, своему огню вперед дай». Если не «дать», то оголодавшая хранительница очага

умрет или покинет дом. Тогда дом будет во власти стихии огня, превратится в уголь и пепел. Огонь карает того, кто нарушает вековые обычаи предшествующих поколений, выполняя поучительную миссию.

Как очистительную миссию, одновременно устрашающую нечистую силу, можно трактовать роль огня в легенде «Тигр-оборотень (черт)»¹⁸. Использование огня во время облавной охоты¹⁹ перерождается в обществе уйльта в способ борьбы с нечистой силой. В «игре с огнем», приведшей к его «приручению», реализовалась способность человека представлять себя если не духом стихии, то ее союзником, «очеловечивать» образ огня. Хранение, разведение и обустройство огня привели к преодолению отчуждения прачеловека от огня посредством «проникновения в образ» и его имитации²⁰. Сила огня, проявившаяся изначально в отделении человека от мира зверей, продолжила дело отделения одного человеческого сообщества от другого (рода, семьи), превратившись в семейный очаг. Понятие «тава» имеет много значений, подтверждающих историю освоения огня: огонь → костер → очаг. Огонь объединял людей в родовую общность, защищая, к примеру, от «красных волков», образы которых сопоставляются с дьяволами. Люди рода Гетта успешно отпугивали стаи красных волков, разводя огонь²¹.

Тава обозначает как представителей одного рода, так и представителей одной семьи, живущих в отдельном чуме (*аундау*), входящей в родовое объединение. Каждый род имел свое огниво. Огниво играло важную социальную роль. Есть легенда: «...давно в старину жила одна семья из рода Ториса <...> разломав свое огниво, разделились на две семьи (или на два рода): большая Ториса и малая Ториса». Действительно существовали 2 рода: Большой (Дай) и Малый (Нучи) Ториса. Жизнь родов уйльта сохранялась до начала XX столетия, нынешнее поколение тоже знает принадлежность к своему роду. В уйльтинском языке есть глагол «тав», имеющий значение «связывать, соединять». Женщины, добывая огонь и выполняя роль хранительницы очага, составляли как бы центр родового сообщества, а мужчины, уходившие на охоту и использовавшие огонь, были его более подвижной периферией. «Ритмы движения мужчины и женщины существенно разошлись в связи с «очажной» специализацией женщины»²². Огонь (очаг) становится объединяющим началом семьи или его отсутствием: «их очаг по закону чуть горел», «в их доме даже огонь не горит», «огонь тех людей потух»²³. Именно женщина разжигала «свой» костер в жилище

аундау (так было и в первой половине XX в.). Благодаря культу огня и статусу «хранительницы очага» женщины играют особую роль в обрядах. Роль огня и роль женщины имеют взаимно зависимый социальный статус в родовом и семейном сообществе.

Обратимся к археологической сахалинской находке X–XIII вв. н.э. Рассмотрим фрагмент венчика керамического сосуда с изображением танцующих девушек (рис. 2, 3)²⁴. Хороводные танцы существуют у различных тунгусоязычных народов, известны специальные названия таких танцев с пением у эвенков – *норгали*, у эвенков есть отдельное словосочетание, имеющее значение «быть окруженным в хороводе» – *витринэжу би*²⁵, а также песни-импровизации и певцы-импровизаторы во время хороводных танцев – *нэуэн* и *нэуэлун*²⁶. Подобный ритуальный танец *уйльта* (ороков) в Поронайском районе зафиксирован в период Карафуты²⁷. Логично, что танец огня был именно женским (Полевые материалы автора, далее – ПМА). Для танца *уйльта мэури* характерны плавные движения всего тела и таза назад. Такой танец передан с точностью на венчике сосуда, полное его соответствие находим с фотографией²⁸ первой половины XX в. (рис. 4–6): то же движение танцующих против часовой стрелки, один угол женского платья заострен, а второй – как бы развевается во время движения, пропорциональность размера фигур, наклон и угол наклона туловища, ширина между ногами, высота изображения ног (до платья). Совпадают особенности ритуального головного убора (точность изображения утолщений см. экспонат экспозиции Национального музея этнологии МИНПАКУ в Осаке, рис. 7), длина платья, разворот (углы) платья во время движения, уровень локтей левой и правой рук, уровень шеи. Судя по всему, здесь также запечатлен шаман: «сама комучипни, *jajjëni*» (шаман бьет в бубен, поет) (ПМА, утил. яз.).

Подобный обряд видим (рис. 8) на фрагменте керамического сосуда VIII–X вв. н.э.²⁹ с изображением танцующих женщин с уйльтинскими погремушками *ёдоу* (рис. 9, 10. МИНПАКУ, № 23726 – начало XX в.; ПМА. Ноглики – начало XXI в.,). Для сравнения можно обратиться к сценам танца и обращением к огню и солнцу, вырезанным из кожи кеты в начале нашего века (рис. 11–13. «Тава пэккини». Мастерская В.В. Осиповой. Ноглики. 2009. ПМА). Характерно, что представители народа практически на подсознательном уровне продолжают традицию изображения ритуального танца, прочно сохраняя память поколений при передаче кода этнической культуры, этнической идентичности.

Танец огня продолжает жизнь в XXI в. и в уйльтинском ансамбле пос. Вал Ногликского р-на (рис. 14. Исполнение танца огня на презентации первого уйльтинского букваря, изданного в XXI в., – важнейшего события в жизни народа. Южно-Сахалинск, 2008). Данное изобразительное и обрядовое танцевальное искусство играет значимую роль в проявлении и формировании этнической идентичности в разные века (Практика ритуального танца коренного населения, период Карафто на Сахалине, фото Ханзава Чу, рис. 15, 16. К нему относится платье *уйльта*, канонически сшитое национальным художником Вероникой Осиповой в XXI в., в экспозиции краеведческого музея в пгт. Ноглики, рис. 17). Символическое круговое движение женского танца можно увидеть на многих работах современной уйльтинской мастерицы А. Осиповой. Не случайно также и круговое изображение «ритуальной» осенней битвы оленей за самку, символизирующее важность продолжения жизни оленя как главного животного в жизнеобеспечении некогда кочевого народа уйльта (рис. 18–21. Работы Альбины Осиповой. Техника вырезания импровизации сюжета из бумаги. Ногликский краеведческий музей. Фото 2009 г.).

Обратимся к возможным истокам искусства. А.Б. Фролов поддерживал вывод антрополога Я.Я. Рогинского: ритмическая природа идеопластики связана с ритмичностью физиологических процессов. Рогинский, исследуя истоки искусства³⁰, показал, что человеческий интеллект, формируясь в ответ на неожиданные вызовы окружающей среды, в мгновенных решениях сложных задач неизбежно нарушал или отменял ритмические функции организма. Защитой его от опасных срывов служил возврат к общим природным ритмам при непрерывной работе сознания, что в антропогенезе оптимально получалось благодаря ритмическим формам зарождающегося искусства. Эту концепцию происхождения искусства развил академик В.П. Алексеев, по мнению которого с эпохи палеолита творческая деятельность отражала фундаментальные константы бытия и мышления³¹.

Артефакты, на которых изобразительными средствами передано «движение» вообще и в частности «по кругу» против часовой стрелки, представлены в разных регионах мира. Например, в поселении Суньцзя уезда Датун пров. Цинхай в 1973 г. найден керамический сосуд (рис. 22, примерный возраст 5 тыс. лет) с изображением юношеского ритуального кругового танца (движение именно против часовой стрелки). Обратим внимание, что непорочные юноши (или девушки) отмечены как непременные участники сакральных плясок у разных

исследователей традиционной культуры. Так, у В.Л. Серошевского есть описание девяти *битисиитов* (*битии*, по определению Э.К. Пекарского, – священная пляска, изображающая путь к духу местности) – непорочных юношей, стоящих друг за другом лицом на юг³².

Необходимо отметить, что существовала и иная традиция исполнения ритуального кругового танца – по часовой стрелке. К примеру, у эвенков при традиции движения кругового танца спиной к солнцу (т.е. по часовой стрелке), иные ритуальные действия происходят с обращением лицом к солнцу (навстречу солнцу, т.е. против часовой стрелки).

Обратимся к заклинаниям-благопожеланиям *хиргэчэн* у эвенков (*хиргэ* – означает «молитвенно» просить удачи), что имеет соответствие также с якутским понятием *алгыы алгыс* – благопожелание, моление, прославление, посвящение³³. Обряд *хиргэчэн*, как главный календарный праздник встречи Солнца и Нового года, производился на специально подготовленном сакральном месте – пространственная организация имеет первостепенное значение. Заранее собранные пучки из хвороста бактерицидного (т.е. очищающего) растения *бой һөнкөсбэн* использовали на обрядовом поле у двух священных деревьев (лиственниц). При этом главное внимание уделялось восточному направлению: Восток означал начало света и жизни на Земле – *төөррэ*. Ритуал производился с первыми лучами солнца: перешагивание через левый костер освобождало (очищало) человека от грехов и болезней старого года, а перешагивание через правый костер было символом перехода от старого года к новому пробуждению после зимы и обновлению жизни. При этом каждый человек, участвующий в ритуале (включая старейшину рода), начиная движение направо обращался с *хиргэчэн* к солярному божеству³⁴. Таким образом, происходило движение именно против часовой стрелки, т.е. навстречу солнцу, как это можно отметить и у других тунгусо-маньчжурских этнических обществ.

То же обращение к Востоку отмечено у эвенков при обряде кормления духа-огня и для умиротворения хозяина (духа) тайги: по прибытии на новую стоянку, пока разводили новый очаг и ставили жилище, мужчины резали жирную важенку; затем назначенный хозяину тайги шест с наклоном к восходу солнца окрашивали кровью важенки, кровью также поливали костер и землю вокруг очага, обмазывали кровью и очажные стойки. Исследователи отмечают также, что позднее аналогичные традиционные жертвы эвены Охотского побережья приносили и Хри-



Рис. 2, 3. Фрагмент керамического сосуда. X–XIII вв. н.э. Фрагмент венчика сосуда с изображением танцующих девушек. Стоянка «Верхняя Санносава-1». Пос. Третья Пагь, Корсаковский р-н Сахалинской обл., подъемные сборы А.А. Василевского, 1991 г. Экспозиция археологического музея Сахалинского государственного университета, кол. 158-32. Фото автора, 2010

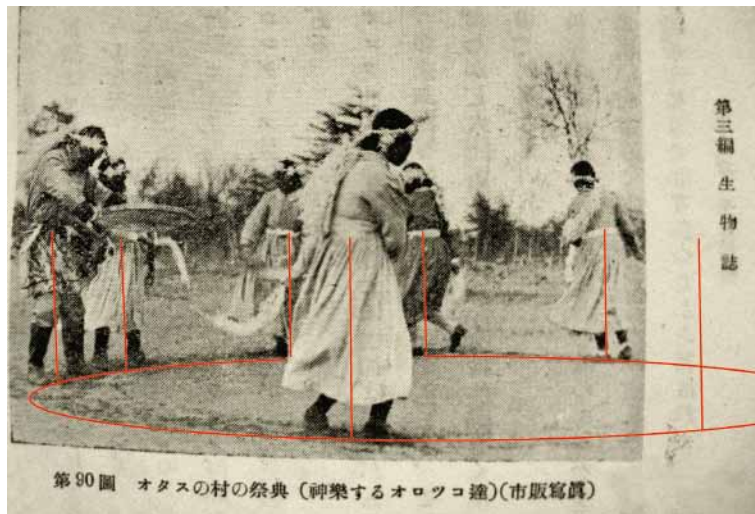


Рис. 4–6. Г. Сиска. Музей Сиретоко (Shiretoko Museum). Фотоархив. Shiretoko (Shari-town), Hokkaido. Japan. Hanzawa Chu «Orokko no buraku». Фото Ханзава Чу, 1927–1942

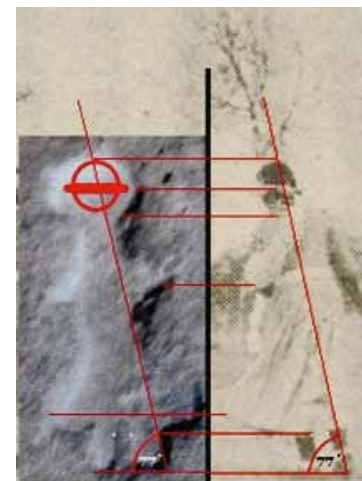


Рис. 7. Ритуальный головной убор. Южный Сахалин. Экспозиция МИНПАКУ (Национальный музей этнологии). Г. Осака. Фото автора, 2008

Рис. 8. Фрагмент керамического сосуда. VIII–X вв. н.э. Памятник «Промысловое-2» на южном берегу оз. Невского. Сахалинская обл., найден С.В. Горбуновым. Поронайский краеведческий музей, кол. № 429-1500. Фото автора, 2009



Рис. 9. Уильтинская погремушка ёдопу. МИНПАКУ. № 23726. Начало XX в. Г. Осака. Фото автора, 2008

Рис. 10. Уильтинская погремушка ёдопу. Начало XXI в. Пгт. Ноглики (ПМА). Фото автора, 2009





Рис. 11. Картина национальной мастерской В.В. Осиповой. Пгт. Ноглики. Сахалинская обл. Фото автора, 2009

Рис. 12. Сопоставление способом наложения современных рисунков танца огня на фрагмент керамического сосуда VIII–X вв.



Рис. 13. Картина национальной мастерской В.В. Осиповой. Пгт. Ноглики. Сахалинская обл. Фото автора, 2009



Рис. 14. Танец огня. Выступление уйльтаинского ансамбля пос. Вал Ногликского р-на на презентации букваря уйльтаинского языка. Южно-Сахалинск, 2008. Фото автора



Рис. 15, 16. Ритуальный танец коренного населения в Тарайке. 1926–1927 гг. (Открытки периода Карафута, Южный Сахалин). Фото Ханзава Чу. Архив Хокутосёкан («Северной Библиотеки») Университета Хоккайдо (г. Саппоро, Япония); W(b)62. № 0802765000-0000-002

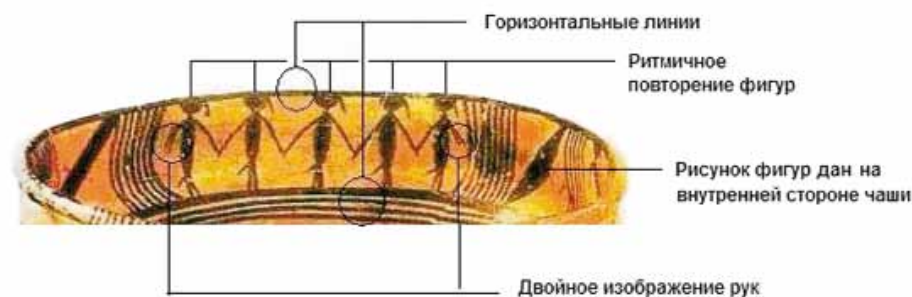


Рис. 17. Платье уйлта, канонически сшитое национальным художником Вероникой Осиповой в XXI в. Экспозиция краеведческого музея в пгт. Ноглики, Сахалинская обл. Фото автора, 2009



Рис. 18–21. Работы Альбины Осиповой. Техника вырезания импровизации сюжета из бумаги. Ногликский краеведческий музей. Фото автора, 2009

Рис. 22. Фрагмент керамического сосуда (примерный возраст 5 тыс. лет) с изображением юношеского ритуального кругового танца. Найден в 1973 г. в поселении Суньцзя уезда Датун пров. Цинхай (Китай).



сту: накануне важных православных праздников также резали важенку и ее кровью мазали шест, сделанный из молодой лиственницы, устанавливали его с наклоном в сторону восхода солнца (на верхушку шеста подвешивали беличью шкурку и подшейные шкурки оленя с длинной белой шерстью – *ноелры*)³⁵.

Вместе с тем, исследователи-очевидцы ритуалов констатировали, что возникновение хороводного танца *нэдьэ* и национального праздника *нэдьэк* и *эвинэк* напрямую связаны с обрядом встречи солнца и Нового года эвенков, когда танцующие двигались по ходу солнца (т.е. по часовой стрелке, как бы повторяя движение солнца), а сам хоровод являлся олицетворением солнечного круга³⁶. Такое же движение мужчин и женщин по кругу по ходу солнца

в круговом танце эвенков «Хэдьэ» отметила В.А. Петрова в своем докладе, обсуждаемом на семинаре «Фольклор эвенков в современных записях» в Институте этнологии и антропологии РАН (24 июня 2014 г.).

То же направление движения присутствует и в знаменитом якутском круговом танце, традиция исполнения которого успешно развивается по сей день на празднике Ысыах. В 2012 г. на национальном якутском празднике Ысыах был установлен мировой рекорд Гиннеса «Самый большой круговой танец». Концепция современного праздника Ысыах по древнетюркской традиции³⁷ разработана заведующей сектором этнографии народов Северо-Востока России ИГИ и ПМНС СО РАН д.и.н. Е.Н. Романовой. Особая важность вечной темы солнца, огня и кругового

танца подтверждается в докладах и активных дискуссиях ряда международных конференций: IV Международной научно-практической конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность» (9–10 октября 2013 г., Улан-Батор, Монголия), IV Международной научно-практической конференции «Круговые танцы в контексте религиозных воззрений» (20–22 июня 2014 г., Якутск) и др.

Праздник Ысыах проводился (и проводится ныне) в период солнцестояния и молочного изобилия. Свообразное всеобщее моление (обращение к силам Солнца) сопровождается пением в кругу и шествием по ходу солнца, что отражает культ Солнца и Неба³⁸. Основа якутского религиозного воззрения, возможно, возникла в районах Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху ранних кочевников (I тыс. до н.э.), а в целом она соотносится с религиозно-идеологическим комплексом, характерным для скифо-индоиранских кочевых скотоводов³⁹. Традиция культа Солнца у якутов сопоставима с монгольскими и тунгусо-маньчжурскими этническими общностями. Все тексты благопожелания – гимнического пения, сопровождающиеся пластическими движениями, являются средством магического воздействия в ритуале танца⁴⁰. Форма хороводного танца – круг – символизирует Солнце. Движение по кругу (по спирали) имеет сакральное значение, может как бы связывать различные миры. Круговые танцы вообще известны у множества народов, и все они имеют сильную энергетическую основу. Д.С. Дугаров

связывает круговой танец бурят, якутов, эвенков, эвенков, долган с важнейшим родоплеменным культом *курукан* (танец может быть заимствован у тюрко-монгольских племен, унаследовавших его от индоиранских, скифо-сакских племен). Сакральными центрами круговых танцев могут служить гора, столб, дерево, костер⁴¹. Костер (=огонь) наиболее характерен для культуры кругового танца тунгусских народов.

В продолжение темы божественной силы Солнца можно также обратить внимание на историю культа Солнца у народов Восточной Азии, в частности, богини Солнца Амаэрасу, играющей основополагающую роль в политической жизни Японии. Характерно, что в Стране Восходящего Солнца доминирующая ось традиционного восприятия пространства – именно восток-запад⁴².

Таким образом, культовое значение и восприятие Солнца и огня – как его продолжения – никак не ослабевает по прошествии веков, а, напротив, развивается, приобретая новые формы самовыражения у различных социальных и этнических общностей. При этом археологические артефакты подтверждают полноценное понимание важности данных культов предками тунгусо-маньчжурских этнических общностей и отражают современное видение роли ритуалов в жизнеобеспечении. Очевидно, нахождение вышеназванных археологических материалов на территории Сахалина и кодовая память поколений свидетельствуют о давнем заселении острова представителями тунгусской культуры.

¹ Токарев С.А. Избранное. Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира. – Т. 2. – М., 1999. – С. 191.

² Фролов Б.А. Три ракурса начала искусства и их научная трактовка [последняя статья автора была написана в 2004 г. и осталась не опубликованной, хранится в архиве отдела народов Севера и Сибири Института этнологии и антропологии РАН].

³ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Отв. ред. В.И. Цинциус (далее – СС ТМЯ). – Т. 1. – Л.: Наука, 1975. – С. 355.

⁴ Шишло Б.П. Тунгусский миф о творении и его культурное пространство. Вып. I // Реконструкция древних верований: источники, метод, цель. Сб. науч. трудов. Отв. ред. В.А. Хршановский. – СПб.: издание ГМИРА, 1991. – С. 200, 201; Яншина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. – М., 1984. – С. 111, 112.

⁵ Фролов Б.А. Указ соч.; Богораз В.Г. Чукотские рисунки // Сб. в честь 70-летия Д.Н. Анучина. – М., 1913.

⁶ Токарев С.А. Ранние формы религии. – М., 1990. – С. 245–254.

⁷ Сем Т.Ю. Семантика образов первоисточника жизни у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока конца XIX – начала XX века и их средневековые параллели // Реконструкция древних верований... Указ. соч. – С. 183, 184, 190; СС ТМЯ. – Т. 2. – Л.: Наука, 1977. – С. 190, 269.

⁸ Таежные песни. Сборник песенно-повествовательного фольклора уйльта. Сост. Н.А. Мамчева. – Южно-Сахалинск, 2013. – С. 102.

⁹ Сем Т.Ю. Указ соч. – С. 184.

¹⁰ СС ТМЯ. – Т. 2. – С. 355.

¹¹ Токарев С.А. Ранние формы... Указ. соч. – С. 247, 556, 557; Он же. Избранное. Указ. соч. – С. 192; Липский А.Н. Элементы религиозно-психологических представлений гольдов. – Чита, 1923. – С. 233.

¹² Токарев С.А. Ранние формы... Указ. соч. – С. 247, 560; Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – С. 53, 54; Batchelor J. The Ainu and their Folklore. – L., 99, 100.

- ¹³ Токарев С.А. Ранние формы... Указ. соч. С. 246; Лопатин И. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. – Владивосток, 1922. – С. 318.
- ¹⁴ Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М., 1983. – С. 133.
- ¹⁵ Токарев С.А. Избранное. Указ. соч. – С. 193.
- ¹⁶ Икегами Дз. Сказания и легенды народа уйльта / Publications on Tungus Languages and Cultures. 38. Hokkaido University. – Sapporo (Japan), Aug., 2007. – Pp. 1, 2.
- ¹⁷ Озолия Л.В. Орокско-русский словарь. – Новосибирск: издательство СО РАН, 2001. – С. 332.
- ¹⁸ Икегами. Указ. соч. – С. 2–5.
- ¹⁹ Токарев С.А. Избранное. Указ. соч. – С. 192; Головнев А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). – Екатеринбург (УрО РАН), 2009. – С. 51.
- ²⁰ Головнев. Указ. соч. – С. 51.
- ²¹ Озолия. Указ. соч. – С. 332, 333.
- ²² Головнев. Указ. соч. – С. 52.
- ²³ Озолия. Указ. соч.
- ²⁴ Найден на стоянке Верхняя Санносава (пос. Третья Падь) в Корсаковском р-не Сахалинской обл., подъемные сборы А.А. Василевского, 1991 г. Представлен в экспозиции археологического музея Сахалинского государственного университета, колл. 158-32. Пос. Третья Падь расположен в южной части острова, где в последние века представители этой этнической общности не жили. Однако не известно, были ли места их кочевий в этом районе в более раннее время. Об этом заставляет задуматься информация о кочевании еще в 1980-е гг. в летний период северных оленей за пределами установленной современной южной границы – 48° с. ш., зафиксировано проникновение на территорию до Анивского залива (Воронов Г.А. Основные причины деградации и пути восстановления популяции дикого северного оленя на Сахалине // Вестн. Сахалин. музея. Ежегодник Сахалин. обл. краевед. музея. – 1998. – № 5. – С. 281; Еремин Ю.П. О численности и распространении северного оленя на Сахалине // Тез. докл. Всесоюз. совещ. по проблеме кадастра и учета животного мира. – Уфа, 1989. – Ч. II. – С. 195–197.) Если эта территория пригодна для жизнедеятельности дикого северного оленя, то правомерно ставить вопрос и о существовании в отдаленные эпохи в этих местах стоянок общностей, ведущих оленеводческий образ жизни (исследования Сиратори Куракити).
- ²⁵ СС ТМЯ. – Т. 1. – С. 606, 607, 131.
- ²⁶ СС ТМЯ. – Т. 2. – С. 360.
- ²⁷ Тамануки Коити. Карафуто Хакубуцуси (Естественная История Карафуто). – Токио: Кобундо Себо, 1944. – С. 432 (на яп. яз.).
- ²⁸ Hanzawa Chu «Orokko no buraku» – фото 1927–1942 гг. Г. Сиска (период губернаторства Карафуто на Южном Сахалине. 1905–1945) / Музей Ширетокко (Shiretoko Museum). Фотоархив. Shiretoko (Shari-town), Hokkaido. Japan. Подробнее см.: Uni Yoshikazu. Hanzawa Chu: Photographer in the Former Japanese Territory of Sakhalin – His Biography and a Compilation of His Work // Bulletin of the Shiretoko Museum. – No. 20. – Shiretoko, 1999. – Hokkaido. Japan (на яп. яз.). – Pp. 61–84.
- ²⁹ Обнаружен на памятнике Промысловое-2 на южном берегу оз. Невского в Сахалинской обл. С.В. Горбуновым. Хранится в Поронайском краеведческом музее, колл. № 429–1500.
- ³⁰ Рогинский Я.Я. Проблемы антропогенеза. – М., 1977; Он же. Об истоках возникновения искусства. – М., 1982.
- ³¹ Алексеев В.П. Рец. на кн.: Рогинский Я.Я. Об истоках возникновения искусства // СЭ. – 1983. – № 5; Он же.

Становление человечества. – М., 1984. – С. 250–261; Первобытное искусство (проблема происхождения). – Кемерово, 1998. – С. 7–180.

³² Серошевский В.Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. – СПб., 1896. – Т. 1. – С. 447; Лукина А.Г. Танцевальная культура // Якуты (Саха). Серия «Народы и культуры». Отв. ред. Н.А. Алексеев, Е.Н. Романова, З.П. Соколова. – М., 2012. – С. 416, 417.

³³ Петров А.А. Лексика духовной культуры эвенов (народное искусство и обряды). – Л.: РГПУ им. А.И. Герцена, 1991. – С. 63; Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – Т. 1. – 1280 с.; Лебедев В.Д., Цинциус В.И. К вопросу об эвенских заклинаниях-благопожеланиях // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. – Якутск, 1972. – С. 171–182; Павлова Т.В. Обрядовый фольклор эвенов Якутии (музыкально-этнографический аспект). – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. – С. 60.

³⁴ Павлова Т.В. Указ. соч. – С. 68; Алексеев А.А. Забытый мир предков: Очерки традиционного мировоззрения эвенов Северо-Западного Верхоянья. – Якутск: КИФ «Ситим», 1993. – С. 25–29.

³⁵ Павлова Т.В. Указ. соч. – С. 69; Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. – Л., 1981. – С. 236–239.

³⁶ Алексеев А.А. Указ. соч. – С. 10, 31; Павлова Т.В. Указ. соч. – С. 143.

³⁷ Романова Е.Н. Якутский праздник Ысыах: истоки и представления. – Новосибирск, 1994. – С. 53.

³⁸ Гоголев А.И. Якуты: Проблемы этногенеза и формирование культуры. – Якутск, 1993. – С. 27.

³⁹ Он же. Мифологический мир якутов. Божества и духи-покровители. – Якутск, 1997. – С. 3; Он же. Скифо-сибирские истоки традиционной культуры якутов // Скифо-сибирский мир: искусство и идеология. – Новосибирск, 1987. – С. 143–149; Он же. Отражение древних Алтае-индоевропейских связей в культуре и языке якутов // Вопросы истории. – 1998. – № 11–12. – С. 113–118.

⁴⁰ Дугаров Д.С. Что такое загалма (к вопросу о происхождении культа крылатого коня у тюрко-монгольских народов) // Тюркология-88. – М., 1987. – С. 39–42.

⁴¹ Он же. Круговой хороводный танец в Европе и Азии: Традиционный фольклор в полиэтнических странах. – Улан-Удэ, 1998. – С. 106, 144.

⁴² Edwina Palmer. Land of the Rising Sun. The Predominant East-West Axis Among the Early Japanese // Monumenta Nipponica. – Vol. 46. – No. 1 (Spring, 1991). – Pp. 69–90; Russell Kirkland. The Sun and the Throne. The Origins of the Royal Descent Myth in Ancient Japan. – Numen. – Vol. 44. – No. 2 (May, 1997). – Pp. 109–152; Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл / Отв. ред. Джарьылгасинова Р.Ш., Крюков М.В. – М.: Наука. Вост. лит.-ра, 1989. – С. 171–209; Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год / Отв. ред. Джарьылгасинова Р.Ш., Крюков М.В. – М., 1985. – С. 136–143; Мещеряков А.Н., Грачев М.В. История Древней Японии (Восточная коллекция). – М.: Издательство «Наталис», 2010. – С. 406–412, 444–452; Мещеряков А.Н. Япония в объятиях пространства и времени (Восточная коллекция). – М., Издательство «Наталис», 2010. – С. 158–174; Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии IX–XII вв. – М., Издательство «Наталис», 2009. – С. 440–443; см. также: Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. Издание 2-е. – М., 1987. – С. 59, 457 и др.

Ритуальные музыкальные инструменты эвенкийских шаманов (по коллекциям Российского этнографического музея)

ТАТЬЯНА ЮРЬЕВНА СЕМ

Российский этнографический музей, Санкт-Петербург
Кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии народов Сибири
и Дальнего Востока
e-mail: semturem@mail.ru

Статья посвящена рассмотрению ритуальных музыкальных инструментов (бубнов и колотушек) эвенкийских шаманов, хранящихся в Российском этнографическом музее. Важные сведения по теме приводятся в статье как информация из архива РЭМ по фондам А.А. Макаренко, П.Т. Воронова и М.Г. Левина. В статье дается характеристика 30 бубнов и 41 колотушки разных групп эвенов.

Ключевые слова: этнографические коллекции, архивные материалы, атрибуция, шаманство, ритуальные музыкальные инструменты (бубны и колотушки).

UDC 39 (571)

Musical Instruments Evenki Shamans (Collection of the Russian Ethnographic Museum)

TATIANA YU. SEM, Ph.D. (History)

Russian Museum of Ethnography, St Petersburg
Leading Researcher, Department of Ethnography of the Peoples of Siberia and the Far East
e-mail: semturem@mail.ru

The article is devoted to the ritual musical instruments of Evenki shamans (drums and beats) held in the Russian Museum of Ethnography. The important information given in the article is based on the information from the REM archive related to the A.A. Makarenko, P.T. Voronov and M.G. Levin funds. The article provides a description of 30 drums and 41 beats representing different Evenki groups.

Keywords: ethnographic collection, archival materials, attribution, shamanism, ritual musical instruments (drums and beats).

В культуре эвенкийских шаманов важная роль отводилась ритуальным музыкальным инструментам – бубнам и колотушкам. Проблема музыкальных инструментов эвенкийских шаманов посвящено несколько разделов в трудах российских и зарубежных исследователей. Зарубежными исследователями бубны эвенов рассматриваются в работах «Шаманы тунгусов» французской исследовательницы Лауренс Делаби¹ и хорошо иллюстрированной книге венгерского этнографа Михаеля Хоппала². В зарубежных исследованиях в основном приводятся

уже известные факты из работ отечественных этнографов. С.В. Иванов в книге «Материалы по изобразительному искусству народов Сибири» подробно рассматривал рисунки и их семантику на бубнах и колотушках разных групп эвенов³. А.Ф. Анисимов в книге «Религия эвенов» охарактеризовал семантику нескольких бубнов шаманов Подкаменной Тунгуски из собрания РЭМ⁴. Е.Д. Прокофьева в «Историко-этнографическом атласе Сибири» подробно описала особенности типологии эвенкийских бубнов разных регионов – Илимпии, Подкаменной Тун-