

А. В. Смоляк

НОВЫЕ ДАННЫЕ ПО АНИМИЗМУ И ШАМАНИЗМУ У НАНАЙЦЕВ

В 1970—1973 гг. среди нанайцев Нижнего Амура мы проводили полевые исследования по комплексной программе, предусматривающей изучение широкого круга проблем — от современного состояния культуры, быта и экономики нанайцев до исчезающих религиозных верований: представлений о мире и природе, различных религиозных обрядов, шаманизма, еще распространенных среди лиц преклонного возраста¹.

Религиозные верования нанайцев уже освещались в литературе². В данной статье будут изложены некоторые выводы, сделанные на основании изучения двух вопросов: 1) представлений нанайцев о духах, окружающих человека в повседневной жизни и о «взаимоотношениях» простых людей (не шаманов) с этими духами; 2) представлений шаманов об их главных духах-помощниках.

Для религиозных представлений нанайцев как и некоторых других народов Сибири была характерна вера в то, что простые люди (не шаманы) могут вступать в активные отношения с духами.

Чтобы обеспечить промысловую удачу, рыбаки и охотники-нанайцы применяли специальные приемы воздействия не только на духов-«хозяев», но и на многих других духов, которые, по их мнению, мешали промысловой удаче.

Приведем конкретные примеры. В сел. Верхняя Эконь Комсомольского района старики-нанайцы рассказывали нам, что в прошлом иногда во время охоты охотник внезапно обнаруживал, что один или два из его тщательно расставленных самострелов не только не срабатывали, но и были вообще сняты и разобраны. Все их детали лежали на снегу, однако никаких следов вокруг обнаружить не удавалось. Старик — руководитель охотников — в этом случае говорил молодому охотнику: «Тебе мешают дух *пэучи дяка*, это он ходит за тобой повсюду». Из дерева изготавливалась крохотная (3 см) антропоморфная фигурка духа. Старик призывал духа поселиться в этом изображении, произнося следующую формулу: «Входи сюда, помещайся, больше по тайге не ходи, ходи со своим хозяином». Охотник постоянно носил эту фигурку на поясе.

Согласно рассказам стариков Нанайского и Комсомольского районов, существовало поверье, что охотничьему промыслу могли также вредить «души» близких охотнику людей (жены, матери и др.). Если родственники думали об охотнике, их души шли за ним по тайге и отпугивали от ловушки чутких зверей. Чтобы душа родственника не могла ходить за охотником, он делал из травы небольшую антропоморфную

¹ Полевые материалы хранятся в архиве Ин-та этнографии АН СССР, Фонд. Северной экспедиции, Нижне-Амурский отряд, 1971—1973 гг.

² П. Шимкевич. Материалы для изучения шаманства у гольдов, «Записки Приамурского отделения Русского географического о-ва», Хабаровск, 1896, т. II, вып. I; И. Лопатин, Гольды, Владивосток, 1922; Л. Я. Штернберг, Гиляки, гольды, орочи, негидальцы, айны, Хабаровск, 1933; его же, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1933; А. Н. Липский, Элементы религиозно-психологических представлений гольдов, Чита, 1923.

фигурку, «вселял» в нее душу близкого человека и привязывал ее лицом к стене шалаша. По окончании промысла фигурку отвязывали и бросали; душа могла свободно уйти домой.

Аналогичный обряд совершался, когда во время ссоры один человек говорил другому: «Ты теперь ничего не понимаешь на промысле». Душу «врага» также вселяли в антропоморфную фигурку из сухой травы, привязывали ее к стене дома, шалаша, палатки. По окончании охоты фигурку необходимо было отвязать, иначе человек мог тяжело заболеть или даже умереть. Если шаман, призванный к больному, обнаруживал, что душа заболевшего привязана в тайге, он ругал охотника, заставляя пойти в тайгу и отвязать фигурку.

Существовало также поверье, что охоте могла помешать душа недавно умершей, особенно любимой, собаки. И в этом случае совершался обряд, аналогичный описанным.

Некоторые старые охотники Нанайского района помнят еще один способ борьбы с вредными для охоты духами. Из липового луба изготовлялись маленькие колечки, число которых соответствовало числу людей, думающих об охотнике, что, по поверью, могло повредить промыслу. При этом назывались их имена. Нанизывая на палочку каждое кольцо, охотник говорил: «Ты устал, далеко шел за мной, посиди здесь, отдохни». Затем через все колечки (около палочки) просовывалась длинная папироса. Охотник закуривал ее («вроде они, духи, курят»). В конце обряда все колечки разрезались ножом и выбрасывались.

Старые охотники-ульчи из сел. Дуди совершали такой обряд: отойдя от села на расстояние 1-2 км охотник вырубал кол длиной в полтора метра, вытесывал на его верхнем конце 2-3 зубца. Кол вколачивался в землю наклонно, верхним концом в сторону деревни. При этом произносились слова: «Все пусть останутся здесь, дальше не ходите». Ульчи верили, что на палке застревают все звуки, идущие из деревни, которые могут помешать промыслу.

Очень широко были распространены сходные обряды и в рыболовстве. Так, например, в прошлом, если у нанайцев (современного Нанайского района) в подледную сеть *анга* плохо шла рыба, рыбаки нанизывали на палку 5—6 лубяных колечек и просили духов не мешать им рыбачить. Затем разводили костер, резали все эти колечки и бросали их в огонь. Описанные обряды в целом назывались *кочали*, *кочалини* («мешают»).

В прошлом в каждом доме можно было увидеть подвешенные под потолок свертки, обмотанные сетью и завернутые в ткань или бумагу. Считалось, что там находился злой дух *сайка*. Старухи (не шаманки) помещали его туда, когда у рыбаков плохо ловилась рыба. Раньше в богатых домах можно было встретить безродных и нищих работников. После их смерти никто не отправлял их души в загробный мир, так как этот обряд был связан с большими затратами. Они превращались, по поверью, в злых духов *сайка*, живших в воздухе или в воде. Голодные *сайка*, обитавшие в воде, отгоняли рыбу от сетей. Чтобы их умиротворить нанайцы вселяли их в антропоморфные фигурки из травы и тем самым держали в «заклании». Иногда эту фигурку кормили. Такое изображение, хранившееся в свертке, висело под потолком годами³. Притрагиваться к нему было нельзя. Считалось, что покинувший свое «вместилище» дух мог причинить зло членам семьи. Поэтому иногда травяной

³ В работе А. Н. Липского «Некоторые вопросы Таштыкской культуры в свете сибирской этнографии» («Краеведческий сборник Хакасского областного музея», Абакан, 1956) говорится, что нанайцы хоронили умерших грудных детей под потолком в домах (стр. 76). Наши материалы этого не подтверждают. По-видимому, А. Н. Липский обращал на эти свертки особое внимание, но хозяева не разрешали к ним прикасаться. Возможно, что кто-то объяснил их неприкосновенность именно таким образом, а А. Н. Липский принял это объяснение на веру.

сверток называли *дѣ эдени* (хозяин дома), имея в виду, что здоровье и благосостояние жителей дома зависит от того, выйдет ли дух из своего обиталища (в действительности образ духа-хозяина дома у нанайцев был иным, но об этом здесь говорить не место).

У нанайцев, как и у многих народов Сибири промысловые культы не связаны с шаманизмом. Сфера деятельности шаманов в основном ограничивалась борьбой с духами болезней, «лечением» людей. Для этого они использовали специальные атрибуты (бубны, различные «погремушки», особый костюм и т. п.).

У нанайцев некоторые шаманы участвовали в поминальных обрядах (по поверью, они перевозили души умерших в загробный мир).

Простые люди (не шаманы), по представлениям нанайцев, также могли бороться с некоторыми духами болезней; таким образом, эта область не была исключительно сферой шаманских действий: при некоторых заболеваниях к шаманам не обращались, «надеясь на собственные силы».

Некоторые мужчины и женщины (не шаманы) славились умением угадывать болезни; по-нанайски этот обряд назывался *пангачиори*. Для этого брали плоский камень, обвязывали нарукавником и веревкой; затем опускали его вниз, придерживая конец веревки, и начинали во время гадания перечислять имена различных «болезнетворных» духов. Если свободно висящий камень при упоминании какого-либо имени начинал раскачиваться, считалось, что причина болезни угадана. Лечение заключалось в следующем: из дерева изготовлялась антропоморфная или зооморфная фигурка, в которую и «вселяли» духа. Этот обряд, когда он проводился без помощи шамана, назывался *пунгичиури*. Духа привлекали запахом горячей каши или другой пищи и непременно дымом жженого багульника. Верховские нанайцы призывали его криками «Кя, кя!», а низовские (жившие вниз от устья р. Хунгари) — «Пуы, пуы!». При этом произносились приблизительно такие слова: «Заходи в красивое место, видишь, как здесь хорошо, как пахнет новое дерево; я тебя зову, я тебя глажу, ты будешь послушным своему хозяину, он тебя будет кормить, а ты охраняй его, чтобы он не болел».

Обряд вселения шаманом духа в его изображение назывался *эпил-зури*. Сначала в изображение из травы «вселяли отрицательные свойства» духа. Оставшегося «доброе» духа, поселяли в деревянную фигурку, которую помещали в маленький «шалашик», специально для этого сделанный на нарах. Перед нею клали палочку *хумэгдэ* (чтобы дух не ушел). Этот шалашик накрывали полотенцем, а затем шаман камлал с бубном и звал духа.

Если у ребенка заболела нога, нанайцы обходились без помощи шамана. Полагали, что происхождение этого недуга связано со следующим запретом: нельзя было наступать даже на самый край костра, чтобы не повредить духу «хозяину» огня *Подя* или его детям. Он и наказывал нарушителя, причиняя ему боль, которая проходила только после изготовления маленькой чурочки, напоминавшей головку человека. Чтобы восстановить отношения с духом, рот этого изображения смазывали кашей и произносили традиционное заклинание, например: «Кя, кя, Подя, прошу тебя, отпусти ножку моего ребенка, он нечаянно задел тебя, он маленький, больше не будет!».

Старые нанайцы обходились обыкновенно без помощи шамана и при болезнях глаз: из тонких слоев бересты вырезали фигурки духов, которые якобы насылали глазные болезни. Затем их привязывали или приклеивали к векам глаз.

У низовских нанайцев бытовали несколько иные способы лечения болезней: например, если у человека появлялись на теле чирьи, старушки (не шаманки) гладили больного ритуальными стружками *геасада* и «счищали» ими болезнь, приговаривая: «Пуы, пуы».

Точно так же низовские нанайцы этой группы поступали, если человек внезапно отекал. Считалось, что он наказан «хозяином» тайги *Дуэнтэ эдэни* за нарушение определенного запрета — он взял что-либо из «грешного дома», т. е. дома, где жил человек, подвергшийся нападению медведя. С такого внезапно заболевшего человека старухи (не шаманки) снимали болезнь стружками, произнося при этом «Пуы, пуы».

При лечении маленьких детей обходились также без помощи шамана. Чтобы определить, от чего плачет грудной малыш⁴, в большинстве домов использовали целые наборы очень маленьких по размеру фигурок — вместилищ духов (*нэлучку*). Здесь были изображения филина, паука, солнца, старухи Мамари, собачки и т. п. При изготовлении нэлучку шамана не приглашали и каждого духа в его вместилище призывали также без него. Когда ребенок заболел, нэлучку окуривали дымом багульника и просили духов не трогать ребенка. Нэлучку хранилась в семье долгие годы и доставалась всякий раз, когда в доме заболел новорожденный.

К «детским» изображениям духов относились также отдельные антропоморфные фигурки духов *Сиуре Пакаре*, *Агане Тане*. Если ребенок часто плакал, этих духов ежедневно били у очага утром и вечером, грозя расколоть их и выкинуть. Когда болезнь проходила, фигурки выбрасывали.

Еще одним примером «взаимоотношений» с духами без участия шаманов может служить известный обряд *пудэури*, когда множество людей собиралось в закрытом помещении, где находился больной крича «Гэ, гэ!», стараясь таким путем выгнать черта из больного или просто из помещения.

Приведенные материалы свидетельствуют о бытовании у нанайцев представлений о том, что простые люди (не шаманы) очень часто, в различных жизненных ситуациях, могли вступать во взаимоотношения с духами. Такие представления скорее всего возникли в дошаманскую эпоху. Принято считать, что промысловые культы появились именно в те отдаленные времена. Тогда же, вероятно, возникла и практика своеобразной борьбы с духами болезней. Видимо, шаманизм не смог совершенно вытеснить старые обряды и веру в то, что простые люди (не шаманы) способны бороться со злыми духами. Подобные представления, свойственные нанайцам до последнего времени, свидетельствуют о том, что дошаманистские и шаманистские верования сосуществовали в течение длительного периода.

Какова же разница во взаимоотношениях с духами шаманов и простых людей?

По поверьям нанайцев, шаманы в отличие от простых людей имели постоянных духов-помощников, духов-защитников, которые облегчали им борьбу со злыми силами («чертями»). Благодаря духам-помощникам и различным атрибутам, шаман мог отправляться в погоню за злыми духами куда угодно: он плыл под водой, взлетал в небеса, с низовьев Амура мгновенно переносился в отроги Сихотэ-Алиня и т. п. Простые же люди общались с духами, находившимися поблизости, поэтому они не имели возможности так эффективно бороться со злыми силами как шаманы. Наиболее сильный шаман «видел» душу человека и духов, разговаривал с ними (диалог); тогда как простой человек духов и душ никогда не видел и его отношения с духами носили односторонний характер.

Камлания отдельных шаманов бывали очень эффектны; порой они имели своеобразный театрализованный характер.

⁴ Шаманы говорили, что до шестимесячного возраста ребенок помнит о том дереве, на котором его душа в образе птички сидела до его рождения. Малыш плачет, так как пугается шума раскачиваемых ветром ветвей.

Некоторые из шаманов обладали незаурядными музыкальными способностями. При разговоре с духами во время камланий использовались различные мелодии (для каждого духа своя). Многие из них, видимо, очень древние, бесспорно красивы.

В литературе о шаманизме нанайцев нет никаких сведений о *тудинах*. Все нанайцы считают, что тудины умеют, знают и могут делать значительно больше, чем шаманы⁵. По свидетельству большинства нанайцев, тудинами становились «по наследству».

На вопросы: «Почему тудин мог лечить больных, видеть духов, были ли у него духи-помощники», — мы получили самые противоречивые ответы. Одни говорили, что тудинам помогал дух *эдехэ* (отличающийся от шаманских духов-помощников *аями*); фигурку этого духа тудин всегда носил с собой. По сообщениям других, тудин не камлал, но при помощи столбов, сходных с шаманскими, связывался с верхними духами, которые ему помогали. По свидетельству ряда информаторов, тудин мог лечить, так как видел во сне все, что происходило с больным.

По рассказам низовских нанайцев, тудинам помогал дух *Комо*, бродивший по тайге в образе медведя или тигра. При определенных обстоятельствах он находил своего «хозяина»-тудина, к которому и начинал регулярно приходить во время охоты; в его доме *Комо* вселялся в свое антропоморфное изображение. Этот дух помогал тудину лечить людей, обещая ему удачу в промыслах. По ночам *Комо* являлся хозяину в образе «жены» (о духах-супругах см. ниже).

В какой мере полученные у низовских нанайцев сведения о духе *Комо*, довольно удовлетворительно объясняющие природу могущества тудинов, применимы к нанайцам Нанайского района сейчас сказать нельзя. Необходимо дальнейшее исследование вопроса о тудинах как у верховских, так и у низовских нанайцев.

Следует подчеркнуть одну деталь: по свидетельству большинства информаторов, между тудинами и шаманами постоянно существовала своеобразная «конкуренция». Нанайцы рассказывают, что тудины часто уличали шаманов в неправильных действиях во время обычных камланий при «лечении» больных и во время обряда «больших поминок». Тудин мог сказать шаману во время обычного камлания больному: «Ты взял не ту душу» или «Что же ты не видишь, что к тебе справа приближаются враги (злые духи)?».

При «становлении» большого шамана приглашали именно тудинов. Только они могли подтвердить, действительно ли обычный шаман стал касатэй-шаманом. Их приговор считался безапелляционным.

Во время больших поминок тудин внимательно следил за обрядом, проводившимся касатэй-шаманом. Когда тот отправлялся вместе с душами в загробный мир, тудин иногда «замечал», что одна из душ упала с нарты или что на дороге валяется душа, упавшая с нарты во время предыдущих больших поминок. Благодаря бдительности тудина шаман благополучно доставлял и эти души умерших в загробный мир.

У нанайцев существовало представление о некоей силе (или духе) *этугдэ*, которой обладали все тудины, а иногда простые люди и шаманы. *Этугдэ* во всех случаях предупреждал человека об опасности, всегда нахаживал за плечами хозяина, но его не было видно даже шаману. Один

⁵ Термин *тудин* не исследовался. В «Маньчжурско-русском словаре» И. Захарова (СПб., 1875) нет даже примерных приближений к нему. В «Эвенкийско-русском словаре» (М., 1958), составленном Г. М. Василевич, представляют интерес термины *туг*, *туги*, что означает «правильно», «действительно». Существует нанайское слово *туй*, что также означает «правильно». Возможно, что с этими словами связан термин тудин. В ульском языке есть слово *туде* — столб, у которого молились верхним духам, *туйге* — по-нанайски — дерево, где каждая семья совершала ежегодные моления духам о здоровье и благополучии. Можно предположить, что тудин — это человек, связанный с верхними духами. Этот вопрос, однако, нуждается в дальнейших исследованиях.

очень старый нанайец сказал: «Это как ангел-хранитель человека». Говорят, что если человек ведет себя недостойно, этугдэ уходит от него.

Очень коротко остановимся на вопросе, носил ли шаманизм профессиональный характер. У нанайцев простые шаманы, как и все остальные люди, жили рыболовством и охотой; даже наиболее популярные из них не могли бы прокормиться за счет своей шаманской практики. По обычаю за камлание больной давал шаману какую-нибудь посуду (берестяную, глиняную, деревянную, это называлось *полан*). За излечение от тяжелой болезни или спасение от смерти шаман мог получить в знак благодарности поросенка или, например, материю на халат, однако такие случаи были крайне редки. Большие касатэй-шаманы «обслуживали» и свое селение и близлежащие. Обряд *каса* (большие поминки) родственные семьи обычно устраивали раз в пять-шесть лет, а то и реже, поэтому касатэй-шаманы в лучшем случае проводили 1-2 таких обрядов в год. В качестве платы шаман получал халат или отрез ткани; на это существовать также, разумеется, было нельзя. Обряды поминок затягивались иногда на 7—9 дней. Как правило наиболее популярные касатэй-шаманы были связаны с состоятельными людьми, которые щедро платили им. Такие шаманы ездили не только из одного села в другое, но и из одного района в другой (к ульчам, негидальцам, амурским нивхам и т. д.). Однако таких шаманов было мало. Даже самые старые нанайцы помнят одного-двух из них.

Среди нанайцев встречалось довольно много женщин-шаманок. Большинство их принадлежало к простым «лечащим» шаманам. Практика у них, как и у мужчин-шаманов, была обычно невелика. Некоторые старые шаманки, особенно те, кто не был связан с детьми и семьей, любили ездить в другие села. Порой они получали довольно значительную плату. И тем не менее жить за счет шаманской практики они не могли, и заработки их все же были эпизодическими.

Таким образом, термин «профессиональный шаман» к нанайским шаманам неприменим. Подавляющее большинство шаманов жило так же, как и их односельчане: мужчины были опытными рыбаками и охотниками; женщины выполняли множество обычных обязанностей по дому. Шаманская практика давала им какой-то «приработок», не больше. По имеющимся у нас данным, в таком же положении находились и шаманы у ульчей, орочей и некоторых других малых народов Севера.

* * *

Вопрос о духах-помощниках шаманов недостаточно изучен. Проработав в течение нескольких сезонов с компетентными информаторами и проанализировав магнитофонные записи, мы можем внести некоторую ясность в изучение этой стороны нанайского шаманизма.

Автор поставил перед собой задачу — выяснить вопрос о сущности взаимоотношений между шаманами и их духами-помощниками, в частности, проверить встречающуюся в литературе гипотезу о «сексуальных» отношениях между ними (подробнее см. об этом ниже).

В сел. Даерга нам удалось поработать с пожилой шаманкой и сделать магнитофонные записи ее камланий. Приступая к камланию, она обычно призывала своих духов-помощников *аями*; как и у большинства шаманов их было несколько: антропоморфные и зооморфные духи, духи-хозяева моря, местностей и т. п. В начале камлания она вызывала также своих духов-«матерей» — *Делю мама, Дадака мама, Чойдяка мама, Ыни мама*, «отца» *Чонгида мапа*, «детей» — *Япоро пиктэ, Сэрума пиктэ, Симура пиктэ* и др., затем духов «сестер» и «братьев».

Реальные представления о родстве с этими духами, несмотря на их названия, отсутствовали. Весьма интересно, что один из названных

духов-помощников — Дадака мама, в прошлом известная шаманка, двояродная бабка опрошенной нами женщины; Чонгида мапа — ее дед. Все нанайцы его (как и Дадака мама) хорошо помнят как очень популярного шамана. Дадака мама и Чонгида мапа считаются важными помощниками в ее камланиях. Впереди всех духов, по словам этой нанайки, шел *Наму эдени*, огромный, страшный, с саблей на голове. Наму эдени приходил на зов во время камлания и исчезал неизвестно куда, когда сеанс кончался. О каких бы то ни было «сексуальных» отношениях здесь не могло быть и речи.

Бывший шаман из сел. Дада во время камланий призывал своих духов-помощников: *Алха ама* (ама — отец), *Хойхол хото*, *Они ама*, *Бэи ама*, *Хэсил мапа* (мапа — старик) и его жену *Майдя ыне*, 9 девочек (*пиктэ*), *Боа армукини*, *Ливэну*, *Одзял мапа*, *Амбару ыне*. Как и в предыдущем случае эти духи считались родственниками — «отцами», «детьми», а Боа армукини — «женой». Главным духом-помощником была отнюдь не «жена», а *Эпу* — «девчонка», как ее называл старик. Эпу приходила к нему каждую ночь и рассказывала, где что происходило. Она — «болтунья», по словам старого нанайца. Явившись когда-то подростком, Эпу уже много лет не меняла своего облика (как вообще не меняются все духи). Никаких сексуальных связей здесь нет («она же девчонка»).

Особый интерес представляют духи *Одзял мапа*, *Они ама*, *Бэи мапа*. *Одзял* — название рода матери старика, ее брат был сильным шаманом; считалось, что его дух — один из важнейших помощников при камланиях. Они — род *Онинка*, к которому относился наш информатор; *Они ама* — дух («отец») покровитель рода, он же дух-помощник шамана. Третий помощник — *Бэи ама* — в переводе означает «отец-покровитель местности Бэи» (эту местность члены рода *Онинка* считают своей родиной).

У шаманки Киле (по отцу Бельды) из села Дада главным духом-помощником был *Часинга чамина* — *Тонгдор аями*. Он представлял собой огромное человекоподобное существо с девятью рожками на голове. Это — «бог», обитающий в тучах. Другие ее духи-помощники — *Киле ама* и *Киле ыне* («отец-покровитель» рода Киле и «мать» этого рода), *Му эдени ама* — «хозяин вод» и др.

Приведенные примеры показывают, что нанайские шаманы имели множество духов-помощников обоего пола. По традиции их называли «отцами», «матерями», «братьями», «сестрами», «женами» и «детьми». Во взаимоотношениях с этими духами не было и элементов сексуальности. У всех нанайцев существовало представление о духе-муже, которого называли «ревнующим духом». Он постоянно следил за жизнью женщины и требовал к себе внимания. Если женщина заболела, то шаман советовал сделать фигурку этого духа и кормить его. После выполнения этих советов, дух успокаивался и женщина выздоравливала. Никаких сексуальных отношений между нею и духом-мужем не было. «Ревнующий дух» иногда помогал ее мужу в охоте.

Не менее интересны представления нанайцев о духе — «жене» охотника. Говорили, что из года в год одна и та же жена являлась по ночам охотнику и показывала ему лучшие промысловые места. Сексуальные отношения во сне с этим духом имели место только у молодых охотников, да и то в редких случаях.

Вера в существование духа-помощника охотника в образе женщины кое-где сохранилась до настоящего времени. Одна старушка — жена охотника — рассказала нам, что ее очень интересовала женщина, постоянная «помощница» мужа в тайге; однажды она упросила мужа взять ее с собой в тайгу и через некоторое время увидела во сне духа-женщину. Рассказывалось это с чувством удовлетворения (осуществила свою «мечту»). Нанайское название этого духа — *толкеру* (от *толкичи* — сон, сновидение).

Летом 1973 г. мы отметили сходные представления у ульчей (в сел. Дуди, от стариков родов Ыгдемсели, Росугбу). Женщину, приходившую к охотникам во сне, они называли *На ыдени* («хозяйкой этой местности»). Женщина эта приносила с собой узелочек, который передавала охотнику. На следующее утро он обязательно убивал лося, подходившего к самому биваку. Иногда такой же подарок охотник получал во сне от старика, которого также называли *На ыдени*.

Г. М. Василевич считала, что у непских эвенков дух, приходивший к охотнику по ночам в образе молодой женщины, — древний образ хозяина тайги⁶. Если это так, то представления у ульчей о духе женщине ближе к эвенкийским, чем у нанайцев.

Из сказанного видно, что у нанайцев были широко распространены представления о духах — «мужьях» и «женах». Однако если даже духа звали «мужем» или «женой», это отнюдь не означало, что люди и духи обязательно вступали во сне в супружеские отношения. Напротив, если такие «отношения» хотя изредка и имели место, они считались скорее ненормальными.

По нашему мнению, нет также оснований думать, что между шаманами и их духами-помощниками существовали сексуальные отношения. В этнографической литературе впервые о сексуальном «избранничестве» в нанайском шаманстве писал Л. Я. Штернберг⁷. До Л. Я. Штернберга шаманизм у нанайцев изучали П. Шимкевич⁸ и И. Лопатин⁹. Но о сексуальном избранничестве они ничего не писали. Л. Я. Штернберг в 1910 г. в течение месяца работал среди нанайцев на Амуре. Ему удалось поговорить с шаманами и присутствовать на камлании. Он впервые отметил, что нанайские шаманы называли своих духов-помощников «женами».

По-видимому, употребление нанайцами этого термина послужило основой для утверждения о существовании у нанайских шаманов сексуального избранничества. Приведенные нами материалы относятся к 1970—1973 гг. (часть была получена ранее), данные Л. Я. Штернберга — к 1910 г. Можно, конечно, предположить, что существовавшее представление о сексуальной основе взаимоотношений шаманов и их духов-помощников исчезло к настоящему времени. Однако такое предположение не представляется нам правильным. Ведь нашими информаторами были лица 70—80 летнего возраста и старше. Думается, что Л. Я. Штернберг слишком буквально понял сообщение, полученное от одного шамана. Вряд ли «основа веры» могла исчезнуть бесследно, тем более, что в шаманских верованиях существовала четкая преемственность.

⁶ Г. М. Василевич, Эвенки, Л., 1969, стр. 232.

⁷ Л. Я. Штернберг, Избранничество в религии, «Этнография», 1927, № 1; его же, Первобытная религия в свете этнографии; его же. Гиляки, гольды, орочи, негидальцы, айны, стр. 463.

⁸ П. Шимкевич, Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия, «Этнографическое обозрение», 1897, № 3.

⁹ И. Лопатин, Указ. раб., стр. 212—282.