

С. В. Березницкий

СТАТУС ДИКИХ И ДОМАШНИХ ЖЕРТВЕННЫХ ЖИВОТНЫХ В СОЦИУМЕ КОРЕННЫХ НАРОДОВ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Важным компонентом традиционной и современной жизни коренных народов Сибири и Дальнего Востока является промысловая культура. В это понятие входят не только промысловые навыки, снаряжение, знания о биологии и экологии животных, но также комплекс верований и ритуалов. Для получения удачи на промысле и в жизни охотники, рыболовы, морские зверобои должны совершить индивидуальные, семейные и родовые жертвоприношения духам — хозяевам местности, попросить у них помощи.

В комплексе жертвоприношений северных народов выделяют следующие ритуалы: для получения удачи в таежной охоте и морском зверобойном промысле; для добычи конкретного животного; перед началом рыболовства; мифическим великанам и карликам, священным скалам и пещерам; жертвоприношения шаманские и жизненного цикла.

Сложный механизм жертвоприношения исследовал французский этнограф и социолог Марсель Мосс (1872–1950) на примере многих социумов мира, в том числе и народов Северо-Восточной Азии [Мосс 1996: 103–105]. Мосс обосновал институт жертвоприношения как способ установления стабильных социальных связей между людьми и сверхъестественными существами и явлениями посредством жертвы.

Коренные народы Сибири и Дальнего Востока в своих ритуалах часто используют жертвенных животных, которые подразделяются на съедобных и несъедобных, шаманских и дошаманских, полезных и вредных, родных для северной культуры или заимствованных из соседних или переселенческих культур. Одна из

важных категорий включает подразделение животных на диких и домашних.

Немецкий философ Эрнст Кассирер (1874–1945) предположил, что институт доместикации животных первоначально возник на религиозной основе [Кассирер 2001: 210]. Ученый считал, что в качестве основных мифологических и религиозных предпосылок выступали тотемические верования. В архаической культуре между человеком и остальным миром появляется особый посредник, хозяин определенной местности или сферы деятельности, приносящий блага. Впоследствии этот образ усложнился до понятий божеств и Бога.

В традиционной культуре многих народов Сибири и Дальнего Востока одним из наиболее важных посредников является бурый медведь. Некоторыми народами он приносится в жертву высшим существам после выращивания в человеческом социуме.

Колоссальный материал по медвежьему культу и празднику у разных народов мира собрал отечественный этнограф Б. А. Васильев [Васильев 1946; 1948: 78–104]. Ученый заострил внимание на исследовании «извинительных» речей охотников, уверявших застреленного зверя, что его убили птицы, животные, представители другого рода или этноса [Васильев 1948: 84]. Таким образом, возможно на основании тотемистических воззрений, так проявляется запрет на убийство родственника, которым считается медведь у народов Сибири и Дальнего Востока.

Васильев выяснил, что праздник имеет два основных варианта. Праздник первого типа большинством народов проводился после добычи зверя в тайге. Другой вариант праздника устраивали айны, нивхи, ороки, орочи и ульчи после выращивания медведя в поселении людей. Сахалинские айны осмыслили медвежий праздник как принесение в жертву горному божеству его сына медведя [Добротворский 1876: 41, 62]. Васильев был убежден в том, что народы Амура заимствовали этот тип праздника именно у айнов.

З. П. Соколова однозначно связала праздник всех коренных народов Дальнего Востока с поминальными ритуалами [Соколова 2002: 41–62]. Данный вывод является спорным, так как зависи-

мость срока устроения медвежьего праздника от желания помянуть умершего родственника была характерна лишь для нивхов и ульчей нивхского происхождения.

В структуру второго варианта праздника входил сложный механизм выбора стрелка, убивающего священного зверя. Представителям рода, вырастившего медведя, убивать его, то есть приносить в жертву, было запрещено. Запрет обосновывался древними мифами о происхождении людей конкретного рода от брака женщины с медведем. Ученые выяснили, что чаще всего право смертельного выстрела из лука или удара копьем медведя давалось представителю рода зятьев [Золотарев 1933: 61; 1939: 47; Ларькин 1964: 99; Туголуков 1972: 109]. У амурских народов в этом случае часто использовались охотники из родового подразделения *доха*.

Особенности этого социального института исследовал В. А. Туголуков, который считал его одним из примеров расширения сферы действия экзогамии [Туголуков 1972: 105–115]. Ученый обобщил собственные полевые материалы, информацию из трудов А. М. Золотарева, А. В. Смоляк, В. Г. Ларькина, Ю. А. Сема и других североведов о существовании у тунгусо-маньчжуров особых социальных отношений под названием «*доха*», не зафиксированных у народов Сибири. Согласно этому институту члены отдельных кровнородственных коллективов не допускали внутренние браки, а также внешние с представителями другого такого же коллектива, нередко входящего в состав иного этноса. У орочей и удэгейцев, по наблюдениям Туголукова, этот комплекс возникал в двух случаях: женитьбы на вдове и присоединения одной фамилии к другой. Брак заключался с вдовой погибшего или умершего человека (причем не обязательно сородича), не имевшего младшего брата, который должен был бы, по обычаю левирата, взять эту женщину в жены.

По данным А. М. Золотарева, входящие в институт *доха* люди, кроме соблюдения запрета взаимных браков, помогали друг другу в устройстве медвежьего праздника и при мести за убитого сородича [Золотарев 1934: 80–85]. Члены *доха* имели общую площадку для коллективного ритуального жертвоприношения

медведя и общий амбар для хранения сакральных медвежьих костей.

В 1950-х годах исследователи отмечали у нивхов трансформацию обычая выбора стрелка, несмотря на то, что медвежьи срубы были в каждом нивхском поселении [Рабэн, Руткевич 1929–1931: 14; Этнографические очерки 1948–1949: 6–7]. В конкурсе на получение права убить медведя мог участвовать человек из любого рода.

В верованиях и ритуалах сибирских и дальневосточных народов имеется немало примеров того, что священных медведей выращивали не для убийства. Так, Е. А. Алексеенко зафиксировала чрезвычайно важные факты: кеты для выращивания медвежонка в человеческих жилищах отдавали его в бездетную семью. Однако подросшего медведя отпускали в тайгу [Алексеенко 1960: 90–95]. Медвежонок, скорее всего, расценивался как подарок сверхъестественных сил, божеств и становился для людей своим, родным.

Некоторые группы нивхов севера Сахалина ведут свое происхождение от медведей, детей мифических горных людей *палыngu*, живущих в пещерах. Медведи приходят в пещеры и получают пищу от своих сверхъестественных родителей [Березницкий 1999: 560].

Кондонский нанец А. А. Наймука в настоящее время периодически устраивает медвежьи праздники после добычи зверя на промысле [Березницкий 2006: 610]. Он рассказал о том, что в 1930–1940-е годы нанайцы держали медведей в срубках, но по мере взросления животных не убивали их, а продавали китайцам или удэгейцам. Убивать привязанного медведя горинские нанайцы считают кошунством, так как настоящий охотник должен победить могучего и священного предка в равной схватке в тайге. Этот же информант сообщил о том, что удэгейцы раньше приручали медведей и ездили на них верхом.

Интересный фольклорный материал о домашнем содержании медведей собрала Г. В. Медведева у русских жителей Иркутской и Читинской областей, Красноярского края, в Бурятии и Якутии [Медведева 2011: 357–361]. Чаще всего охотники подбирали мед-

вежат на промысле и давали им прозвища «домашние», «домовые», «дворовые», «ручные». Они не приносились в жертву, а использовались для развлечения детей, сородичей, пассажиров на баржах на сибирских реках.

Этнограф А. Б. Спесваковский убежден в том, что первобытные этносы стали выращивать животных в неволе только с целью накопления пищи [Спесваковский 1989: 50–63]. Но это лишь одна из многих предпосылок возникновения института домостикации животных. На основании мировоззрения, зафиксированного практически у всех народов мира, содержание в своем жилище, в поселении определенных животных, птиц защищает людей от воздействия вредоносных сил, злых духов [Березницкий 2000: 85]. Причем эти животные могут и не относиться к классу хищников.

Так, известно, что для большинства жителей тундры наиболее важным жертвенным животным является дикий и домашний олень, который приносится в жертву высшим существам для благополучия всего социума, удачного промысла, получения удачи в оленеводстве, излечения от эпидемий, в ритуалах погребально-поминального цикла. Некоторые семьи сахалинских ороков используют оленят для магической передачи им болезни от ребенка. Олененок становился временной жертвой, переносил человеческое заболевание, но впоследствии выздоравливал.

В традиционном комплексе верований коренных народов юга Дальнего Востока бытовала кровная месть тигру за причиненное зло людям [Арсеньев 1914–1925: 230, 263–264, 267; Сидоров 1975: 11]. Если тигр, священный сородич, убивал охотника, то такого зверя считали сумасшедшим, нарушившим закон родственных отношений с людьми без ведома своего хозяина [Арсеньев 1949: 188–189, 196, 203–204]. Тигру объявляли кровную месть. В жертву хозяину тигров удэгейский шаман приносил крылья и хвост орла, затем совершал магический ритуал убиения виновного тигра и колот копьем его деревянную фигурку либо разрывал на куски соломенную, для того чтобы обеспечить успех реальной охоты-мести [Арсеньев 1914–1925: 230, 263–264; 1926–1927: 86–87]. Для примирения с тиграми в подобном случае ороочи приносили в жертву хозяину тигров собаку.

Собак, без преувеличения, можно назвать универсальными жертвенными животными. Их приносят в жертву главному доброму божеству, небесным светилам, хозяевам тайги, гор, моря, огня, перед охотничьим промыслом и поисками женьшеня, на медвежьем празднике, при погребальных ритуалах. Нередко часть жертвенной собаки съедается. Душа убитой собаки должна сопровождать душу хозяина в загробный мир, охранять от злых духов, служить в дальнейшей жизни.

У прибрежных жителей священным животным считается нерпа, ее почитают и в настоящее время совершают ряд жертвенных ритуалов. В фольклорных текстах нивхов сохранились мифологические сюжеты о сожительстве человека и хозяйки нерп в антропоморфном облике [Отаина 1993: 182–185]. Промысловики жертвуют хозяину морской стихии части туши нерпы, но лишь некоторые родовые подразделения (например, сахалинские нивхи Кавозги) соотносят себя с жертвенными нерпами как с родственниками. В настоящее время отмечается синкретизм верований морских зверобоев при жертвоприношениях нерп. Например, считая нерп своими священными сородичами, люди оглушают их дубинками, сделанными из тех пород деревьев, от которых, в соответствии с родовой мифологией, также ведется происхождение данного подразделения [Березницкий 1999: 329]. Родовой характер жертвоприношений подчеркивается в наше время и тем, что на них стараются не допускать представителей переселенческих этносов.

В традиционной культуре удэгейские, ороческие, нивхские рыбаки перед началом рыбной ловли совершали ритуал жертвоприношения в честь хозяина воды [Арсеньев 1914–1925: 243; Липская 1936: 1–4, 7–13]. На речном берегу строили жертвенник и на нем жарили рыбу. Жертвенная рыба поступала к хозяину вместе с дымом и запахом. Нанайцы устраивали семейный ритуал с коленопреклонением в честь хозяина воды, который давал удачу в промысле белорыбицы, калуги, в случае, когда долго не ловилась кета. Тумнинские орочи в 2006 г. приносили лососевых в жертву священным скалам-прародителям и угощали их рыбьей кровью.

Скалы и другие природные культовые объекты располагаются возле многих поселений коренных народов. Бикинские и иманские удэгейцы в XX в. приносили в жертву некоторым священным пещерам петухов черной и красной масти.

Горинские нанайцы с огромным почтением относятся к сопке Кайласон (Дракон) и в наши дни совершают возле нее ритуалы жертвоприношений. В месте, называемом «сердце дракона», приносят в жертву домашних животных: петухов черной масти и свиней. Однако кровавое жертвоприношение можно совершать только в самых крайних случаях. Например, для того чтобы отвести беду от всего села. Индивидуальные просьбы могут сопровождаться только скромным угощением сопки спиртными напитками и табаком. Культ священной сопки поддерживается легендами и быличками о том, что этот природный объект может мстить людям смертью за неуважение. До сих пор соблюдается запрет брать с этой сопки камни, дрова, дикоросы и т.п. [Березницкий 2006: 536–537].

Свиней для жертвоприношений народы Амура в традиционной культуре приобретали у китайцев и маньчжуров, впоследствии — у славянских переселенцев. Хотя у удэгейцев зафиксировано предание о том, как человек по имени *Лудза* использовал вместо собак диких кабанов [Арсеньев 1926–1927: 77]. Найхинские нанайцы считают, что их предки сами приручили диких поросят. У нанайцев имеется предание о том, как однажды зимой к жилищу людей пришла дикая свинья, которая принесла потомство уже домашних поросят [Шимкевич 1897: 144].

Кондонские нанайцы в традиционной и современной культуре периодически устраивают семейный ритуал жертвоприношения свиньи. Чаще всего в октябре, ноябре, когда заканчивается рунный ход лососевых, а охотники собираются в тайну на зимний промысел. Другими причинами ритуала могут стать болезнь домочадца, проводы сына в армию. Свинья любой масти приносится в жертву духам, богам возле специального жертвенника. Во время ритуала люди просят счастья, удачи и здоровья. Отрезанную свиную голову устанавливают на почетное место и угощают водкой. Для семейного пира варят сердце, почки и печень свиньи.

Особое место на столе занимает «хала» — круговой срез с шеи животного в виде плоского диска. Термином «хала» в тунгусо-маньчжурских языках обозначается род. Пятачок, копытца и хвост жертвенной свиньи вешают на березу в качестве угощения духам. На родовой флагшток «ту» высотой около 30 см прикрепляют лист бумаги, который смазывают свиной кровью. Иногда жертвенным мясом угощают деревянную культовую скульптуру — охранителей дома *дюлинов* [Березницкий 2006: 663–664, 679].

Важную роль жертвенные животные играют в погребальных ритуалах. Животных (оленей, собак) убивают на похоронах для того, чтобы их душа стала проводником для души умершего человека и, кроме того, транспортным животным.

Сибирские и дальневосточные шаманы из домашних животных в качестве жертвенных использовали оленей, свиней, собак и кур. Кровь и мясо жертвовали божеству солнца, различным духам, сам шаман также пил кровь жертвенной свиньи. Из диких птиц ороческие шаманы приносили в жертву духам цапель, нанайские — рябчиков, самые сильные шаманы — лебедей, хотя считалось, что лебедь раньше был человеком. Слабого шамана за такое жертвоприношение задушили бы его же духи [Шимкевич 1897: 137]. По верованиям кольчёмских ульчей, в лебедей перевоплощаются умершие русские женщины, потому что они такие же белые, как и эти птицы. Сильные шаманы раз в два-три года весной устраивали ритуал очищения стойбищ от злых духов, ритуал возрождения природы и воспроизводства своей силы. В конце обряда шаманы совершали жертвоприношения своим духам и угощали их кровью жертвенных животных: собаки, петуха и свиньи.

В целом, вышерассмотренные жертвенные животные имеют различный статус и роль в жертвенных ритуалах, разное значение в мифологии и верованиях, различную связь с институтом одомашнивания. Наиболее высокий статус жертвенного животного принадлежит медведю: его добыча связана с реальным риском для жизни охотника, по антропологическим показателям он наиболее схож с образом и особенностями системы жизнедеятельности человека, что подкрепляется мифами о родстве медведей

с людьми. На протяжении сотен лет коренные народы пытались одомашнить медведя. Могучий зверь вырастал среди людей, получал кличку-имя, своим присутствием защищал людей, оставаясь при этом важным объектом промысла и священным родственником. Медведя часто приносили в жертву сверхъестественным существам. Тигр также считался священным родственником, но он никогда не был промысловым животным и тем более никогда не употреблялся в пищу. Однако даже тигру — убийце человека в жертву приносили собак. Свинья, собака, петух давно одомашнены людьми (либо заимствованы в свою культуру уже одомашненными), но они не считаются родственниками, хотя играют огромную роль в жертвоприношениях. В этой сфере их статус высокий. Рыба часто используется в жертвенных ритуалах и сегодня, но в традиционной культуре она не разводилась специально.

В архаической культуре народы Севера не выделяли себя из мира животных. По крайней мере, насколько об этом можно судить по результатам гипотетических размышлений ученых и остаткам верований у современных северян. Осуществлялось отождествление человеческих коллективов с животными на основе тотемических верований, культа животных, развития родовой организации. Чтобы выжить в суровых природных условиях без использования промышленных технологий, человек заимствовал у своих сверхъестественных родственников-животных часть их качеств: охотничье чутье, выносливость, наблюдательность, пренебрежение к неблагоприятным погодным и климатическим условиям. Для поддержания родственных связей люди приносили животных в жертву, основываясь на концепции о бессмертии души. Сохранение костей жертвенных животных и точное соблюдение жертвенных ритуалов обеспечивало их возрождение в качестве полноценных живых существ, взаимное благополучие звериного и человеческого миров, возобновление мирных социальных отношений.

Библиография

- Алексеев Е. А.* Культ медведя у кетов // СЭ. 1960. № 4. С. 90–104.
Арсеньев В. К. Путевой дневник 1. 1914–1925 гг. 279 л. // Архив ПЦРГО — ОИАК. Ф. В. К. Арсеньева. Оп. 1. Ед. хр. 27.

Арсеньев В. К. Путевой дневник 2. 1914, 1917, 1926–1927 гг. 138 л. // Архив ПЦРГО — ОИАК. Ф. В. К. Арсеньева. Оп. 1. Ед. хр. 28.

Арсеньев В. К. Сквозь тайгу. М., 1949.

Березницкий С. В. Этнокультурные контакты, этническая история и духовная культура коренных народов Нижнего Амура и Сахалина. Этнографические исследования 1998 г. 1999. 711 л. // Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 416.

Березницкий С. В. К проблеме происхождения медвежьего праздника народов Амура и культурных взаимовлияний // Культура Дальнего Востока России и стран АТР: Восток–Запад: материалы науч. конф. (14 апреля 2000 г.). Владивосток, 2000. Вып. 7. С. 83–87.

Березницкий С. В. Материалы по культуре хоккайдских айнов, амгуньских негидальцев и эвенков, горинских нанайцев. Этнографические исследования 2005 г. 2006. 847 л. // Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 585.

Васильев Б. А. Медвежий праздник орочей: Опыт этнографического анализа обряда и мифологии: дис. ... канд. ист. наук. М., 1946.

Васильев Б. А. Медвежий праздник // СЭ. 1948. № 4. С. 78–104.

Добротворский М. М. Айнско-русский словарь. Казань, 1876.

Золотарев А. М. Пережитки родового строя у гиляков района Чомэ // Советский Север. 1933. № 2. С. 52–66.

Золотарев А. М. Амурские орочи // Советский Север. 1934. № 6. С. 80–85.

Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.

Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб., 2001. Т. 2: Мифологическое мышление.

Ларькин В. Г. Орочи (историко-этнографический очерк с середины XIX в. до наших дней). М., 1964.

Липская Н. А. Подледный лов неводом у нанайцев. Калужий промысел. 1936. 13 л. // АМАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 5. Ед. хр. 18.

Медведева Г. В. Народные рассказы о домашнем содержании медведя (по материалам фольклорных экспедиций 1980–2011 гг.) // Мир науки, культуры, образования. 2011. № 5 (30). С. 357–361.

Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах / Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / пер. с фр., послесл. и коммент. А. Б. Гофмана. М., 1996.

Отаина Г. А. Нивхский фольклор // Ethnic Minorities in Sakhalin / ed. K. Murasaki. Yokohama, 1993. С. 171–208.

Рабэн Я. Р., Руткевич Н. Л. Отчетный доклад медицинской части Сахалинской культбазы народов Севера о своей работе 1929–1931 гг.;

Экономический и этнографический очерк района и населения. 1931. 110 л. // Гос. архив. Сахалин. обл. Ф. 509. Оп. 1. Ед. хр. 22.

Сидоров Н. П. Материалы об орочах. 1975. 24 л. // Советско-Гаванский районный краеведческий музей. Ф. 45/1.

Соколова З. П. Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири // ЭО. 2002. № 1. С. 41–62.

Спеваковский А. Б. Древнее погребение на о. Шикотан и проблема этногенеза айнов // СЭ. 1989. № 5. С. 50–64.

Туголуков В. А. Институт «доха» у удэгейцев и орочей // СЭ. 1972. № 3. С. 105–115.

Шимкевич П. П. Обычай, поверья и предания гольдов // ЭО. М., 1897. № 3. Кн. 3–4. С. 135–148.

Этнографические очерки, справки и другие материалы о народности нивхов на острове Сахалине за 1948–1949 гг. 1949. 177 л. // Гос. архив. Сахалин. обл. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 377.

Abstract

Indigenous peoples of Siberia and the Far East, in accordance with the peculiarities of its field of culture, often make the individual, family and ancestral sacrifices to spirits, the owners of the area, ask them for help. The complex of sacrificial rituals are sacrifices to obtain good luck in the taiga hunting, marine hunting and fishing; mining of a particular animal, the sacrifice of a mythical taiga and mountain giants and dwarfs, sacred rocks and caves; rituals life cycle; shamanic sacrifice. In theoretical aspect ratio of the sacrifice of the animal world and the world of people was considered by famous scientists: Marcel Moss and Ernst Cassirer. Their works help to explore the empirical material of the sacrifices, the status of sacrificial animals in traditional and modern culture of indigenous peoples of Siberia and Far East of Russia. In result it can be concluded that, there are a number of wild and domestic sacrificial animals (deer, pig, dog, seal) in the culture of Northern peoples. One of the most important sacrificial objects is a brown bear.