

О МИРЕ, БОГЕ И ЧЕЛОВЕКЕ

© 1992 г., ЭО, № 3

А. Б. Островский

МИФ, ЭКОЛОГИЯ, МЫШЛЕНИЕ: «ДОМ ГОРНЫХ ЖИТЕЛЕЙ» В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НИВХОВ

Представления, составляющие основу традиционного мировоззрения, претерпевают, как известно, изменения с ходом истории. Вновь формируется целостность, а прежняя семантика может по-иному распределяться по отдельным элементам, в группировке их используются иные опоры.

Происходящая в этом случае смысловая перегруппировка не поддается раскрытию путем соотнесения конкретной мифологемы с ее возможными социальными функциями, иначе говоря, в рамках какого-либо социального института. Хотя историческому изменению социума, его мировоззрения можно поставить в соответствие изменения в мифологии, но процесс трансформации мифа имеет, полагаем, свою логику, не выводимую напрямую из социальной детерминации, функционального либо исторического толка. Что касается структурного метода анализа мифов, то он способен высветить мыслительные схемы, присущие носителям культуры, и как бы воспроизводящие способы построения образной системы, но в ней самой по себе не содержится критериев устойчивости (а следовательно, и потенциала стать смыслообразующими) тех или иных элементов и связей между ними.

Попробуем охарактеризовать этот процесс применительно к такой центральной мифологеме в традиционных мировоззренческих представлениях нивхов, как «горные люди-медведи»¹. Материалом послужили полевые сведения, собранные автором совместно с Е. А. Гаер в 1988 г. у нивхов Амурского лимана².

Напомним, что по исследованиям Л. Я. Штернберга и Е. А. Крейновича, в традиционной культуре нивхов в конце XIX — начале XX в. мифологема «горные люди-медведи» составляет смысловое ядро медвежьего праздника, знаменующего ритуальное воссоздание отношений обмена между нивхами и горными людьми (хозяевами леса и гор). В обмен включены не только материальные блага, в основном пища (промысловый культ), но и души (по схеме родового тотемизма)³. Предполагается, что нивх, вырастивший медведя и отправивший его душу к горному хозяину, в качестве ответного дара получает покровительство горных людей или такое покровительство получает ребенок этого нивха⁴. Кроме того, в этот «обмен» непосредственно, т. е. без циркулирования материальных благ, включены души нивхов, заданных медведем, а также души близнецов и их матери: считается, что после смерти все они попадают не в подземный загробный мир, а к горным людям-медведям; благодаря этому они служат охранителями здоровья сородичей и посредниками между двумя мирами⁵.

Представления о горных людях составляют часть традиционной космологической схемы, объединяющей обитателей стихий — небесной, горной (лесной)⁶, морской и подземной. Эта схема в качестве единого целого нигде не зафиксирована полностью⁷. Наиболее отчетливо она просматривается в том, что в начале XX в. три из четырех категорий шаманов были связаны с различными стихиями: неба, моря, леса и гор⁸, а также в том, что у одного и того же шамана могло быть несколько душ — от разных стихий⁹. Стихии как автономные локусы

сопоставлены в мифологических преданиях нивхов, записанных Л. Я. Штернбергом и Б. О. Пилсудским в 1890-х и в 1900-х годах¹⁰, но опять-таки не все четыре в какой-либо одной ситуации, а чаще попарно (например, сражение нивхов либо с обитателями неба, либо гор, либо моря) и реже — по три (когда, например, нивх, попав к горным людям, представляется им, чтобы ввести их в заблуждение, морским человеком).

Способ попадания из одного локуса в другой в мифологических преданиях никак не акцентирован, а в верованиях и обрядах, относящихся к мифологеме «горные люди-медведи», переходом между двумя мирами служила или медвежья берлога, или развилка дерева, на которую на специальной ритуальной площадке помещался медвежий череп.

Приводимые ниже полевые материалы свидетельствуют о том, что в структуре мифологемы «горные люди-медведи» произошли существенные изменения. Большинство из них опирается не на ритуалы и не на мифологию медвежьего праздника, а на образы, связанные со скалами. Так, опрос 14 информаторов (13 из них старше 50 лет) показал, что на медвежьем празднике им довелось присутствовать только в детстве, отчетливых воспоминаний об этом не сохранилось. Тех медведей, которые обитают в тайге недалеко от нивхских сел, иногда перебегают дорогу людям в лесу и время от времени разоряют коровники, горными людьми они не считают. Представления о горных людях (*пал нивхгу*, *палаңгу*) сохраняются лишь в фольклоре — в быличках и в мифологических преданиях.

Из 26 быличек и мифов, записанных от 13 информаторов, только в 7 случаях местом обитания горных людей названа тайга, а в 18 — безлесные скалы или крупные камни, отдельно стоящие на берегу лимана. Почти все мифологические предания связаны со скалами, камнями. Более всего мифологических преданий (7) связано со скалами на мысе Лазарева; никто из информаторов сам там не бывал, рассказывали со слов старших родственников.

Неподалеку от оконечности мыса Лазарева находились скалы с вертикальными каменными столбами¹¹. Рассказывают, что эти камни — *палаңтыф* (буквально: «дом обитателя горы»), в них жили *палагу* («обитатели горы»). По внешнему облику, по одежде, прическе они похожи на нивхов; иногда и сейчас их можно увидеть во сне в старинной национальной одежде. Наяву их почти никто не видел; какому-то человеку, как рассказывают, однажды довелось увидеть издали, как *палаңгу* ехали на нартах, в которые были впряжены медведи. Проходя мимо этих каменных столбов, можно было иногда услышать лай собак, человеческую речь, песни на нивхском языке, а также звук шаманского бубна. Один из этих столбов был подобен изображению медведя — *чхыф чңай*; к нему клали жертвоприношения (пищу, табак). Однажды для исцеления от болезни возле него оставили на несколько дней девочку; нивхский шаман приходил к этому «медвежьему изображению» (буквальный перевод названия) за советом.

Все информаторы, рассказывая о *палаңгу* на мысе Лазарева, сообщали о том, что русскому кораблю, впервые приплывшему к этой земле, не удалось встать на якорь (либо первым русским морякам не удалось влезть на эти сопки). По некоторым версиям, корабль под командованием Невельского встал на якорь, но поселиться на мысе Лазарева русские не смогли: многие стали умирать, а после того как Невельский сделал жертвоприношение (*к'ыз ңыңды*), *палаңгу* ушли (либо русские переместились вверх по Амуру)¹².

Обращает на себя внимание изменение не только в представлениях о месте обитания горных людей (вместо леса в текстах фигурируют безлесные скалы, расположенные у воды), но и в их названии: *палаңгу*, *палңгу* в отличие от зафиксированного прежде в литературе *пал нивхгу* (или *пал ниңвңун* — восточносахалинский диалект). В корпусе собранных нами быличек и мифов встречаются оба обозначения горных (лесных) людей и связанных с ними предметов и персонажей, однако доминирует форма с суффиксом -ң (в 23 из 30 упоминаний). Заслуживает внимания и то, что частота употребления этой формы коррелирует,

возможно, с местом, к которому приурочено повествование: в связи с происходящим в тайге — в 4 случаях из 7, в связи с группой камней и отдельными каменными выступами на лесистом берегу — в 9 случаях из 12 и в связи с беслесными скалами еще дальше от мыса Лазарева — в 9 случаях из 10.

Суффикс *-н/-ң*, ныне непродуктивный, прежде был характерен при словообразовании имен существительных, обозначающих классы живых существ — животных, людей, например: *во* — *вонң*, житель деревни (восточносахалинский диалект)¹³. Он характерен также для тех систем имен числительных, которые употребляются для счета животных и людей¹⁴.

Вероятно, слово *палаң* следует переводить как «житель, обитатель горы». Оно обозначает и место обитания, в том числе жилище (*палаң тыф* или *палаң дыф* — «дом горных людей»), и принадлежность к этому месту обитания широкого класса человекоподобных существ: *палаң чам* — «шаман горных людей», а также человекоподобные злые духи — *палаң*, *кинз* (злые духи — *кинз*, *милк* при указании количества прежде попадали в один класс не с людьми, а с животными¹⁵).

Отметим, наконец, что выражение *палаңгу* было зафиксировано в литературе, насколько нам известно, прежде только один раз. В мифе, записанном Ч. М. Таксами в 1957 г. в с. Красовка у нивхов Амурского лимана, говорится о человеке, который в поисках жены присел отдохнуть в тайге, поднял один за другим несколько камней и попал в дом лесных людей (*палаңгу тыв*)¹⁶. В с. Макаровка от П. Теминой, 1924 г. рождения, уроженки с. Байдуково, нами записан миф, вероятно редуцированный: человек пошел в тайгу, попал в *палаң тыф* («каменный дом» — в переводе информатора), ему там дали медвежонка, отсюда и возник медвежий праздник. Интересно, что в обоих этих мифах говорится о доме *палаңгу*, который связывается с камнем, точнее, сделан из камня.

Вероятно, этот термин для обозначения горных (лесных) людей обусловлен их местом обитания — беслесные каменистые участки таежных берегов наиболее характерны как раз для лимана. Отсутствие этого термина в текстах, опубликованных Л. Я. Штернбергом, связано, возможно, с тем, что он и Б. О. Пилсудский в селениях лимана не вели постоянного сбора, почти все записи сделаны ими на Сахалине.

Продолжим рассмотрение экологической обусловленности представлений о горных людях. От А. Ф. Хытко, 1927 г. рождения, уроженца с. Чильма Тахтинского р-на, проживающего в пос. Чнеррах, нами записано поверье о группе из трех камней, расположенных в нескольких километрах ниже по Амуру, рядом со скалистым утесом *Кох пила бах* («пузатый большой камень»); считалось, что в этих камнях жили *палаңгу*. Еще от двух человек — И. И. Мызгуна, 1932 г. рождения, уроженца с. Вайда, проживающего в с. Булава (Ульчский р-н), и Л. П. Гребенщиковой, 1956 г. рождения, уроженки с. Кукла, проживающей в г. Николаевске-на-Амуре, — записано поверье о прибрежной сопке, расположенной недалеко от города, на которой возвышались три скалы; одна из скал напоминала голову медведя. Про эти камни говорили, что прежде там были *палаңгу* — такие же люди, только живут они в каменных пещерах. Те, кто проходил мимо на лодке (а если болели дети, то приезжали специально), совершали жертвоприношение — *к'ыз ңыңдь*; верили, что скала «нас защищает» — *мер ғонидь*. У подножия этой сопки была пещера и неподалеку — родник.

Более развернутые мифологические повествования удалось собрать о группах камней на берегу лимана недалеко от пос. Нижнее Пронге и на мысе Меньшикова. Недалеко от пос. Нижнее Пронге на расстоянии нескольких километров одна от другой расположены две группы камней, известные всем нивхам поселка. От Н. Н. Мунько, 1924 г. рождения, записан миф: когда-то бог проезжал мимо (двигаясь в сторону современного расположения поселка. — А. О.), у него треснула и раскололась пополам лодка, бог выбросил весь груз и поставил лодку у берега; все это окаменело — «вторые камни», окаменел и сам хозяин лодки — «первые камни» (т. е. камни, расположенные ближе к поселку). Хозяином лодки был,



Рис. 1. Горный человек. Пос. Нижнее Пронге. Амурский лиман

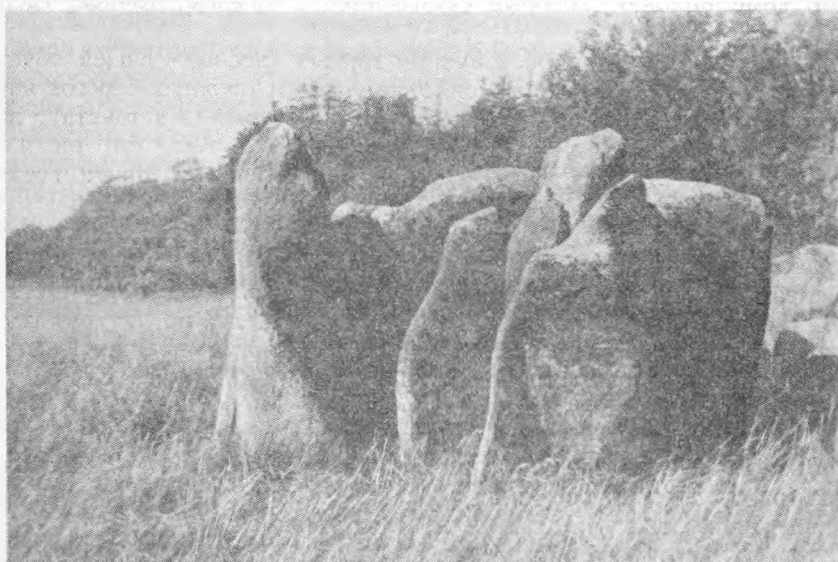


Рис. 2. Горные люди: лу бах («певучий камень»). Мыс Меньшикова, Амурский лиман

по мнению рассказчика, *пал нивх* (рис. 1). Ко «вторым камням» (группа крупных, без определенной формы камней) иногда приходил нивхский шаман, раздевался и заходил внутрь пещеры.

На мысе Меньшикова группа камней расположена недалеко от леса, в нескольких километрах от воды (рис. 2). Летом сюда можно добраться только на лодке¹⁷, а затем надо пройти большое расстояние по болотистой почве и пересечь участок густой высокой травы (летом из-за травы группа камней видна с воды только издалека). Былички относятся к прошлому, когда несколько десятилетий тому назад на этом мысе было постоянное поселение. Зимой те, кто возвращался в поселок по льду с о-ва Байдукова в темноте, старались не подходить близко

к камням, так как, случайно оказавшись рядом, люди долго не могли сдвинуться с места, непроизвольно останавливались даже собаки.

Эту группу камней называют *лу бах* («певучий камень»). По словам М. М. Озгун, 1924 г. рождения, уроженки с. Байдуково, проходя мимо, люди не раз слышали идущие от камней звуки: непонятный разговор, кашель, удары бубна и лязг железа (последний считали звоном железных подвесок к шаманскому поясу). Нивхи верили, что там находится *палаң дыф*, в котором живут лесные люди — *палаңгу*. Это охотники, высокие и сильные, внешне похожие на нивхов и одетые как они, только шапка на голове у них в форме елки — треугольником; *палаңгу* могли увидеть близнецы, больше они никому не показывались. Как-то в конце 1930 г., вечером М. М. Озгун, по ее словам, слышала звуки, подобные ударам в бубен; она считала, что это бубен шамана горных людей (*палңгу чам*). Один из камней, наиболее напоминавший человека, и есть их шаман; рядом с ним его помощник (см. рис. 2).

По словам жительницы с. Макаровка Л. М. Юпкук, 1930 г. рождения, также уроженки с. Байдуково, умерших близнецов, а позже их мать похоронили на мысе Меньшикова. Хоронили их в яме из еловых веток, в положении сидя; вместо *рафа* (надмогильный домик) поставили крест из еловых веток. Считали, что близнецов и их мать забрали к себе *палңгу*, а точнее, *палаң кинз*.

Приведенные материалы позволяют предположить, что в сохранении представлений о горных (лесных) людях существенную роль сыграли экологические предпосылки: все тексты приурочены к безлесным сопкам, камням, скалам.

В подтверждение творческого отношения к обозначению такого рода элементов ландшафта можно привести ряд исконно нивхских названий, где подчеркиваются особенности их зрительного образа. Так, рядом с с. Макаровка расположена скала, имеющая, если смотреть на нее со стороны воды, розоватый цвет; на карте она обозначена как Белая гора, русские ее называют Лысая гора (лишенная растительности), а нивхи — *пааза бал* («красная гора»). Нивхское название мыса Меньшикова также связано с ярким цветом скал: *Мыңар пал* (гора спускающейся крови). Соседний мыс называли по его форме *Қос пах* («шея-камень») ¹⁸.

Верования и мифы нивхов, связанные со скалами, специально не изучались. Некоторые сведения о них имеются лишь в нескольких примечаниях Штернберга к восточносахалинским мифам. Первое из них касается термина *пах таф* — «каменный дом» из мифа «Наш гиляк» (№ 2). Исследователь отмечает, что «каждый утес, скала, гора — каменный дом какого-нибудь гилякоподобного божества, доброго или злого. Поводом к такому представлению могли послужить пещеры в скалах» ¹⁹. В двух других примечаниях конкретизируется место обитания хозяина гор — дом на вершине высокой горы ²⁰ или на безлесной вершине (*пал қатф* — лысина горы) ²¹.

Последнее примечание сделано к мифу «Благодарный тигр» (№ 36), сюжет которого (один из вариантов повествования о тигре — горном человеке), как считает исследователь, происходит из Приамурского края. Одинаковое истолкование Штернбергом мифологического образа «дом горного хозяина» применительно к мифам восточносахалинского и нижеамурского происхождения подразумевает, что в обоих случаях скалы и утесы могли быть в равной мере материалом мифологического мышления для этих различных групп нивхов. Попробуем и мы для реконструкции мифологемы *палан тыф* (дом горных жителей), сохранившейся у нивхов лимана, обратиться к мифам, записанным у сахалинских нивхов.

В большей части мифов, опубликованных Штернбергом, говорится о столкновениях нивхов с горными, морскими, небесными или подземными людьми, а также со злыми духами (*кинз*, *милк*, *унирк*) этих космических локусов. Столкновения происходят либо из-за кражи у нивха жены или родственников, либо из-за угрозы быть съеденным людоедами. Неоднократно герои мифов, чтобы избавиться от преследований обитателями какого-либо локуса, навсегда покидают людей и переходят в иной космический локус. Например, в мифе «Мальчик и

девочка» (№ 7), чтобы избавиться от *пал милк*, герои переселяются под землю, а в мифе «Одинокый юноша» (№ 10) нивх воюет с морскими и небесными обитателями и в финале уходит со своей женой в горное селение, где они сами становятся *пал милк*²². Большая часть этих мифов связана, вероятно, с утверждением космологической схемы²³.

Проследим, в каких ситуациях встречается термин *пах таф* («каменный дом»). Обнаруживается несколько контекстов, в первом из которых дом из камня — это место обитания враждебных человеку существ. Так, в мифе «Наш гиллак (№ 2) нивх, отправившийся воевать, приходит к большому каменному дому, где живет старик-людоед с железными зубами, когтями, волосами и бородой; нивху удастся «вдребезги разбить» (Штернберг) железные зубы людоеда и убить его²⁴. В мифе «Женщины две, мужчина один» (№ 4) нивх в поисках сестры, украденной горным человеком, поднимается в гору и также приходит к большому каменному дому, где много людоедов; пока он отдыхал, уснув под лиственницей, его перенесли в дом и привязали к цепи с тем, чтобы затем поджарить на огне; герою удалось спастись благодаря чудесному помощнику — отцовскому каменному идолу (*пах ччай*)²⁵. Сходная ситуация и в мифе «Мальчик и девочка» (№ 7): в поисках жены нивх поднимается в гору, садится отдохнуть у подножия железной лиственницы и прилипает к ней; сыновья железной птицы-людоеда, набросив на нивха железную цепь, притаскивают его в дом; из всех чудесных помощников, которых он призывает, спасает его только «матери помощница» — морская утка²⁶.

В фольклорных текстах, записанных Б. О. Пилсудским, также встречается «дом на горе» или «дом из камня». Так, горный человек крадет жену нивха и уносит ее в *пал т'хы таф* («дом на горе»); нивх, убив его, возвращается с женой к себе домой²⁷. В другом мифе речь идет о нескольких нивхах, которые, двигаясь по морю, попадают к отдельно стоящему дому. Оказалось, что это дом людоедов, сделанный целиком из камня; выбраться из него удалось, только просверлив дыру железной саблей, найденной у людоедов²⁸. В третьем мифе рассказывается о каменном медведе (*пах чхыф*), жившем на мысе в устье реки и пришедшем в дом двух братьев по наущению старшего, чтобы проглотить младшего брата. Проглоченный каменным медведем, нивх разрезает своим ножиком желудок зверя и спасается²⁹. Отметим, что в двух последних мифах человек, оказавшись в каменной западне, выбирается оттуда, сделав отверстие железным предметом.

В дополнение к вариантам реконструируемой нами мифологемы приведем аналогичную ситуацию из мифа, записанного В. М. Санги в середине XX в. Герой мифа «О Буктакане и его сыне», оказавшись на берегу, лишенном растительности, приходит к большому дому, в котором живут милки — людоеды. Чтобы спастись от них, ему надо выбраться из запертого дома. Это удастся сделать, просверлив каменный пол своим ножом и саблей, принадлежавшей милку³⁰.

В приведенных отрывках из различных восточносахалинских мифов повторяются следующие мотивы, характеризующие каменный дом: 1) хозяин дома — людоед; 2) дом оказывается западней для человека; 3) в доме есть железные предметы; в пяти случаях они принадлежат обитателям дома — железные зубы, железная цепь, сабля и только в одной ситуации (встреча с каменным медведем, где и некоторые другие элементы инвертированы) железный ножик намеренно вносится человеком внутрь.

Выбраться из дома-западни можно одним из двух способов: путем манипуляции с железным предметом, принадлежащим обитателям дома (разбив железные зубы, просверлив железной саблей пол), либо обратившись к чудесному помощнику, доставшемуся от родителей.

В роли чудесного помощника выступают морская утка и каменный идол. Последний встречается в опубликованных и архивных материалах еще только один раз, в мифе «Одинокая женщина» (№ 6): нивхи достают каменное изо-

бражение из брюха убитого тюленя, но идол отказывается от почестей, предлагаемых людьми, и требует, чтобы его отпустили жить в море, на острове³¹. Итак, локус каменного идола, куда он стремится,— тот же, что у другого чудесного помощника: море.

Каменный дом в мифологии нивхов может быть не только жилищем людоедов, но и местом обитания людей. В двух мифах из собрания Л. Я. Штернберга (№ 8 и 12) именно постройкой каменного дома завершается эпопея брачных поисков героя и его сражений с обитателями иных локусов³².

В мифе «Три брата» (№ 8) герой многократно сражается с горными, а затем с морскими людьми. Если в начале повествования он имел успех только в охоте на медведя, то в конце — также и в охоте на тюленя, и в рыбной ловле. В мифе «Юрта одна только» (№ 12) герой также сначала не может поймать ни одной рыбы; охотясь на медведя, он дает ему броситься на себя, придавить, укусить и только затем убивает его. Чтобы добыть жену у «Головы земли»³³, герой мифа превращается в кукушку и летит к свайному дому над морем. В конце повествования, разделавшись с преследователями, он успешно охотится на тюленей, поселившись с женой в каменном доме.

Итак, если в мифе № 8 брак объединяет двух людей, победивших обитателей гор и моря, то в мифе № 12 герой, ставший горным человеком (по верованиям нивхов, человек, раненный медведем, принадлежит к миру горных людей³⁴), женится на морской женщине. В обоих случаях построенный супругами каменный дом символизирует их успех, причем на двух уровнях: 1) защищенность, автономию от горных и от морских жителей; 2) успех в двух видах промысла, соответственно подконтрольных этим стихиям.

Подведем итоги изучения семантики каменного дома в мифах. В ней выделяются два глубинных значения: принадлежит существам, враждебным человеку,— западня; принадлежит людям — убежище. Если первому из этих значений соответствуют железная сабля и нож, необходимые для освобождения из западни, то второму — лук и копье (эти традиционные орудия охоты, по контексту мифологии нивхов, не настолько вредят зверям, как железная сабля)³⁵.

С противопоставлением двух типов каменных домов связано в мифах и противопоставление двух типов охоты. В первом объектом охоты оказываются люди, к ним обитатели каменных домов (*унир̄ки*) относятся как к объекту охоты — зверям, вплоть до попытки устроить по поводу их поимки «медвежий праздник» (именно поэтому используется железная цепь³⁶). Во втором объектом охоты людей выступают звери, как бы символизирующие соответственно две стихии — горную тайгу и море (вывод о противопоставлении двух типов охоты подтверждается и лингвистическим наблюдением: злые духи *кин̄р*, *милк*, *унир̄к* в эпизодах, где они охотятся на нивхов, съедают их, как зверей, определяются именами числительными, используемыми для исчисления людей³⁷, в то время как в остальных случаях — именами числительными, употребляемыми для исчисления зверей³⁸).

Медиатором между «домом людоеда» и «домом нивха» — победителя и успешного охотника — может считаться, вероятно, «дом на каменной скале» из неопубликованного мифа, записанного Штернбергом на Сахалине в 1904 г. В нем рассказывается о нивхе, самом сильном среди людей, который искал, с кем бы ему помериться силой. Однажды герой пошел на гору и, двигаясь вдоль речки, поднялся вверх, где увидел какого-то «жирного человека». Чтобы проверить силу нивха, этот человек подал ему одной рукой чашу с землей и предложил поднять. Нивх с трудом поднял чашу, а ноги его погрузились по колено в землю. Человек похвалил нивха за то, что тот справился с испытанием — единственный из всех, кто поднимался на каменную скалу (*пах тьегрыф*), и в награду вынес ему из своего дома сумочку (*чадах няхр*) и подарил ее³⁹.

Слущая несколько лет у амурских нивхов исследователем записан рассказ о червяке — помощнике нивхского шамана, живущем за девятью хребтами и девятью речками под камнем в доме из железа и камня, расположенном на *пах*

тиграф (гольцы, каменная скала), где обитает *пал ыз* — горный хозяин⁴⁰. Е. А. Крейновичем записан текст, который представляет собой вариант мифа об испытании силы нивха и одаривании его. В нем рассказывается о борьбе горного человека с нивхом, в результате которой нивх завладевает поясом горного человека с прикрепленными к нему сумочками с когтями зверей (охотничьи талисманы)⁴¹. Итак, после того как горный житель (горный хозяин либо горный человек) испытывает силу нивха и тот оказывается равным ему, нивх обретает охотничью удачу.

Вообще говоря, в рассмотренной выше первой группе мифов, где каменный дом — западня, тоже происходит своего рода испытание силы нивха: он в большинстве вариантов слабее, но в итоге людоеды оказываются неудачливы в охоте (остаются без добычи). Во второй группе мифов, где каменный дом принадлежит человеку, герой оказывается и сильнее всех своих врагов, и преуспевает в охоте (причем и на суше, и на море). Обратим внимание и на изменение субъекта охоты: людоед охотится на нивха или нивх, метафорически ставший горным человеком и взявший в жены морскую женщину, охотится на животных.

Подведем первые итоги. Мы проследили семантическое опосредование от «каменного дома — западни» к «каменному дому — убежищу» и обнаружили медиатор — «дом на горе (скале)». Признаки, вовлеченные в цепочку опосредований: тип (субъект) охоты, испытание силы, удача в охоте. Первый признак варьируется от пассивного состояния героя (человек — объект охоты людоеда), к активному; второй — от слабости к силе (в сопоставлении с противником) и третий — от неудачи (людоед лишается добычи, человек ускользает ни с чем) к удаче (человек обретает талисман — средство успеха, а в более «сильном» варианте обретает собственно успех в охоте).

Теперь можно, полагаем, сблизить *палаңгу* и мифологических обитателей рукотворного каменного дома. Построив его на границе моря и суши из общего этим двум локусам материала — материала мертвых⁴², хозяева каменного дома символически утвердили этим право людей на охоту в двух локусах — в горной тайге и на море. Мифологема *палаң тыф*, дом горных жителей, приуроченная к камням-гольцам в низовьях Амура, оказывается, таким образом, реликтом древнего мифа о разделе космических локусов между людьми и людоедами, об отвоевании людьми сфер охоты, а *палаңгу* — преемниками этих воинов-охотников, обеспечивающими нивхам охрану охотничьих угодий и человеческой жизни от людоедов.

Мифологемы *палаңгу* и *палаң тыф* нельзя считать производными от мифов о происхождении медвежьего праздника, о горных людях-медведях. Конечно, они имеют общие семантические элементы, но, как следует из записей Штернберга и Пилсудского 1890 г., главное в мифологеме «дом горных жителей» — не отношения обмена между локусами (человеческим поселением и горной тайгой), а отвоевание людьми у людоедов трех локусов, на границе двух из которых — моря и горы — строится жилище.

Последний из вопросов об экологических предпосылках мифологического мышления, на которые наводит наш полевой материал, — это вопрос об образе самих *палаңгу*: их поведении относительно людей, их физическом облике. Все наши информаторы отмечали, что вреда людям от *палаңгу* не было; при встрече с ними необходимо было лишь не переходить им дорогу, пропускать их. Несколько информаторов указали, что горные жители похожи на нивхов, одеты в старинную нивхскую одежду, только они гораздо выше ростом и верхняя часть головы у них треугольной формы, наподобие елки (возможно, это шапка).

Если мы теперь вновь обратимся к тем группам камней, с которыми связаны записанные нами верования (рис. 1 и 2), то сразу заметим, что эти камни — «голова хозяина лодки», а также «голова шамана» (либо его «помощника») имеют треугольную форму. Возможно, именно эта особенность природных каменных изваяний оказалась решающей предпосылкой в создании зрительного образа



Рис. 3. *Пал милк* («хозяйка горы»). Амулет. Нивхи. ГМЭ, колл. № 5169—12



Рис. 4. *Миф милк* («подземная людоедка»). Амулет. Нивхи. ГМЭ, колл. № 5169—93

горного человека, хотя форма конуса вообще характерна для вершин утесов, расположенных на берегу моря.

Чтобы проверить, насколько устойчива эта отличительная черта визуализации горного человека — конус в верхней части головы, мы обратились к хранящимся в музейных коллекциях деревянным антропоморфным фигуркам *чңай*, изображающим хозяина горы, горных людей, злых духов (эти фигурки использовались для охраны дома как лечебные змулеты, а также в качестве помощников шамана⁴³). В собрании нивхских *чңай*, хранящемся в ГМЭ, изображений горных жителей (как и обитателей других стихий) немного по сравнению с фигурками персонажей, ответственных за конкретные болезни.

В коллекциях, собранных в 1910-е годы В. Н. Васильевым на Сахалине и в селениях Амурского лимана, имеются четыре таких персонажа: хозяйка горы (*пал милк*), два горных человека (*офин*) и «дух сумасшествия» (названия указаны собирателем)⁴⁴. Об *офин* нам известно лишь одно упоминание, принадлежащее Штернбергу: по его словам, это изображение родового хозяина горы (*пал ыз*), его изготовляли в случае непрерывного плача младенца. У мужского персонажа голова острая (т. е. конусом вверх), у женского — округлая⁴⁵. Несомненный интерес представляет изображение *пал милк* (рис. 3) — человеческая фигурка высотой 32 см на постаменте. О том, что это женский персонаж, свидетельствуют характерные детали пластического решения: намечены брови, переданы бусинками глаза, рельефно вырезан пояс-украшение, руки сложены на животе. На левой стороне груди вырезана жаба, что свидетельствует о способности этой *пал милк* причинять болезнь сердца. Наиболее акцентированный элемент пластики — ко-



Рис. 5. *Мыйк калдимэ*. Амулет. Негидадьцы. ГМЭ, колл. № 7007—57

ническая шапка над головой. Подобный элемент, но иначе выполненный, имеется и в изображении *миф милк*, злого духа подземной сферы (рис. 4). Это тоже женская фигурка в заостренной шапке.

Необходимо отметить и другую существенную черту сходства у персонажей этих сфер. *Миф милк* в описаниях нивхов обычно имеют асимметрично расположенные глаза один выше другого⁴⁶. В пластике же асимметрия глаз нередко присуща и обитателям гор: у обоих упомянутых выше огин левый глаз выше правого, как и на изображении благодетельного горного духа, избавляющего от болезни головы⁴⁷ (у персонажей на рис. 3 и 4 асимметрии нет).

Поскольку в мифологии и верованиях нивхов сближение семантики подземной и горной сфер в целом не обнаруживается, то речь, вероятно, должна идти о семантике отдельных черт, присущих соответствующим персонажам. Так, асимметрия глаз — признак людоедов (и поэтому амулет с таким признаком может от них защищать), а что означает коническое навершие?

Из десяти остроголовых фигурок, назначение которых собирателем указано, мы уже упомянули пять; еще четыре фигурки — охранители дома и одна — изображение персонажа, избавляющего от худосочия (женская фигурка с асимметрией глаз)⁴⁸. Итак, в ряде случаев остроголовость (либо острая шапка) — признак оберегающего людей благодетельного персонажа. Добавим к этому, что и у негидадьцев, в традиционной культуре которых мифологема горных людей также занимает центральное место, остроголовые человеческие фигурки также выполняют функции амулета-оберега — например, *калдимэ*, изготавливавшаяся в случае непрерывного плача младенца (рис. 5).⁴⁹ Медвежья шерсть, которая привязана к фигурке, означает принадлежность персонажа к локусу горных жителей, асимметрия ног — характерная черта домашних охранителей у нивхов

и негидальцев. И здесь имеется сочетание двух признаков: конической головы и асимметрии — при том, что ни один из них не является знаком принадлежности к сфере обитания.

Из рассмотрения семантики конического навершия в антропоморфных изображениях-амулетах следует, что оно является не столько признаком принадлежности персонажа к горному миру, сколько признаком охранительной либо исцеляющей силы данного изображения. Возможно, что такая охранительная функция конического навершия фигурок восходит к образу горного человека, жителя *палаң тыф*.

Теперь можно обоснованно утверждать, что в конце XIX — начале XX в. у нивхов существовали не только мифологема «дом горных жителей», но и развитие представления об обитателях горного дома — об их способности оказывать исцеляющее воздействие на людей и их зрительном облике. Способность горных людей исцелять — общая черта этих персонажей в двух мифологемах: «медведи» — горные люди и «дом горных жителей», а характерная черта зрительного облика (остроголовость) связана с экологическими предпосылками второй мифологемы.

К настоящему времени в сознании нивхов произошло разрушение первой мифологемы, тесно связанной с ритуалом медвежьего праздника. Существующее представление о *палаңгу* совершенно не обусловлено прежним контекстом промыслового культа и ассоциировано только с особым свойством близнецов — непосредственно контактировать с горными людьми и со способностью последних к исцелению нивхов.

Мифологема «дом горных жителей» («дом на горе» и другие варианты), также лишившись связи с контекстом охоты (получение охотничьей удачи, отвоевание сфер охоты), оказалась более стойкой. Экологические предпосылки — гольцы на границе суши и моря — сфер охоты и рыболовства послужили опорой мифологическому мышлению в воссоздании новой целостности. «*Палаң тыф*» («дом горных жителей») теперь эклектически соединяет мифологические представления о близнецах и шаманах как посредниках между мирами, хотя для традиционного мировоззрения было характерно коррелятивное противопоставление шаманства ритуалу и мифологеме медвежьего праздника, горных людей-медведей⁵⁰. Ведущим ходом в ныне редуцированной двухчастной космологической схеме «нивхи — горные люди» является зрительный: мышление, используя естественную форму гольцев, населяет этот «дом» остроголовыми *палаңгу*.

Мы проследили, как зрительный образ, почерпнутый из природного окружения, в процессе исторической трансформации мифологемы обретает новое структурное значение: из признака, обозначающего отдельную функцию персонажа (способность горного человека исцелять), становится опорным элементом для воссоздания смысловых связей в совокупности разнородных мифологических представлений. В общем виде, таким образом, вполне можно говорить об экологической обусловленности зрительных образов, используемых мифом, но их роль в операциях мифологического мышления и степень устойчивости в процессе исторических трансформаций предсказать, по-видимому, вряд ли удастся. Обращаясь к рассмотренному материалу можно заключить, уже изучив результаты трансформации, что, кроме особенной формы камней-гольцев на берегу Амурского лимана, сыграли роль еще две предпосылки, непосредственно обусловленные семантикой мифа: связь *палаңгу* сразу с двумя жизненно важными космологическими сферами — горной тайгой и морем, и знаковое свойство конического навершия — обозначать персонаж охранительный, целительный для человека.

Проведенный анализ, полагаем, подтверждает методологическое положение К. Леви-Строса о том, что содержание традиционных представлений, мифологических образов подтверждено двум типам детерминизма: 1) исторические тенденции и характеристики окружающей среды; 2) ментальные требования, или психологические закономерности⁵¹.

¹ Об этой мифологеме и ее роли в мировоззрении нивхов см.: Крейнович Е. А. Нивхгу. М., 1973. С. 169—240; *его же*. О культе медведя у нивхов // Страны и народы Востока (далее — СНВ). Вып. XXIV. М., 1982. С. 244—283.

² Все полевые материалы собраны нами в 1988 г. совместно с Е. А. Гаер — руководителем филолого-этнографической экспедиции ДВО Академии наук.

³ Описание элементов родового тотемизма в культе медведя у нивхов см.: Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 69—72, 92—93; Крейнович Е. А. О культе медведя у нивхов. С. 260, 268, 274; *его же*. Нивхгу. С. 176.

⁴ Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 220.

⁵ Штернберг Л. Я. Античный культ близнецов при свете этнографии // Сб. МАЭ. Т. 3. 1916. С. 162—163.

⁶ В нивхском языке слово *пал* обозначает и лес, и лесистую гору (Нивхско-русский словарь. М., 1970. С. 250); в переводах фольклорных текстов Л. Я. Штернберга и Е. А. Крейновича *пал нивх* чаще передается как «горные люди».

⁷ Частично схема реализуется в мифологии через попарное соотнесение стихий, например при сравнении по силе обитателя леса и обитателя моря (см.: Крейнович Е. А. Этнографические наблюдения у нивхов в 1927—1928 гг. // СНВ. Вып. XXV. М., 1987. С. 117—122), либо при непосредственном перемещении героя из мира небесных или горных людей в мир подземных людей и т. п. (см.: Штернберг Л. Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908. С. 43—51, 84—90).

⁸ Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи... С. 309.

⁹ Там же. С. 322.

¹⁰ Штернберг Л. Я. Материалы...; Гиляцкие тексты, собранные Л. Я. Штернбергом и О. Б. Пилсудским // Ленинград. отд-ние Архива Академии наук (далее ЛО ААН). Ф. 282. Оп. 1. Ед. 142. По словам информаторов, эти каменные столбы были разрушены около двух десятилетий назад в ходе саперных работ. Отметим, что камни-гольцы высотой в несколько метров нередко встречаются и в низовьях Амура, чаще на берегу, но также и на лесистых сопках.

¹² Аналогичная версия этого предания записана Ч. М. Таксами: находясь на мысе Лазарева, русские слышали песни «жителей утеса» (термин приведен Таксами в кавычках и только по-русски) и их шамана; начавшееся русскими строительство побеспокоило хозяев горы, и они переселились. См.: Таксами Ч. М. Система культов у нивхов // Сб. МАЭ. Т. XXXIII. 1977. С. 97. Г. А. Отаина упоминает об этом же предании, записанном ею в 1966 г. у нивхов Амурского лимана, о палонгу — в прошлом обитавших на мысе Лазарева, см.: Отаина Г. А. Отражение мифологических и религиозных представлений в нивхском языке // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность. Владивосток, 1984. С. 162.

¹³ См.: Панфилов В. З. Грамматика нивхского языка. Ч. 1. М., 1962. С. 50.

¹⁴ В нивхском языке, по сводным данным В. З. Панфилова, традиционно использовалось 26 различных систем счета для разных классов предметов; некоторые из них (в том числе специфические имена числительные для счета людей и животных), по нашим полевым материалам, сохраняются и ныне.

¹⁵ Крейнович Е. А. Нивхгу. С. 161.

¹⁶ Таксами Ч. М. Указ. раб. С. 111.

¹⁷ Нам с Е. А. Гаер удалось попасть на мыс Меньшикова благодаря любезной помощи нивха Виктора Разгуновича Гогана, доставившего нас на своей моторной лодке.

¹⁸ Аналогичные примеры записаны Ч. М. Таксами у различных групп нивхов; см.: Таксами Ч. М. Географические представления нивхов и их использование русскими исследователями Сахалина и низовьев Амура // Изв. ВГО. 1969. № 1. С. 41—48.

¹⁹ Штернберг Л. Я. Материалы... С. 22, 31.

²⁰ Там же. С. 178.

²¹ Там же. С. 202, 207. Графика второго слова дается по современному словарю.

²² Там же. С. 88, 114.

²³ Отметим, что собственно нивхская мифология — темы, структура мифов — еще не изучалась.

²⁴ Штернберг Л. Я. Материалы... С. 22—23.

²⁵ Там же. С. 45—46.

²⁶ Там же. С. 82—83.

²⁷ ЛО ААН. Ф. 282. Оп. 1. Ед. 142. Л. 40.

²⁸ Там же. Л. 5—5 об.

²⁹ Там же. Л. 27—27 об.

³⁰ Санги В. М. Истоки. Владивосток, 1965. С. 114—116.

³¹ Штернберг Л. Я. Материалы... С. 64—65.

³² Там же. С. 92—101, 123—125.

³³ «Миф чоңр» — так нивхи называют северную оконечность Сахалина (Нивхско-русский словарь. С. 188).

³⁴ Крейнович Е. А. Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник. Вып. 2. М., 1969. С. 100.

³⁵ Штернберг Л. Я. Материалы... С. 226, 231; *его же*. Гиляки, орочи... С. 346; Легенды и мифы Севера / Ред. В. М. Санги. М., 1985. С. 288—291 (миф записан Е. А. Крейновичем в 1957 г.); этот же мотив есть в негидальском мифе — см.: Цинциус В. И. Негидальский язык. Л., 1982. С. 123—124.

³⁶ Штернберг Л. Я. Материалы... С. 15—16, 32, 82.

³⁷ Там же. С. 35, 79, 80, 93.

³⁸ Там же. С. 6, 10, 49, 95, 99, 111 и др. О различных системах имен числительных у нивхов см.: Крейнович Е. А. Гиляцкие числительные. Л., 1932.

³⁹ ЛО ААН. Ф. 282. Оп. 1. Ед. 4. Л. 883. Записано по-нивхски и в основном переведено на русский язык.

⁴⁰ Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи... С. 310. Здесь после *pal uz* через запятую написано: *palung n'ivux* — что, вероятно, и есть палꞑ нивх, смешанная лингвистическая форма «горного жителя» (встречается несколько раз и у нас в материалах, связанных с мысом Лазарева). Любопытно, что в этом тексте, воспроизведенном из записной книжки Штернберга (ЛО ААН, Ф. 282. Оп. 1. Ед. 8/VII. Л. 18), упоминаются два старика: старик — хозяин дома и еще «главный старик»; два термина, приведенные Штернбергом в скобках, как полагаем, не синонимичны, но представляют собой собственно названия этих персонажей.

⁴¹ Крейнович Е. А. Этнографические наблюдения у нивхов в 1927—1928 гг. С. 114—115.

⁴² Об окаменении — смерти в момент встречи или в результате борьбы обитателей двух разных сфер см.: окаменевают люди, медведь и киг (Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи... С. 343), окаменевают пал нивх и медведь при встрече с людьми (ЛО ААН. Ф. 282. Оп. 1. Ед. 8/II. Л. 12), окаменевают милк, убитый человеком на берегу моря (ЛО ААН. Ф. 282. Оп. 1. Ед. 142. Л. 93 об.), люди на берегу от действий милков (Санги В. М. Истоки. С. 111).

⁴³ Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи... С. 322; Орлова Е. П. Амулеты гиляков//Археология и этнография Дальнего Востока. Новосибирск, 1964. С. 223—240; Таксами Ч. М. Первобытные отношения и религиозные взгляды у нивхов//СНВ. Вып. VIII. М., 1969. С. 67. Семантика онгонов нивхов, как и других народов Дальнего Востока, изучена пока мало.

⁴⁴ Кол. № 5169—12, 5169—47, 5169—134, 5169—62. Названия приводим по коллекционным описям.

⁴⁵ ЛО ААН. Ф. 282. Оп. 1. Ед. 4. Л. 1248.

⁴⁶ Штернберг Л. А. Материалы... С. 16, 102.

⁴⁷ ГМЭ Кол. № 5169—13; См. об этом персонаже: Островский А. Б. Семантика медвежьих онгонов//Сов. этнография. 1989. № 6.

⁴⁸ Соответственно последние пять экспонатов ГМЭ имеют кол. № 5169—4; 5169—35, 5169—58; 5169—60; 5169—96.

⁴⁹ Там же, кол. № 7007—57.

⁵⁰ Chichlo B. L'ours-chamane//Etudes mongoles et Sibériennes. P., 1981 (Cahier 12). P. 35—112.

⁵¹ Lévi-Strauss C. Structuralism and Ecology//Lévi-Strauss C. The View from Afar. Oxford, 1985. P. 104.

Myth, Ecology, Mentality: «Highlander's House» in the Nivkh Folk Mythology

The Nivkh mythology is used to show the ecological motivation of mythic images. Starting from the little known beliefs about rocks, the author attempts at reconstructing the mythologem of «Palangu tif» («Highlander's House») using the bilingual records of the Nivkh texts made by L. Ya. Shternberg and B. O. Pilsudsky. The inferences are confirmed by comparing between the texts and the plastic depictions of «highlanders» on the Nivkh amulets. The field data collected by the author as well as photographs and archival sources indicate that environmental images (for that matter, the shape of coastal rocks) are crucial for mythological thinking and myth evolution.

A. B. Ostrovsky

©, 1992 г., ЭО, № 3

З. А. Мадаева

ВАЙНАХСКАЯ МИФОЛОГИЯ

К исследованию вайнахской мифологии обращались специалисты многих отраслей науки: этнографы, религиоведы, философы, фольклористы, лингвисты. Однако до сих пор еще не создано обобщающей работы, посвященной чеченской и ингушской мифологии. В статье ставится задача дать представление о мифо-