

# ПЕРСОНА

## СЕРГЕЙ ВАСИЛЬЕВИЧ БЕРЕЗНИЦКИЙ

Сергей Васильевич Березницкий — известный северовед, историк-этнограф, специалист по истории и культуре народов Дальнего Востока, доктор исторических наук, профессор. Сергей Васильевич — урожденный дальневосточник, родился в селе Соколовка Приморского края 11 июля 1959 г. Он полюбил этот край с детства и связал с ним свой творческий путь. В 2019 юбилейном году ему исполняется 60 лет. Вся его творческая биография посвящена дальневосточным народам, их культуре и истории.

Судьба не баловала его выбором прямого пути в науку: он служил стране в Советской Армии и на Тихоокеанском флоте, работал и учился в различных дальневосточных учебных заведениях. В 1991 г. закончил исторический факультет Дальневосточного государственного университета (ныне ДВФУ). Свое формирование как ученого Сергей Васильевич продолжил в 1992–1995 гг. в аспирантуре в стенах Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН. Неоценимую помощь ему оказали консультации сотрудников отдела этнографии Сибири, коллег из Российского этнографического музея, Русского географического общества, Санкт-Петербургского университета. В 1995 г. он защитил кандидатскую диссертацию по этнографии на тему «Верования и обряды орочей».

С 1988 по 2009 г. Сергей Васильевич работал во Владивостоке, в Институте истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, в котором прошел путь от лаборанта до главного научного сотрудника и заведующего отделом этнографии, заместителя директора по науке, и сохранил самые теплые воспоминания о сотрудниках этого учреждения. Ежегодно выезжая в этнографические экспедиции в Приамурье, Приморье и на Сахалин, С. В. Березницкий собрал огромный объем ценного материала по культуре коренных народов Дальнего Востока, который стал основой его докторской диссертации по этнографии. Работа, посвященная проблеме этнокультурных компонентов комплекса верований и ритуалов коренных народов юга Дальнего Востока во второй половине XIX — XX в., была защищена в 2005 г. в Институте истории ДВО РАН.

С. В. Березницкий принимал участие в разработке научного проекта фундаментальных исследований, темой которого стало рассмотрение опыта рационального природопользования территорий Азиатско-Тихоокеанского региона с древности до современности. Наряду с научной деятельностью он проводил большую общественную работу по организации и проведению мероприятий Приморского правительства, Второго международного десятилетия коренных народов мира в РФ, Международного Полярного года и др.

В 2009 г. Сергей Васильевич вместе с семьей переехал в Санкт-Петербург. Супруга работает фельдшером-лаборантом в Российском научно-исследовательском нейрохирургическом институте им. А. Л. Поленова, дочь — студентка, изучает историческое краеведение. С 2010 г. С. В. Березницкий работает в МАЭ РАН, в отделе истории Кунсткамеры и российской науки XVIII в. (Музей

им. М. В. Ломоносова), где он продолжает трудиться в настоящее время в должности ведущего научного сотрудника. Является членом Ученого и Диссертационного советов МАЭ РАН.

За время своей научной деятельности Сергей Васильевич опубликовал более двухсот научных и научно-методических работ, включая четыре индивидуальные («Мифология и верования орочей», 1999; «Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона», 2003; «Нерчинская экспедиция», 2014; «Караванная торговля России с Китаем и отечественная наука XVIII в.», 2017), семь коллективных монографий, пятнадцать учебных пособий по культурной и социальной антропологии, этнологии, антропологии народов Дальнего Востока, основам религиоведения, этносервиса, тихоокеанской этнографии, типологии духовной культуры народов Дальнего Востока, истории иудаизма в ЕАО. Его статьи, посвященные проблемам этнической истории и культуры коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, истории этнографической науки, опубликованы в России, Японии, Англии, Италии и Германии.

В качестве научного руководителя Сергей Васильевич подготовил пять кандидатов исторических наук по этнографии. В настоящее время осуществляет руководство двумя соискателями по этой специальности и является научным консультантом по подготовке двух докторских диссертаций по этнографии. Преподавал в качестве совместителя в ряде дальневосточных вузов: Дальневосточном государственном университете, Владивостокском государственном университете экономики и сервиса, Приамурском государственном университете им. Шолом Алейхема (Биробиджан), Морском государственном университете (Владивосток). С 2010 г. по настоящее время работает совместителем на кафедре этнокультурологии Института народов Севера Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Сергей Васильевич участвовал в научных грантах Президиума ДВО РАН, ДВГТУ, Министерства образования Японии, РФФИ. Их тематика посвящена проблемам комплексных исследований бассейна р. Амур, освоению человеком территории Дальнего Востока, интеграции азиатской России в Азиатско-Тихоокеанском регионе, исследованию современной культуры коренных народов Амура, промысловому календарю коренных народов Амура, исследованию культуры китайских нанайцев (хэчжэ), социальной истории и экологии коренных народов Амура. В настоящее время является исполнителем грантов РНФ и РФФИ, посвященных изучению процесса использования энергетических ресурсов коренными народами Арктики и Сибири в контексте социально-экономических и экологических изменений, а также исследованию роли Тунгусской экспедиции 1927–1928 гг. в процессе развития московской и ленинградской школ этнографии.

За время работы в академических учреждениях Владивостока и Санкт-Петербурга принял участие в тридцати восьми этнографических экспедициях к нанайцам, негидальцам, нивхам, орочам, удэгейцам, уйльта, ульчам, эвенкам, чукчам, а также нанайцам хэчжэ Северо-Восточного Китая. В 2017 и 2018 гг. проводил полевые исследования по проекту Российского научного фонда в Чукотском автономном округе.

С. В. Березницкий является членом Ассоциации антропологов и этнологов России, Творческого союза музейных работников Санкт-Петербурга, Русского географического общества.

От имени сотрудников отдела этнографии народов Сибири и Дальнего Востока Российского этнографического музея и от себя лично поздравляю уважаемого и дорогого коллегу с наступающим в 2019 г. юбилеем и желаю ему творческих успехов, крепкого сибирского здоровья и новых достижений в жизни!

*Т. Ю. Сем, к.и.н., в.н.с., РЭМ*

С. В. Березницкий

## ТАБУИРОВАННЫЕ ЛЮДИ В ОБЩЕСТВЕ ТУНГУСО- МАНЬЧЖУРОВ И НИВХОВ АМУРО-САХАЛИНСКОГО РЕГИОНА

**АННОТАЦИЯ.** Рассматривается один из аспектов изменения социального статуса человека в результате контакта с медведем в обществе нанайцев, негидальцев, нивхов, орочей, удэгейцев, уйльта, ульчей, эвенков. Медведь до сих пор занимает важное место в комплексе мифологии, верований и ритуалов указанных этносов. Его образ полифункционален: медведь как самый сильный, опасный хищник региона и промысловое животное, как сверхъестественное существо и мифологический предок людей, защитник и воспитатель. Убившему человека медведю объявлялась кровная месть, включавшая в себя его поиск по следам, убиение, выражение презрения за содеянное. Однако совершенно другие действия осуществлялись, если медведь ранил человека. Последний всегда считался виновным, и сородичи были убеждены, что священное животное было направлено высшими силами для наказания не только конкретного охотника, но и всего его родового подразделения. Раненый медведем переходил в категорию табуированных людей, и отношение сородичей к нему было наполнено рядом воззрений и охранительных ритуалов. В их основе лежало, прежде всего, желание коллектива защититься от негативного влияния рассерженных сверхъестественных существ, которые через виновного охотника могли проявить вредоносную силу. Раненого человека маркировали новым именем/прозвищем вместо обычного, изменяли его пространственное месторасположение, максимально удаляя от жилищ сородичей. В отдельных территориальных группах коренных народов Амуро-Сахалинского региона подобные верования и ритуалы сохраняются до настоящего времени.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** бассейн Амура, тунгусо-маньчжуры, нивхи, охотничий промысел, комплекс верований, ритуалов, табу

УДК 39:930.85

DOI 10.31250/2618-8619-2018-2-226-235

БЕРЕЗНИЦКИЙ СЕРГЕЙ ВАСИЛЬЕВИЧ — д.и.н., профессор, в.н.с. отдела истории Кунсткамеры и отечественной науки XVIII в. (Музей М. В. Ломоносова), Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Россия, Санкт-Петербург)  
E-mail: svbereznitsky@yandex.ru

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 18-18-00309 «Энергия Арктики и Сибири: использование ресурсов в контексте социально-экономических и экологических изменений» (рук. В. Н. Давыдов).

А. Геннеп, разрабатывая свою известную концепцию обрядов перехода, подчеркнул, что изменение социального статуса влияет не только на личную жизнь индивидуума, но и на все общество, которое прибегает к охранительным ритуалам, табу, для смягчения вредных последствий такого изменения (Геннеп 1999: 17). Этимология терминов «табу», «табуированный» показывает мировоззренческое отличие этих явлений от бытовой жизни, привычных ценностей, обычного течения времени. З. Фрейд ввел в научный оборот известное по описаниям Дж. Кука понятие «табу» и дал объяснение его сущности с точки зрения психоанализа (Фрейд 1923: 32). Однако для раскрытия указанной темы можно использовать концепции многих ученых о соотносимости полинезийского термина «табу» с древнеримским «*sacer*» с его амбивалентным пониманием как святого, священного, так и жуткого, опасного, запретного. Обращение с табу требует осторожности, соблюдения запретов, которые отличаются от религиозных и моральных. Сакральное явление означает неприкосновенное, связанное с инобытием, с другим миром, рассматривается как синкретическое единство понятий «священное» и «запретное». Священными объектами могли считаться боги и «проклятые» люди, виновные в различных преступлениях (Дюркгейм 2018: 498, 500–503; Рэдклифф-Браун 2001: 159, 163; Элиаде 1994: 16–17; Забияко 2007: 440–441).

В подобном мировоззренческом ключе изменяется отношение нанайцев, негидальцев, нивхов, орочей, удэгейцев, уйльта, ульчей, эвенков к человеку, раненному медведем (Березницкий 2008: 65–73). Образ этого зверя сложный и сочетает в себе черты сверхъестественного предка, особого таежно-горного человека, могучего хищника, подателя магической силы и промыслового фарта, божества. Тунгусо-маньчжуры называют медведя *бою*, *бое* в значении «зверь» и *амака*, *амикан*, *эхэ*, *мана*, *мафа* — «старик», «дедушка», «предок» (Василевич 1969: 58; 1970: 29–32). Удэгейские охотники использовали специальный термин *нанини* («человекоподобный») для обозначения медведя, не успевшего залечь в зимнюю спячку (Подмаскин 1998: 74). Нивхи применяют термины *котр* («медведь — животное») и *чхыв* — «место или время чего-то жуткого», «локализация ужаса, сверхъестественного» (Austerlitz 1959: 211–213).

Анализ верований и ритуалов тунгусо-маньчжуров и нивхов Нижнего Амура и Сахалина показал наличие верований о добрососедских коллективных отношениях людей и зверей. Охотники почитали некоторых промысловых животных как своих предков, старались не добывать для пропитания зверей больше необходимой нормы, а животные не нападали на людей без видимой причины. Трансформация этой системы осуждалась с обеих сторон и строго наказывалась духами-хозяевами. Если охотник нарушал промысловые нормы или запреты, то хозяева наказывали его потерей фарта, болезнью, увечьем, смертью самого виновного либо его родственников. Если медведь убивал человека, то он считался сумасшедшим. В традиционной культуре бытовала кровная месть такому животному: виновного зверя выслеживали и убивали (Арсеньев 1914–1925: 230, 263–264, 267; 1949: 188–189, 196, 203–204; Сидоров 1975: 11). Мясо такого зверя в пищу не употребляли, так как он считался людоедом и вместилищем части человеческой души. Наказывали медведя и после его смерти презрением и кардинальным нарушением промысловой этики: кости ломали или рубили топором, резали на куски сердце, мясо демонстративно грызли зубами. Всячески старались, чтобы виновный зверь не смог возродиться. В. К. Арсеньев подчеркивал родовой характер кровной мести: если по каким-то причинам охотникам не удавалось убить конкретного медведя-виновника, то тогда убивали другого. Логика заключалась в том, что человеческий род мстит роду медвежьему и персонализация зверя не столь важна.

Совсем другие действия совершал охотничий коллектив, если человек не погибал, а был лишь ранен медведем. В современной духовной культуре коренных народов Нижнего Амура и Сахалина

(нанайцев, негидальцев, нивхов, орочей, удэгейцев, уйльта, ульчей, эвенков) имеются предания с сюжетами об особом отношении к раненному медведем человеку, которое выражается в комплексе охранительных ритуалов. В их основе лежит представление о том, что раненый охотник обидел священного зверя и весь медвежий род, нарушил родовые обычаи, запреты, сделал что-то плохое для медведя и духов, персонифицирующих его. Сверхъестественные существа, хозяева тайги, гор, послали медведя для наказания провинившегося человека, так как всегда в подобных случаях виновным считается именно он.

Сородичи знают, что его ранил медведь за какой-то совершенный грех. Поэтому после ранения человек навсегда теряет свой прежний социальный статус и переходит в особую сакральную категорию табуированных людей, которых одновременно почитают и боятся, соблюдают по отношению к ним ряд запретов (см. табл. 1).

Т а б л и ц а 1

Пространственно-временные рамки перехода человека в категорию табуированных\*

Изменения по отношению к раненному медведем человеку	Ритуальные действия	Время	Мировоззренческое обоснование
Социальный статус	перевод в сакральную категорию	навсегда	человек вступил в контакт с другим миром и стал табуированным
Пространство	отселение в отдельное жилище	до примирения с медведями и духами	для защиты сородичей от влияния раненого
Антропонимия	изменение имени	навсегда	для маркировки инаковости раненого
Возрастные и половые табу	общаться могли только старики	до примирения с медведями и духами	после завершения детородного периода
Пищевые запреты	запрет на отдельные виды морских и ташных животных	до примирения с медведями и духами	для устранения вражды между хозяином медведей и хозяевами отдельных сфер вселенной
Запрет на обменные отношения	нельзя брать у пострадавшего вещи взаимы	навсегда	возможное влияние поврежденной души раненого на сородичей
Музыкальные формы	игра на музыкальном бревне	до примирения с медведями и духами	музыкально-магическое вызывание добрых духов на помощь

\* Таблица составлена по материалам Г. М. Василевич, В. И. Цинциус, Е. А. Крейновича, С. В. Березницкого, Т. Ю. Сем, В. А. Тураева (Василевич 1957: 167; 1971: 159; Цинциус 1971: 191; Крейнович 1973: 188; Березницкий 2003: 218–221; Березницкий и др. 2010: 231).

Табуированные уже навсегда перестают быть «простыми» людьми, становятся не такими, как все, и прочно связаны с хозяином тайги, чаще всего со священным медведем. У удэгейцев и орочей наряду с образом хозяина тайги в виде медведя существовал и образ хозяина тайги в виде тигра.

По отношению к табуированному человеку сородичи совершали ряд обязательных охранительных ритуалов. Прежде всего изменялась пространственная локализация раненого, так как его сразу же после обнаружения и доставки в стойбище отселяли в отдельное жилище. С раненым могли общаться только пожилые мужчины. Особенно опасен он был для молодых женщин, у которых не закончился менструальный цикл, так как у них могли появиться незаживающие язвы. А сам факт появления этих женщин у жилища раненого привел бы в ярость хозяина медведей. Счита-

лось, что и обычный медведь-хищник не любит запах менструальных вод.

Пострадавшему меняли имя, давали прозвище (см. табл. 2).

Т а б л и ц а 2

Варианты нового имени (особого прозвища) табуированного, пострадавшего от медведя человека\*

Наименование пострадавшего	Народная этимология	Наименование этноса или его территориальных подразделений
<i>гала; галигда</i>	«меченный» медведем	нанайцы
<i>галагда; галигда</i>	«меченый, несущий несчастье»	негидальцы
<i>галга; галагди; галигда</i>	«медведь»; «меченный» медведем	амурские, амгуньские эвенки
<i>котр елыл нивх</i>	человек, «отмеченный» медведем	некрасовские нивхи (север Сахалина)
<i>пал-эрхкойгок</i>	«меченный» медведем, «зарегистрированный» мифическим медведем, хозяином тайги <i>пал ызнам</i>	чайвинские нивхи (Северо-Восточный Сахалин)
<i>милкыч; чхызхыладь</i>	человек, которого «пометил» медведь ( <i>милк</i> — злой дух); необычный человек	поронайские нивхи (центральная часть Сахалина)
<i>салта</i>	«запомнить»; «меченный» медведем	уйльта

\* Таблица составлена по материалам Сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков, В. И. Цинциус, Ч. М. Таксами, В. Н. Савельевой, М. М. Хасановой, С. В. Березницкого, Т. Ю. Сем, В. А. Тураева (Сравнительный словарь 1975: 138; 1977: 50; Цинциус 1971: 191; Нивхско-русский словарь 1970: 151, 185–186, 250–252, 456; Хасанова 2007: 182–216; Березницкий 1999а: 152–153, 293, 387, 390, 414, 543, 559–560, 664–666; Березницкий и др. 2010: 231).

Нанайцы называли раненного медведем человека термином *гал* — «меченый», негидальцы — *галагда* — «меченый, несущий несчастье» (Цинциус 1971: 191). Считалось, что его хотел забрать к себе медведь, но передумал, так как узнал, что человек совершил какой-то плохой поступок. Уйльта И. Я. Федяева обозначила раненного медведем человека термином *салта* (Березницкий 1999а: 387), что означает «запомнить» (Сравнительный словарь 1997: 50). Можно предположить, что этим термином маркировали виновного человека, чтобы не забыть про его особый статус в обществе и не взять у него случайно что-нибудь взаймы.

Нивхинка В. Е. Хейн считает, что раненный медведем человек сделал что-то плохое, но не настолько, чтобы за это его следовало убить, но наказать все равно нужно (Березницкий 1999а: 543). Сородичи к такому человеку относятся по-особому, так как знают, что его «подрал» медведь за совершенный грех. Это уже навсегда не простой человек, не такой, как все, он прочно связан с лесными людьми, с медведем, хозяином тайги *пал ызнам*. После смерти его душа уйдет не в человеческий загробный мир, а в загробный мир медведей (Штернберг 1933: 331, 339; Березницкий 1999а: 543).

Нивхинка Н. В. Плорчук рассказала случай об изменении имени охотнику, получившему шрамы от медвежьих когтей и клыков на лице. Человека стали называть *милкыч*. Одна из разновидностей нивхских злых духов называется *милк*. То есть социальный статус этого охотника почти приравнивали к категории вредоносных существ. Всю оставшуюся жизнь даже старики не имели

право его ругать, а молодая женщина, случайно задевшая его подолом халата (то есть осквернившая шрамы), сурово наказывалась обществом, так как тем самым она совершила страшный грех и обидела покровителя этого охотника — хозяина тайги и медведей (Березницкий 1999а: 152). В данном случае табу не только основывалось на негативном отношении к виновнику, но и осложнялось тем, что к нему прикоснулся медведь как священное животное, как посланник хозяина тайги. Но раз человек виноват, то вынужден страдать.

Л. Я. Штернберг зафиксировал у нивхов очень интересный и не встречаемый у других народов Амура ритуал медвежьего праздника (Штернберг 1933: 62). Перед убиением медведя, выращенного в срубе, водили на ремнях по всему стойбищу. Вырастивший зверя человек бросался на шею медведю и старался поцеловать священного предка на прощание. Очень часто при этом он получал увечья от когтей или зубов зверя. Шрамы свидетельствовали о чрезвычайной смелости человека, почитании им родных традиций и благоволении к нему сверхъестественного таежного сородича. Однако этот смельчак не переходил в категорию «запретных» сородичей, ибо ранение имеет совсем другую причинно-следственную связь. Если же медведь сам вырывался из сруба и калечил человека, то тогда последний переходил в сакральную категорию. По воспоминаниям нивхинки Н. Я. Танзиной, однажды в поселке Чир-Унвд (Тымовский р-н Сахалинской области) медведь выбрался из сруба и сильно «помял» старика-хозяина, которому поменяли имя (Березницкий 1999а: 293).

По отношению к табуированному охотнику строго соблюдали пищевые запреты. Орочи, чтобы не раздражать божество, никогда не жарили пищу в жилище раненого, не приносили для него мясо кабарги и красноперку. Возможно, что здесь есть какая-то связь с ороцким запретом кормить выращиваемого в срубе медведя этой рыбой (Березницкий 1999b: 87). Некоторые информанты из числа коренных народов Амура вспоминали, что они слышали рассказы о существовании ранее запретных видов рыб, которые питались телами утопленников. Смысл запрета они помнили, а точное название этих рыб — любителей мертвечины — нет. Орочи были уверены в том, что хозяин рыб *сугзя эзени*, узнавший о нарушении запрета, прекратил бы посылать рыбу людям.

При случайном попадании жира на огонь помещение окуривали дымом еловых ветвей или полыни (Никифоровская 1932: 17). Считалось, что хозяин медведей не любит запаха сторевшего жира. Нивхи следили за тем, чтобы в состав пищи раненого не попало мясо и сало нерпы, иначе хозяин тайги поссорится с хозяином моря. В культуре многих коренных народов Дальнего Востока, особенно прибрежных этносов, сохранились верования о том, что косатка (образ хозяина моря) имеет очень сложные отношения с медведем (образом хозяина тайги). Периодически эти хозяева местности враждуют между собой, но могут принимать облик своего противника. О. Б. Христофорова собрала и проанализировала огромное количество работ Л. Я. Штернберга, В. К. Арсеньева, И. С. Гурвича, А. Б. Островского и других ученых о сходных верованиях коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, взаимных перевоплощениях морских и таежных животных, борьбе между ними, зафиксированной в мифах и легендах (Христофорова 2008: 193–221). Эскимосы верили, что косатка в летний период может превращаться в волка, более того, волк и косатка являются переодетым человеком (Рубцова 1954: 156; Богословская 2003: 243).

Раненого медведем на всю жизнь исключали из системы обменных отношений: у него ничего нельзя было брать взаймы, особенно нож. Имеются предания о том, как табуированного человека в тайге медведь преследует до тех пор, пока он не догадывается выбросить нож. Иначе зверь разорвет его за нарушение табу (Арсеньев 1914–1925: 64). Сложно сказать, почему именно нож становится наиболее неприемлемым предметом обмена. Возможно, потому что он является охотничьим орудием, или потому что он соприкасается с кровью промысловых животных. Может быть, здесь

важен источник поступления ножа в данную культуру: от соседних родственных народов, от ино-племенников, его изготовление связано с использованием родового огня и т. п.

Амурские нанайцы считают, что медведь может напасть на охотника за то, что тот пойдет на промысел не в своей родовой одежде, включив в ее состав предмет из одежды раненого *галигды* (Березницкий 1999а: 664–666).

Горинские нанайцы убеждены в том, что если кто-то по незнанию возьмет вещь у *галигды*, то он все равно подвергает себя и своих сородичей большой опасности. В тайге медведь может разорвать даже того человека, который взял запретный предмет не у самого *галигды*, а у сородича нарушившего табу. Например, наказание настигнет охотника, которому жена пришьет пуговицу нитками, взятыми их у знакомой, которая, в свою очередь, позаимствовала их в семье *галигды*. Наказание распространяется на весь род «виновного».

М. Мосс выявил, что в обменном институте вместе с предметом передается и часть его души, связанная с душой хозяина. Чем более длительное время человек будет ждать «отдарка», тем больше он будет страдать от «неполноценности» своей души (Мосс 1996: 84–85, 89, 97–98). В данном случае запрет на заимствование каких-либо вещей у пострадавшего от священного медведя можно обосновать следующим образом: так как душа у этого человека повреждена из-за нарушения им запретов, родовых норм, за что и наказана медведем, часть ее в виде негативной составляющей перейдет и на душу сородича, попросившего вещь взаймы.

В отношении осмысления причин запрета на обмен вещей можно привести верования сахалинских нивхов (Березницкий 1999а: 414). По мнению информантов, запрет основывается на том, что все вещи пострадавшего уже принадлежат медвежьему роду, хозяину медведей и тайги *палызу*. Нивхи уверены: если кто-то нарушит запрет, даст (хотя бы и временно) в пользование другому сородичу предмет, принадлежащий духам, то его разорвет в тайге медведь.

Сахалинские уйльта также сохранили до настоящего времени воспоминания об особом отношении сородичей к раненному медведем человеку. Он тоже получал особый социальный статус, как и в традиционном обществе орочей, нанайцев, нивхов и негидальцев, и особое прозвище *салта*. Один из таких людей пострадал от зверя еще в молодом возрасте. Медведь содрал с его головы кожу, которую прижили с помощью детской мочи. Однако сородичи все равно считали его виновным, и через двадцать лет он повесился, так как не смог это пережить (Березницкий 1999а: 390).

Для того чтобы раненый поскорее выздоровел, для умиротворения и увеселения хозяина медведей, хозяина тайги, гор, духов, для более быстрого налаживания с ними хороших отношений орочи и нивхи играли перед жилищем пострадавшего на музыкальном бревне (Никифоровская 1932: 17; Березницкий 1999а: 559–560).

Тунгусо-маньчжуры именуют инструмент однокоренными терминами *удядинки*, *удядюпу*, нивхи — *зас*, *застять/засдядь*, *тятянд*, *тятян чхар*. Бревно хвойных пород тщательно высушивали и подвешивали на козлах или к деревьям (Таксами 1967: 219; Крейнович 1973: 188). На одном конце бревна вырезали морду медведя. На бревне под управлением солистки играли деревянными палочками пять-семь пожилых женщин. В музыкальной форме была закодирована важная информация о деятельности людей по примирению их с таежными родственниками. Более того, вырезание головы медведя на одном из торцов музыкального бревна, украшение из ритуальных стружек, кормление ягодами применялись для того, чтобы оживить музыкальный инструмент, сделать так, чтобы он символизировал реальное животное и защищал людей от злых духов (Крейнович 1973: 205, 206, 217, 223–224; Мамчева 2003: 8–44). Музыкальное бревно используется также на медвежьем празднике и в ритуалах культа близнецов.

Для своего выздоровления раненый в культуре нивхов должен был угостить хозяина тайги ритуальными блюдами: *мосем* и сараной. *Мось* представляет собой уникальное блюдо пищевой модели коренных народов Нижнего Амура и Сахалина, своеобразный холодец, который приготавливается из рыбьей шкуры лососевых пород с добавлением нерпичьего жира и ягод, чаще всего брусники. В традиционной культуре *мось* использовался в качестве ритуального блюда в культе медведя, в промысловых обрядах и ритуалах жизненного цикла.

Амурские эвенки термином *галигда* называли не только людей, виновных перед священным медведем, но и заброшенные стойбища, а также давно не посещаемые жилища. Чаще всего стойбища оставались людьми из-за эпидемии или войны с соседними народами. Считалось, что в старых поселениях обитают злые духи. Этим же термином называли «проклятые» места, в которых произошло что-то плохое, необъяснимое с точки зрения морали. Нередко так звали женщин, у которых по разным причинам, но неотвратно умирали мужья (Березницкий 2004а: 111, 498–499; 2004б: 37–56; 2007: 68). Считалось, что над такой женщиной висит проклятие.

Амгунские эвенки и горинские нанайцы убеждены, что проклятие *галигда* может передаваться по наследству. В частности, один охотник был изуродован медведем, стал *галигда*, но через много лет точно такие же увечья появились на голове его новорожденного и ни в чем не виновного внука. Вернее вина этого ребенка состояла уже в том, что он родился в семье, в которой дед был помечен медведем. *Галигда* распространяется на весь род, и очиститься от табуированного статуса нельзя (Березницкий 2006: 451–452, 485–486). Хотя иногда бывают исключения. Например, кондонская нанайка Р. М. Самар рассказала о том, как ее свекор стал *галигда* из-за трусости своего напарника на медвежьей охоте, который мог ему помочь, но убежал. Раненый медведем охотник в смертельной схватке убил зверя ножом. Раны на голове зажили, но волосы поседели (Березницкий 2006: 662). Кроме того, вся семья этого охотника получила статус *галигда* до его естественной смерти.

Постепенно в обществе амурских этносов наметилось ослабление запретов по отношению к пострадавшему от медведя. По словам горинского нанайца В. М. Самара, это произошло из-за влияния русской культуры. В экстренных случаях от медведя можно было спастись посредством следующего ритуала. Когда обнаруживалась вещь *галигда*, то от нее нужно было оторвать, отрезать, отпилить (в зависимости от материала, из которого изготовлена вещь) небольшую часть и отбросить в сторону со словами: «Уйди, вернись к своему хозяину» (Березницкий 2006: 601–602). Так поступил один охотник, наточив напильником немного металлических стружек от ствола ружья, случайно взятого у *галигда*. Другой пример свидетельствует о том, что постепенно запрет стал распространяться только на предметы, связанные с промыслом. Нитки, иголки, наперстки и другие принадлежности женских занятий уже не считаются запрещенными и их можно брать взаймы.

О. Б. Христофорова синтезировала огромное количество примеров из духовной культуры коренных народов Севера, связанных с запретами, и пришла к выводу, что специалисты в своих трудах классифицируют их в зависимости от сферы деятельности, регламентации или мотивации поведения отдельных людей (Христофорова 1998: 24–27). Вышеописанные верования и обряды обосновывают соблюдение основных функций социальной организации: взаимозащиты и взаимовыручки, в соответствии с которыми соблюдались интересы и ценности коллектива. Никакими заслугами пострадавший человек не мог вернуть свой бывший социальный статус. В верованиях просматриваются универсальные моральные установки социальной организации традиционной культуры: нельзя выделяться из коллектива родственников, тем более плохими качествами. Три составляющих категории табуированного: «священное», «запретное», «проклятое» — связаны с

судьбой конкретного охотника следующим образом. Священная сфера характерна уже тем, что сверхъестественный предок — медведь, божество, хозяин медведей — обращает внимание на человека. Выбор не случаен, ведь медведь хотел забрать человека к себе, но передумал, после того как узнал, что этот человек совершил какой-то плохой поступок. Запретный и проклятый аспекты заключаются в том, что медведь метит человека, делает его запретным, проклятым для сородичей. Зверь пометил человека, тем самым он сделал его навсегда табуированным за совершенное зло. Более того, негативная характеристика распространяется и на членов его семьи. Несмотря на древность этих воззрений, они сохраняются и активно бытуют в обществе тунгусо-маньчжуров и нивхов Амура-Сахалинского региона до сих пор.

М. М. Хасанова на основе синтеза материалов собственных полевых исследований и работ отечественных этнографов (Л. Я. Штернберга, В. И. Цинциус, А. М. Золотарева, А. В. Смоляк, В. А. Аврорина, Е. П. Лебедевой, Е. А. Крейнович, Е. А. Гаер и др.) выявила в культуре коренных народов Амура термины *мула галигдачал* (негидальцы), *галигдако гурун, му гални, гали амбани* (нанайцы), *голихда* (ульчи), *гал су* (орочи) (Хасанова 2007: 209–210). Этими терминами обозначали не только утонувших людей, родовые группы, у которых кто-то утонул, могилы утопленников, но и вину перед духами-хозяевами воды. То есть люди погибли из-за того, что провинились перед сверхъестественными существами, нарушили обычаи или промысловые табу. М. М. Хасанова подчеркнула многозначность терминов *галл, галигда*, сложность их толкования, но сделала вывод, что самое близкое смысловое значение определяется понятиями «несчастье, дурное предзнаменование», «проклятие», «вина». Возможно, что дальнейшие исследования помогут найти случаи использования термина *галигда* не только в культе медведя или утопленников, но и в других сферах духовной культуры коренных народов Нижнего Амура и Сахалина.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- Арсеньев В. К.* Путевой дневник 1. 1914–1925 гг. // Архив ПЦРГО-ОИАК. Ф. В. К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 64, 230, 263–264, 267.
- 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. // Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Владивосток, 1999а. 711 л.
- Березницкий С. В.* Мифология и верования орочей. СПб., 1999б.
- Березницкий С. В.* Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амурсахалинского региона. Владивосток, 2003.
- Березницкий С. В.* Материалы по культуре бикинских и анюйских удэгейцев, селемджинских эвенков. Этнографические исследования 2003–2004 гг. // Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 559. Владивосток. 2004а. 775 л.
- Березницкий С. В.* Трансформация культурного комплекса у селемджинских эвенков // Этнос и культура в условиях общественных трансформаций. Владивосток, 2004б. С. 37–56.
- Березницкий С. В.* Материалы по культуре хоккайдских айнов, амгуньских негидальцев и эвенков, горинских нанайцев. Этнографические исследования 2005 г. // Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. Владивосток, 2006. 847 л.
- Березницкий С. В.* Верования и обряды амурских эвенков // Россия и АТР. 2007. № 1. С. 67–75.

*Березницкий С. В.* Ритуальная идентификация в духовной культуре коренных народов Амура // Тихоокеанская Россия в истории Российской и восточноазиатской цивилизаций: V Крушановские чтения. 2006: в 2 т. Владивосток, 2008. Т. 1. С. 65–73.

*Березницкий С. В., Сем Т. Ю., Тураев В. А.* Верования и обряды. Духовная культура // История и культура дальневосточных эвенков: историко-этнографические очерки. СПб., 2010. С. 222–251.

*Богословская Л. С.* Киты Чукотки. Наследие Берингии. М., 2003. Вып. 1.

*Василевич Г. М.* Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // Сборник МАЭ. М.; Л., 1957. Т. 17. С. 151–186.

*Василевич Г. М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969.

*Василевич Г. М.* Этнонимы в фольклоре // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 29–32.

*Василевич Г. М.* О культе медведя у эвенков // Сборник МАЭ. Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Л., 1971. Т. 27. С. 150–169.

*Геннеп А. ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.

*Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018.

*Забяко А. П.* Сакральное // Культурология XX век. Энциклопедия. М., 2007. Т. 2. С. 440–441.

*Крейнович Е. А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.

*Мамчева Н. А.* Музыкальные инструменты медвежьего праздника // Обрядовые музыкальные инструменты аборигенов Сахалина. Южно-Сахалинск, 2003. С. 8–44.

*Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии. М., 1996.

*Никифоровская А.* Доклад врача отряда № 19 о работе в ороческом районе ДВК. Протокол производственно-технического совещания Далькрайздрава 26.8.1932 // ГАРФ. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 804. Л. 17. Нивхско-русский словарь. М., 1970.

*Подмаскин В. В.* Народные знания удэгейцев. Историко-этнографическое исследование по материалам XIX–XX вв. Владивосток, 1998.

*Рубцова Е. С.* Материалы по языку и фольклору эскимосов (чаплинский диалект) [Тексты с коммент.]. М.; Л., 1954.

*Рэдклифф-Браун А. Р.* Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М., 2001.

*Сидоров Н. П.* Материалы об орочах. 1975 // Советско-Гаванский районный краеведческий музей. Ф. 45/1. Л. 11.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: материалы к этимологическому словарю: в 2 т. Л., 1975. Т. 1: А–Н; 1977. Т. 2: О–Э.

*Таксами Ч. М.* Нивхи (современное хозяйство, культура и быт). Л., 1967.

*Фрейд З.* Тотем и табу: психология первобытной культуры и религии. М., 1923.

*Хасанова М. М.* Река в мировоззрении народов Нижнего Амура (к проблеме культурогенеза) // Реки и народы Сибири. СПб., 2007. С. 182–216.

*Христофорова О. Б.* Логика толкований: фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М., 1998.

*Христофорова О. Б.* Медведь и сом: типология мотива // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири. М., 2008. С. 193–221.

*Цинциус В. И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Сборник МАЭ. Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Л., 1971. Т. 27. С. 170–201.

*Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Статьи и материалы. Хабаровск, 1933.

*Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994.

*Austerlitz R.* Gilyak Religious Terminology in the Light of Linguistic Analysis // The Transactions of the Asiatic Society of Japan. 1959. Vol. 7. P. 211–213.

## **TABOO PERSONS IN THE COMMUNITIES OF MANCHU-TUNGUS AND NIVKHS OF THE AMUR-SAKHALIN REGION**

**ABSTRACT.** The article is devoted to the analysis of the marginal position of a person resulting from their contact with a bear, who performs in several complex images in the set of beliefs of the Manchu-Tungus and Nivkhs of the Amur-Sakhalin region. Bear is the largest predator of the taiga in the Amur river basin. It is also a commercial animal, the meat of which is used as food and for medical purposes. The mythological image of the bear is associated with the master of all bears. Furthermore, bear is considered today to be a supernatural ancestor of humans. Wounded by a bear, a hunter entered special category of taboo people: he was settled out separately from the community, changed his name and complied with other prohibitions in order to protect the community from spirits. They were based, first of all, on the desire of the collective to protect themselves from the negative influence of angry supernatural beings, who through a guilty hunter could show harmful force. The wounded man was marked with a new name / nickname instead of the usual, changed its spatial location, as far as possible from the homes of relatives. In some territorial groups of the indigenous peoples of the Amur-Sakhalin region, such beliefs and rituals are preserved to the present time.

**KEYWORDS:** Amur basin, Manchu-Tungus, Nivkhs, hunting, set of beliefs, rituals, taboo

**SERGEY V. BEREZNITSKY** — Doctor of Historical Sciences, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Russia, Saint Petersburg)

E-mail: [svbereznitsky@yandex.ru](mailto:svbereznitsky@yandex.ru)