

А.Б. Островский , Т.Ю. Сем

# КОДЫ КОММУНИКАЦИИ С БОГАМИ

мифология и ритуальная пластика айнов



А.Б. Островский , Т.Ю. Сем

# КОДЫ КОММУНИКАЦИИ С БОГАМИ

мифология и ритуальная пластика айнов




Нестор-История  
Санкт-Петербург  
2019

УДК 21, 39, 394, 397

ББК 63.5

О-77

Издано на средства Благотворительного фонда им. Виктора Ивановича Жилина  **ВИКТОР**

**Островский А. Б., Сем Т. Ю.**

О-77 Коды коммуникации с богами (Мифология и ритуальная пластика айнов). — СПб. :

Нестор-История, 2019. — 160 с., ил.

ISBN 978-5-9071-4155-1

Книга, написанная двумя известными петербургскими этнографами, посвящена изучению особенностей мышления древнего дальневосточного народа — айнов, сохранивших вплоть до середины XX в. верования и ритуалы, истоки которых восходят к неолиту. Этот этнос, издавна проживая на островах — Сахалине, Хоккайдо и Курильской гряде (по соседству с тунгусо-маньчжурами и нивхами, японцами, коряками), занимался рыболовством, охотой и земледелием. В основе религиозной жизни айнов — своеобразное пантеистическое мировосприятие, наиболее ярко запечатленное в медвежьем празднике, культуре предков и шаманской практике. Важную роль играли заструженные и орнаментированные ритуальные предметы, с помощью которых, через молитву и кропление священным напитком, осуществлялась связь с богами. В книге подробно анализируются функции, форма, иконография священных предметов на основе коллекций Российского этнографического музея. Для раскрытия семантики вырезанных на них сюжетов особое внимание уделяется мифологии айнов. Путем привлечения к анализу глиняных фигурок Догу археологической культуры Дзёмон эпохи неолита впервые исследуются истоки айнского пантеона.

Книга рассчитана как на специалистов — этнографов, культур-антропологов, культурологов, так и на широкий круг читателей, интересующихся восточноазиатскими традициями, религиозными верованиями и ритуалами, архаическими особенностями символического мышления.

ISBN 978-5-9071-4155-1



© А. Б. Островский, Т. Ю. Сем, 2019

© Российский этнографический музей, иллюстрации, 2019

© Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого, иллюстрации, 2019

---

Ответственный редактор *А. Б. Островский*  
Выпускающий редактор *С. Г. Бочарова*. Корректор *О. О. Брашнина*  
Оригинал-макет *Л. Е. Голод*. Дизайн обложки *А. В. Жилин*

Подписано в печать 06.06.2019. Формат 84×108 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Печать офсетная  
Усл.-печ. л. 16,8. Тираж 120 экз. Заказ № 1615

Издательство «Нестор-История»  
197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7  
Тел. (812)235-15-86  
e-mail: nestor\_historia@list.ru  
www.nestorbook.ru

Отпечатано в типографии издательства «Нестор-История»  
Тел. (812)235-15-86

## ВВЕДЕНИЕ

Айны — один из интереснейших для изучения народов мира. Их этногенез берет свое начало, по мнению многих исследователей, в Юго-Восточной Азии, и уже в X тысячелетии до н.э., в эпоху неолита, судя по археологическим данным, они переселились на территорию Японских островов, позднее заняли юг Сахалина, Камчатки и Курильские острова, а в средние века находились также в Приморье и Приамурье. Их предки оставили неолитическую керамическую культуру Дземон, от которой до нас дошли каменные орудия труда, а также уникальные глиняные сосуды причудливых форм и разнообразные антропоморфные фигурки (названные исследователями Догу), изображающие мать-прародительницу и верховных богов. Они были соседями предков палеоазиатов Северо-Востока Азии (нивхов, коряков, ительменов), алеутов и тунгусских народов (нанайцев, ульчей, ороков, эвенков, эвенов, удэгейцев), но сильно от них отличались по культуре и антропологическому типу. Еще в первых веках н.э. начались контакты айнов с алтаеязычными предками японцев, на культуру которых они повлияли.

Сформировавшись как народ на Дальнем Востоке, айны занимают обособленное положение по языку и физическому облику, в частности,

отличаются наибольшей в мире «обволошенностью». Антропологи полагают, что айны сочетают в себе черты двух азиатских расовых типов — монголоидного и негро-австралоидного. Также существует версия о третьем, более позднем компоненте айнов — европеоидном.

Во второй половине XIX — начале XX в. у айнов присутствуют следы восточно-сибирского и южно-тихоокеанского хозяйственно-культурных типов. По своему образу жизни они оседлый народ, занимающийся рыболовством, морским зверобойным промыслом, охотой, собирательством, примитивным земледелием на юге расселения. Их религия представляет собой всепроникающий пантеизм, также большую роль играет культ медведя наряду с другими животными, культ ритуальных палочек инау, почитание предков, шаманские практики. Айнам удалось создать уникальные способы коммуникации с богами, оснащенные особыми ритуальными предметами, со сложной, до сих пор едва лишь открытой символикой.

В настоящее время они относятся к малочисленным народам мира, насчитывают около 30 тыс. чел. (по данным японских исследователей, причисляют себя к айнской идентичности от 25 до 50 тыс. чел.) и проживают в основном



*Курильский мужчина-айн в традиционной одежде.  
Картина XVIII в. [И. Г. Георги. Описание всех  
обитающих в Российском государстве народов. СПб.:  
Русская Симфония; Библиотека АН, 2005]. Айны.  
Курильские острова*

на севере о. Хоккайдо, но также в Токио и других городах Японии. В России, по переписи 2010 г., зафиксировано 109 айнов, 94 из них проживают на Камчатке. На Сахалине в 70-х гг. XX в. еще проживали три айна, сейчас там их уже нет.

Загадочный менталитет айнов в течение более полутора столетий привлекал внимание исследователей — этнографов, лингвистов, фольклористов — Англии, США, Японии, России, а также Франции, Германии, Польши и др.

Начало изучения айнов в России и Европе относится к 70-80 гг. XIX в. Одними из первых исследователей были известный этнограф и антрополог Д. К. Анучин, автор книги «Племя айнов (материалы по антропологии Восточной Азии)», и врач М. М. Добротворский, создавший «Айно-русский словарь», дополненный его же крупной этнографической статьей. Наибольший вклад в изучение менталитета айнов внесли политссыльные, отбывавшие свой срок в конце XIX — начале XX в. на Сахалине — Б. О. Пилсудский и Л. Я. Штернберг, позднее прославившиеся в мире своими трудами, посвященными коренным народам этой российской территории. Б. О. Пилсудский собрал большое количество записей айнского и нивхского фольклора (на языке оригинала и в переводе на русский), материалы по экономике айнов, их медвежьему празднику и шаманству. Л. Я. Штернберг, наряду с обширной собирательской и исследовательской деятельностью, посвященной языку и фольклору нивхов, обосновал южную австронезийскую гипотезу происхождения айнов, а также описал культ змей и ритуальных палочек *инау*. В 1920-1930-х гг. фольклорные тексты

айнов Хоккайдо записывал российский востоковед Н. А. Невский.

Среди западноевропейских ученых конца XIX — начала XX в. следует в первую очередь отметить вклад во всестороннее изучение айнского общества и его фольклора английского священника-миссионера Дж. Бэчелора, проживавшего с 1878 г. на протяжении более 60 лет на Хоккайдо, — создателя «Айнско-японско-английского словаря» (дополненного фольклорными текстами на двух языках) и автора классического труда по культуре айнов. Длительное время начиная с 1892 г. проводил исследования айнов Хоккайдо и шотландский ученый Н. Г. Манро, впервые подробно рассмотревший религиозную концепцию и пантеон айнов и осуществивший типологию *инау*; он также обобщил историко-археологические сведения по древним культурам Японии (особенно Дземон и ее связям с айнами).

Важное значение имеют труды известных японских исследователей, первой половины — середины XX в.: Рюдзо Тории, Нагане Сукехаци, Киндаити Кёсуге и др. Подборки записанных ими фольклорных текстов были переведены во второй половине XX в. на английский, французский языки. В 60-х гг. XX в. изучала особенности быта и традиционного менталитета айнов Сахалина Эмико Онуки-Терни.

Во второй половине XX в. заметно активизировалось российское изучение культуры айнов. Важной вехой в изучении древней культуры Японии, особенно Дземон и Яёи, стали труды российских археологов А. П. Окладникова, М. В. Воробьева, Р. С. Васильевского, Н. А. Иофан. Проблемы

этногенеза, материальной и духовной культуры айнов были освещены в монографиях и статьях ведущих этнографов Москвы и Санкт-Петербурга — С. А. Арутюнова, А. Б. Спесивова, Ч. М. Таксами и В. Д. Косарева. Большое внимание уделено духовной культуре, в частности орнаментике и семиотике ритуальных предметов. Среди недавних трудов российских ученых по аймам выделяются статьи и монографические исследования М. В. Осиповой, П. Я. Гонтмахера, В. А. Тураева, а также монументальный историко-этнографический труд А. М. Соколова.

Важным этапом в изучении особенностей культуры айнов явилась интернациональная коллективная монография «Айны. Дух северного народа» ведущих японских, европейских и американских исследователей, опубликованная в 1999 г. в Лос-Анжелесе (среди ее авторов — С. А. Арутюнов, Я. Юширо, Х. Ватанабе, Х. Физимура, М. Ивасаки-Гудман и М. Номото, Ф. Мараини, К. Вада, Ш. Огихара и др.).

Источниковой базой данной книги явились многочисленные альбомы-каталоги по культуре айнов — Токийского национального музея, Хоккайдского исторического музея г. Хакодате, Музея Антропологии и этнографии («Кунсткамера») РАН и Российского этнографического музея, а также Сахалинского областного краеведческого музея (автор специального каталога, посвященного икуниси, — М. М. Прокофьев), Хабаровского краеведческого музея. В Омском областном музее изобразительных искусств им. М. А. Врубеля была обнаружена коллекция картин известного японского художника Бёдзана Хирасава на айнскую тематику.

Авторы настоящей книги видят свою задачу в том, чтобы рассмотреть одну из центральных проблем айнской духовной культуры — способы ментальной коммуникации с богами. Впервые в этнологической науке изучается ритуальная пластика айнов в соотношении с их мифологией и фольклором, а также культовой практикой. Наряду с этим определенное внимание уделяется проблеме происхождения и материальной культуре айнов, с тем чтобы подготовить читателей к пониманию их образа жизни и мышления, верований и религиозных практик (включая и шаманизм, все еще слабо изученный); также впервые предложена реконструкция истоков пантеона айнов с помощью интерпретации иконографии фигурок Догу.

Соотнесение фольклорных сюжетов и визуальной композиции коммуникативных ритуальных предметов — актуальное направление

в современном религиоведении и этнологии, в изучении форм мышления в бесписьменных культурных традициях. В этнографии айнов композиция и символика их ритуальных предметов — *инау*, *иноко* и в особенности *икуниси* (*икунасуй*) — до сих пор образует проблемную сферу, что затрудняет интерпретацию их картины мира. Анализ информации, запечатленной в ритуальной пластике, посредством которой совершались жертвоприношение и обращение к богам, должен приоткрыть специфические черты религиозного менталитета айнов, найденные ими древние способы «быть услышанными» и понятыми богами.

Авторский вклад: Введение — А. Б. Островский, Т. Ю. Сем; Глава 1, 2 — Т. Ю. Сем; Глава 3 — А. Б. Островский; Глава 4, 5 — Т. Ю. Сем; Глава 6 — А. Б. Островский; Заключение — А. Б. Островский.

*Авторы исследования выражают глубокую благодарность российским и зарубежным исследователям, предоставившим консультацию: японским коллегам — профессору Ш. Огихара и профессору С. Тошикацу, польскому коллеге — профессору А. Маевичу, российским исследователям — С. В. Горбунову, М. М. Прокофьеву, А. М. Соколову, искренняя благодарность — администрации Российского этнографического музея и Музея антропологии и этнографии РАН за возможность ознакомиться с айнскими собраниями и представить их в данном издании, а также хранителям айнских собраний этих музеев — соответственно, Н. А. Косьяк, И. А. Каранетовой и В. А. Киселю; авторы благодарны музейным фотографам О. В. Ганичевой и Н. М. Соловьевой за качественную съемку большого количества непростых экспонатов.*

*Особая признательность Санкт-Петербургскому Благотворительному фонду «Виктор» (директор — А. В. Жилин), оказавшему авторам поддержку при работе над данной книгой и в особенности при подготовке ее к печати.*

## Глава 1

# Айны — загадочные рыболовы и охотники островов Восточной Азии

### Проблемы происхождения и ранней этнической истории айнов

Айны — древнейший народ Восточной Азии, издавна занимавшийся рыболовством и охотой. Их происхождение представляет загадку для исследователей. Принято относить их к изолированным народам по языку и внешнему облику (ил. 1).

Археологи считают, что формирование айнов шло исторически поэтапно из разнородных элементов [Васильевский 1981; Yamaoka, Ushiro 1999: 39–46]. Острова Японии — Хонсю, Рюкю, Хоккайдо, а также Сахалин и Приморье — были заселены человеком уже в эпоху палеолита 40–20 тыс. лет назад. Предполагают, что это население пришло двумя волнами, наиболее древними были жители, обосновавшиеся на Нижнем Амуре и Японских островах. Считается, что они проникли из Юго-Восточной Азии, являясь носителями традиции *чоптеров* — грубо оббитых галек. Вторая волна пришла 20 тыс. лет назад и имела разные традиции в обработке камня: технику аморфного нуклеуса — с территории Кореи и технику пластин — из Северной Азии, Забайкалья, Приамурья и Приморья [Васильевский 1981: 153]. На Сахалине самое раннее население

относится к эскимоидной расе, позднее ее сменили северные континентальные монголоиды [Козырева 1960: 63–65, 75].

В эпоху неолита, в VII тыс. до н.э. — I тыс. до н.э., когда начинается непосредственная этническая история протоайнов и других народов мира, в Японии формируются разные локальные группы культуры *Дзёмон*. Японские антропологи доказали, что это население по физическим особенностям было идентично современным айнам, т.е. дзёмонцы — непосредственные наиболее ранние предки айнов и айноидного типа. Считается, что немногочисленное палеолитическое и мезолитическое население растворилось в дзёмонцах-протоайнах. Как показали исследования археологов, дзёмонцы занимались рыболовством, охотой и собирательством, на юге — также примитивным земледелием (возделыванием проса). Жили дзёмонцы в полужемлянках с входом через крышу, типа древних *илоу* начала 3 в. до н.э. — 3 в н.э. в Приморье и Маньчжурии, предков тунгусо-маньчжуров [Окладников 1946: 11–33; Воробьев 1958:16–59].

В эпоху *Дзёмон* было изобретено самое раннее в мире гончарное производство, достигшее большого мастерства. Древняя керамика по форме и орнаменту имела временные





*Ил. 1. Семья айнов. Сахалин. 1909. РЭМ, фотокол. 2448-82*

различия. В ранний период преобладали яйцевидные, остродонные сосуды, с ямочно-гребенчатым орнаментом в виде полос, зигзагов и налепов. В среднем Дзёмоне плоскодонные

сосуды с фигурным горлышком имели криволинейно-спиральный орнамент, а также зигзаги, появившиеся под амурским влиянием. В финальном Дзёмоне в орнаментальном украшении

кувшинообразных сосудов появляются ромбы и треугольники, встроенные один в другой, криволинейные завитки, а также ямочно-гребенчатое украшение горшков и чаш. «Изготовление сосудов было не просто ремеслом», как замечает Н. А. Иофан, но «одновременно и священным актом. Орнамент в эпоху неолита служил одним из способов познания окружающего мира, и также воздействия на него. Орнамент [культуры *Дзёмон*] выступал своего рода кодом космогонической символики, изображавшей водную стихию и небесные светила в виде переплетений и спиралей, что в то же время обозначало морского и небесного змея, а также ростки-завитушки типа восточноазиатских *магатама* в виде зародышей, символизировавших плодородие» [Иофан 1974: 18–19].

Дзёмонцы поклонялись богиням природы, изготавливая в их честь глиняные фигурки *Догу*. У очага они проводили ритуалы с этими фигурками, во время которых произносили молитвы богам, и совершали жертвоприношения. Наряду с богинями природы среди ранних *Догу* имелись также животные образы — символы тотемных предков — медведя и женщины, а также верховного бога в образе орла. В период среднего *Дзёмона* (на рубеже III–II тыс. до н.э.) на территорию южной части Японских островов проникает южно-монголоидное население из Восточной Азии, говорившее на малайско-полинезийских языках, которое смешалось с айнами и позднее субстратом вошло в состав древних японцев. Позднее этот процесс был зафиксирован в японских источниках VIII в., малайско-полинезийское население называли *кумасо* или *хято*. Вероятно,

одновременно с этим на территорию Забайкалья и Китая пришло европеоидное население индоиранцев, которое позднее появляется в Приморье и, возможно, на Японских островах.

В IV–II в. до н.э. на территорию Японских островов через Корею проникают центрально-азиатское население группы *хунну*, а также древние корейские племена и участвуют в формировании алтаеязычных коневодов культуры *яёи* (IV в. до н.э. — IV в. н.э.), в генезисе которой также сыграли важную роль польцевские племена эпохи раннего железа Приамурья. Культуру Польце некоторые исследователи относят к илоу — тунгусам [Окладников 1968: 36], другие — к протонивхам [Деревянко 1976: 274]. В результате на основе культуры *яёи* постепенно формируется древнеяпонская народность, смешиваясь с аборигенным населением — айнами — и индонезийцами юга Хонсю, главного острова Японии, а также с древним восточноазиатским населением [Арутюнов 1962: 4]. В IV–VII в. н.э. формируется государственное объединение Ямато с культурой больших курганов, распространяются наездничество, пластинчатые латы, сокольничья охота, имеющие связи с культурой кочевников Центральной Азии [Арутюнов, Ионова 1965: 859]. Древние японцы оказали в Средние века значительное влияние на айнов, был и обратный процесс влияния айнов на культуру японцев. Например, ритуал *харакири* и самурайство у японцев были связаны с обычаями айнов [Арутюнов 1957: 3–14].

В эпоху Средневековья в I тыс. н.э. вплоть до XII в. н.э. на территории Сахалина и Хоккайдо проживали носители охотской культуры,

занимавшиеся морским зверобойным промыслом, рыболовством и охотой, оставившие раковинные кучи с останками животных, возможно эско-алеуты. В IV–XII вв. на охотскую культуру Сахалина и Хоккайдо оказали мощное влияние мохэ и чжурчжэни Приамурья — предки тунгусо-маньчжуров. Айны в своем фольклоре называли их тончами. Интересно, что население охотской культуры практиковало культ медведя и из кости тюленя вырезали ритуальные ложки с изображением фигурок медведей на рукоятке; антропоморфные фигурки богини хозяйки моря и хозяина моря в виде китов; роговые пластинки с сюжетами охоты на китов с лодок при помощи гарпунов. В позднем Дземоне появляются новые памятники — курганные могильники и кольцевые каменные оградки, связанные, по мнению исследователей, с культами плодородия и солнца, самые ближайшие аналогии которым исследователи находят в памятниках афанасьевской и андроновской культур Южной Сибири, сопоставляемых с индоевропейскими и индоиранскими [Васильевский 1981: 101–102].

Одновременно с охотской культурой на территории Хоккайдо в VI–XIII вв. н.э. проживали носители культуры *сатсумон*, которые считаются непосредственными предками современных айнов.

В письменных источниках Китая и Японии предки айнов были известны под разными названиями: «волосатые люди» *маоминь* (III–II вв. до н.э.), «варвары» *эмиси* или *эбису*, либо «земляные пауки» *цутикумо* (т.е. «жители землянок») (VIII в. н.э.) или *куи* — «люди», «черные

люди», как их называли тунгусо-маньчжуры (VII–XV вв. н.э.).

*Куи* рассматривались как воинственный народ, использующий луки и стрелы с отравляющим ядом. В источниках XV в. описывается, что они носили медвежьи шкуры и одевались в узорчатые ткани, имели крепкое и острое оружие [Соколов 2014: 197–201], чем напоминают айнов более позднего времени.

### История взаимоотношений айнов с японцами и русскими

С момента формирования древнеяпонского государства Ямато IV–V в. н.э. и в течение Средних веков древние японцы вели длительные войны с айнами за новые владения, оттесняя их на север Хонсю, главного острова Японии, а позднее — на Хоккайдо; часть аборигенов была ассимилирована [Арутюнов, Ионова 1965: 862]. В XVI–XVII вв. айны неоднократно поднимали против захватчиков восстания, которые были жестоко подавлены. Специальным декретом 1876 г. айнов приравнили к простому народу *хэймин*, был взят курс на их ассимиляцию и подчинению японским законам. Были запрещены традиционная культура, язык и ритуалы айнов [Арутюнов, Щепеньков 1992: 82–84].

Закрепление русских на Камчатке и Курильских островах относится к 20-м гг. XVIII в., когда были основаны русские поселения на островах Шумшу, Парашумшу, Уруп и Итуруп. С основанием Российско-американской компании в конце XVIII в., управляющей Сахалином,

Курильскими и Алеутскими островами, а также Аляской, айны занимали привилегированное положение, они были освобождены от уплаты ясака, налогов и других повинностей. Проводилась политика христианизации и просвещения, обучения русскому языку и культуре. Айны стали осваивать огородничество, скотоводство, строительство срубных жилищ и европейскую одежду. Остров Сахалин был освоен русскими поселенцами позднее — только в XIX в. Русское правительство не вмешивалось в течение жизни айнов, обычаи и обряды, не регламентировало их жизнедеятельность, как это делали японцы. Большую роль в оказании помощи айнскому населению Сахалина оказывала местная интеллигенция.

По результатам Русско-японской войны 1904–1905 гг. юг Сахалина отошел Японии, где было образовано губернаторство Карафуто. На Сахалин хлынул поток японских переселенцев. Был взят курс на японизацию местного населения и жестокую эксплуатацию естественных ресурсов. После Второй мировой войны, в 1946 г., когда Сахалин был возвращен России, основная масса айнов как подданных Японии была переселена на Хоккайдо. В 1949 г. на Сахалине оставалось не более 100 айнов, которые вскоре также покинули остров. По переписи 1979 г., в России числилось 3 айна. По данным переписи 2010 г. айнов было зафиксировано уже 109, 94 из которых проживают на Камчатке.

В середине 80-х — конце 90-х гг. XX в. в международной политике был взят курс на сохранение культур и языков малочисленных коренных народов мира. В 1984 г. в Японии была

создана Айнская ассоциация Хоккайдо, которая выступила с требованием сохранения айнской культуры и языка. В Японии был основан фонд айнской культуры и борьбы за политические права [Teruki Tsunemoto 1999: 366].

## **Особенности традиционного хозяйства и материальной культуры**

### ***Хозяйственная деятельность***

В конце XIX — начале XX в. айны вели комплексное хозяйство, занимались рыболовством и охотой, а также морским зверобойным промыслом, собирательством, а в некоторых районах южного Хоккайдо — мотыжным земледелием, ранее более широко распространенным на юге Японских островов. Хозяйственный год делился на два сезона — зимний и летний. Как отмечает Э. Онуки-Тирни, исследовавшая айнов Сахалина в 60-х гг. XX в., зимой они занимались охотой на лесных и морских животных, подледным ловом рыбы, резьбой по дереву. Женщины в основном были заняты работой по дому — шитьем, ткачеством, вышиванием, а летом — рыболовством в прибрежных морских водах, реках и озерах, охотой и собирательством трав [Онуки Тирни 1996: № 2, 57–58,70]. У айнов, как и других народов Нижнего Амура и Сахалина — нивхов, ороков, соблюдалась сбалансированная экосистема взаимодействия природы и человека, при которой существовали определенные нормы природопользования и сохранения и воспроизводства поголовья диких и домашних животных, что включало заботу о сохранении чистоты

рек и долин, мест нереста и пр. [Таксами, Косарев 1990: 168]. Японский исследователь Х. Ватанабе, занимавшийся этой проблемой у хоккайдских айнов, сообщает, что на этом острове все уголья были сосредоточены в руках нескольких малых семей в долине реки [Watanabe 1973: 7–12]. По материалам Б. О. Пилсудского, в начале XX в. у сахалинских айнов существовала родовая собственность на речки и наследственное право на уголья [Pilsudski 1912: 136, 193]. Хозяйственный календарь айнов был связан с основными видами хозяйственной деятельности — рыболовством, охотой, собирательством.

Главным занятием айнов всех групп было рыболовство. Они добывали кету во время нереста осенью, а также летом горбушу, весной сельдь и кильку в массовом количестве и заготавливали их впрок на зиму: рыбу вялили и коптили. С начала хода лососевых айны устраивали праздник жертвы речным духам *пэт камуй-номи*, церемония сопровождалась питьем *sake* (просяного пива), песнями и танцами [Арутюнов, Щебенков 1992: 142].

Способы лова рыбы в реках были различными, но главным орудием служили остроги-гарпуны *марэк* с соскакивающим наконечником на длинном, около 2 м, шесте (РЭМ, кол. 5110-22, 2814043). Им удавалось за день добыть до 50 рыб [Арутюнов, Щебенков 1992: 132–133]. Таким орудием добывали рыбу с берега, с настила на реке, с лодки-долбенки (как показано на картинах японского художника XIX в. на айнскую тематику Бёдзан Хирасава, хранящихся в городском музее Хакодате в Японии на о. Хоккайдо [The seasons 1999: 60–61] (ил. 2). Древним

способом было лучение рыбы ночью с факелом с лодки при помощи *марэка*. Этот тип рыболовного орудия использовали и другие народы Амура, что, вероятно, свидетельствует о его древнем происхождении, относящемся к некоему историко-культурному единству или древнему амурскому субстрату [Смоляк 1984: 39–43; 1980: 177–195].

Наряду с *марэком* айны использовали двух-трех и четырехзубые остроги на ручке, верши из ивы, также перегораживали реки запрудами, в нескольких местах устанавливая ловушки, разнообразные сети из крапивы и лыка дерева и неводы, с помощью которых рыбу ловили с лодки, крючковую снасть, ставили переметы с крючками [РЭМ, 2007:260, 262]

На Сахалине и Курильских островах важное значение имел морской зверобойный промысел. Известно, что кету ловили также в приморской зоне. Обычно добывали нерп, тюленей, сивучей, котиков, а также китов, дельфинов, белух. На островах собирали яйца морских птиц. Мясо и жир морских млекопитающих использовали в пищу, жиром освещали помещение. Также собирали различных морских моллюсков — гребешков, улиток, трубача и пр. Во время приморской охоты выходили в море на долбленых лодках с надставными бортами, где использовали остроги, сети, гарпуны, в том числе с соскакивающим наконечником на длинной ручке, использовали яд аконита. Для охоты на осьминога пользовались копьем [Соколов 2014: 302]. Среди наконечников гарпунов имелись костяные и металлические с треугольным навершием и с жальцами с одного бока. Основными объектами



Ил. 2. Мужчины в лодке на реке. Айны. Хоккайдо. Япония. 1884 г. РЭМ, фотокол. 10542-32

морского рыболовства была луна-рыба и меч-рыба, которых ловили в основном из-за жира [Спеваковский 1988: 42–43].

Сухопутная охота в лесу играла, как и рыболовство, важную роль в хозяйстве айнов. Они

охотились почти круглый год. В горах и лесу во время охоты айны свободно ориентировались по небесным светилам — по солнцу днем, Полярной звезде ночью [Арутюнов, Щебенков 1992: 145]. Главными объектами охоты были

олень и медведь, а также птицы — орлы, вороны, чайки, бекасы, белые куропатки. Мясо и жир животных использовали в пищу, а шкуры — для шитья одежды, изготовления утвари. В честь медведей и оленей, особенно с ветвистыми рогами, устраивали специальные ритуалы, посвящали заструженные палочки инау. Зимой охотились на пушных зверей — соболя, лисицу, кабаргу, выдру, куницу, зайца, енотовидную собаку [Соколов 2015: 323–357]. Важным предметом торговли айнов были шкурки медведей, оленей, лисиц, на Сахалине и Курилах, кроме того, морских ластоногих — нерпы, тюленя, на Курилах — также морских бобров.

Во время охоты айны использовали простой лук со стрелами (РЭМ 2007: 26–265], который обматывали лубом или берестой, самострелы, копья и давящие ловушки [РЭМ 2007: 270, 272]. У тунгусо-маньчжуров Амура айны выменивали массивные ножи на длинной ручке типа сибирской пальмы, которые использовали как топоры и для охоты. Наряду с простым луком у народов Амура покупали сложносоставные в рост человека длинные луки с роговыми пластинами. Важным элементом охоты с луком и стрелами, как и гарпунами в морской охоте, у айнов было использование яда аконита *суюрку*. Духу этого яда айны посвящали специальные ритуальные заструженные палочки инау (РЭМ, кол. 2817-33) и изображали на молитвенных палочках икуниси (РЭМ, кол. 5110-258). Яд действовал не сразу и быстро выветривался, так что можно было не опасаться через определенное время использовать мясо в пищу. Стрелы носили в деревянных или кожаных колчанах

цилиндрической формы с широкой центральной частью для крепления перевязи [РЭМ 2007: 267–268]. В качестве ритуальных использовали широкие плоские деревянные колчаны, которые украшали металлическими клепками [РЭМ 2007: 332–333]. Для подманивания животных айны, также как и тунгусо-маньчжуры, делали специальные деревянные трубы-манки, или костяные пищалки [Горбачева, Карапетова 2007: 46]. У айнов также была распространена охота с собаками. С XIX в. айны использовали на охоте ружья, которые покупали у русских или японских купцов.

Пушнина имела у айнов товарное значение. Шкуры шли в Маньчжурию и Китай через ороков и нивхов Сахалина, у русских купцов выменивали мануфактуру, у японцев — сакэ, рис, изделия ремесла, в том числе металлическую посуду, гарды от мечей для украшения, бляхи и бусы [Сасаки Сиро 1992: 124].

Как показано на картинах известного японского художника XIX в. Хирасава Бёдзан, хранящихся в музеях Японии, России и Европы, айны на охоту в горах и в лесу летом уходили в ornamentированных халатах из крапивного волокна, а зимой надевали меховые накидки с капюшонами, вставляли на лыжи, подбитые мехом оленя или кабарги; за спиной располагали колчан со стрелами, крепя к налобной повязке, в руках несли копье и лук; на поясе обычно подвешивали нож в ножнах и курительную трубку [Омская Сенсация 2008: 43; Sasaki Toshikazu 1999: 16–25; The seasons 1999: 70, 84] (ил. 3).

Наряду с рыболовством и охотой айны занимались собирательством морских водорослей,



Ил. 3. Охота айнов на медведя. Картина Хирасава Бёдзан. Конец XIX в.  
Выставка 2001 г. Хоккайдский исторический музей. Фото Сем Т.Ю.

устриц, моллюсков, раков, дикорастущих растений, луковиц сараны, лесных ягод, грибов, орехов, черемши, папоротника, а также плодов дикой сливы, яблони, груши, желуди шли на откорм медвежат для медвежьего праздника. Собирательство было делом женщин и детей. Для выкапывания клубней использовали палку-копалку. Многие растения употреблялись в качестве лекарственных при кожных

или внутренних заболеваниях [Добротворский 1875: 45–46]. Заготавливали также крапиву — для веревок и сетей, ткань халатов, утвари, луб вяза — для изготовления утвари и ткань халатов, тростник — для плетения циновки и утвари, бересту березы — для изготовления посуды и головных уборов.

Земледелие у айнов сохранилось в конце XIX — начале XX в. на юге Хоккайдо, но ранее



было распространено повсеместно. Его становление имело древние корни и восходит к эпохе неолитической культуры Дземон. По преданию, земледелие связывалось с богом первопредком *Окикуруми*, который, спустившись с неба, украдкой принес с собой на землю горсть семян проса. С тех пор айны начали культивировать этот злак [Спеваковский 1988: 44]. Знали айны не только просо, но и ячмень, от японцев они восприняли рис и пшеницу; позднее стали заниматься огородничеством, выращивали картофель, табак, кукурузу и гречиху [Арутюнов, Щебенков 1992: 86]. Айны для возделывания земли и сбора урожая пользовались деревянными заступами с металлическими наконечниками, деревянным суком в качестве плуга, либо мотыгой из рога оленя, заостренной ракушкой вместо серпа, также использовали металлические серпы или топоры японского производства [Соколов 2014: 359–365; Таксами, Косарев 1990: 131].

### ***Поселение. Жилище***

Освоенную территорию для проживания, промыслов, ритуальных построек и сакральных мест айны называли *Айну мосири* — земля людей. Свое летнее селение *котан* айны располагали обычно в долине близ реки или морского побережья, в зависимости от места проживания. Усадьба включала жилище, свайный амбар, клетку для выращивания медведя для праздника, святилище напротив заднего священного окна жилища, сушилка для вяления мяса и рыбы, место для сбора воды, свежевальную площадку для дичи, отдельно располагались место для

обработки рыбы, свалка костей, место для лодки и сетей [Онуки — Тирни 1996: № 2, 81] (ил. 4).

Айны жили мелкими локальными группами, и их селения отстояли довольно далеко друг от друга. Несколько домов селения образовывали соседско-родовую общину, состоящую из нескольких малых семей. Несколько патриархальных локальных групп родственников, восходящих к одному предку, владели одной *итокпа* — тамгой и назывались людьми одной тамги, которую наносили на священные предметы — *инау* и *икуниси* [Арутюнов, Щебенков 1992: 96–99].

Жилище *цисе* различалось на летнее — наземное и зимнее — подземное. Летом строили каркасный деревянный дом прямоугольной формы с четырех- или двускатной крышей, стены и крышу крыли тростником, камышом, соломой или корой хвойных деревьев. Близкие по конструкции типы домов были широко распространены у народов Восточной и Юго-Восточной Азии, а также народов Амура. Внутри дома айнов в центре располагался очаг, по бокам — отделяемые циновками низкие нары, на которых спали. Стены и нары также были покрыты циновками. Очаг делали большим квадратным с глиняными или деревянными стенками [Добротворский 1875: 35–36; Киндайти 1941: 6–9; Соколов 2014: 556–561]. Он считался священным местом богини огня *Камуй Фучи*, с которой советовались по вопросам удачи в промысле, обретении счастья и благополучия. Домашняя утварь рассматривалась как духов-помощников богини. Рядом с очагом на женской половине висела детская колыбель,



Ил. 4. Селение айнов на Хоккайдо. Япония. 1884 г. РЭМ, фотокол. 10542-25

представляющая собой плоскую поверхность, плетенную из стеблей бамбука с веревками для крепления. Л. Я. Штернберг, аргументируя аустронезийское происхождение айнов, сравнивал ее с люлькой населения южных островов Юго-Восточной Азии.

Судя по коллекциям РЭМ и МАЭ, циновки, которыми покрывали стены, пол и нары в жилище айнов, изготавливали женщины на специальных станках типа рамы с камешками. Их плели из волокон крапивы, луба липы, красочно орнаментировали за счет вплетения окрашенных

волокон вяза или липы, либо цветных полос ткани. В орнаменте преобладали различные геометрические узоры — ромбы или сеть из них, крестообразные фигуры, скобообразные двойные узоры, овалы, цветочные узоры и ступенчатые орнаменты. Циновки имели четырехугольную форму, могли орнаментироваться полностью, либо частично и были разной величины — от 2 м до 1 м и совсем небольшие (РЭМ, кол. 5102-297, 2813-12, 2812-14). Из фрагментов циновок также делали подушки, которые набивали соломой, и сумочки. В жилище поверх циновок на стенах висело оружие — старинные маньчжурские и японские сабли, колчаны со стрелами, луки, копья, боевые палицы, ружья. Над циновками обычно в доме подвешивали ритуальные стружки *инау*, предназначенные охранять дом от злых духов. Напротив входа в жилище, у задней стены, находилось священное окно, рядом с которым на улице сооружали своеобразный алтарь — *нусасан* из стволов деревьев в несколько рядов, к которым крепили ритуальные стружки *инау* для коммуникации с богами и предками.

Зимним жилищем айнов служили землянки *той тисэ* — земляной дом, в котором жили несколько семей, у каждой имелся свой очаг. Обычай строить землянки восходит к эпохе неолита, он был широко распространен у их амурских соседей айнов в этот период и в раннем железном веке — у илоу, предков тунгусо-маньчжуров. В землянку спускались с помощью бревна с зарубками, служившего лестницей. Вокруг стен устанавливали нары, которые покрывали циновками, справа у входа помещали печь и вентиляционную трубу. Дымовым отверстием

служило окно, которое считалось священным [Спеваковский 1988: 45; Соколов 2014: 572–577]. Амбары в виде четырехугольных шалашей с двускатной крышей, крытой соломой, устанавливали на свайный помост с высокими стойками. Аналогичного типа амбары, но сделанные из дерева в срубной технике, строили народы Амура.

### **Одежда. Украшение. Прическа. Татуировка.**

Одежда айнов благодаря своему необычному и красочному орнаменту привлекала внимание многих исследователей, начиная с конца XIX в. Айны считали, что орнамент на одежде нужен для того, чтобы «порадовать богов *камуй*» [Kodama 1999: 321].

Одежда айнов сочетала в себе элементы южного и северного происхождения [Арутюнов, Щебенков 1992: 184]. Судя по коллекциям РЭМ и МАЭ, мужской и женский покрой верхней плечевой одежды был одинаков — распашные туникообразного покроя халаты с вертикальной планкой спереди, с широкими сверху с клиньями и зауженными внизу рукавами (РЭМ, кол. 5110-135, 5102-141, 2807-38, 49). Одежду шили из различных материалов: луба, крапивы, хлопчатобумажной ткани, рыбьей кожи и кожи морских животных нерпы и тюленя. Айны верили, что у отдельных частей одежды имелись свои духи-покровители *камуй*, (у воротника, капюшона, рукавов). В них зашивали амулеты, отгоняющие духов болезни [Сарасина 1970: 82; Арутюнов, Щебенков 1992: 188].

В конце XIX в. наибольшей популярностью у айнов Хоккайдо, Сахалина и Курилы

пользовалась одежда из луба липы или вяза, которая на Хоккайдо называлась *аттуси*. Лубяные изделия запахивали налево и подпоясывали плетеными из ткани узкими поясами. Сделанные из ильма, они имели красноватый оттенок, который очень нравился айнам, из вяза — белый и желтый (РЭМ, кол. 2807-38, 5102-132). Эти халаты украшались скобообразным или растительным орнаментом на Сахалине, на Хоккайдо также скобообразным и ступенчатым орнаментами с двойным завитком, который назывался глаз духа *камуй сики*, который, считалось, отгонял злых духов [Kadama 1999: 321; Арутюнов, Щербеньков 1992: 187]. Эти халаты надевали на голое тело, зимой поверх них мужчины носили шубы из собачьих шкур, а женщины — из шкур тюленей иного покроя: распашные, отрезные по талии и иногда с двумя клиньями сзади (как это было принято у ороков Сахалина и эвенков Восточной Сибири) (РЭМ, кол. 2806-19). На охоту мужчины зимой уходили в шубах из медвежьего меха, либо пришивали куски меха к лубяной одежде (РЭМ, кол. 5110-119, 2806-73). Согласно мифу, считалось, что одежду из луба дала айнам богиня вяза. По другой версии — сестра превопредка *Окикуруми* богиня водопада. Она содрала кору с вяза и сделала из нее одежду для *Окикуруми*. Богиня ткачества обучила людей ткать из волокон луба полотно [Спеваковский 1988: 66–67]. С наступлением апреля айны шли в горы, клали на деревья жертву — рис, пшено, табак и просили дерево одолжить его одежду — луб [Арутюнов, Щербеньков 1992: 185].

Одежда из волокон крапивы — *рэтартэ* или *тэтартэ* была распространена на Сахалине.

После специальной обработки, вымачивания стеблей и изготовления нитей, они приобретали бело-сероватый оттенок и были более мягкими, чем лубяная одежда (РЭМ, кол. 2806-65, 5110-129). Ткани из луба и крапивы изготавливали на специальном ткацком станке (РЭМ, кол. 2810-39, 44), аналогии которого, по мнению Л. Я. Штернберга, относятся к индонезийскому типу. Украшали эти халаты полосами вышивки по полам, подолу, рукавам, а также на спинке вверху и внизу. Имелись и полосатые ткани. Наибольшей популярностью пользовалась вышивка однотонной либо цветными хлопчатобумажными нитями, чаще всего, тамбурным швом, или аппликация. В орнаменте преобладал скобообразный и спиральный узор, часто угловой и ступенчатый, иногда с растительными элементами [Kodama 1999: 321]. Часто встречающийся угловато-спиральный орнамент на айнской одежде напоминает орнамент древнекитайской эпохи Шань Инь.

В конце XVIII — начале XX в. у айнов широкое распространение получили хлопчатобумажные ткани и халаты из них японского и китайского производства. Особым орнаментальным колоритом отличалась одежда айнов Хоккайдо из синей х/б ткани *тидири*, изящно украшенная вышивкой (РЭМ, кол. 5110-125, 2807-33), а также красочные халаты красного цвета с аппликацией *руумтэ* в виде геометрических ступенчатых фигур, спиралей, полос, змеевидных фигур [Соколов 2014: 660–661]. Самыми яркими изделиями были церемониальные халаты *капарамит* с белой аппликацией, украшенные по всей поверхности в виде угловатых спиралевидных



*Ил. 5. Халат праздничный из ткани с криволинейным орнаментом (вид спереди) Айны. Хоккайдо. 1912 г. РЭМ, кол. 2807-49*

завитков, змеевидных зигзагообразных фигур, трех-, четырехугольных и крестообразных фигур [РЭМ 2007: 165–166]. Эти халаты использовались исключительно как ритуальные и во время погребальных обрядов (ил. 5). По мнению Л. Я. Штернберга, узоры на них очень напоминают австралийский и юго-восточноазиатский орнамент [Штернберг 1933: 571–577]. Эту идею развил другой отечественный ученый, специалист по Австралии — В. Р. Кабо [Кабо 1975: 43–46]. Исследователи увидели в этих узорах изображения змей, с образом которых в мифологии айнов связаны верховные боги неба,

грома и солнца. По материалам японских исследователей, у айнов Хоккайдо, Сахалина и Курил в прошлом была распространена одежда из птичьих шкур [Kadama 1999: 316], а также халаты и накидки из травы *кэра*, подобно японским, но своеобразного покроя [Киндайти 1941: 12]. От нивхов и других народов Амура айны заимствовали одежду *кая* из кожи кеты и горбуши (РЭМ, кол. 2806-98, 8762-17089). Обычно это были отрезные по поясу распашные халаты с равными полями, их подпоясывали поясами с металлическими бляшками (МАЭ кол. 202-46; РЭМ, кол. 5110-181аб).

Зимней одеждой на Хоккайдо у мужчин служили шубы и безрукавки из собачьего меха, женщины носили кафтаны из меха тюленя, а также стеганные безрукавки, к спине которых иногда пришивали кусок оленьей шкуры. Для дальних поездок надевали юбки из нерпичьих шкур, заимствованные от нивхов Сахалина (Карпетова 2009: 48). Большой популярностью у айнов пользовались передники, орнаментированные вышивкой цветочным, сердцевидным и скобообразным узором [РЭМ 2007: 186–187]. Их носили и мужчины, и женщины повседневно и в праздники.

В качестве нижней одежды у айнов использовались элементы южной культуры — набедренные повязки, широко распространенные у индейцев Северной Америки и народов Юго-Восточной Азии. Женскую набедренную повязку девушка айнов надевала впервые, когда с первыми регулами входила в возраст невесты. Она вольна была выбирать себе возлюбленного сама [Арутюнов, Щебеньков 1992: 190]. Эта повязка служила особым знаком родства по женской

линии и иногда вышивалась специальным орнаментом, имевшим магический характер. Интересно отметить, что у айнов штаны изначально не были в употреблении, их заимствовали от японцев, которые носили зимой с шубами [Соколов 2014: 685]. В дополнение к халатам надевали ноговицы *хамтаки* из меха, соломы или ткани, орнаментированные вышивкой скобообразным и цветочным орнаментами [РЭМ 2007: 188–192].

Большой популярностью у айнских мужчин и женщин пользовались разнообразные украшения: ушные оловянные серьги кольцевидной формы с кругляшком внизу *нинкари*, наручные металлические браслеты и серебряные кольца [РЭМ 2007: 202]. Они являлись амулетами, предохраняющими тело человека от злых духов (Munro 1963: 61). Судя по коллекциям МАЭ, айнские женщины чаще всего для украшения использовали крупные синие и белые бусы с центральной подвеской в виде металлического зеркала, японской гарды от сабли, крупной бусины, кольца, фигурной металлической пластины. Как и серьги, ожерелье изначально выполняло функцию оберега, защиты и покровительства [Соколов 2014: 698–702]. В собрании РЭМ также представлены украшения из связок бус с подвесками в виде металлической солярной бляхи или с подвеской-гардой, а также лунообразного орнаментированного металлического ожерелья в виде ажурного криволинейного орнамента с бубенчиками [РЭМ 2007: 200–201]. Возможно, оно появляется у айнов в результате влияния амурских народов, у которых подобный тип украшения известен в качестве свадебного и считается китайским заимствованием.

Прически айнов были своеобразными. Мужчины волосы носили до плеч, выбривая лоб, затылок и виски, при этом сохраненные усы и борода считались достоинством [Добровотворский 1875: 33]. Отметим, что близкий тип прически имелся у некоторых народов Индокитая. Женщины айнов стригли волосы под горшок, либо закрепляли гребнем вверх.

Мужчины и женщины айнов в прошлом наносили татуировку; в XIX в. она сохранялась преимущественно у женщин (ил. 6). Айнки татуировали губы, что было обусловлено девичьими инициальными обрядами [Сарасина 1970: 102]. В работе И. Г. Георги «Описание всех народов Российской империи» XVIII в. имеются иллюстрации с изображениями некоторых народов Сибири, Центральной и Восточной Азии. Среди них представлен айнский мужчина с Курильских островов с татуировкой точками на лице [Георги 1990: ил.]. Татуировку точками айны делали с целью защиты от врагов, разбойников и от болезней. В случае эпидемий женщины ставили друг другу головешкой из очага точки на лице, обращаясь с молитвой к богине очага *Камуй Фучи* [Саранин 1970: 103]. Иногда татуировка наносилась с магической целью. Мужчины для удачи в охоте, чтобы руки крепче держали стрелу, покрывали пальцы татуировкой [Арутюнов, Щебеньков 1992: 194].

### **Способы коммуникации: приветствие, искусство слова**

Средневековые китайские источники VIII–XII вв. подчеркивали храбрость и воинственность айнов-эбису, проявлявшиеся в борьбе с древними



*Ил. 6. Группа женщин, сидящих около жилища. Айны. Хоккайдо, 1884 г. РЭМ, фотокол. 10542-31*

японцами и нивхами за свои земли и независимость. В то же время собиратели и ученые (И. Ф. Крузернштерн, Ж. Ф. Лаперуз, А. Брылкин, П. Ю. Шмидт и др.) единодушны во мнении об их добродушном складе ума и поведения

[Таксами, Косарев 1990: 55]. А. П. Чехов, резюмируя их высказывания, писал: «...Это народ кроткий, скромный, добродушный, сообразительный, на охоте смелый, также вежливый и даже интеллигентный...» [Чехов 1956: 224].

Особое внимание в повседневной и ритуальной жизни айны уделяли этикету — манерам поведения и общения между собой и с иноплеменниками. Приветствие у айнов представляло собой целую церемонию. По данным М. М. Добротворского, мужчины айнов здоровались всеми четырьмя руками складывая пальцы попеременно так, чтобы большие пальцы соприкасались концами, затем приподнимали руки и однократно поглаживали по бороде [Добротворский 1875: 38]. Исследователь отмечает, что женщины айнов, здороваясь, совершают ритуал *соя* — потирают руки, поднимают их к лицу и проводят правой рукой по верхней губе [Добротворский 1875: 84]. Б. О. Пилсудский, участвовавший в церемониале медвежьего праздника в нескольких селениях сахалинских айнов в 1914 г., отмечал, что прежде, чем войти в дом, гость несколько раз кашлял и только после приглашения входил и усаживался в доме напротив сидящего у очага хозяина. Покашливая, гость протягивал руки, потирая пальцами одной руки ладонь другой. Хозяин отвечал так же в ответ. Далее в изысканных изречениях гость спрашивал о самочувствии хозяина, желал благополучия от богов *Камуй* ему, жене, детям и всем родственникам в поселке. И только после этого сообщал о цели визита. Хозяин медленно и торжественно поднимал обе руки к лицу и поглаживал бороду сверху вниз. Гость повторял за ним эти движения [Пилсудский 1914: 81–82, 93–94]. Интересно, что близкий обряд приветствия совершали кавказские народы. Это согласуется с данными о языковых параллелях между языком кавказской группы

миноан и языком айнов, приведенными А. Ю. Акуловым.

Айны очень ценили красноречие и искусство слова. Их старцы были прекрасными сказителями, знавшими большое количество мифов, легенд, героического эпоса и других произведений повествовательного фольклора, которые могли рассказывать вечерами у очага — долгими часами несколько дней напролет, передавая свои знания из поколения в поколение в устной форме, с музыкальным сопровождением в виде игры на струнном инструменте *тонкори*. Как отмечал японский исследователь-популяризатор айнской культуры Сарасина Гэндзо, говорили, что игра на тонкори усыпляет агрессивных животных, отгоняет плохие болезни и злых духов [Сарасина 1970: 167]. Среди жанров айнского фольклора есть песни религиозно-мифологического содержания *йона* (Сахалин) или *камуй юкар* (Хоккайдо), проза *юкар*, высокохудожественный жанр молитв, обращенных к богам *инонноитак*. Ряд основных мифологических сюжетов айнского фольклора специально рассматриваются в следующей главе.

## Литература

- Арутюнов С. А. К оценке роли миграций в древней истории Японии // СЭ. 1960. № 1. С. 60–71.
- Арутюнов С. А. Об айнских компонентах в формировании японской народности и ее культуры // СЭ. 1957. № 2. С. 3–14.
- Арутюнов С. А. Древний восточноазиатский и айнский компоненты в этногенезе японцев: Автореферат дис. ... канд. ист. наук. М., 1962. 16 с.



- Арутюнов С.А., Ионова Ю.В.* Японцы // Народы Восточной Азии. М.; Л.: Наука, 1965. С. 851–935.
- Арутюнов С.А., Щебенков В.Г.* Древнейший народ Японии. Судьбы племени айнов. М.: Наука, 1992. 209 с.
- Васильевский Р.С.* По следам древних культур Хоккайдо. Новосибирск, 1981. С. 174.
- Воробьев М.В.* Древняя Япония. М.: Восточная литература, 1958. 118 с.
- Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопримечательностей. (Перепечатано с изд. 1799 г.). СПб.: Русская симфония, 2005. 799 с.
- Горбачева В.В., Карпетова И.А.* Айнские коллекции в Российском этнографическом музее // Российский этнографический музей. Каталог айнских коллекций. Токио, 2007. С. 39–57.
- Деревянко А.П.* Приамурье (I тысячелетие до н.э.). Новосибирск: Наука, 1976. 384 с.
- Добротворский М.М.* Айнско-русский словарь. Казань: Казанский Университет, 1875. 487 с. + 91 с. (приложение).
- Иванов С.В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX — начала XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока. М.; Л.: АН СССР, 1963. 500 с.
- Иофан Н.А.* Культура древней Японии. М.: Наука, 1974. 261 с.
- Кабо В.Р.* Айнская проблема в новой перспективе // СЭ. 1975. № 6. С. 42–50.
- Карпетова И.А.* Традиционная одежда айнов (по материалам коллекций РЭМ) // Мода и дизайн: исторический опыт — новые технологии: Материалы международной научной конференции. СПб, 2009. С. 48–52.
- Киндаити Кёсукэ.* Жизнь айну и их легенды / пер. с яп. Токио, 1941. Из архива Ю.А. Сем.
- Козырева Р.В.* Древнейшее прошлое Сахалина. Южно-Сахалинск: Книж. изд-во, 1960. 96 с.
- Окладников А.П.* К вопросу о древнейшем населении Японских островов и его культуре // СЭ. 1946. № 4. С. 11–33.
- Окладников А.П.* Тунгусо-маньчжурская проблема и археология. // История СССР. 1968. № 6. С. 25–42.
- Омская сенсация // Серия акварелей Бёзнана Хирасавы «Жизнь и обычаи айнов» из собрания Омского областного музея изобразительных искусств им. М.А. Врубеля. М., 2008. 91 с.
- Онуки Турни, Эмико.* Айны северо-западного побережья Южного Сахалина // Краеведческий бюллетень Сахалинского областного краеведческого музея (Общество изучения Сахалина и Курильских островов) / пер. с англ. Южно-Сахалинск, 1996. № 2. С. 57–105.
- Пилсудский Б.О.* На медвежьем празднике айнов Сахалина // Живая старина. Пг., 1914. Т. 23. Вып. 1–2. С. 67–162.
- Российский этнографический музей. Каталог Айнских коллекций / под ред. В.М. Грусман и Огихара Шинко. Токио, 2007. 408 с.
- Сарасина Гэндзо.* Айны: История и народ / пер. с яп. Токио, 1970. 185 с. Из архива Ю.А. Сем.
- Сасаки Сиро.* Сантан Коэки — торговля народов Нижнего Амура и Сахалина в XVIII–XIX вв. // Б.О. Пилсудский — исследователь народов Сахалина / Материалы междунар. науч. конф. 31 октября — 2 ноября 1991. Т. 1. Южно-Сахалинск: Сахалинский областной краеведческий музей, 1992. С. 119–127.
- Смоляк А.В.* Проблемы этногенеза тунгусоязычных народов Нижнего Амура и Сахалина // Этногенез народов Севера. М.: Наука, 1980. С. 177–195.
- Смоляк А.В.* Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина. Этногенетический аспект. М.: Наука, 1984. 246 с.
- Соколов А.М.* Айны: от истоков до современности: Материалы к истории становления айнского этноса. СПб.: МАЭ РАН, 2014. 766 с.

- Спеваковский А.Б.* Духи, оборотни, демоны и божества айнов: Религиозные воззрения в традиционном айнском обществе. М.: Наука, 1988. 205 с.
- Таксами Ч.М., Косарев В.Д.* Кто вы, айны? Очерк истории и культуры. М.: Мысль, 1990. 318 с.
- Чехов А.П.* Остров Сахалин: из путевых записок // Собр. соч. Т. 10. М., 1956. 224 с.
- Штернберг Л.Я.* Айнская проблема // Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Статьи и материалы. Хабаровск: Дальгиз, 1933. С. 555–630.
- Kodama Mari.* Clothing and Ornamentation // *Ainu: Spirit of a Northern People*. Los Angeles, 1999. Pp. 313–326.
- Munro N. G.* *Ainu Creed and Cult*. N.-Y.; L., 1963. 171 p.
- Pilsudski B. O.* *Materials for the study of the Ainu language and folklore*. Cracow, 1912.
- Sasaki Toshikazu.* *Byozan Hirasawa and Ainu Paintings* // *The seasons and Life of the Ainu*. Tokachi Ainu and Painter Byozan Hirasawa. Hokkaido:Saitama Prefectural Museum, 1999. Pp. 16–25.
- Sasamura Jiro.* *Beyond the Ainu Shinpo: An Ainu View* // *Ainu: Spirit of a Northern People*. Los Angeles, 1999. Pp. 369–370.
- Tsunemoto Teruki.* *The Ainu Shinpo: A New Beginning* // *Ainu: Spirit of a Northern People*. Los Angeles, 1999. Pp. 366–368.
- The seasons and Life of the Ainu*. Tokachi Ainu and Painter Byozan Hirasawa. Hokkaido: Saitama Prefectural Museum, 1999. 116 p.
- Watanabe Hitoshi.* *The Ainu Ecosystem: Environment and Group Structure*. Seattle–London. 1973. 108 p.
- Yamaura Kiyoshi, Ushiro Hiroshi.* *Prehistoric Hokkaido and Ainu origins* // *Ainu: Spirit of a Northern People*. Los Angeles, 1999. Pp. 39–46.

## Глава 2

### ПАНТЕОН АЙНОВ И ЕГО ИСТОКИ

Для айнов была характерна система верований, основанная на анимизме, сакрализации животных — почитании медведя, кошатки и особом отношении к змеям, их мифологизации, а также почитании растений, огня, предков и шаманизме. Для коммуникации с богами айны широко использовали разнообразные ритуальные предметы-посредники в виде заструженных палочек инау, орнаментированных лопаточек икуниси для возлияния богам, связанным со всеми сферами бытия.

Система верований, устройство мира, пантеон айнов изучались японскими и западноевропейскими исследователями на протяжении XIX–XX вв. Нашей задачей является кратко описать мироустройство айнов и их пантеон, выяснить его истоки, обратившись к глиняной скульптуре Догу культуры Дземон эпохи неолита.

#### Устройство мира, божества и духи айнов

Мироздание айнов подразумевало горизонтальное и вертикальное членение мира, включающее в себя раскрытие взаимосвязи сфер неба, земли, гор, тайги и воды. Согласно мифологии айнов, мир — это океан, в центре которого

находится множество островов и каждый управляется особым божеством. Горизонтальная проекция модели мира разделена на две зоны: верхнюю на северо-востоке (море и горы) — зону сверхъестественных сил — и нижнюю на юго-западе (суша и горы) — зону людей [Ohnuki-Tierney 1972: 428, 448]. Эта *солярно-полярная* модель в своем функционировании подчинена двум доминантам — культу предков и шаманизму. Существовало также представление о вертикальном устройстве Вселенной. Мир делился на три сферы: верхнюю, небесную — *канна мосири*, включавшую шесть небес, что означало «много»; среднюю земную — *айну мосири*, страну людей, в которой находились также животные, растения и обитали духи, и нижнюю, подземную — *покна мосири*, что означало «страна внизу» [Batchelor 1901: 51–57, 62; Спешаковский 1988: 60–62].

В фольклоре айнов повествуется о сакральном центре, расположенном на острове в море, откуда можно попасть в мир богов [Пилсудский 1994: № 1, 80; 1991: № 3, 72, 74–75]. В центре мира росло огромное дерево, на вершине которого восседал орел — воплощение верховного божества и символ солнца. Согласно мифологии айнов, первым деревом творения была ольха

или чаще упоминается вяз, кора которого шла на одежду, а из ветвей изготавливали ритуальные заструженные палочки инау [Batchelor 1901: 47]. По этому дереву с небес спустилась в образе змеи богиня огня [Munro 1963: 17]. По другой версии богиня вяза сошла с небес и стала управлять миром людей. От брака младшего небесного божества, ставшего хозяином земли, и богини вяза *Цикисани* (букв. «дерево») родился первопредок людей *Окикуруми* (Киндайти 1941: 26–28). С образом дерева вяза в представлениях айнов связано и происхождение человека.

Формированию мировой вертикали посвящен миф о творении суши и первопредке, связанный с обузданием хтонической силы в образе рыбы форели. Согласно мифологии айнов, остров земли лежал на теле огромной рыбы-монстра — лосося или форели [Batchelor 1901: 52–55]. Подъем рыбы на поверхность земли связан с сюжетом о двух богах, разделивших сферы влияния — бога гор начала земли (медведя) и бога гор конца земли (многохвостая лиса). Лис воплощал хозяина нижнего мира и был старше медведя, хозяина верхнего мира [Пилсудский 1994 № 3: 162–167]. Представления о рыбе в основании земли были известны также алтайским народам — тюркам Южной Сибири (тувинцам, хакасам), а также тунгусам — эвенкам. Шаманы эвенков крепили к своим ритуальным кафтанам металлические подвески, среди прочих в виде лосося и круга — символа земли, как бы воспроизводя ситуацию творения мира [Сем 2017: 131, 138]. Входом в нижний мир — подземелье в представлениях айнов служил огонь в домашнем очаге. Близкие представления имелись

в фольклоре удэгейцев Приморья: герой попадает в мир мертвых под землей через дыру в центре дома, вероятно, в домашнем очаге [Фольклор удэгейцев 1998: 456].

Горизонтальная структура мира в айнских верованиях показана через оппозицию медведя — хозяина гор суши и косатки — хозяина моря, второй ипостасью которого является волк. Почитание медведя и косатки-волка в культуре айнов связано с основными верованиями — медвежьим праздником, почитанием моря, культом предков и шаманизмом [Спеваковский 1988: 68–71].

Все пространство Вселенной, как считали айны, населяли духи, божества — *камуй* и духи предков, а землю — люди, животные, растения, которые обладали жизненной силой *рама* и жизнью *иноту*. Согласно воззрениям айнов, «...звери, птицы, рыбы и насекомые являлись *камуй*-духами, так же как деревья и травы. В стране *камуй* они имеют человеческие формы и живут, как и человеческие существа, айны. Они имеют семьи и деревни» [Munro 1963: 8, 16]. В другом источнике читаем: «Земные боги живут на небе, на горе и оттуда наблюдают за людьми. Время от времени они спускаются на землю в облике птиц, зверей, рыб, морских животных. Горные духи в образе медведей живут в *Камуй сир* («божественной горе»), а морские духи — в месте *Рэпун сосики*. Если кто-либо из богов захочет развлечься, он набрасывает одежду из шкуры и появляется перед людьми, помогая им» [Сарайна 1970: 21].

У айнов сформировалась система верований, предполагающая определенную классификацию

и иерархию божеств и духов. Из числа небесных богов айнского пантеона уже выделилось верховное божество. Во главе айнского «Олимпа» стоял *Пасэ-камуй* — бог богов, его также называли *Кандо кор камуй* — бог, владетель неба, который управлял всеми другими богами — солнцем, луной, громом, Венерой, созвездием Плеяд, Большой Медведицы, Полярной звездой, Млечным Путем [Munro 1963: 12]. Богиня солнца *Чуф камуй* была связана с духом домашнего очага и огненным змеем; ее представляли в виде змеи [Штернберг 1933: 577–578]. Солнце и луна изображались на праздничных деревянных колчанах для стрел с магической целью отогнать злых духов [Munro 1963: 14]. В верованиях айнов сохранились элементы почитания солнца. Когда заболел или умирал человек, совершали жертвоприношение солнцу: водой прыскали в небо и ожидали, что солнце пошлет силы людям [Batchelor 1901: 65]. Бог грома *Канна камуй* также имел облик змееподобного существа или дракона и ассоциировался с молнией. Он участвовал в творении мира и давал людям душу [Munro 1963: 13].

Млечный Путь считался отражением земной реки и назывался *пэт пока* — «река жизни» или «река богов» [Munro 1963: 15; Batchelor 1901: 70]. Аналогичные представления были известны многим народам Восточной и Юго-Восточной Азии, р. Амур, Тихоокеанского побережья обеих Америк [Никонов 1980: 248–249, 253–254]. Созвездие Большой Медведицы было связано с популярным мифом о борьбе человека с медведем, победив которого он расчленил его тушу и забросил на небо части шкуры,

превратившиеся в Полярную звезду [Арутюнов, Щебенков 1992: 241]. Близкие представления о Большой Медведице как шкуре медведя были известны также и орочам, удэгейцам — жителям Приморья [Подмаскин 2006: 426], где в Средние века обитали предки айнов.

Особым уважением пользовались боги охоты, морского промысла и рыболовства, как хозяйева промысловых сфер. Божество леса и гор *Мэ-тот усь камуй* имело облик огромного медведя и обитало в центре гор. Хозяин моря *Атуй камуй* или *Рэтуи камуй* имел вид косатки, которая, согласно верованиям айнов, гнала китов к побережью. Речной бог *Вакка усь камуй* посылал идущих на нерест рыб, в подчинении его были хозяева местных вод [Munro 1963: 20; Спесивовский 1988: 68–71]. Согласно другим сведениям, к богам воды относятся три женских божества — устья реки, водопадов и водополя [Киндаити, Сугияма 1942: 16].

Верховный бог-хранитель мира считался также хозяином растений, мирового древа *Сирамба камуй*; он оказывал покровительство людям [Munro 1963: 16]. С ним была связана богиня охоты и рыболовства *Хась инау ук камуй* (буквально, «та, которая принимает инау с ветками кустарника»). В другом мифе ее называют *Нисо Санге мат* — женщина, появившаяся из сверла для добывания огня [Munro 1963: 20]. Она помогала на промысле, а также беременным женщинам, отгоняя злых духов, принося удачу [Киндаити 1941: 2]. Она появлялась в виде птицы — сойки или совы, поэтому инау для нее делали с ветками. По другим сведениям, богиня охоты имела образ соболя, горноста,

в помощниках у нее были лебедь, либо совы [Munro 1963: 19–20; Киндайти, Сугияма 1942: 13]. Близкие представления сохранились у на-найцев Амура [Сем 2015: 298].

Глава демонов подземелья назывался *Нитат унарабе* — дух болота, или *Той хекунра* — земляное существо марей; ему подчинялись многие злые духи, насылающие болезни. Они имели огромные головы и торчащие волосы [Batchelor 1901: 41–42].

Самым почитаемым божеством в пантеоне айнов была богиня огня *Камуй Фучи*, связанная с вязом и змеями. В молитвах к ней обращались с самыми разными просьбами: помочь в родах, промысле, дать здоровье, уберечь от болезней и неудач. Богиня огня покровительствовала людям и являлась великой судьей судеб: с нею связывали представления о последнем дне суда после смерти [Munro 1963: 16–17].

В мифологии айнов эта богиня имела отношение к божеству змей *Кинасют камуй* (букв. «божество, находящееся у корней растений»), которое ассоциировалось с гадюкой, а также с культом плодородия, почитанием домашнего очага, огня. *Кинасют камуй* в образе змея вызывали при трудных родах и различных болезнях для исцеления [Munro 1963: 19].

Мужем богини огня *Камуй Фучи* считался бог дома *Чисэ кор камуй*. Его изображение делали в виде антропоморфной фигуры с угольком из очага, прикрепленным к туловищу; помещали обычно в священном северо-восточном углу дома [Нагане Сукехаци 1929: 44]. По другой версии, бог дома изображается в виде идола, держащего меч [Киндайти, Сугияма 1942: 11].

В честь богов и предков айны на улице напротив задней стенки дома, где находилось почетное место и священное окно, устанавливали священный алтарь *Нусасан*, который представлял собой ритуальные шесты с пучками священных стружек и заструженных палочек инау — посредников, доносящих богам молитвы и просьбы людей. Алтарь являлся местом для жертвоприношения умершим предкам. Во главе алтаря стояло божество *Нуса коро камуй* — брат богини огня *Камуй Фучи* [Munro 1963: 18]. В пантеоне айнов также важную роль играл покровитель деревни *Котан кор камуй*, его представляли в облике филина [Munro 1963: 22].

К небесным божествам относились перво-предок *Аиойна* и его сестра *Турешмат*, которые ассоциировались — он с огнем, она с водами водопада. Айны о них слагали легенды, считая их просветителями людей [Спеваковский 1998: 67].

Таким образом, по представлениям айнов боги были всемогущими сверхъестественными существами. Они могли принимать образы людей или животных и менять свой облик. Верховные небесные и земные духи природы могли быть доброжелательными к людям, но существовали и злые духи, насылающие болезни и несчастья. Для того чтобы боги и духи были благосклонны к людям, считали айны, их необходимо задобрить.

Как очень древний народ айны знали тайну общения с миром богов, для коммуникации с которыми они использовали различные молитвы, жертвоприношения, специальные ритуалы и священные предметы-посредники. К последним относились заструженные палочки

*инау*, резные молитвенные ритуальные палочки *икуниси / икупасуй*, амулеты *иноко*, ритуальные головные уборы, бубен с колотушкой, головы животных, орнаменты на одежде и утвари, украшения и татуировка. Находясь в относительной изоляции на островах, айны сохранили немало элементов культуры, характерных для архаики человеческой цивилизации, более конкретно — восходящие к культуре неолита эпохи Дзёмон

### **Истоки пантеона айнов — божества древних дзёмонцев (фигурки Догу)**

На современном уровне изучения айнского пантеона важно рассмотреть его истоки и этнокультурные связи, выявив древние соответствия в иконографии и представлениях. Это можно сделать на основе анализа фигурок *Догу* (дословно, «глиняные изображения») дзёмонской культуры эпохи неолита [Васильевский 1981: 129]. Именно к этому времени относятся истоки культуры протоайнов. Праайны-дзёмонцы использовали во время ритуалов, обращенных к богам, посредников — глиняные фигурки Догу. Они различаются на зооморфные образы и антропоморфные, причем последних было найдено значительно больше. Отметим, что айны Хоккайдо и Сахалина в качестве посредников в XIX–XX вв. использовали ритуальные заструженные палочки *инау*, которые ассоциировались с человеческой фигурой. А у айнов Сахалина в шаманизме фигурируют деревянные резные фигурки духов-помощников шамана в виде животных и человекоподобных идолов, а также идолы-инау.

Японский исследователь Харада Масаюки выпустил в специальном журнале Токийского исторического музея иллюстрированный альбом Догу [Harada Masauki 1995: 1–98], который служит добротным источником по изучению их иконографии. Судя по изображениям Догу, для неолитических верований протоайнов были характерны тотемизм, анимизм, почитание матерей природы: матери-прародительницы и роженицы, богов плодородия, растительности (мирового древа жизни), богов солнца, змей и шаманизм.

### **Зооморфные Догу-животные:**

#### ***Фигурка утки-черепахи или черепахи***

Тотемические представления у дзёмонцев были связаны с образом утки-черепахи или черепахи, орла, змея, медведя. Их глиняные фигурки были найдены в различных префектурах Хоккайдо и других южных районах Японских островов.

К зооморфным изображениям Догу относится фигурка черепахи и светильник в виде утки-черепахи с характерными криволинейно-спиральными и цветочными орнаментами [Воробьев 1958: рис. 14; Yamaura, Ushiro 1999: 39] (ил. 1). Этот образ хорошо известен в мифологии народов Восточной Азии и Амура. В ритуальных традициях древних китайцев эпохи Хань и когуресцев черепаха в сочетании со змеем отражала оппозицию земли и неба и характеризовала две из четырех сторон света, маркированных животным, наряду с ними образами феникса и тигра [Юань Кэ 1965: 110; Джарылгасинова 1972:



Ил. 1. Утка-черепаха. Фигурка Догу. Неолит Хоккайдо. Культура Дзёмон. Япония. С афиши Хоккайдского исторического музея. 2001 г. Фото Сем Т.Ю.

147]. Этими изображениями покрывали стены погребальных камер, моделируя космическое пространство. У нанайцев близ с. Кондон Хабаровского края издавна известна священная гора Девятка в образе космического змея, которая называлась *Кайласу*, что означает «черепаха» и, вероятно, отражала восточноазиатские представления об оппозиции неба и земли в одном образе [Кубанова 1992: 3]. Светильник в виде черепахи был также известен в шаманских песнях-молитвах нанайцев, исполняемых во время обряда отправления душ в мир мертвых на больших поминках, устраиваемых раз в три года после смерти человека [Липский 1936: 50]. Этот образ, вероятно, является реликтом древних

айнско-тунгусо-маньчжурских этнокультурных связей. По-видимому, фигура утки-черепахи в представлениях дзёмонцев была связана с шаманским мифом о творении мира.

### **Фигурка орла**

Другая фигурка из альбома Догу имела форму орла с распростертыми крыльями и повернутой в профиль головой [Harada Masauki 1995: 2]. Судя по фольклору айнов, она была связана с образом верховного божества хозяина неба *Кандо Кор Камуй*. Близким является также символика орла в тунгусо-маньчжурской мифологии, где солнечный орел воспитывает душу первопредка Хадау на мировом дереве-березе



[Штернберг 1933: 492]. Его изображали в орнаментах на вершине мирового дерева с солярной символикой. Отметим, что иконография орла у айнов аналогична рисункам алеутов и народов Северной Америки, у которых орел олицетворяет божество грома, громовую птицу, покровителя морского промысла и охоты [Иванов 1954: 487–493].

### **Фигурка змеи**

Среди каменных зооморфных предметов, встречавшихся в жилищах дзэмонцев, рядом с женскими фигурками Догу найдены изображения посохов *сэкибо* — символов змеи (со змеиными головами-навершиями), имевшие фаллическую форму. Их связывают с культом плодородия и змей. По мнению Д. Л. Бродянского, эти фигуры воплощали образы древнеяпонской мифологии — бога ветра *Сусанно* и богини солнца *Аматерасу*, супружеской пары верховных богов [Бродянский 1987: 68–67]. Как нам представляется, здесь прослеживается соответствие с айнским почитанием змей, образом богини солнечного дерева жизни, богини огня.

### **Изображение медведя**

В жилище одного из поселений дзэмонцев археологами были найдены две плоские глиняные фигурки Догу: одна изображала стоящего медведя, вторая — медведицу [Harada Masauki 1995: 1a]. Обе Догу лежали вместе, одна на другой (фигурка медведя внизу и медведицы — наверху). Возможно, они были связаны с древним медвежьим мифом, дожившим у многих сибирских народов до конца XIX — начала XX в.,

о браке медведя и женщины, либо охотника и медведицы. В неолитической версии отмечается первый вариант. У айнов и нанайцев записаны оба варианта [Бурькин 1996: 62–67].

Среди находок Догу имеется также плоское изображение крылатого человека с головой медведя [Harada Masauki 1995: 3]. Это существо — фантастический женский персонаж, сделанный из глины зеленого цвета (глазурь); по-видимому, он отражает тотемические представления о родстве человека с животным миром. Возможно, он имеет аналогии с тунгусским образом божества грома в виде крылатого получеловека-полумедведя, фигурку которого вешали на шаманский костюм [Сем 2015: 238].

К периоду древнеяпонского государства *Ямато* относятся несколько глиняных погребальных скульптурок *Ханива* с изображением сидящего получеловека-полумедведя в жреческой шапочке, названного исследователями сфинксом за схожесть их форм. На шапочке в два ряда изображен орнамент в виде зигзага, символизирующий, по мнению некоторых исследователей, горы. Таким образом, данная скульптура представляла собой божество гор в образе тотемного получеловека-полуживотного (медведя) [Иофан 1974: 64–65]. Это свидетельствовало, что мифологические тотемные представления сохранялись и в более позднее время на территории Японии, а именно в эпоху древнеяпонской государственности.

Фигурки медведей (связанные с культом медведя и медвежьим мифом о родстве с женщиной, а также медвежьим праздником) были известны населению Сахалина охотской

культуры и неолитическим жителям Нижнего Амура: в местах отправления культов обнаружены и женские фигурки, и изображения медведей [Медведев 2005: 40–69; Васильевский 1981: 123–129].

### **Антропоморфные образы богинь и богов**

Наряду с этими изображениями на Хоккай-до было найдено много антропоморфных Догу, чаще всего изображающих женские фигурки, которые символизировали, по мнению большинства японских исследователей, богиню-прародительницу. Одним из первых об этом сообщает известный ученый Р. Тории. По мнению Н. Г. Манро, Догу были связаны с культом предков [Мунго 1963: 132]. Также существует версия отечественных исследователей об их отношении к погребальному обряду. Они были найдены в различных префектурах Японии, более всего на востоке, и выполнены в различных стилях [Васильевский, Лавров, Чан Су Бу 1982: 160]. Кроме того, известно мнение о возможных погребальных жертвах в виде фигурок Догу, заменивших древние человеческие жертвоприношения [Мунго 1963: 28–29; Спесваковский 1988: 99]. Некоторые японские ученые склонны связывать Догу с лечебными ритуалами, причем ту часть тела, которая болела, ломали у Догу.

Разнообразие версий о функциях Догу, полагаем, обусловлено их полисемантической, главной особенностью из которых была принадлежность к разным божествам. В русле проводимого нами изучения, среди антропоморфных

фигурок Догу можно выделить целый пантеон богов, среди которых — богиня-прародительница, боги плодородия, богиня Вселенной, богиня хозяйка дерева жизни, боги солнца, змеиные боги, домашние боги, хозяйка вод и рыб и божество подземелья.

### ***Богиня-прародительница***

Фигурки богинь-прародительниц выглядели по-разному: в виде антропоморфных изображений с широкими ногами-тумбами и ногами-палочками, трубочками, круглой головой и расставленными в стороны руками, с обозначением женских грудей, между ног — треугольник гениталий. Их украшали геометрическим орнаментом в виде меандра, иногда точками — символикой плодородия. На туловище были изображены линия жизни и пупок, обозначающие жизненно важные центры. Иногда на щеки, подбородок и руки наносили насечки, имитирующие татуировку [Harada Masauki 1995: 3–11]. На одной из фигур был помещен в верхней части туловища и на шее скобообразный орнамент, также интерпретируемый исследователями как татуировка [Васильевский, Лавров, Чан Су Бу 1982: 162]. Рот на таких фигурках чаще всего обозначен овальным открытым отверстием, создающим впечатление, что богиня поет или произносит молитву. С фигурками Догу древние дэмонцы совершали ритуал у огня, передавая молитвы-просьбы богам. То есть, изображая богов, фигурки являлись одновременно их посредниками. Таким образом, функция неолитических фигурок Догу совпадала с функцией инаув айнов.



Ил. 2. Богиня-прародительница с оплодотворенной утробой. Фигурка Догу. Неолит. культура Дзёмон. Хоккайдо. Япония [<https://yandex.ru/images/search?text=Догу%20Дзёмон%20картинки&stype=image&lr=2&source=wiz>]

Архаичной является глиняная фигурка Догу, изображающая роженицу. Сидящая женщина с широко расставленными ногами в целом повторяла форму развилки дерева [Harada Masauki 1995: 4]. Аналогичные изображения идолов из дерева делали нивхи Амура и Сахалина, изображая хозяина дома, духа болезни или шаманскую жену, дающую советы (РЭМ, кол. 5169-58, 62, 6762-235).

Более сложное изображение богини-матери — с оплодотворенной фаллосом утробой, иногда с изображением мутовки в ступе, символом соития [Harada Masauki 1995: 8-9, 46] (ил. 2). Такие фигурки, вероятно, изображали богиню, дающую плодородие, подобную андрогинам (двуполым богам). Они имели округлые бедра или колоколовидной формы туловище. Одна из таких фигурок была найдена вместе с изображением каменного посоха *сэкибо*, фаллообразной формы со змеиной головой, рядом с каменным столбом, окруженным камнями. Исследователи связывают эту композицию — богини с посохом — на фоне столбика-фаллоса с культом плодородия [Бродянский 1987: 68; Иофан 1974: 19–20]. Аналогичный образ, состоящий из фигуры женщины и каменного фалла, обнаружен археологами на Нижнем Амуре поселения Кондон [Окладников, 1984: 17–19]. Фигурки этого типа украшали треугольным, зигзагообразным и точечным орнаментом — символами плодородия.

У дзёмонцев найдено несколько сосудов с женскими сердцевидными личинами и фигурами женщин-прародительниц. На одном из таких сосудов нанесен полосовой орнамент — символ космоса, урвней мироздания и меандр — символ роста и жизни.

### **Образы андрогинно-богов плодородия**

К наиболее древним образам дзёмонского пантеона относятся также фигурки Догу с признаками двух полов — женской грудью и фаллосом, то есть андрогины [Harada Masauki 1995: 3, 31]. Считается, что они обладают силами двух полов и элементов природы неба и земли и связаны с культом плодородия. Наиболее ранние из них имели вид уплощенных крестообразных антропоморфных фигурок. Все тела этих Догу были украшены веревочным орнаментом, рты были открыты, и создавалось впечатление, что боги как будто пели. Одна из фигурок имела на руках изображение дерева, что, по-видимому, означало, что этот персонаж — первопредок: согласно мифологии айнов, он был рожден из дерева вяза.

### **Богиня-хозяйка дерева жизни**

Фигурки Догу, изображающие хозяйек дерева жизни, имели разную иконографию. Одна из них — в виде антропоморфной фигуры-светильника, украшенная изображением дерева на туловище и спиралей — символов змей, солнца и огня. Другая фигура изображала хозяйку растительности, дерева жизни, связанную с культом змей [Harada Masauki 1995: 26, 15, 40]. Это очень известное изображение Догу, его обычно можно встретить среди сувениров-реplik с экспонатов Токийского Национального музея (ил. 3).

Имеется несколько разновидностей изображений этих богинь из состава Догу. Обычно они представляли скульптурные объемные фигуры с орнаментами на теле, на лице вокруг



*Ил. 3. Богиня хозяйка дерева жизни. Фигурка Догу. Неолит Хоккайдо. Япония. Реплика-сувенир Токийского Национального музея. Фото Сем Т.Ю.*

глаз имелись изображения змей в круге, которых исследователи прозвали «солнечными очками» за их сходство с подобными предметами культуры народов Сибири, а сами фигуры за их сходство со скафандрами — «космическими пришельцами». На шее фигур обозначено ожерелье в виде двух переплетенных змей. На туловище некоторых фигур имелся криволинейно-спиральный двойной узор с текстильным фоном и точечным орнаментом по контуру спиралей. На руках фигур изображен криволинейный растительный орнамент — символ роста, движения, жизни. На спинке — спиральный двойной узор с ромбом в центре, связанный с почитанием змей и культом плодородия. На туловище другой фигуры изображено дерево с ветвями, выполненное в криволинейном стиле, что прямо указывает на символику этой богини как хозяйки дерева жизни, плодородия [Harada Masauki 1995: 40, 59].

### ***Богиня Вселенной и змеиные боги***

С культом змей у дэмонцев связаны многие фигурки богинь природы. На одной из них, бутылкообразной формы, на теле обозначена по вертикали волнистая линия — символ змеи, между изгибами которой находятся шесть отверстий, что символизировало шесть небес Вселенной и космогонического змея творения мира, а сама фигурка обозначала богиню-хозяйку Вселенной [Harada Masauki 1995: 33]. Имелись и специальные фигуры Догу, обозначающие змеиных богов. Одна из них выполнена в виде фигуры сидящей женщины в ритуальной одежде со змеей на голове, а вторая изображала мужчину со змеями в руках [Harada Masauki 1995: 12, 42–44].

Вероятно, обе фигуры обозначали шаманов в образе богов. Первая — в образе змеиного бога, вторая фигура — бога грома, по аналогии с подобными изображениями шаманской подвески и рисунка на шаманской одежде у соседних тунгусо-маньчжурских народов Амура и Восточной Сибири (удэгейцев и эвенков) [Сем 2015: 245, 247; 2017: 181].

### ***Домашние божества***

К домашним божествам относятся Догу в виде уплощенных фигур с сердцевидной головой, широким округлым торсом, короткими руками и ногами, а также женской грудью. На голове и плечах помещены цветочный и спиральный орнаменты — символы пламени огня. Эта фигура была найдена в яме — в жилище, в центре круглого очага, обложенного камнями [Harada Masauki 1995: 16, 62, 70]. По стилистике эта фигурка Догу напоминает изображение духа дома и огня *Джулина* (букв. «огонь»), или *Маси* («хозяин») у тунгусо-маньчжурских народов Нижнего Амура — нанайцев и ульчей [Сем 2015: 409–422]. Интересно отметить, что сходное изображение имеется на священных камнях с. Сакачи-Аляна Нижнего Амура эпохи неолита [Окладников 1971: 153, 157, 182]. На другой аналогичной фигурке, не имеющей признаков пола, но с лицом старика, на груди были изображены волнистые линии — символ змей, а на животе — спиральный орнамент с двумя скобами по сторонам — символ огня. На третьей фигурке Догу, обозначающей бога огня, имелось изображение двух спиралей на груди — символ огня [Harada Masauki 1995: 62]. Наряду с этим среди

Догу имелось изображение первопредка с точно-меандровым орнаментом на теле [Narada Masauki 1995: 30], возможно — помощника творца мира, создателя людей, змей и обучившего людей навыкам культуры.

### **Божество солнца и плодородия**

Особое место среди Догу занимают фигуры, изображающие божества солнца. Наиболее выразительными являлись мужские и женские фигуры с коронообразными головными уборами в виде шести-девяти столбиков — символов лучей солнца. Наряду с ними встречаются фигуры богов солнца с тремя навершиями на голове — символами гор, вокруг которых солнце осуществляет ход времени в течение дня, и зооморфные образы солнечного бога плодородия — с двумя рогами [Narada Masauki 1995: 39] (ил. 4). На одной из фигур Догу, обозначающей бога огня и дома, нанесен круг с точкой в центре — символом солнца, что свидетельствует о связи культа солнца и огня у дзэмонцев, как и у тунгусо-маньчжурских народов Амура. На петроглифах Верхнего Амура горы Могойтуй эпохи бронзы имеется аналогичный образ солярного божества с солнечными лучами вокруг головы и фаллом [Мазин 1994: рис. 22]. Уши и глаза фигурок Догу, означающих мужского и женского богов солнца, изображены в виде кругов с лучами, символами хода солнца. Эти фигурки богов солнца одеты в глухие костюмы с угольной кокеткой с бахромой спереди, аналогичные одежде атапасков, индейцев Северной Америки [Дзенискевич 1987: 51–54], что свидетельствует, вероятно, об их древних межэтнических контактах



Ил. 4. Богиня солнца. Фигурка Догу. Неолит. Культура Дзэмон. Хоккайдо. Япония. [<https://yandex.ru/images/search?text=Догу%20Дзэмон%20картинки&stype=image&Lr=2&source=wiz>]



Ил. 5. Божество воды и рыб. Фигурка Догу. Неолит. Культура Дзёмон. Хоккайдо. Япония. [<https://yandex.ru/images/search?text=Догу%20Дзёмон%20картинки&stype=image&lr=2&source=wiz>]

с дзёмонцами. Среди Догу имеется еще одна фигурка в ритуальной одежде — короткой кофте и юбке с нагрудным украшением в виде круглой бляхи — символа бога солнца [Harada Masauki 1995: 60]. Поскольку боги изображены одетыми в ритуальную одежду, возможно, эти фигуры обозначали шаманов в роли богов солнца. Отметим, что у ороков и нивхов Сахалина сохранились идолы, изображавшие богов вселенной и солнца, которые были главными шаманскими покровителями [Сем 2015: 218].

На других фигурках Догу встречаются изображения спиральных завитков на теле и голове, иногда в сочетании с изображением дерева жизни. Полагаем, это указывает на их связь с ходом солнца, солнечным змеем и космическим древом.

#### ***Божество-хозяйка воды и рыб***

Божество-хозяйка воды и рыб изображалась на фигурках Догу как женская богиня с объемным торсом и женской грудью, в расставленных в стороны руках она держит рыбок [Harada Masauki 1995: 42] (ил. 5). У нанайцев в орнаментике вышивки имелась аналогичная фигура с рыбками, выполненная в криволинейном стиле. В утробе фигуры изображен трилистник — символ жизни и плодородия [Сем 2015: 504]. Это может свидетельствовать о древних амурских связях дзёмонцев.

#### ***Божество подземелья.***

Среди Догу дзёмонцев в качестве божества подземелья выступает фигура плечистого получеловека-полузверя с головой хищника

кошачьего вида [Harada Masauki 1995: 28] (ил. 6). Трёхпалость божества указывает на его связь с хтоническими силами природы, плодородием. С этим изображением подземного божества, вероятно, связана еще одна фигурка Догу в виде двуполого существа — андрогина с телом человека и головой льва, что отражало, возможно, тотемические верования. Аналогичный образ духа был известен в мифологии и ритуалах древних народов Средней Азии, которые делали из глины человеческую фигурку с головой кошки или барса — символа хтонических сил и подземелья [Массон, Сирианиди 1972: 1]. Отметим, что в пантеоне айнов подобного божества нет. Напротив, у соседних народов Восточной Азии, а также Амура и Сахалина изображение образа хищника кошачьей породы широко представлено в шаманизме — это образ тигра и барса. Важно отметить, что образ тигра издавна был знаком народам древнего Китая и Кореи, а образ барса в виде божества распространен у индейцев Америки [Юань Кэ 1965: 110; Джарылгасинова 1972: 147; МНМ 1991: 519; 1992: 446].

На сакральном месте Сакачи-Аляна Нижнего Амура эпохи неолита известен священный камень с изображением морды тигра и образом модели вселенной. С этим камнем и образом тигра, хранителя мира у нанайцев связана легенда, согласно которой два первопредка — домашних божества *Дули* и *Маси* во времена потопа спаслись, войдя в пасть тигра-камня, и, переждав стихию, вышли на обновленную землю [Сем 1986: 31]. В фольклоре удэгейцев Приморья огненный тигр охраняет



Ил. 6. Хозяин подземного мира в виде человека с головой хищника кошачьей породы. Фигурка Догу. Неолит. Культура Дзёмон. Хоккайдо. Япония. [<https://yandex.ru/images/search?text=Догу%20Дзёмон%20картинку&stype=image&lr=2&source=wiz>]

вход в нижний подземный мир [Фольклор удэгейцев 1998: 472]. В Прибайкалье на р. Ангаре в поселении эпохи неолита была найдена костяная фигурка, изображающая барса с точечным узором на теле. В другом месте был обнаружен костяной шаманский жезл в виде длинной



искривленной дуги — змея — с изображением фигуры тигра на одном конце, и личины предка на другом [Окладников 1974: 144, 176: 222]. Все это свидетельствует о древности хтонического образа кошачьих у народов Сибири и Дальнего Востока.

Таким образом, в пантеоне дзёмонцев реконструируются образы матерей природы: богиня солнца, богиня древа жизни и Вселенной, богиня вод и рыб, мать-прародительница, богиня змей, домашние божества — хозяйева огня и дома. Мужские божества представляют божество гор в облике медведя, верховное божество неба в облике орла, божество плодородия, а также мифическое божество творения мира в виде утки-черепахи. Среди фигурок Догу имеется несколько изображений шаманов в одежде богини солнца, богини солнечного дерева, богини — хозяйки змей, свидетельствующих о развитом шаманском пантеоне дзёмонцев-протоайнов, который будет рассмотрен в четвертой главе настоящего издания.

Аналогии в фигурках Догу праайнов-дзёмонцев и орнаментах народов Амура, которые взаимодействовали друг с другом на протяжении многих тысячелетий с эпохи неолита, свидетельствуют о древних межкультурных влияниях в регионе. Вероятно, поэтому в орнаментике нанайцев Нижнего Амура и ороков Сахалина на праздничной и свадебной одежде и утвари встречаются изображения фигур богини-прародительницы, бога плодородия, хозяина воды и рыб, повторяя в криволинейном стиле вышивки и аппликации образы скульптур Догу древних дзёмонцев. Наиболее распространенными

были образы богини домашнего очага, древа жизни, солнца, луны, образ хозяйки вод и моря. Отдельные изображения хозяев солнечного древа были связаны с шаманством.

Сравнительный анализ пантеона айнов (каким он запечатлелся в их мифологии и обрядности XIX — начала XX в.) и пантеона дзёмонцев, к которым восходит культура айнов, свидетельствует о значительном сходстве. Общим оказывается большинство персонажей богов и духов: богиня прародительница, хозяйка плодородия, богиня огня и божество дома, богиня солнца, хозяйка древа жизни, боги змей, божество воды и рыб. Отличием заключается в присутствии в скульптуре дзёмонцев бога подземелья в виде человека с кошачьей головой; впрочем, возможно, у айнов не были записаны сведения о данном божестве, при том, что у большинства народов Дальнего Востока и Америки он известен издавна. Через Догу осуществлялись различные способы коммуникации с богами вселенной через огонь, с лечебными, домашними и промысловыми целями.

## Литература

- Арутюнов С.А., Щербеньков В.Г.* Древнейший народ Японии. Судьбы племени айнов. М.: Наука, 1992. 209 с.
- Бродянский Д.Л.* Антропоморфные мифологические образы в системе артефактов неолита и палеометалла Дальнего Востока // Антропологические изображения (Первобытное искусство). Новосибирск: Наука, 1987. С. 58–72.
- Бурькин А.А.* Мифологические рассказы о медведе у народов Северо-Востока Азии и Северной Америки // Системные исследования взаимосвязи

- древних культур Сибири и Северной Америки. Духовная культура. Вып.4. СПб.: МАЭ, 1996. С. 60–89.
- Васильевский Р.С.* По следам древних культур Хоккайдо. Новосибирск: Наука, 1981. С. 175.
- Васильевский Р.С., Лавров Е.Л., Чан Су Бу.* Культура каменного века Северной Японии. Новосибирск: Наука, 1982. 207 с.
- Воробьев М.В.* Древняя Япония. Историко-археологический очерк. М.: Восточная литература, 1958. 118 с.
- Джарылгасинова Р.Ш.* Древние когурёсцы (К этнической истории корейцев). М.: Наука, 1972. С. 202.
- Дзенискевич Г.И.* Атапаски Аляски. Очерки материальной и духовной культуры конца XVIII — начала XX в. Л.: Наука, 1987. С. 153.
- Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. XIX — начала XX в. М.—Л: АН СССР, 1954. 838 с.
- Иофан Н.А.* Культура древней Японии. М.: Наука, 1974. С. 261.
- Киндаити Кёсукэ, Сугияма Суэо.* Искусство айну / пер. с яп. Токио, 1942. 17 л. Из архива Ю.А. Сем
- Киндаити Кёсукэ.* Жизнь айну и легенды. Токио, 1941. 41 л. Из архива Ю.А. Сем
- Кубанова Т.А.* Ритуальная скульптура нанайцев (из собрания Музея Советского изобразительного искусства). Каталог. Комсомольск-на-Амуре, 1992. 178 с.
- Липский А.Н.* Касса Таури — Большие Поминки // Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 62. СПб., 1936. С. 50 об.
- Мазин А.И.* Древние святилища Приамурья. Новосибирск: Наука, 1994. 102 с.
- Массон В.М., Сирианиди В.И.* Каракумы: заря цивилизации. М.: Наука, 1972. 166 с.
- Медведев В.Е.* Неолитические культовые центры в долине Амура // Археология, этнография и антропология Евразии. 2005. № 4(24). С. 40–69.
- Мифы народов мира.* Энциклопедия в 2-х томах. М.: Советская Энциклопедия. Т. 1, 1991; Т. 2, 1992.
- Нагане Сукэхацци.* Быт туземцев на Карафутто айнов, орочен, гиляков / пер. с яп. Токио: Изд-во Общество Ко по ся, 1929. С. 45. Из архива Ю.А. Сем.
- Никонов В.А.* География названий Млечного пути // Ономастика Востока. М.: Наука, 1980. С. 242–262.
- Окладников А.П.* Керамика древнего поселения Кондон (Приамурье). Новосибирск: Наука, 1984. 122 с.
- Окладников А.П.* Неолитические памятники Ангары (от Шукино до Бурети). Новосибирск, 1974. 347 с.
- Окладников А.П.* Неолитические памятники Нижней Ангары (от Серово до Братска). Новосибирск, 1976. 320 с.
- Окладников А.П.* Петроглифы Нижнего Амура. Л.: Наука, 1971. 335 с.
- Пилсудский Б.О.* Материалы для изучения айнского языка и фольклора (пер. с англ.) // Краеведческий бюллетень (СОКМ), Южно-Сахалинск, 1994. № 1. С. 56–89; № 3. С. 158–183.
- Сарасина Гэндзо.* Айны. История и обычаи / пер. с яп. Токио: Изд-во Сянайсисо, 1970. 185 с. Из архива Ю.А. Сем.
- Сем Т.Ю.* Картина мира тунгусов: пантеон (Семантика образов и этнокультурные связи) // Историко-этнографические очерки. СПб.: Филфак СПбГУ, 2015. 640 с.
- Сем Т.Ю.* Шаманизм эвенков по материалам Российского этнографического музея. 2-е изд. СПб.: Изд. Центр Гуманитарная Академия, 2017. 298 с.
- Сем Ю.А.* Мифологические представления нанайцев о природе и человеке // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск: АН СССР, 1986. С. 30–44.
- Спеваковский А.Б.* Духи, оборотни, демоны и божества айнов (религиозные воззрения в традиционном айновском обществе). М.: Наука, 1988. 205 с.
- Фольклор удэгейцев: Ниманку, талунгу, ехэ. Новосибирск: Наука, 1998. С. 428–515.
- Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Л.: ИНС, 1933. 740 с.
- Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. М.: Наука, 1965. 496 с.
- Batchelor J.* The Ainu and their Folklore. London, 1901. P. 604.

*Fudjimura Hisakazy*. Kamuy: Gods You Can Argue With // Ainu Spirit of the Northern People. Los Angeles. 1999. Pp. 193–226.

*Harada Masayuki*. Dogu // Nipon – no bijutsu (Дору // Искусство Японии). №345. Tokyo: Shibundo, 1995 (на японск. яз.).

*Munro N. G.* Ainu Creed and Cult. N.-Y.; L., 1963. 171 p.

*Munro N. G.* Primitive culture in Japan. Edin. Univ. 1906. 212 p.

*Ohmuki-Tierney Emiko*. Spatial Concepts of the Ainu of the Northwest Coast of Southern Sakhalin // American Anthropologist. Vol. 74/ №3, June 1972. Pp. 426–457.

*Watanabe Hitoshi*. The Ainu Ecosystem: Environment and Group Structure. Seattle–London, 1973. 108 p.

*Yamaura Kiyoshi, Ushiro Hiroshi*. Prehistoric Hokkaido and Ainu Origins // Ainu Spirit of the Northern People. Los Angeles. 1999. Pp. 39–46.

## Глава 3

### ТЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С БОГАМИ В МИФОЛОГИИ АЙНОВ

Мифологические, мифоэпические повествования айнов публикуются, изучаются с конца XIX в. Наиболее ранние подборки текстов, зафиксированных у айнов о-ва Хоккайдо, принадлежат английским авторам — Б. Чемберлену (1888), Дж. Бэчелору (1892, 1901). В начале XX в. российским исследователем, политическим ссыльным на о-в Сахалин Б. О. Пилсудским были записаны и переведены на русский язык, а позднее, в 1912 г., опубликованы им на двух языках (айнском и, в его переводе, на английском) 27 текстов сахалинских айнов.

В 1920–1930 гг. значительное количество повествований было собрано на Хоккайдо и подготовлено к публикации японскими учеными, в первую очередь айноведом, классиком японской фольклористики К. Киндайти. Среди его последователей — российский фольклорист Н. А. Невский, опубликовавший в 1935 г. первую работу на русском языке по мифологии айнов и несколько собранных им в 1920 гг. нарративов; спустя почти четыре десятилетия вышли в свет еще более 20 записанных им же на айнском и переведенных на русский язык текстов. Многие тексты, собранные японскими исследователями в первой половине XX в.,

остаются непереверенными на европейские языки. Исключение составляют несколько крупных подборок переводов — с айнского на английский и французский языки.

Упомянутые работы образуют в целом основу для анализа заявленной темы. Своими различными аспектами она представлена в разных по стилю и тематике жанрах айнских мифоэпических текстов: и в повествованиях о деяниях творца и небесных богов, и в *ойна* — повествованиях о деяниях *Аиойны* (*Окикуруми*, *Айнураккура* — «Бога, пахнущего человеком»), имевшего божественное происхождение и, одновременно, считающегося первопродком айнов, и в преданиях *увепекер* / *уцяськома*, в том числе в песнопениях *камуй-юкар*, излагающих эпизоды из жизни богов и людей [Невский 1972: 17–22]. Перечислим главные аспекты темы взаимодействия богов и людей, по-разному отраженные в тех или иных фольклорных жанрах:

1) созидание творцом земли айнов, элементов ландшафта; создание человека и природных видов; происхождение артефактов и культурных умений;

2) установление (возобновление) регулярной коммуникации между людьми и богами;

3) соперничество, столкновение людей — индивида либо группы с богами, другими сверхъестественными персонажами;

4) помощь людям со стороны богов и наоборот.

### **С неба на землю: происхождение земли айнов, природных видов, человека**

Первый аспект темы наиболее подробно запечатлен в работах Бэчелора. В зафиксированных им верованиях, кратких повествованиях мироздание предстает как принципиально двухчастное: небесные боги спускаются на землю, чтобы создать горы, озера и реки, а также человека. С неба на землю посылаются ими те или иные виды птиц; некоторые из этих птиц с тех пор постоянно живут на земле айнов, а другие — пребывают на ней только днем или же только летом, на остальную часть года возвращаясь на небо [Batchelor 1901: 397]. Вместе с тем, имеются повествования, в которых мир айнов подразделяется на сушу и водную стихию, и на первом пространстве помимо людей обитают также медведи, а на втором — их противники, морские львы [Ibid. Pp. 467–468]. В качестве места пребывания разных богов выделяются подножье, склон и вершина горы; морская стихия также подразделяется на «море людей суши» и «дальнее море», или «море людей заморских» [Невский 1972: 69].

Таким образом, коммуникация между миром богов и землей айнов происходит с различной целью и степенью регулярности; ее инициаторы и участники — творец и небесные боги,

Аиойна, а также птицы и некоторые другие природные виды. Прибыв с неба, творец формирует сушу, а затем и ее ландшафт; в одном из космогенетических повествований помогает ему в этом трясогузка: она бьет крыльями по воде, в результате чего образуются участки суши, позднее она также научает мужчин и женщин, как быть мужем и женой [Batchelor 1901: 36, 75]. В отличие от творца и небесных богов, после выполнения своих созидательных функций навсегда вернувшихся на небо, трясогузка и многие другие птицы регулярно проделывают путь с неба на землю и обратно.

Богиня очага, пребывающая в каждом айновском жилище, некогда по воле богов навсегда спустилась с небес на землю айнов. Прибывший с нею ее возлюбленный — небесный змей также поселился в этом мире; но его потомки порой посещают небо; вспышка молнии, связывающая эти две сферы мироздания, ассоциируется у айнов с движением между ними небесного змея [Ibid: 358–359].

Путь между небом и землей был своеобразно проделан Аиойной, а еще ранее — его отцом, который был рожден от сожительства младшего из двух небесных богов-братьев с богиней цикисани (разновидность вяза), первого дерева, появившегося на земле айнов. Вот как это произошло, согласно тексту, записанному К. Киндайти.

Когда по приказу старшего из небесных богов бог-созидатель земли спустился, чтобы создавать человеческий мир, там было пустынно, отсутствовали деревья, трава. По рассмотрении, кому быть первым божеством, управляющим этим миром, он наконец выбрал принцессу

Цикисани [«цикисани» означает «дерево, из которого мы добываем огонь» — *К. К.*]. Тогда она спустилась сразу же на землю и стала ею управлять. На какое-то время младший из небесных богов стал возлюбленным принцессы Цикисани. Вечер за вечером он тайно спускался с небес и призывал ее.

Благодаря их связи был привнесен огонь в этот «ниже расположенный мир». Однако поскольку стало заметным, что каждую ночь в этом мире мерцает свет, секрет обнаружился. Этой паре позавидовали настолько, что в конце концов развязалась война. Все боги на небе и земле совершали непрерывно на них нападения ...Куда бы ни приходил влюбленный младший бог, он разжигал огонь, и позднее там находили обугленную землю, траву. Его прозвали «Сжигатель земли», «Сжигатель селения». У Цикисани родился от него мальчик, названный «Окикуруми-младший» [«предположительно, «Окикуруми» было именем его отца» — *К. К.*]. Он стал основателем человеческого мира, цивилизации айнов. Считая себя человеком, этот бог вел такую же жизнь, что и айны того времени. Люди называли его почтительно Аинураккур («Пахнувший айнами») и никогда не забывали его предписаний. Его называли также Аиойна-камуи («Наследуемый нами бог») [Kindaichi 1941: 56–57].

Имеются различные циклы повествований — о том, чему научил Аиойна, о его победе над богами, враждебными людям. Бэчелором записана версия нарратива о божественном Аиойне: когда тот, обучив айнов рыболовству, охоте и совершению обрядов, уже вернулся на небо, ему пришлось вновь спуститься на землю, чтобы

избавиться от человеческой одежды, человеческого запаха [Batchelor 1901: 3].

В совокупности повествований айнов Хоккайдо об Аиойне / Окикуруми этому персонажу, как и его сыну, присущи и качество небесного бога, и культурного героя-цивилизатора айнов, и их первопредка. Обратим внимание на ключевые признаки в истории о происхождении и последующих событиях земной жизни этого персонажа, как бы объединяющего небесный и земной миры: 1) неоднократное движение с неба на землю и обратно; 2) отметка человеческого у бога (рожден на земле айнов и / или имеет человеческий запах) либо — божественного у человека (создан на небе, обладает божественными знаниями); 3) важная роль, отводимая дереву-вязу.

Подчеркнем также особую роль, отводимую в различных космогенетических нарративах некоторым зооморфным видам в деле осуществления коммуникации между небом и землей. Речь идет о птицах и змеях.

По мнению Бэчелора (посвятившего четыре главы своей книги верованиям и мифологическим текстам, напрямую связанным с птицами), «вряд ли какая-либо нация так много сказала о племени в перьях, посредством культа и фольклора, как айны» [Batchelor 1901: 408]. О многих наблюдаемых ими птицах имелись этиологические предания, обосновывающие или увязывающие те или иные из их специфических природных свойств с образом жизни и предметной средой айнов. Так, считалось, что дятел по заданию Аиойны изготовил для людей первую долбленую лодку, а орел некогда спас их от голодной

смерти, принеся в когтях добытого им дельфина; он также и помогает людям в управлении.

Филин считался посредником между творцом и людьми, среди его постоянных эпитетов — «божественный мужчина», «слуга мира»; он и направляет охотников к дичи, и сообщает им о приближении опасности. Однажды, когда на земле был голод, филин поручил ворону отправиться на небо и сообщить об этом творцу, но ворон уснул; не смог выполнить задания и коричневый совен — он лишь летал ночь за ночью над хижинами, рассказывая о полученном задании людям. Справилась с задачей сойка, и в ответ бог наполнил два ящика — костями оленей и рыбьими, с тем, чтобы эти природные виды размножились, соответственно на горах и в реках; сойка доставила эти ящики на землю, где и опустошила их, как было поручено.

Женщина-лебедь, жившая на небе, как-то спасла людей от вымирания. В результате военных столкновений почти все айны были уничтожены; спрятавшегося в траве паренька, спустившись на землю, она сначала спасла от голода, а когда тот вырос, они поженились, и стало прирастать население [Ibid.: 409–416, 430–433, 450–451, 452].

В некоторых нарративах фигурирует инау, взобравшись на которое, птица обнаруживает тем самым, по мнению айнов, свою божественную природу (о крапивнике) или же может оттуда напрямик вернуться к себе на небо (об орле) [Ibid.: 433, 439]. Целесообразно соотнести это с тем фактом, что айны уподобляли заструженные инау, а также икупасуй с застружками птицам (застружки — это «крылья») [Maraini 1942:

71; Munro 1963: 30–31]. Таким образом, птицы в мифологических представлениях, передвигаясь с неба на землю и обратно, способны, как и, вероятно, только что названные ритуальные предметы, осуществлять регулярную коммуникацию между этими двумя мирами, передавая сообщение в обе стороны.

В отличие от птиц, наделенных крыльями и способностью вертикального движения, змеи не имеют конечностей, но все же обладают самодвижением в разных средах. В мифологии они оказываются связанными и с небом, и с земным миром. Так, земные змеи — потомки либо небесного змея, некогда спустившегося на землю вместе с небесной богиней, ставшей богиней домашнего очага, либо они возникли на земле, под землей. Змеи, живущие под землей, принимают там человеческий облик, занимаются рыболовством, охотой и огородничеством [Batchelor 1901: 360]. В совокупности мифологических представлений айнов встречается и связь змей с морской стихией: от их чешуи произошла форель [Ibid.: 524].

В своем происхождении ядовитые змеи, проживающие на земле, также связаны с атрибутом движения: есть повествования, согласно которым они произошли от лодки Аиойны, вытщенной им на берег после того, как его багор сломался; или же — от багра лодки легендарного японца Йошитцуна (жившего среди айнов в XII в.), сломавшегося сразу после того, как он столкнул свою лодку в воду [Ibid.: 363]. В этих обеих ситуациях источником змей выступает средство, используемое для передвижения по воде (лодка, багор), и оно оказывается связанным также и с сушей.

Происхождение вредоносных змей связано с человеческой деятельностью, в качестве некоего ее побочного результата. Согласно одному из повествований, Аиойна срубил ольху, чтобы изготовить раму для очага, один из кусков разрубленного дерева неожиданно стал двигаться, и из него вышел демон в облике змеи [Ibid.: 364–365]. Согласно другой истории, айн-охотник вступил в половую связь с огромной змеей, проглатывавшей людей и даже дома. За это он был ею наказан: ему предстояло прожить тысячу лет, в течение которых через каждые сто лет превращаться вновь в беззубого младенца. После того, как такой цикл осуществился десять раз, айн убил эту змею, из ее тела возникли жалящие комары, осы [Ibid.: 363].

Итак, змеи, будучи, как и птицы, наделены атрибутом самодвижения, также — в совокупности своих различных видов — связаны в мифологических текстах и с небом, и землей, и водой. В отличие от птиц они способны нести в себе опасность (наделены ядом) и символизировать циклическое движение как в пространстве, так и во времени. Последнее свойство — вероятно, благодаря регулярному обновлению своей кожи: ей приписывалась магическая сила, помогавшая женщинам в колдовстве; а изображению змеи, сделанному из осоки, приписывалось целебное качество.

Следует отметить, что, не будучи способными передвигаться к небу по воздуху, змеи, однако, могут подниматься вверх по деревьям. В мифологических повествованиях они оказываются связанными с двумя породами деревьев — именно с теми, что возникли первыми на земле айнов:

с ольхой (она была прислана с неба уже выросшей [Ibid.: 46]) и вязом (появился благодаря прибытию с неба принцессы Цикисани). Об этимологической связи змей с ольхой только что упоминалось; связь их с богиней вяза запечатлена в истории, записанной Н. А. Невским, — «О сестре, ставшей змеєю» [Невский 1972: 71–74].

Две сестры жили вместе, образуя семью. Когда младшая повзрослела, ее сестра стала на несколько дней отлучаться из дома. Прошло еще немного времени, и она родила сына, вдвоем сестры его нянчили. В ответ на вопрос, как ей удалось «родить себе сына», старшая сестра ответила, что если ее младшая сестра отправится вверх по течению, в горы, то увидит старое, уже гнилое дерево вяза; на нем полосами лежат змеи. Если лечь на этот ствол посередине, где есть чистое место, можно родить ребенка.

Когда младшая сестра дошла до этого бревна и, преодолевая страх, улеглась посередине и задремала, во сне ей явилась старуха — дух этого вяза. Старуха поведала девушке, что прежде сестры жили в большом селении, но из-за поветрия все, кроме них, умерли. Старуха также рассказала, что старшая сестра, по-видимому, «одержима злым духом»: придя сюда, она взяла себе в супруги змея, проводила с ним по несколько дней. Если младшая сестра не уйдет поскорее отсюда, и ей придется взять себе в супруги змея.

Уйдя оттуда и добравшись до истоков реки, девушка оказалась в большом селении, ее пригласили зайти в дом, расположенный в центре. Там жили с двумя сыновьями старик со старухой; в доме у них находилось множество драгоценностей, среди которых возвышались сабли,



украшенные лентами. Узнав от девушки о том, что произошло с ее сестрой и с нею, старики поволокли ее на реку, где, окуная, очистили от скверны. Однажды, соскучившись по своей сестре, героиня добралась до того же бревна. На нем отдыхала ее сестра — «с головой, как и прежде, но с телом змеиным»; рядом находился ее мальчуган, тоже со змеиным телом, оба они спали. Младшая сестра вернулась в дом, где прежде уже была принята, и вскоре вышла замуж за младшего из двух сыновей-красавцев. У них родилось много детей.

Полагаем, что присутствующие в различных мифологических текстах ассоциативные связи змеи с ольхой и вязом, а также с человеческой женщиной возникают не случайно и не в силу лишь каких-то природных свойств этих деревьев. Напомним, что из ольхи была впервые сделана рама для очага, а из вяза — первый трут для добывания огня. Иначе говоря, обе эти породы деревьев выступают средством для одомашнивания огня, овладения им. По-видимому, в основе этих связей лежит мифологический сюжет о прибытии на землю небесного змея — вслед за его возлюбленной, богиней огня, становящейся в мире айнов богиней домашнего очага. И так, в отличие от птиц, способных выступать посредниками между небом и землей, свободно передвигаясь в обе стороны, медиативность мифологического змея характеризуется преимущественно одним направлением, а именно с неба на землю.

О происхождении человека и его предназначении (согласно воле богов) также отчетливо говорится в текстах, записанных у айнов

Хоккайдо. Первый человек, согласно одной версии, создан самим творцом, тело первочеловека — из земли, волосы — из курослепа, спина — из ивовой палки [Batchelor 1901: 4–5]. Согласно другим версиям, айны — дети человека и небесной женщины-лебедя или же, по версиям тотемического характера, некоторые группы айнов произошли от богов различных сфер мироздания — горной тайги, морской стихии, неба. Кратко приведем эти версии.

Айнской женщине после смерти мужа некто явился во сне — в человеческом облике, одетый в черное и сказал, что он — «бог-хозяин гор» и что вскоре она забеременеет и родит сына. Это ей дар от него; ее сын будет крупен, богат, красноречив. Так и произошло. Многие айны, проживающие в горах, считают себя происходящими от медведя, гордятся этим, говорят о себе: «Я — сын горного бога» [Ibid. 8–10].

В повествовании сахалинских айнов также говорится о половой связи чудесного характера (как и в только что упомянутой ситуации) айнской женщины с богами. Человеческий муж побил ее плеткой, сделанной из кожи морского льва, в результате у нее родились две девочки — дочь земного бога и дочь морского бога, названная Цветок Возле Моря. Эта девочка позднее магическим образом создала остров, жила там на скале. На этом острове сначала находились годовалые нерпы, за которыми приезжали ее родственники. Затем на острове поселились морские львы, а их позднее сменили морские котики [Пилсудский 2004: 82–83].

Специфическое предание записано Невским у айнов, ведущих свое происхождение от дель-

фина. Женщина с младенцем-девочкой на руках, прогуливающаяся на морском мысе, размышляет, какого бы мужа подобрать ей для своей дочери. Сначала вспоминает о богах грома, горных богах и затем о боге океана — именно он, как она считает, «малютке совсем подходит». Женщина произносит невольно и условие своего согласия на брак: ежегодно получать от зятя по полтора кита. Неожиданно младенец выскальзывает из рук матери и, падая в море, оказывается на конце длинного плавника проплывающего мимо дельфина. (В облике дельфина-косатки появлялся, по представлениям айнов, бог-хозяин морской стихии — А. О.). С тех пор ежегодно ей доставлялось морем по полтора кита [Невский 1972: 42–43, 45–46].

Идея, что некоторые айны являются потомками богов, присутствует и в повествовании, записанном тем же исследователем, о блудливом мужчине, у которого, вне зависимости от его эротических походов, появились две жены. Первой стала — по ее настоянию — сестра бога-кукушки, а второй — без стремления к этому с его и тем более с ее стороны, исключительно под давлением традиционных норм — дочь его дяди, проживавшего в отдаленной местности. Позднее божественная жена с ее дочкой покинули айна, и у него в семье росли двое сыновей, один из которых был рожден человеческой, а другой — божественной женой [Там же: 135–140].

Еще в одном повествовании, в котором юноша стремится найти ответ на возникший у него к самому себе вопрос: «Для чего такого ты существуешь?», фигурируют небесные богини.

Отправившись с этим вопросом в путь, юноша посещает один за другим три дома, в которых порознь живут три сестры-красавицы. Последняя из них наставляет его: он должен добраться до белой горы и преодолеть ее; затем дойти до черной и красной гор, у подножья каждой из них будет торчать весло — соответственно черное, красное, с помощью которых он преодолеет и эти горы. Затем он попадет в золотой дом, расположенный на вершине божьей горы, войдет в него... Когда юноша там уже оказался, «из глубины дома вышел не то человек, не то что-то похожее на стусток тумана». Этот бог сообщил ему о его предназначении: он «должен положить начало тому, чтобы люди <...> с душою появлялись на свет». Пояснил, что его пребывание в каждом из тех трех домов длилось не один день, а целый год, и у каждой из сестер — богини Утренней зари, богини Звезды полуночи и богини Вечерней звезды с тех пор родился ребенок — всего две девочки и мальчик. И относительно детей тот бог повелел ему: «Одной ты владей, двух отдай друг другу <...>, вы будете рождать детей <...>, они будут размножаться. Это и будут люди». Юноша все это исполнил. Много рождалось детей, «и когда они подрастали, их отдавали друг другу». Сказано также как об этиологическом результате и об успехе в охоте на оленей и медведей и, в заключение нарратива, «таким-то вот образом люди и размножились» [Там же: 135–147].

Мифологические истории о браке, сожительстве человеческого существа и обитателя иной сферы мироздания, в результате чего устанавливаются регулярные религиозные,

обменные отношения, имеются и у других малочисленных народов юга Дальнего Востока, в том числе у ближайших соседей айнов — нивхов. Своеобразие айнских повествований состоит, во-первых, в том, что в них почти всегда речь идет не просто об обитателях иной космической сферы, но о божествах, от воли которых зависит по меньшей мере какой-либо конкретный участок, объект этой сферы или же таковой в мире айнов (например, «бог подножья гор», «бог лодки»).

Во-вторых, что особенно важно для образования непосредственных ментальных связей между мифологическими текстами и ритуальной практикой, заключаемый договор о коммуникации нередко символизируется постановкой инау. Последнее означает как признание божественного статуса обитателя иной космической сферы, так и то, что учреждено регулярное почитание, и эта сакральная коммуникация будет иметь устойчивый характер.

### **Установление (возобновление) сакральной коммуникации**

Эта тема в ряде повествований айнов имеет самостоятельное значение, нередко вне мотива их брачных отношений с обитателями иных сфер. Рассмотрим повествования, в которых присутствует и акцентирован символ сакральной коммуникации, а именно говорится о необходимости обычая установки инау — заструженного столба-посредника, принимающего и передающего жертвоприношение и молитву, адресованные тому или иному богу.

В одной из историй, записанных Пилсудским, речь идет о юноше, воспитывавшемся птицами — четой орлов. Вскармливая его, сами они жили на вершине железного ясеня. Однажды орел-самец отсутствовал в течение трех дней, он побывал на «острове между двух морей» и, находясь на ясене, пронаблюдал, как ночью, перед рассветом, с неба спустились на остров боги и на особой площадке они пели, излагали предания. Подслушав, как вернувшийся орел рассказывал об этом своей жене, юноша отправился на лодке на остров; ему пришлось грести непрерывно всю ночь и весь день. На острове он увидел все, о чем рассказывал орел. Он спрятал халат, который сняла с себя девушка-богиня, из-за чего она не смогла вернуться на небо; вместе с нею, взяв ее в жены, добрался морем к своему селению. От воспитавшего его орла — «Главы орлов» юноша узнал, что он происходит из страны Рурупа, некогда разоренной демоном, и воспитан птицами по поручению богов. Отныне, получив от богов небесную жену, он сможет жить в своей стране, и если он будет «делать инау богу, который Хозяин земли», а также Главе орлов, то никогда ни в чем не испытает нужды. Таково «было начало изготовления инау ребенком Рурупы, воспитанным орлами-птицами» [Пилсудский 2004: 58–60].

Итак, начало изготовления инау, благодаря чему устанавливается прочный союз между человеческим коллективом и богами, сочетается с такими значимыми признаками, играющими роль мотивов повествования: попечительная забота птиц; посещение на лодке острова на море; брак айна с небесной женщиной.

Рассмотрим также предание-*ойна* об изготовлении инау, записанное Невским на Хоккайдо. Герой повествования — юноша, воспитанный его сестрой. Говорится, что сестра уже 6 раз (в айнском языке, как и у нивхов, «шесть» означает «много») получала письма с небес — из «Страны верхней» и отправляла туда ответ. Сестра рассказала юноше, что «некогда, чтобы людей могучими сделать, чтоб людскую судьбу охранять», с небес были посланы Самец Инау и Самка Инау; однако их украл злой демон, заточил их в 6 железных и 6 каменных замков, вставленных один в другой. Боги не в состоянии их освободить, только юноша способен это осуществить. Сестра, увидев, что он уже наконец повзрослел, вслед за богами призывает его «вернуть инау», и тогда боги сделают его могучим. Сестра дает ему совет: созвать в помощь себе деревья — сирень, мужские и женские особи, всего 60; аналогично по 60 — иву, ясень, цикупени и крушину. Созванные юношей деревья превратились в толпу молодцов и девиц, одетых в доспехи. Проникнув с этой толпой внутрь замков, юноша обнаружил, что там сидит «громадный злой дух, вещь с весло ременным шнуром к себе привязал». Юноша выбежал наружу, захватив с собой Инау, плененных злым духом, а его самого с замком втоптал глубоко под землю. Вооруженная толпа снова превратилась в деревья — такие же, как прежде. Сестра произнесла, что теперь «люди, выстрегивая, богов будут чествовать не чем иным, как инау» [Невский 1972: 110–118].

И в этом повествовании, как и в ранее рассмотренном, речь идет о восстановлении покровительства богов и канала коммуникации с ними,

символом чего служит установка в их честь инау. В первом случае демоном была уничтожена вся страна, а во втором — злой дух похитил и держал в заточении некую присланную с небес субстанцию Инау, т. е. как бы идею, идеальную модель покровительства богов и коммуникации с ними. Примечательно, что восстановить такую коммуникацию (во втором тексте — отобрать у демона Инау) боги сами не могут, это должен сделать айн — юноша, ставший взрослым. В последнем тексте взрослость юноши удостоверяет его сестра, а в первом — воспитавший его Орел. Отдаленному острову на море, куда должен добраться герой (первый текст), соответствует замок, упрятанный во множество других замков; соответственно, множеству богов, от которых герой узнает песни и предания своей страны, — множество деревьев, открывающихся ему в качестве его потенциальных защитников. Герою второго текста также открывается знание — божественная модель Инау. Наконец, гендерный аспект взросления в первом тексте представлен обретением жены, а во втором — тем, что и знание об Инау, и необходимые помощники (толпа молодцов и девиц) обретаются сразу в единстве базовых гендерных вариантов.

Из проведенного сопоставления явствует, что почти все обнаруживаемые значимые признаки нарратива (кроме брака с небесной женщиной) присутствуют в обоих текстах. Это, в свою очередь, означает, что они обладают единым структурно-семиотическим каркасом, или «арматурой» (термин К. Леви-Строса), используемой мифологическим мышлением в сюжетах о происхождении обычая установки инау.

Сразу же отметим возможность семиотической интерпретации предмета, подобного веслу (второй текст), и находящегося за поясом у злого духа: прикрепленным к поясу мог возвышаться у айна только меч. Если в первом тексте для героя, неустанно гребущего сутки напролет, весло — необходимое средство, инструмент, чтобы достичь того места, где он обретет силу и знание, то во втором тексте предмет, уподобленный рассказчиком веслу, — это метафора меча злого духа, с помощью чего он удерживает знание в заточении, отдалении. Семиотическое приравнение весла и меча как достаточного средства проникновения в отдаленное либо закрытое искомое пространство усиливается, если вспомнить, что в одном из ранее приведенных повествований герой, желающий узнать, в чем состоит его предназначение («Для чего такого ты существуешь?»), отпирает гору с помощью воткнутого в нее весла.

Итак, по-разному, но по единой логической схеме в обоих рассмотренных мифологических текстах декларируется, что изготовлять и устанавливать инау могут только люди, они должны это делать в честь богов, для снискания их покровительства. Источником этого требования выступает существо, уже имеющее связь и с богами, и с людьми (Орел-воспитатель; сестра, состоящая в переписке с богами и воспитывающая своего брата, которому предстоит установить полнокровную сакральную коммуникацию).

Установка инау служит, в первую очередь, интересам человека, придавая ему качество протеже божества. Так, в одной из сахалинских историй, айн, поставивший инау всюду,

где побывала посетившая его горная женщина, становится удачлив в охоте — в лесу и на море. В другой истории после того, как в реке исчезает рыба, герой во сне узнает, что это произошло по воле бога голода. Наутро он ставит в честь этого бога инау, и вскоре река наполняется рыбой, амбары наполняются пищей, и герой приобретает множество ценных вещей, в том числе и мечей [Пилсудский 2004: 174–175]. Вместе с тем, в одном из повествований, записанном на Сахалине (но ранее услышанном самим рассказчиком на Хоккайдо) акцентируется иная роль поставки инау — для формирования у некоего персонажа статуса божества.

Пять братьев-лис появляются поочередно в доме человека в его отсутствие и, приняв человеческий облик, пытаются украсть душу хозяйки дома. Всякий раз препятствует им в этом шестой лис, их младший брат: то подложит тайком вместо души кусок спекшейся золы, то кусочек уха одного из старших братьев. Не выдержав, лисы обращаются за помощью к богу начала гор и богу края гор; те приходят по очереди в медвежьем облике, чтобы исполнить лисий замысел, но их также постигает неудача: их отпугивают человеческие вопли, которые неожиданно раздаются с крыши дома. Эти вопли издают заготовленные в лесу младшим лисом два обрубка дерева. А в то время, как с крыши раздаются их вопли, младший лис «для себя вырыл яму, как для инау, охраняющего дом, и сам в ней сидел». Боги гор, разгневавшись на пятерых братьев, сломали им кости. Когда, вернувшись, хозяин узнал обо всем от своей жены, спасенной младшим лисом, он поставил ему «комнату инау»,

и благодаря этому лис «стал новым богом». Лис смотрел на хозяина дома — и тот преуспевал [Пилсудский 2004: 166–170].

Знаменательно, что в последнем повествовании появляется посредствующее ментальное звено между людьми и будущим богом: желая стать таковым, лис уподобляется инау, охраняющему их жилище. Обратим также внимание на присутствующую в этом нарративе последовательность парных элементов, раскрывающую логику перехода от недружественного отношения богов к обретению айнами покровителя дома: два агрессивных горных бога-медведя (два деревянных обрубка с воплями об опасности и лис в яме для сторожевого инау) («комната инау» и новый бог, покровитель дома). Эта последовательность, в которой лис, уподобленный инау, выступает медиатором, как раз приводит к этиологическому результату: лис-помощник получает признание людей как новое божество.

Последовательность парных элементов представлена и в еще одном нарративе, записанном у сахалинских айнов, в котором существенную роль играет связь между возникновением (обновлением) обычая ставить инау и браком айна с богиней.

Юноша воспитывался у дяди, который жалел для него еды, вечно бранил; украдкой его кормили две жены дяди. Как-то было заготовлено много саке. Стемнело, и почти уснувший парень услышал обращенные к нему слова его тети: когда саке перебродит, дядя пригласит всю родню; под действием саке они перессорятся и захотят убить племянника, поэтому ему

следует бежать. Она посоветовала, чтобы, запасшись в амбарах пищей и взяв по 6 смен халатов и обуви, заготовленных его тетками в ветвях ясеня на берегу реки, он отправился в горы, сделал там себе шалаш из еловых веток. Юноша все так и исполнил. Он прожил в этом шалаше более двух месяцев; закончились запасы пищи, и уже 6 дней он изнемогал от голода. Неожиданно в его хижину вошли две молодые женщины, от их лиц исходили лучи света. Старшая из женщин открыла ему, что дядя — не родной ему, он захватил Рурупу, землю предков юноши. Сама эта женщина — дочь бога средних сопок, некогда она приняла инау от предков айна, а теперь отдает ему в жены свою младшую сестру. Затем она омыла айна в 6 ручьях, после чего все их осушила. Велела ему привести «в порядок предметы, вырезанные предками, инау предков <...> как приношение в уплату за твою жену». Благодаря этому горы будут «приведены в порядок», а также «прекрасные груды ценных вещей» в ее божественном доме. Юноша все исполнил. Регулярно ставя инау богу средних сопок, он добывал ежегодно по 60 медведей и медведиц, разбогател. По словам героя, когда он изготовлял инау «с благодарностью, мечи в моих грудях ценных вещей гремяли всегда сильнее, когда я снимал их». Его дядя обеднел и вскоре умер. Герой вернулся в свое селение, туда стали переезжать люди. Постепенно возродилось селение Рурупа, в котором «люди говорили, как боги»; герой стал главой округа. У него и его божественной жены было двое детей, и когда они выросли, стали еще более богатыми [Пилсудский 2004: 196–198].

Парные элементы в этом нарративе: две жены дяди два месяца в шалаше две сестры-богини (инау и мечи) двое детей. Возрождение селения, состоявшего в отношениях обмена с горным миром, и обычая установки инау напрямую увязаны с заключением брака между айном и горной женщиной. В данном тексте содержится рефлексия на пребывание жителей селения в договорных отношениях с богами: они «говорят, как боги»; также подразумевается, что среди них живут потомки богов. В повествовании усилена рефлексия и на медиативную роль инау, наращенная соответствующая ему медиативная цепочка: каждое инау, установленное с благодарностью, оказывается энергетически связанным с мечами, хранимыми айном в составе его драгоценностей — они «гремят сильнее». Итак, в различных рассмотренных повествованиях средством связи людей с богами, наряду с инау, выступают то весло, то меч (по своей значимости они уподоблены инау либо противопоставлены ему).

Парность в качестве структурно организующего принципа отчетливо прослеживается и в записанном Пилсудским мифе сахалинских айнов, объясняющем происхождение и смысл медвежьего праздника.

### ***О воспитании медведя [Пилсудский 2007: 197–199]***

Медведица со своим мужем в лесу близ моря у верховьев речки бродили. Находясь между двух деревьев, занялись совокуплением. «Когда мы совокуплялись, вдруг вкус penis'a человеческого я почуяла. Когда я оглянулась, то увидела рядом с мужем шлепающего по горам Яйресупо. Моего

мужа penis'a вкус похуже. Яйресупо penis'a вкус получше <...> Когда я посмотрела на Яйресупо, то он сделал пояс с тремя узлами <...>». Позднее, уже родив медвежонка, медведица отправилась с ним на то же место в лесу, ближе к морю, желая показать сына своему человеческому мужу. Увидав его, отдала ему сына. Неоднократно, ожидая возвращения сына, медведица делала новую тропу. Медвежонок рассказывает, что люди кормили его два года. На прощанье Яйресупо ему сказал, что на предстоящем обратном пути его дядя-птица, ворона понесет отправляемый с медвежонком подарок еды; послышится шум многих голосов птиц-дядей. Он увидит, что мать-медведица, ожидая сына, уже свежую тропу проложила рядом с прежней. Яйресупо также сказал, что левый конец вилообразного столба (устанавливаемого айнами на ритуальной площадке, где происходило убиение выращенного в неволе медведя — *А. О.*) — его предмет, а правый не его, а того медвежонка, что придет к людям в следующем году. Айны говорили, как отмечено Пилсудским, что это «главнейшая из всех легендарных песен» [Там же: 199].

Парные элементы в данном нарративе: (лес и море) → (два рядом стоящих дерева) → (два мужа медведицы) → (два года) → (два обращенных вверх конца вилообразного ритуального столба). Если в первых двух из трех повествований, в синтагматике которых прослеживается цепочка парных элементов, медиатором, символизирующим установление регулярной коммуникации между людьми и богами иного мира, выступало инау (либо инау вкупе с мечами), то в последнем — эта семиотическая функция

отводится другому ритуальному предмету — вилообразному столбу. Его конструкция символизирует двукратность (свойство коммуникации, необходимое для того, чтобы она становилась регулярной) и, конечно, соответствующую ей двунаправленность взаимодействия — во-первых, отправление назад, в горный мир, души ритуально убитого медвежонка и, во-вторых, ожидание людей, что боги пришлют взамен нового медведя.

В описании, выполненном Пилсудским, проводов души выращенного в неволе медведя, уходящей в горный мир, упомянуты в качестве подарков, отправляемых с медведем, инау и мечи (сабли). Перед убиением медведя к нему обратился почтенный старец, произнося: «...Мы для тебя приготовили инау, для твоего удовольствия развесили сабли, поставили вилообразный столб <...> Усевшись внутри [на верхушке вилообразного столба], возьмешь с собою лучи, идущие от свежих инау и от повешенных драгоценностей <...> Будет у тебя на спине, ближе к шее, ноша с инау, а ближе к хвосту — ноша сабель» [Там же: 159].

Итак, возвращаясь к проблеме медиаторов связи людей с богами в мифологии, еще раз подчеркнем, что наряду с птицами и, в меньшей степени, змеями эта функция также предоставлена инау и мечам; последние два медиатора фигурируют также в ритуальной практике. И в мифе, и в ритуале они оказываются сопряженными.

В XIX в. у айнов и нивхов вещи, пришедшие через меновую торговлю — лакированная посуда, шелковые ткани и оружие, главным образом, японские сабли — составляли зримый фонд богатства и престижа семьи, демонстрируемый

в праздничной ситуации для подтверждения социального статуса. У айнов существовал термин для обозначения такого рода драгоценностей — *икоро* [Добротворский 1876: 81]. О главных семейно-родовых ценностях айнской семьи, хранимых в северо-восточной части жилища, в дальнем от входа сакральном углу, упомянуто многими авторами. Вот описание, данное в нач. XX в. В. Н. Васильевым: «...полки с разными шкапулками, ящиками и сумками, хранящими в себе принадлежности медвежьего праздника, шаманские вещи (если есть), ценности (японские сабли) <...> Ближе к углу с инау — старинные деревянные лакированные коробки — сосуды для sake (водка японская), приобретенные у японцев в прежние времена и употребляемые во время медвежьих празднеств» [Васильев 1914: 49]. Подобные драгоценности выводились из повседневного употребления и не подлежали продаже. Вместе с тем они могли служить универсальной платой в особых ситуациях — за невесту, при возмещении долга, материального ущерба, а также в качестве штрафа за прелюбодеяние (соблазнение жены) [Пилсудский 2007а: 215–216; Анучин 1876: 82; Добротворский 1876: 38]. В фольклоре показателем значительного богатства и наивысшей драгоценностью выступают японские мечи: «...но старец этот даже и брата богаче будет. Соколовиц масса, как склоны сопки, высится гордо. Над этой грудой — мечи героев и их эфесы друг друга кроют» [Невский 1972: 33].

В одном из текстов, записанных Невским, проясняется значимость мечей для осуществления сакральной связи как таковой. Говорится, что 6 айнских вождей постоянно ссорились,



при этом они недоумевали, для чего им нужно при себе иметь мечи. После обретенного знания ссоры прекратились, не возникали даже при распитии вина. Знание, полученное ими от Солнца, состояло в противопоставлении денег и мечей по их функциям. По словам Солнца, позднее разъясненным старцем, деньги по воле бога созданы японцем, причем для «броженья», а мечи — айном, в качестве покровителей людей. Извлечение меча из ножен с молитвой способствует исцелению больного. Все вещи, изготовленные людьми, «должны возноситься к богам» [Там же: 142], им преподносится вино, и при этом айны непременно должны быть препоясаны мечами. Таким образом, благодаря этому обоснованию происхождения мечей (приобретаемых фактически у японцев или маньчжуров), они оказываются — в поле мифологической семантики — изначальным и необходимым айным атрибутом сакральной коммуникации.

Медиаторная функция мечей, а также, конечно, инау и, в определенной степени, икуниси / икупасуй обнаруживается и в других повествованиях, в центре которых помощь, которую боги оказывают людям, или же противостояние — между богами (демонами) и людьми.

### **Помощь и противостояние людям со стороны сверхъестественных существ**

Во многих текстах, где присутствует подобное противостояние, оно сопряжено с такими мотивами, как брак с божественным персонажем, установление регулярной коммуникации с иной сферой мироздания, обретение меча.

Меч присутствует нередко и как атрибут оппонента айна. Изложим повествование, записанное на Сахалине, но от айнки, прежде жившей на Хоккайдо.

Богач из Рурупы отправляется в другое селение, где уже выросла стоворенная для него невеста. Придя туда, узнает, что там до него уже побывал и посватался к этой девушке очень похожий на него человек, тоже богач. По просьбе хозяина дома приводят прежде прибывшего человека, но женихи столь похожи друг на друга, что хозяин в замешательстве, кому из них отдать предпочтение. Им предлагают игру-состяжание. Играя, они так сильно ударяют один другого по рукам, что оба теряют сознание. Очнувшись, жених, пришедший первым, сообщает о себе богачу из Рурупы, что он — «морем владеющий бог <...> могущественнее всех богов» и что этот айн почти отправил его в нижний мир, т. е. едва не убил. Считая себя виноватым, он предлагает жениху-айну божественный дар — красивый меч, о котором говорится, что «...с одной стороны эфеса несколько богов было помещено, с другой стороны эфеса подобные же двойники — фигурки богов были помещены. От этого эфеса будто бы огонь исходил». В ответ богач из Рурупы, выйдя на берег, поставил инау богу моря, уже входившему в воду. Хозяин дома отдал свою дочь в жены богачу из Рурупы [Пилсудский 2004: 159–161].

В этом повествовании айн и бог максимально сближены — по внешнему облику, равны по физической силе, однако, в отличие от предыдущего текста, меч изготовлен не людьми (по воле богов), но имеет божественное происхождение.

Резные фигуры, расположенные по обе стороны от эфеса, т. е. на рукояти и ножнах (на клинке?) суть фигуры богов или, как это можно также понять, отсылают мысленно к богам, или подобны богам по своей значимости, или же выражают некую божественную семантику. Образ огня, как бы исходящего от меча, важен не столько в эстетическом плане, он, скорее служит акцентировке божественной сути меча: у Окикуруми, сына небесного бога и богини вяза, при извлечении меча из ножен вспыхивал огонь [Невский 1972: 23].

В некоторых нарративах не только боги имитируют облик человека, но и такой персонаж, как дьявол пустого дома. О встрече с ним идет речь в нескольких текстах сахалинских айнов.

Так, говорится о некоем богатом человеке, который постоянно гулял с мечом на боку. Однажды, отправившись ночью в соседнее селение, он заметил, что за ним следует дьявол с берестяным факелом. Айн ткнул дьявола мечом, «позволил уйти мечу из рук». На другой день увидели, что на этом месте лежит мертвый ворон с мечом в боку. Как-то этот «убийца дьявола» (так его прозвали) приехал в селение Тарайка, где все дома были безлюдными, и в одном из них развел огонь. Сидевший в этом доме какой-то старик стал повторять за ним все движения: разводил огонь, курил, тоже вытащил меч, ударил им по ножнам. Это был дьявол пустого дома. Он своим мечом разрубил в клочья собак айна. Позднее айны заметили, что части тел собак разлетелись далеко друг от друга, и оценили, что «таким острым, видимо, был меч дьявола пустого дома» [Пилсудский 2004: 94–95].

В последнем изложенном повествовании соотнесены предметы, которые носят с собой, соответственно человек и дьявол: меч, носимый человеком на боку (он позднее оказывается торчащим в боку мертвого ворона), и берестяной факел, который держит в своей руке дьявол. Кроме того, о мече говорится и в аспекте движения: айн надевал его всякий раз, отправляясь гулять; меч дьявола пустого дома настолько острый, что как бы приводит в движение разрубленные тела собак. Иначе говоря, мечу как таковому свойственны признаки и огня, и движения. Еще в одном повествовании, где человеку противостоит демон, акцентировано присущее мечу свойство движения: брошенный богом с неба, он входит через дымовое отверстие и поражает дьявола [Там же: 115].

Свойство движения заставляет вернуться к соотнесению меча с веслом: оба эти предмета, занимая гомогенную позицию в разных нарративах, способствуют продвижению в труднодоступное место, где произойдет сакральная коммуникация. Добавим к этому, что и весло, и меч связаны с морской стихией (меч достается айну от бога моря).

В предании, записанном у айнов и нивхов соответственно Б. О. Пилсудским и Л. Я. Штернбергом — «Женщина с *vagina dentata*» [Пилсудский 2002: 54–61; Штернберг 1908: 159–166], обретение айнами длинных мечей (наиболее ценимых, относящихся к категории «драгоценности») происходит также от существа, принадлежащего морской стихии. На отдаленном морском берегу, куда добрались на своей лодке заблудившиеся айны, они встречают женщину,

которая не в состоянии совокупиться с мужчиной и забеременеть обычным способом из-за своего анатомического дефекта (острые камни во влагалище). От этого опасного дефекта избавляет ее один из айнов. В качестве компенсации за невольную гибель двух мужчин (попытались с ней совокупиться, несмотря на ее предостережение) и в благодарность за освобождение от дефекта она преподносит айнам длинные мечи, призывая их хранить, передавая из поколения в поколение.

Этот же аспект культуральной значимости мечей — как символа межпоколенного единства мужчин-воинов раскрывается по-иному в нарративе, записанном Бэчелором на двух языках (айнском и английском).

### ***Брак младшей сестры Волка-бога***

Юноша был воспитан своей младшей сестрой. На железных и деревянных балках их дома находились изображения мечей и копий. Ночью они превращались в живых богов, исходившее от них сияние ослепляло. Однажды ночью, когда его сестра спала, юноша встал и, надев меч, отправился в два селения, жители которых славились своей храбростью.

Герой добрался до устья реки. Встретив там женщину, похвалялся перед ней своей храбростью и воинскими умениями. В ответ узнал, что в тех же селениях, куда он направляется, живет ее брат — бог Волк, и юноше там несдобровать — именно так ей велели передать. Рассердившись, юноша убил ее мечом.

Неожиданно появился ее брат, он упрекнул юношу, что тот ни за что убил его сестру. Они

начали сражаться, и юноша убил Волка. Он прибыл в упомянутые селения, и там началась его долгая война с местными жителями. Со стороны далекой горы послышался звук приближения большой группы богов. Они летели «вперед ветра»; это были те самые боги, в которых превратились мечи и копья, находившиеся на балках родного дома героя. С их помощью страна его противников была вмиг опустошена. Сразу после этого мечи и копья, поднявшись вверх, понеслись назад.

На пути домой над юношей возникло огромное воинство богов, восседающих на ветре. Паря над ним, к нему обратился один из богов. Он сказал, что прежде, когда Окикуруми был правителем страны айнов, многочисленные дьяволы развязали войну, всех убили, выжил тогда только сын Окикуруми, спрятавшийся его матерью среди камней. Юноша узнал, что он, воспитанный богиней, и есть сын Окикуруми. Затем этот бог упрекнул юношу за то, что тот беспричинно затеял войну, ни за что убил Волка-бога и его сестру. Божественный голос также сообщил юноше, что мечи и копья, изображенные на балках его дома, суть «его друзья, родственники, некоторые его возраста, а прочие — более старшего поколения».

Однажды в страну юноши вернулись Волк-бог и его сестра, и герой взял ее в жены. «Изображения копий и мечей ночью оживали, они упражнялись и вели беседы о прежних временах» [Batchelor 1938: 116].

Итак, в данном повествовании мечи выступают не только орудием войны и воинской славы, но еще и оберегают дом (находясь в виде

декора-символа на его балках) и страну айнов. Они, как подчеркнуто в заключительных фразах, также символизируют сообщество айнов-воинов, защитников. Наконец, следует подчеркнуть, мечи выступают хранителями традиций и своеобразным информационным посредником в коммуникации людей с богами.

В повествованиях, в которых одним из ведущих мотивов выступает помощь людям со стороны божественного персонажа — совы (филина), каштанового дерева, косятки [Yuko 1996: 81–90, 323–330, 122–129] и др., может присутствовать и ранее прослеженный мотив — установление регулярной коммуникации людей с божеством. Вместе с тем нередко акцент поставлен на признании со стороны людей божественного статуса того, кто добровольно выступил помощником, спасителем. Приведем два примера.

### ***Воспоминания принцессы Синутапки***

Принцесса была воспитана своей бабкой. Однажды та ее послала с блюдом приготовленных каштанов в отдаленное селение, чтобы там в одном большом доме, хранящем множество драгоценностей, среди которых мечи и эфесы вождя, предложить свое угощение хозяину дома, молодому мужчине. Девушка все исполнила; одинокий спящий мужчина никак не реагировал. Позднее бабка раскрыла девушке, что по воле покойной матери ей суждено выйти замуж за этого благородного человека, который ее дожидается. Однако злая старшая сестра, скрывая от нее волю матери, регулярно приносит приготовленную пищу этому юноше, желая привязать его к себе. Но юноша ничего не ест,

грустит, чахнет от любви, не встречая нигде той, которая ему суждена. Сама же бабка для воспитания принцессы послана с небес «в облике каштанового дерева». Бабка поясняет о себе: «Что до меня, я желаю получить инау, сделанные человеком; я их возьму, и когда вернусь в страну богов, благодаря этому подношению стану почитаемым божеством» [Yuko 1996: 326]. Принцесса вновь приходит к благородному юноше, узнает, что он был обманут ее злой сестрой, говорившей ему, что Синутапка умерла от неизвестной болезни. Теперь он пробужден к жизни, и они заключают брак. Сказано, что супруг принцессы «поставил множество инау каштановому дереву», с тех пор это стало обычаем.

О потребности в признании со стороны людей, чтобы благодаря этому обрести признание от богов, говорится и в другом нарративе айнов Хоккайдо.

### ***Песня косятки***

Младшая в семье косятка была воспитана двенадцатью старшими сестрами, двенадцатью старшими братьями. Каждое утро все они, взяв колчаны со стрелами, уходили на охоту до сумерек; вечером сестры готовили пищу, а братья заготавливали новые стрелы. Однажды после того, как ее братья и сестры ушли, младшая косятка вытащила золотой лук и золотую стрелу и сама отправилась на охоту. Море было спокойным; издали она увидела, что сестры образовали круг, внутри которого играли киты, а братья прицеливались и стреляли; но стрелы проходили мимо китов. Младшая косятка «посреди моря» заметила кита и с одного выстрела пронзила его;

половину кита она отправила в круг, сделанный ее сестрами, а с другой половиной, таща ее за хвост, добралась до человеческой страны, оставила там ее на мели. Заметившая ее действия морская чайка упрекнула косатку, обратившись к ней как к морскому богу; сказала, что на берегу живут злые люди, у них всегда изобилие, сообщила, что они своими топорами, серпами расчленяют, режут дары моря. Косатка ответила, что их изобилие зависит от нее, а расчленение даров — это неважно. Посетив вскоре ненадолго мир людей, она увидела, как люди, окружив подаренного им кита, плачут от радости, танцуют; они разрезают мясо, чтобы перевести его с берега.

Вернувшись к себе, у окна своего дома младшая косатка заметила чашу, наполненную до краев вином; на чаше находилось икупасуй — оно двигалось и передавало сообщение от вождя человеческого селения. Обращаясь к косатке именами морского бога, вождь сообщал, что теперь его деревня спасена от голода, и «в благодарность мы приготовили sake, декорировали его малым инау, это мы предлагаем в ответ величественному богу», — так было произнесено икупасуй, которое «двигалось туда-сюда» [Ibid.: 127]. Героиня заметила находившиеся неподалеку шесть бочек с sake; в каждую из них она добавила еще немного из этой чаши. Затем косатка выпила полностью sake из чаши, и та, как и лежавшее на ней икупасуй, исчезли. В ее доме находилось множество пришедших от людей инау.

Через три дня вернулись братья и сестры героини. Они приготовили кита, на пир были приглашены все морские боги. Младшая косатка

рассказала о проявленном ею сочувствии к людям, ставшим жертвой голода, о своем щедром даре им, об их благодарности и ответных дарах, пришедших от вождя айнов. Кое-кто из богов позавидовал, упрекнул ее, но почти все были довольны и веселились. Пир длился три дня; каждому богу косатка подарила по три инау. С тех пор, когда люди готовили sake, они посылали его непременно младшей косатке; а у них не было теперь нехватки в пище [Yuko 1996: 122–129].

В изложенном нарративе более подробно, чем во многих других случаях, описан ритуальный медиаторный комплекс, выполняющий несколько символических функций: жертвоприношение; передвижение, транспортировка дара от людей к богам; передача сообщения. Если первая из этих функций подразумевает дарение sake и инау, то вторая и в особенности третья для своего выполнения требуют также участия икупасуй. И в версии того же повествования (в записи Бэчелора) встречается упоминание о «крылатой палочке для возлияния» [Batchelor 1938: 100], передающей от Окикуруми благодарность за избавление людей от голода. В другом из опубликованных им текстов о том же предмете говорится как об «усодержателе», который применяется «для подношения капель вина богам» [Ibid.: 126].

Таким образом, в мифологических текстах закреплены все три функции ритуальной лопаточки («палочки») икуниси / икупасуй: отправление вина богам посредством возлияния его капель из ритуальной чаши на инау; передача сообщения от людей богам; поддержание усов при последующем затем питии мужчинами

вина из той же чаши. Если свойство инау обеспечивать сакральную коммуникацию, т.е. быть «крылатым», символизируют сделанные на ней застружки, то у икуниси / икупасуй такое же свойство и, кроме того, способность передавать некое сообщение имеется, как можно предположить, благодаря присутствующим на ней изображениям. При их рассмотрении за пределами конкретных мифологических нарративов, но с учетом логико-семиотических признаков, значимых для коммуникации между людьми и богами, следует опираться на обнаруженную медиативную семантику, присущую и самим ритуальным лопаточкам для возлияния, и изображенным на них птицам, змеям, мечам. Семантика прочих элементов обнаруживается при рассмотрении композиций, вырезанных на конкретных ритуальных предметах.

### Литература

- Ануцин Д.Н.* Племя айнов // Труды антропологического отдела. М., 1876. Т. XX. Кн. 2. Вып. 1.
- Васильев В.Н.* Краткий отчет о поездке к айнам островов Иезо и Сахалина. СПб., 1914.
- Добротворский М.М.* Айнско-русский словарь. Казань, 1876.
- Крейнович Е.А.* Нивхгу. М, 1976.
- Невский Н.А.* Айнский фольклор. М., 1972.

- Островский А.Б.* Мифология и верования нивхов. СПб., 1997.
- Пилсудский Б.О.* Сказки сахалинских айнов. Южно-Сахалинск, 2002.
- Пилсудский Б.* Материалы для изучения айнского языка и фольклора / Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. №7. Южно-Сахалинск, 2004.
- Пилсудский Б.О.* Знаки собственности айнов // Его же. Айны Южного Сахалина (1902–1905 гг.). Южно-Сахалинск, 2007а.
- Пилсудский Б.О.* На медвежьем празднике Сахалина (1902–1905 гг.) // Его же. Айны Южного Сахалина (1902–1905 гг.). Южно-Сахалинск, 2007б.
- Штернберг Л.Я.* Материалы для изучения гилацкаго языка и фольклора. М., 1908.
- Batchelor J.* The Ainu of Japan. L., 1892.
- Batchelor J.* The Ainu and their Folklore. L., 1901.
- Batchelor J.* An Ainu-English-Japanese Dictionary. Tokyo, 1938.
- Chamberlain B.H.* Aino Folk-Tales. L., 1888.
- Kindaichi K.* Aino Life and Legend. Tokyo, 1941.
- Maraini F.* Gli iku-bashui degli Ainu/Publikazioni dell Istituto dell Italiano di Cultura in Tokio. A. XX. Vol. I. Tokio, 1942.
- Munro N. G.* Aino Creed and Cult. N.-Y.; L., 1963.
- Philippi D.L.* Songs of Gods, Songs of Humans. N. Y., Tokyo, 1979.
- Pilsudsky B.* Materials for the Study of Ainu Language and Folklore. Kraków, 1912.
- Yuko T.* Tombent, tombent les gouttes d'argent: Chants du peuple Ainou. Textes choisis et présentés par Tsushima Yuko. Paris, 1996.

## Глава 4

### РИТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ И САКРАЛЬНЫЕ ПРЕДМЕТЫ АЙНОВ

В религии айнов наиболее значительную роль играли медвежий праздник Иомантэ, культ предков Синураппа и шаманизм. Каждая из этих частей ритуальной практики по-своему отражала способы общения людей с миром божеств и духов через молитвы, жертвоприношения, песни, танцы, ритуальные атрибуты.

#### **Медвежий праздник Иомантэ — основа культурной идентичности айнов и коммуникации с богами**

#### ***Промысловые ритуалы отправления душ в мир духов***

Почитание животных было одним из важных элементов религии айнов, связанным с промысловым культом, прежде всего, верой в духов промыслов и ритуалами возрождения. Особое внимание айны уделяли почитанию медведей, лис, волков, барсуков и птиц — филинов и орлов, в честь которых устраивали специальные праздники. Важная роль также отводилась обрядам, связанным с морскими животными — косаткой, кетой, сельдью, меч-рыбой. «Айны верили, что боги *камуй* посылают пищу и пушнину людям. И чтобы не сердить богов, айны

не бросали остатки пищи и кости и отсылали их обратно в мир духов с уважением с различными подарками и ритуальными подношениями» [Hiroshi Utagawa 1999: 256].

Сущность ритуала проводов животных состояла в отправке их душ к божествам стихий, которые, как считалось, пошлют в новом сезоне промысловую удачу: целые стада животных, косяки рыб и стаи птиц. С этой целью животных выращивали в неволе, затем совершали обряд их убийства и ритуального захоронения костей, чаще всего черепа медведя, волка, лисы помещали на ритуальной изгороди — алтаре *нуса-сан* с *инау*, посвященных божествам природы и предкам. В основе ритуала отправления животных, растений и неодушевленных предметов, лежала вера в «бессмертие всех духов и их перемещения между мирами» [Fujimura Hisakazu 1999: 273].

#### ***Медвежий праздник: общие идеи***

По представлениям айнов, медвежий праздник по своим масштабам и роли в культуре занимал особое место, являлся главным праздником айнского народа, своеобразным этническим маркером его традиционной культуры, восходящим к древности и дожившим до современности.

Медвежий праздник *Иомантэ*, по мнению японских исследователей, является «почетным форумом, символом взаимоотношений между животными, людьми и миром духов и служит механизмом для влияния на события на земле — это знаки и ценности взаимоотношений между людьми и богами» [Akino Shigeki 1999: 250]. Церемонии и ритуалы отправления типа *Иомантэ* имели важное значение для этих «кровных отношений, которые представляют собой идентификационный знак айну, *Shine itokpa*, сохранившийся от их предков. Эти церемонии определяют их этническую идентичность и их чувство принадлежности и солидарности с современным обществом» [Utagawa Hiroshi 1999: 260].

### Содержание ритуала

Б.О. Пилсудский был свидетелем нескольких медвежьих праздников айнов Сахалина в начале XX в. Наиболее содержательным являлся праздник в с. Отасан, проведенный в 1904 г. в продолжение пяти дней [Пилсудский 1914: 72-142].

Первый день был посвящен приготовлению пищи и атрибутики к празднику и совершению некоторых первоначальных обрядов. Старики проверяли сохранность лаковой японской посуды для просяного пива *sake*. В этот день также делали жертвенную пищу для медведя в виде пучка сушеной горбуши, луковиц саранки, маньчжурского табака. Считалось, что душа убитого медведя унесет эту пищу с собой в горный мир. Важной процедурой являлся процесс заготовления множества ритуальных заструженных

палочек инау; в этот раз нужно было сделать шестьдесят штук для связи с богами. Приготовление сопровождалось танцами, когда стружили инау, варили просяное пиво *sake* и плели ритуальный пояс для медведя. Кроме того, старики изготовили из травы наушники для медведя и завернули в стружки-веревочки, а также талисман в виде деревянной фигурки медведя, вырезанный еще во время охоты на него. Они приготовили лук и три стрелы для стрельбы в медведя. Затем последовало распитие *sake* участниками. При этом проводили ритуал благодарности богам, поднимая чашу несколько раз вверх, вместе с палочками *икуниси*. Чашу передавали для распития по кругу родственникам.

Второй день начинался с приглашения родных, соседей и гостей из дальних селений и их угощения. Участники совершали специальные долгие ритуалы приветствия, описанные в первой главе. Во дворе стояла медвежья клетка с ритуальными заструженными палочками *инау* по углам. В этой клетке две зимы содержали медвежонка, которому было два с половиной года. Поймав в лесу медвежонка, ему на шею надевали обруч из еловой ветки, обмотанный корнями ели. Считалось, что убить медведя, спустя два-три года, в это же время наиболее благоприятно, поскольку он имеет «легкий дух» для путешествия в горный мир. Выращивание медвежонка считалось важным делом. Пока не подрастет, его содержали у задней стены дома. До шести месяцев медвежонка вскармливала грудным молоком женщина айну, которая еще имела молоко, но не кормила детей. После первой зимы айны медвежонку подпиливали и чернили зубы углем



(четыре клыка), у самки это считалось равносильно ритуалу татуировки губ женщины айнов. Отпиленные фрагменты клыков заворачивали в стружки инау и ставили по углам медвежьих клеток.

На второй день праздника на улице изготавливали ритуальную изгородь на месте предстоящего убийства медведя. Она представляла собой поставленные в ряд шестьдесят елок, между ними шесть высоких инау, установленных на деревьях; к забору прикрепляли циновки и два горизонтально расположенных шеста, на которые были насажены шестьдесят инау. Перед забором устанавливали высокое дерево с развилкой — *тугуси*, с подвешенными на концах развилки инау, одно — женское, с серьгами, сплетенными из соломы, второе — мужское, с шариками из соломы (ил. 1). Рядом стояли деревянные вилы для черепа медведя до выноса его в лес. В доме в это время развешивали на колышках по стенам с циновками сабли и колчаны, в женском углу — бусы и шелковые детские платья. Все это на следующий день должны были повесить на ритуальную изгородь — подарки-драгоценности богу гор от людей.

В тот же день в доме начинались танцы и игры. Гости в праздничных нарядах угощались sake. Старец произнес молитву и принес в жертву sake из чаши ритуальной палочкой *икуниси* богине огня *Камуй Фучи*. Каждый гость, прежде чем сесть, стоя, немного присев, совершал приветствие богам огня домашнего очага и дома, потирая ладони и поглаживая бороду. В пире участвовали только мужчины. Женщины же подносили sake и могли танцевать. Этот

же старец произнес приветственную речь участникам. Он сказал «На нашей земле играть сегодня будем», имея в виду начало праздника в честь медведя. Затем исполнили песню из героического эпоса и раскурили табак. В этот день в доме открыли священное окно в задней стене жилища, обычно закрытое, для участия богов в торжестве.

Утром третьего дня был устроен плач по умершим родственникам, утонувшим в море. Женщины лежали на земле и причитали. Пляски в этот день не было. До выведения из клетки медведя требовалось надеть на него наушники и пояс, для этого молодые мужчины бросались на голову медведю. Навстречу ему при выходе из клетки должен был выйти человек, кто встретит медведя с инау. Старики, усевшись на нары, пили sake и обсуждали очередность праздника. Днем последовала пляска девушек у медвежьей клетки и ритуал выведения из неё медведя. Детей наряжали в старинные шелковые китайские и японские халаты, бусы, капюшоны, чтобы медведь видел, как его торжественно провожают.

На медведя набросили ремни и вывели из клетки, а старики и пожилая женщина из дома на подносах вынесли ритуальную пищу для него — рис и луковицы саранки, залитые нерпичьим жиром. Во время выведения медведя из клетки, в него стреляли тупыми ритуальными стрелами из дерева, украшенными орнаментом и чернением с короткими стружками у верхнего конца, которые на Хоккайдо назывались *хэтэрэй ай* (МАЭ, кол. 6941-2). На медвежьей стреле имелись знаки собственности владельца — знаки предков *экаси итокна*. Эта стрельба имела



Ил. 1. Медвежий праздник. Айны. Сахалин. 1909 г. РЭМ, фотокол. 2448-95

символическое значение: считалось, что стрелу душа медведя уносила с собой в мир горного божества *Мэтон усэ камуй*, который посылал в мир людей нового медведя [Мунго 1963: 38]. Впереди около медведя, удерживаемого за ремни молодыми мужчинами, стоял старик с инау,

которым ударял по лбу медведя и пел ему песню. Молодые люди тут же бросились на голову медведю и, положив на него толстую дубинку, стали его давить. На медведя надели ритуальный пояс и наушники. Затем его повели на место ритуальной площадки, где находилась сакральная



Ил. 2. Кикибаус химамоэ — головной убор старца с изображением медвежьей головы.  
Айны. Хоккайдо. 1912 г. РЭМ, кол. 3006-57

изгородь из циновки и инау. Старики на изгородь подвешивали сабли и колчаны, одежду, принесенную из дома. Медведя привязали к двум вилообразным стволам *тукуси*. На ритуальной площадке его угощали рисом и кореньями. Старец, одетый в праздничный халат, пояс с саблей и ритуальный головной убор (в виде обода из стружек с изображением головы медведя спереди), держал в руках инау, которым

дотрагивался до головы медведя. Он же пел *прощальную песню медведю*, показывая ему путь к его родственникам в мире бога гор. Это самый торжественный момент праздника (ил. 2).

После этого молодой стрелок убил медведя из лука первой же обычной заостренной стрелой в сердце, что считалось хорошим знаком и сулило ему удачу в охоте. Тут же старики бросились на убитого зверя, а после стали деревянным

бревном символически душить его. После того как медведь был убит перед ритуальной изгородью, его тушу уложили на еловые ветки, вытянув задние и передние лапы, под шею и нижнюю щеку положили инау. Морда медведя была обращена на восток, к солнцу. На его голову положили пучок веревочек, скрученный из стружек *инау-ру*, на шею надели лямку с семью мешочками со съестными припасами для медведя, в которые воткнули две стрелы-жертвы. Сзади положили к туловищу саблю, по бокам колчаны со стрелами. Перед тушей медведя установили на циновки лаковые чаши с жертвенной пищей.

Слева и справа от медведя на циновках расаживались гости. Каждой паре гостей ставили один прибор — лаковую чашку и ритуальную палочку для молитвы и принесения жертвы богам *икуниси*. Участников обносили угощениями — как бы подарками от медведя. Дети приносили жертву духам природы — деревянной ложкой набирали кашу и разбрасывали ее в дар морю, реке, лесу и горам и выкрикивали имя соответствующего бога.

После этого наступило время свежевания туши, снятия шкуры с медведя; в этом должны были участвовать только чужеродцы. Тушу разделили на четыре части: отделили голову, мясо положили в корытца и вместе с головой внесли в дом: голову и внутренности — через священное окно, остальное — через дверь. С ритуальной изгороди снимали сабли, колчаны, одежду и уносили обратно в дом. Голову и шкуру поместили у задней стенки жилища, на них положили сабли и кочан со стрелами, вокруг морды поставили пищу и посуду с саке, мясо варили и затем

в честь медведя устроили пиршество с поеданием его мяса и распитием саке (ил. 3). В это время в доме началась пляска молодежи, и один старик вновь произнес молитву богине огня. Просяное пиво *саке* на медвежьем празднике полагалось пить мужчинам, женщинам и даже детям. Обсуждали совершенный процесс убийства медведя: считалось, что руки того, кому удастся легко убить медведя, будут обладать сверхъестественной силой.

На четвертый день последовало продолжение пиршества с поеданием медвежьего мяса и распитием саке. Утварь в виде четырехугольных подносов с низкими бортами для медвежьего мяса не должна была иметь орнамента. На каждый поднос клали кусок с костью, одно ребро, несколько кусков мелко нарезанного мягкого мяса и немного жира. Все нанизывалось на специальные палочки. Присутствующие срезали мясо собственными ножами. После мужской трапезы мясо дали женщинам. Одна старуха исполняла длинный ритуал приветствия-благодарности. Молодежь занималась уборкой.

В этот день наступило время проводов медведя. Через слуховое окно на двор передали череп медведя вместе с челюстью, насаженный на вилообразное инау. Череп начинялся клубнями растений, в носовые отверстия воткнули инау. Через окно передали также ритуальную лаковую посуду — чашки с саке, палочки и пищу.

Народ сходиллся у задней части дома около сакрального окна, обращенного на алтарь для шествия в лес во время похорон медведя. В шествии участвовали только мужчины, женщины



*Ил. 3. Начало трапезы на медвежьем празднике. Айны. Сахалин. 1909 г. РЭМ, фототека 2448-97*

не имели права присутствовать при проведении ритуальных обрядов установки инау вне дома. Шествие проходило через протоптанную тропу в лесу до места расположения алтаря с высокими инау на толстых ветвях деревьев нуса. Развилку

с черепом медведя воткнули в центр алтаря. Участники шествия распили sake и пожертвовали его медведю. Мальчики кормили кашей богов природы, разбрасывая ее в разные стороны, и при этом произносили слова молитвы: «Пусть

эти боги леса, реки, гор, опекающие людей, примут участие в заключительной части пиршества». Когда стемнело, стали возвращаться домой. Считалось, что на следующий день медведь достигнет мира богов гор и увидит своих родных мать и отца. Он расскажет о приеме во время совместной жизни с людьми и торжественных проводах и передаст своему хозяину — богу гор *Метох камуй* подарки, изображения всех тех предметов, которые были вывешены на празднике. Полагали, если этот бог будет доволен, он пошлет промысловую удачу.

Пятый, последний день торжества отличался спокойствием. Часть участников торжества ушла в соседнее селение на медвежий праздник. Несколько мужчин распяливали на раму медвежьей шкуру, в отверстия от ушей и сзади вставили инау и установили раму со шкурой на высокий шест позади дома. Ритуальную посуду убрали, а ритуальные медвежьи вещи (амулеты *иноко* в виде фигурок медведя, завернутые в скрученные веревочки, сверточка *инау-ру*, наушники и пояс с мешочками, ремни, трубку, кисет и пр.) сложили в ящик и подвесили к инау сзади дома.

### **Фольклорные основания медвежьего праздника**

В основе медвежьего праздника лежит миф, объясняющий его происхождение — о начале родственной связи айнов с медведем.

В одном из вариантов мифа говорится, что к одинокой женщине айну по ночам стал являться незнакомец «весь в черном» и однажды открыл ей, что он не человек, а бог гор, по облику — медведь. От бога гор женщина родила сына,

от которого потом и произошли айны [Batchelor 1901: 8, 10]. Подобные мифы были широко распространены у народов Северной Азии и Северо-Западной Америки

Б. О. Пилсудский записал вариант медвежьего мифа от айна *Кусае* из с. Тунайчи в мае 1903 года. Медведица увидела первочеловека *Яйресуно* и родила от него мальчика-медвежонка, и весной отвела его к людям, к отцу. Два года медвежонка кормили, вывели перед инау и отправили дорогой к матери-медведице. Медвежонок принес подарки от людей. *Яйресуно*, первопредок, научил людей делать инау. Весной ушедший медведь подарил людям подобное себе существо [Пилсудский 1914: 161].

Из мифа следует, что медведь является посредником между миром людей и горных и лесных богов. Уход медведя через ритуальное убийство и погребение его костей в обряде можно соотнести с уходом через развилку дерева, что обеспечивает передачу подарков от людей горному богу, в обмен на это он пошлет людям медведя весной.

### **Семантика ритуальных предметов медвежьего праздника**

На медвежьем празднике использовалось множество ритуальных предметов. В собрании Российского этнографического музея хранится клетка для воспитания медведя (РЭМ, кол.2816-92), ритуальные головные уборы (РЭМ, кол. 5102-298, 3006-57), оружие для убийства медведя, большое разнообразие ритуальных заструженных палочек *инау* (в том числе, посвященных главному охранителю медведя и духу гор), изгородь *нусасан*, наборы ритуальной утвари для



Ил. 4. Амулет *иноко* в виде фигурки медведя в стружках. Айны. Сахалин, 1910 г.  
РЭМ, кол. 8761-10287

распития саке, лаковые чаши, сосуды для хранения, черпаки, ложки [РЭМ 2007: 336-337]. В музее имеются две разновидности молитвенных палочек *икуниси* с застругками [РЭМ 2007: 326] и изображениями, восходящими к мифологическим сюжетам и ритуалам, а также ритуальная одежда для медведя, в том числе пояс с мешочками (РЭМ, кол. 2816-62), наушники (РЭМ, кол. 2816-84/2), ритуальный амулет *иноко* (РЭМ, кол. 8761-10287), ритуальная палочка с изображением головы змеи для дразнения медведя (РЭМ, кол. 2816-65) [Шинко Огихара 2010: 310-317].

В с. Ай (о. Сахалин) Б. О. Пилсудский наблюдал, как «после убийства в лесу медведя, убивший делает небольшое деревянное изображение медведя, а к прежним изображениям добавляет по свежему скрученному из стружек шнурку *инау-ру*» [Пилсудский 1914: 110]. Хра-

нились они в ящике с медвежьими принадлежностями, которые подвешивались у инау сзади дома, рядом с распяленной шкурой [Пилсудский 1914: 149]. У каждой семьи могли быть разные талисманы, в виде птицы, куски редкого дерева, изображение медведя и т. п.» [Пилсудский 1914: 78-79] (ил. 4).

В коллекциях этнографических музеев Санкт-Петербурга имеются собрания таких предметов (РЭМ, кол. 8761-10287). С. В. Иванов и М. Г. Левин провели типологический анализ подобных медвежьих амулетов и выделили четыре группы: 1) фигура медведя, 2) медвежьей головы, 3) двойные фигуры медведей и 4) фигуры кольцевидной формы с головой медведя и туловищем змеи. Ритуальные изображения группы медведя, согласно исследованию этих ученых, изготавливались с целью успешной охоты, для лечения заболевшего медведя, после его ритуального убийства. Их делали для обеспечения возрождения зверя в будущем [Иванов, Левин 1964: 200-222]. Полагаем, что обычай изготовления этих фигурок на медвежьем празднике можно связывать также с идеей плодородия в природе. Эта же идея заложена в обряде прикрепления к фигурке медведя шерсти с его половых органов [Пилсудский 1914: 152]. Медведь в ритуале проводов являлся источником возрождения не только животных, но также и жизненных сил людей и возрождения весной всей природы. Поэтому медвежий праздник айнов имел космические масштабы и был связан с календарными обрядами весенне-зимнего цикла. В медвежьем мифе говорится, что левый конец вилообразного дерева *тугуси* являлся предметом убиваемого



Ил. 5. Икуниси с медвежьей головой. Айны. Сахалин. 1912 г. РЭМ, кол. 2812-158



Ил. 6. Икуниси с застружками для медвежьего праздника. Айны. Хоккайдо. 1913 г. РЭМ, кол. 5102-279

медведя, а правый — подобного существа — медведя, посылаемого в новом году людям [Пилсудский 1914: 162]. Осенью уходит один медведь, а весной возвращается другой. Очевидно, сила плодородия природы, воплощенная в медведе-посреднике, обладала возможностью возрождения, лечения, сохранения здоровья.

Некоторые ритуальные предметы айнов с медвежьими элементами связаны с образом змеи. Среди них изогнутые заструженные палочки инау, ритуальные молитвенные лопаточки икуниси и амулеты иноко в форме змеи с медвежьей головой, а также прутик с головой змеи, которым дразнили медведя во время праздника. Образ змеи полисемантичен и несет символику посредника, проводника, верховного солярного образа, огня и сил мужского плодородия. Вероятно, это способствовало соединению двух образов с частично совпадающей семантикой в один (ил. 5).

Особую посредническую роль медведя на медвежьем празднике, космические масштабы

самого праздника, его календарный характер подчеркивают церемонии жертвоприношения инау богам на празднике. Б. О. Пилсудский описывает ритуал жертвоприношения богам селения, моря и огня, который совершали на закате солнца. «Позвали трех стариков, и налив каждому чашку sake, поручили принести жертвы богам. Один вышел на двор и, через слуховое окно, получив чашку и палочку, уселся у инау, что сзади дома в честь бога, охраняющего селение. Другой, с деревянной посудой, отправился к берегу моря, где приносятся жертвы богу моря каждый раз, когда делается sake, почему и склад инау называется sake инау каруси. Третий — на старой, служившей специально лишь для таких случаев, циновке уселся перед огнем и с чашкой в руках произносил длинную молитву богине огня, пока не сгорела дотла небольшая кудряво заструженная палочка инау, воткнутая в середину очага» [Пилсудский 1914: 90]. Таким образом, осуществлялась связь с богами разных стихий (ил. 6).



В вещевой коллекции В. Н. Васильева имеется *куке париса инау*, которая ставится богам земли во время медвежьего праздника (РЭМ, кол. 2817-38). В фотоколлекции Б. О. Пилсудского они встречаются на медвежьем кладбище с ритуальной изгородью инау, посвященной богам гор, земли (РЭМ, кол. 2448-100). Обращаясь к богам, айны не забывали себя. Так в песне богам на медвежьем празднике поется: «Эту, только сам я составил песню... Когда бы то ни было заставлял я слушать богов. Чтобы боги всегда обо мне помнили» [Пилсудский, 1914: 100–101]. Таким образом, наряду с медведем — посредником между миром людей и богами, важную медиативную роль на медвежьем празднике играли ритуальные предметы — икуниси и инау, а также молитвы, танцы и песнопения. С помощью различных предметов с изображением медведя осуществлялась коммуникация с богами. При этом универсальным посредником оставалась богиня огня. Вероятно, поэтому во время ритуала медвежьего праздника, когда тушу медведя с головой помещали у огня домашнего очага и оставляли на ночь, считалось, что бог-медведь разговаривает с богиней огня *Камуй Фучи* всю ночь [Киндаити, 1941: 24].

### **Культ предков *Синураппа*: идеи и праздник**

Концепция смерти в верованиях айнов была связана с верой в посмертное существование души, погребальным культом и идеей перевоплощения предков в потомков, на основе

которых у айнов сформировался культ предков. Согласно идее перерождения — реинкарнации душ, известной айнам, душа умершего переселялась в новорожденного ребенка. Так в потомке происходило возрождение умершего предка, в связи с чем в терминологии айнов объединялись понятия кровных родственников по нисходящей линии поколений. Слово *мих* обозначало «внук» или «внучка», оно употреблялось по отношению к старым мужчинам и женщинам. А слово *сютто* означало «предок, мать отца / матери», оно переводится как «ребенок-предок». Именем умершего предка называли вновь рожденного ребенка [Спеваковский 1988: 126].

Данную концепцию подробно исследовал японский ученый Хисаказу Фуджимура. В статье «Жизнь и смерть (айнов)», он отмечал, что «порядок нового рождения человека определялся их предками». Душа человека, согласно представлениям айнов, которая была рождена на земле, вышла из тела после смерти, и жила в другом мире; она должна была вернуться на землю посредством двух богов — богини рождения и бога покровителя (владельца) *Итурен камуй*. Богиня рождения отвечала за развитие плода в материнском чреве и его рождение. После осуществления этой роли, богиня могла вернуться в другой мир, уйдя со словами благодарности от людей этого мира. Она должна была взять с собой душу человека, который умер в этом мире. С ростом ребенка важную роль играло божество покровитель (владелец) [Fujimura Hisakazu 1999: 268-270, 272]. Возможно, под богиней рождения имелась в виду

богиня огня *Камуй Фучи*, дающая души детям и охраняющая их [Мунго 1963: 17]. Богиня домашнего огня Камуй Фучи охраняла здоровье новорожденного и матери. Айны у нее просили дать душу будущего ребенка матери.

При переходе душ умерших родственников в иной мир также особую роль играла богиня огня *Камуй Фучи*, она же *Абэ камуй*, «божественная бабушка», которая через огонь перемещала их в мир мертвых [Мунго 1963: 17]. В домашнем очаге эта богиня сохраняла души детей. В айнских представлениях отмечается особый статус этой богини, фактически отвечающей за все события во вселенной и осуществлявшей связи людей с другими богами. Именно к ней обращались старики при разных обрядах, испрашивая благополучия, здоровья, промысловой удачи.

Предки, согласно погребальным представлениям, после смерти человека достигали небесной страны, превращаясь в богов камуй, откуда наблюдали за деятельностью людей и покровительствовали им, если люди их почитали и приносили жертвы и молитвы. Но если душа умершего не достигала мира богов, она превращалась в привидение *тупак* и вредила людям. Поэтому очень важно было совершить правильно, согласно традиции, обряды погребения умершего человека и провести поминки по нему. Считалось, что старики нередко могли стать богами *камуй* при жизни [Арутюнов 1965: 950]. И к ним относились как к живым богам. Слово *экаси* — предок (отец отца) трактуется как «умерший отец» и относится к сфере сакральной лексики айнов [Спеваковский 1988: 127].

Наиболее почитаемыми предками считались уважаемые знатные и богатые люди, а также люди, обладающие властью — главы общин и управители деревень [Спеваковский 1988: 127–128]. Верховным предком айнов являлся прародитель, первопредок, мифический персонаж *Аюйна камуй*, или бог *Окикуруми*; он же у сахалинских айнов назывался *Яйресупо* [Мунго 1963: 15, 33–41; Киндайти 2011: 290–299; Пилсудский 1991: № 3, 71]. У хоккайдских айнов первопредок имел другое название первого шамана-предка *Самаенкуру* или *Самайе* [Невский 1972: 22–23].

### **Ритуальная практика в честь предков**

Ритуалы поклонения предкам, называемым *Синурапта*, что означало «проливать настоящие (искренние) слезы», совершались в конце церемоний медвежьего праздника, во время праздника новоселья (строительства нового жилища) и празднования Нового года, их проводили три раза в год — весной, осенью и зимой [Спеваковский 1988: 159–160].

Ритуал *синурапта* был впервые наиболее полно описан Н. Г. Манро [Мунго 1963: 88–97]. В начале праздника хозяин дома в праздничных одеждах с мечом на поясе возлагал на очаг ритуальную пищу для богини Огня *Абэ камуй*, чтобы она переслала её предкам. Он произносил молитву о делах людей с просьбой о благополучии. После ритуала жертвоприношения огню участники праздника перемещались на улицу, к алтарю *нусасан* (ил. 7). Далее хозяин дома устанавливал на *нусасан* четыре *уси инау* и затем производил ритуал кормления с помо-



Ил. 7. Алтарь нусасан с медвежьими черепами.  
Айны. Хоккайдо. 1884 г. РЭМ, фотокол. 10542-27

щью ритуальных лопаточек *икуниси*, которые он макал в просяное пиво и стряхивал капли на инау, и вновь читал молитву, спрашивая благополучия и здоровья для семьи, детей, сообщал предкам о приносимой жертве. После молитвы и принесения жертвы на празднике совершали ритуал кругового распития sake из одной чаши, передаваемой последовательно от хозяев другим родственникам. Хозяин дома возвращался

в жилище и разговаривал с богиней огня, и сжигал инау, а мужчины совершали ритуальное приветствие ей во дворе.

В дальнейшем торжественная часть сменялась пиршеством с распитием спиртных напитков, необузданным весельем, песнями и танцами.

В конце праздника, посвященного предкам *Синурапта*, распорядитель-старик совершал обряд ритуального обмакивания инау в оставшееся sake, несколько капель жертвовали духу опьянения, который, по мнению айнов, располагался в юго-восточном углу дома. Также благодарили духа дома, брызгая sake в его сторону [Ibid.: 96]. В это же время женщины около входа проводили ритуальный танец *харараки*, изображая летящих птиц взмахами рук. По мнению Н. Г. Манро, данный танец символизировал отлет души умершего к предкам. В завершении праздника сжигали в очаге последнее инау, приготовленного специально для праздника [Ibid.: 97]. Таким образом, происходило как бы прощание людей с богиней огня, которая далее передавала жертву богам и предкам. Итак, в ритуале *Синурапта* коммуникация с богами осуществлялась через посредство богини огня, а также инау. Важную роль играли молитвы и ритуальные танцы.

### **Шаманы *тусу* — посредники между людьми и миром духов**

Шаманизм айнов был подобен сибирскому, в особенности тунгусскому, но при этом сохранял свои архаичные самобытные черты.

### Древний шаманизм айнов

Наиболее древним элементом шаманства айнов является женское, наделенное чертами змеи, которое мы называем «змеиным шаманством». Оно восходит к эпохе неолита культуры Дзёмон. Среди фигурок Догу, рассмотренных в специальной главе данной книги, имеется шесть изображений шаманок и шамана.

Одна фигурка Догу в виде сидящей женщины со змеиной головкой на голове, очевидно, была связана с божеством змей [Harada Masauki 1995: 12, picture 220] (ил. 8). Другие два изображения Догу у дзёмонцев, предков айнов, связанные с шаманством — это женское и мужское божества солнца с коронами в ритуальной шаманской одежде [Ibid.: 39, picture 74]. Среди Догу имеется еще одна фигурка, изображающая шаманку в образе богини солнца. Она одета в ритуальную одежду — короткую кофту и юбку с нагрудным украшением в виде круглой подвески — символа солнца. Аналогичные фигурки шаманских инициационных духов-покровителей в образе божеств солнца имелись у народов Амура — нивхов и ороков в XIX–XX вв. (ил. 9).

У айнов богиня огня *Камуй Фучи*, к которой обращался шаман чаще всего как к посреднику между людьми и верховными божествами, была, как известно из мифологии, первоначально небесной богиней и вышла из деревянного орудия добывания огня. Среди древнеяпонских Догу имеется изображение божества — хозяйки дерева жизни, связанной со змеями [Ibid.: 59, picture 115]. С ее образом также могла быть связана шаманка в облике богини. Следующая фигурка



Ил. 8. Фигурка шаманки со змеей на голове. Догу. Неолит Хоккайдо. Культура Дзёмон. Япония. [<https://yandex.ru/images/search?text=Догу%20Дзёмон%20картинки&stype=image&lr=2&source=wiz>]

Догу имела вид женщины в ритуальной одежде, держащей в одной руке сосуд, вероятно для жертвоприношения [Ibid.: 10, picture 18]. Её можно соотнести с образом архаичной шаманки-жрицы



Ил. 9. Фигурка шаманки с нагрудной подвеской — символом солнца на груди. Догу. Неолит Хоккайдо. Культура Дзэмон. Япония. [<https://yandex.ru/images/search?text=Догу%20Дзэмон%20картинки&stype=image&lr=2&source=wiz>]

или колдуны. В конце XIX в., как известно из ритуальной практики айнов, мужчины-шаманы вступали в диалог с богами, а женщины-шаманки были пассивными медиумами и совершали экстатические ритуалы общения с духами [Киндайти 1941: 33–36].

### Типы шаманов

Известно, что у айнов существовало семейное и профессиональное шаманство. Профессиональные шаманы имели архаичные черты магов и в то же время были подобны тунгусским шаманам, впадавшим в экстаз. Семейное шаманство айнов имело много общего с шаманством чукчей и коряков, когда производить камлания и обряды и общаться с духами мог каждый человек [Спеваковский 1988: 165].

Настоящими шаманами айнов могли быть как мужчины, так и женщины. Более архаичной считалась сакральная практика женщин. Наряду с мужчинами и женщинами шаманами у северных групп айнов имелись шаманы превращенного пола — травесты, которых С. П. Крашенинников в XVIII в. сравнивал с *коекчучами* коряков и камчадалов [Крашенинников 1994: т. 2, 183]. Б. О. Пилсудский писал, что у айнов различаются могущественные большие шаманы *нупуру* (священные), средние по силе и слабые *ахоиан*. (Пилсудский 1990: 89). Шаманы у айнов были добрые, способные лечить, гадать, предсказывать, и злые — колдуны, наводящие порчу [Munro 1963: 11; Ohnuki-Tierney 1981: 78].

Мужчин-шаманов айны называли *тусу айну*, женщин — *тусу* или *тусу махнеку*. Большинство исследователей культуры айнов полагают, что это собственно айнский термин для обозначения шаманов. Наряду с ним использовался и другой термин — *эсаман* от *саман* тунгусо-маньчжурских народов [Пилсудский 1990: 70] (ил. 10).

Б. О. Пилсудский переводит *тусу куру* или *тусу айну* как «человек камлающий», а А. М. Со-

колов — «люди двойной жизни» [Пилсудский 1990: 70; Соколов 2015: 498]. Данное слово, полагаем, имеет общий корень с нанайским обозначением предсказателя и провидца *тудин* [Смоляк 1991: 46–51] и одержимых духом начинающих шаманов у эвенков — *туй* [Рычков 1923: 113, 115]. Этот термин восходит к тюркской основе от глагола *туши* — «видеть сны» и уйгурского названия *тушимал* — прорицатель [Басилов 1992: 23].

Отметим, что функции *тудинов* у нанайцев также сопоставимы с шаманами *тусу* айнов

*Тудины* — это особые лица, предсказатели. В отличие от шаманов у нанайцев, они не переживали экстаз, не имели бубнов, идолов, амулетов и специального костюма, но «считались более сильными личностями, чем шаманы» [Смоляк 1991: 47–51]. Они могли лечить больных, знали пути шамана в подземный мир при ритуале отправления души на больших поминках, некоторым приписывалась власть прекращать бурю. Важно отметить, что некоторые из тудинов играли роль судей при разбирательстве тяжб [Смоляк 1991: 47–48]. В связи с чем вспоминается танец с судебными дубинками с изображением змей у айнов.

Мужчины и женщины айнов во время ритуала камлания и инициации входили в состояние транса, которое называлось *иму* или *умуки*, шаманская болезнь. [Киндаити 1941: 34]. *Иму* айнов может быть сопоставлено с термином тунгусо-маньчжурских народов Амура (нанайцев, орочей, ульчей) *муэ*, *муэву* — «кружение духами», «камлать, танцуя, танцевать на камлании не шаманам» [Смоляк 1991: 275, 277] и было заимствовано от них.

### Ритуал камлания

Как и у всех сибирских народов, шаманы айнов являются посредниками между людьми и миром богов. Айнский шаман выступал в роли жреца, провидца, сказителя и певца, и лекаря.



Ил. 10. Старец в праздничной одежде и шаманской короне с луком и стрелой в руках на медвежьем празднике. Айны. Сахалин. 1909 г. РЭМ, фотокол.

2611-66



*Ил. 11. Шаманское камлание у домашнего очага. Айны. Сахалин, 1909 г. РЭМ, фотокол. 2448-44*

Главной функцией айнских шаманов было лечение больных. Наряду с этим они занимались гаданием, предсказанием будущего, погоды, промысловой удачи, показывали фокусы, а также могли общаться с силами потустороннего мира, отвращать злых духов [Пилсудский 1990: 73; Kan Wada 1999: 262] (ил. 11).

Шаманский сеанс айнов был хорошо организованным общественным ритуалом, который включал несколько компонентов, общих с сибирским шаманизмом: контролируемый экстаз под звуки бубнов, использование опьянения, приглашение духов-помощников, танцы-подражания звукам и движениям духов [Kan Wada 1999: 266–267].

*Тусу айну* делает особые инау и «ночью без огня начинает шаманить, призывая шаманских богов *тусу камуй*, и эти боги объявляли ему лекарство, которым нужно лечить больного» [Добротворский 1875: 43].

### **Шаманская инициация**

Становление нового шамана в айнском обществе предполагало передачу шаманской силы. После смерти старого шамана в его левую руку вкладывали три скрученных клубка стружек *тоуши*, а после втыкали их в шапку, которой шаман пользовался во время камлания. Считалось, что это способствовало появлению в скором времени нового шамана, часто в его собственной семье [Пилсудский 1990: 77, 79]. Интересно, что ритуальный предмет у европейских колдунов передавали от старого к новому из рук в руки в качестве обряда посвящения. У народов Средней Азии такой предмет должен был присниться иницируемому в вещем сне.

Айнские шаманы, как и шаманы тунгусов и других народов Сибири и Америки, во время инициации учились путешествовать на небо и под землю — так они осваивали миры вселенной. Считалось, что подготовленный кандидат в шаманы «в легком трансе будет воображать себя поднимающимся на скалы в виде птицы к небу, плывущей по морской пучине в преисподнюю...» [Кириллов 1898: 72].

В фольклоре айнов также зафиксирован обряд первого становления шамана. Первое посвящение айнский шаман-первопредок *Аийена* проходит, когда его мать, богиня священного вяза, передает ему огненную саблю. С ее

помощью он побеждает богов ветра и дождя [Невский 1972: 23].

В мифах о становлении шаманов у сахалинских айнов первопредок, первый шаман, получает посвящение на дереве под руководством орла. В одном мифе сообщается, что шаманский экстатический дух в образе выдры приносит с большого клена, служащего, по-видимому, шаманским деревом познания, ящик — символ шаманской силы [Пилсудский 1994: № 3, 70]. В другом айнском сказании о становлении шамана говорится, что на ясене он увидел игры богов и песни, а похитив одежды небесной девы-богини, женился на ней, стал понимать язык птиц [Пилсудский 1994: № 1, 80–81]. Подобный сюжет известен в мифологии тунгусо-маньчжурских и монгольских народов, а также индоевропейских народов.

В шаманском посвящении особо выделяется стихия воды, остров на северном море. Герой Пойяумбе в песне Бкар на Хоккайдо имеет чудесную саблю с духами-помощниками в виде животных, выгравированных на ней — волка, медведя и дракона, бога грома, — полученную от бога моря [Киндайти 1941: 65; Невский 1972: 26].

### **Атрибуты шаманов**

Особой ритуальной одежды с подвесками, как у сибирских народов, у айнов не было. Хоккайдские шаманы не использовали никакой шаманской одежды и атрибутов, кроме веток пихты и багульника, инау. Сахалинские же шаманы имели специальную корону из стружек, использовали бубен с колотушкой, а также изображения идолов — духов помощников,





Ил. 12. Кикибаус хитомоз — шаманский головной убор в виде скрученных стружек — символов змей.  
Айны. Сахалин. 1912 г. РЭМ, кол. 2816-60

инау и деревянных жезлов, также ветки пихты и багульника.

Б. О. Пилсудский, участвовавший на одном из камланий сахалинского шамана в 1911 г., отмечал, что шаман во время ритуала остался в обычном халате из волокон крапивы. «Ему лишь подвязали длинными (стружками) ноги под коленями и руки выше локтей» [Пилсудский 1990: 80]. Через эти стружки происходил

контакт с духами. Вероятно, через посредство инау духи вселялись в тело шамана [Мамчева 2003: 67].

На голову шамана надевали корону *хэтомые* в виде шнурочков из стружек — символов змей (РЭМ, кол. 2816-49-51, 60). Считалось, что «в короне обитают шаманские духи, которые начинали действовать с момента водружения ее на голову шамана» [Пилсудский 1990: 81] (ил. 12).

Сахалинские женщины-шаманки во время ритуала общения с духами надевали пояс с подвесками. Этот пояс считался нераздельно связанным с владелицей на этом свете и в мире предков, поэтому, когда шаманка умирала, его хоронили вместе с ней. Он являлся главным символом власти шаманки [Kan Wada 1999: 265]. Пояс представлял собой кожаный ремень с пряжкой и бронзовыми бляхами, пришитыми по всей его длине, в виде кружков с прямыми и косыми крестами в центре — символами солнца и огня, а также мордами медведей — символами бога гор; внизу были подвешены концентрические кольца и нож в ножнах (РЭМ, кол. 5110-181 аб).

В честь верховных богов и духов-хозяев природы шаманы айнов устанавливали *инау* и обращались к ним со словами молитвы. Согласно мифологии айнов считалось, что первый *инау* для айнов сделал их первопредок, первый шаман. Б.О. Пилсудским были записаны молитвы шаманов божеству моря для удачного промысла, богине огня и солнца, чтобы вылечить больного [Пилсудский 1990: 87–88]. На фотографии РЭМ из коллекции Б.О. Пилсудского, изображено камлание сахалинского шамана-айна с бубном у домашнего очага. На краю очага было установлено *инау кике париса* с пучком стружек, равномерно расположенных со всех сторон и достигающих до середины палки (РЭМ, фотокол. 2448-45). Судя по коллекции РЭМ В.Н. Васильева, такие *инау*, приобретенные на Хоккайдо, устанавливали при молении духам гор, тайги и рек. (РЭМ, кол. 2817-38). Шаманы хоккайдских айнов использовали для камланий также

инау духу ядов растения — акониту *суруку камуй инау* и пили настоей аконита для общения с духами во время камлания (РЭМ, кол. 2817-33).

В составе шаманских атрибутов категории *инау* у айнов имелись *такуса инау* — два пучка стружек; каждый был связан с одной стороны, с их помощью кропили духам, призывали и отгоняли духов шамана. Их мастерили перед каждым сеансом. Одно из *такуса* — мужское, второе — женское. Они символизировали духов-помощников шамана и его охранителей в виде собачек [Пилсудский 1990: 84–85]. По данным В.Н. Васильева, с помощью шаманских *такуса* определяли причину болезни (РЭМ, фотокол. 22532).

У айнов Сахалина особую категорию идолов составляла фигурка с острой головой, вырезанная двумя затесами [ICTNM 1992: 88-89]. В коллекциях РЭМ Б.О. Пилсудского имелся специальный атрибут в виде антропоморфного идола с острой головой и стружками *инау* внизу. Он был выполнен в традиции, близкой к изображению шаманского идола, советчика шамана и проводника по мирам — *Бучу* у тунгусо-маньчжуров Амура (нанайцев, орочей, удгейцев, ороков) и нивхов. У тунгусоязычных народов Амура этот образ считался главным духом-покровителем шамана, а у нивхов он был женой шамана, его советчиком [Сем 2002: 100–104; 2015: 355–360] (ил. 13).

В составе *инау* айнов Сахалина выделяются фигуры *инау нишоту* (РЭМ, кол. 2816-40), которые являлись охранительными амулетами, и использовались для лечения детских болезней. Их делали в виде антропоморфной одноногой



Ил. 13. Экспонаты РЭМ: шаманские стружки такуса, остроголовый идол-инау, идолы и инау. Айны. Сахалин. К XIX — начало XX в. (Архив РЭМ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 47. Л. 70 — фото к статье Н. А. Янчука. 1929 г.)

фигуры-развилки, к которой подвешивали саблю. На теле фигуры в центре имеется знак креста — символа огня и трех зарубок под ним — символа солнца. На шее и поясе фигуры

привязаны лоскутки ткани черного и красного цветов (из спектра огня), маркирующие два мира — предков и живых людей. К поясу фигуры обычно прикрепляли нож из китового уса. Это инау изображало первопредка в функции детского охранителя. Он призван был обеспечить переход души предков к потомству (ил. 14).

Ритуальный образ первопредка перекликался с аналогичным образом в фольклоре айнов. Первопредок хоккайдских айнов имел вторую шаманскую ипостась — *Самаенкуру*, *Са-Майе* [Невский 1972: 22–23]. Это название происходит от тунгусского слова — *саман*. Первопредок сахалинских айнов *Яйресуто*, являющийся также первым шаманом, прошедшим шаманское посвящение на дереве с орлом, породнился с силами небесных богов. Он осваивал сакральное пространство неба, земли и воды через браки с дочерьми стихий. Согласно фольклорным текстам, *Яйресуто* отдал двух своих сестер замуж за хозяина селения филина и лунного человека, а сам женился на двух небесных женщинах — дочери света утренней зари и дочери лунного человека [Пилсудский 1991: №3, 71]. Аналогичный сюжет широко распространен в тунгусо-маньчжурской мифологии, в нём рассказывается о браке героя первопредка и первого шамана с дочерьми солнца.

В ритуалах сахалинских айнов использовались особые антропоморфные инау — жертвы богам стихий гор, моря, огня. В коллекциях РЭМ из собрания Пилсудского имеется три уникальные полуантропоморфные фигурки инау (РЭМ, кол. 8761-10281, 10282 аб, 10283 аб), их функции определяются, судя по аналогии

с атрибутированными коллекциями И. А. Лопатина, как жертва богу огня и богу солнца [Анучин 1876: 195, табл.]. Они могут быть интерпретированы как персонификации дочерей стихий воды, огня, света солнца и тайги. Таким образом, в фольклоре и ритуале первопредок и первый шаман айнов обретает духов-покровителей в лице дочерей духов стихий.

Важным инструментом сахалинских айнов был бубен с колотушкой. Он назывался *кацё*, *катя*, *ачок* (термин заимствован у нивхов), а колотушка — *коцё техни* или *рехни* [Мамчева 2003: 60; Прокофьева 1961: 442]. По мнению якутского ученого В. Е. Васильева, название бубна *кацё* у нивхов и айнов имеет монгольское происхождение от *хэц* — бубен и связано с якутским *кэсэх* — «колчан», *хаасах* — «кожаный мешок для хранения идола предка-шамана» [Васильев 2000: 15]. По форме айнские бубны были овальные или округлые, узкоободные с мягким перекрестьем из веревок, иногда с железным кольцом в центре, относящиеся к бубнам амурского типа (РЭМ, кол. 2816-48, 5110-200). Айны считали, что бубен воплощает «внешнюю душу» шамана, имевшую облик животного, при этом колотушка мыслилась как ее часть [Мамчева 2001: 192]. Наряду с бубном айнские шаманы Сахалина и Восточного Хоккайдо вызывали духов с помощью струнного инструмента *тонкорю*, внутрь которого для связи с духами помещали несколько бусинок [Арутюнов, Щебенков 1992: 119]. Так же поступали эвенки, помещая бусинки в обечайку шаманского бубна и в колотушку. Колотушка к бубну у айнов отличалась от сибирской и амурской тем, что имела две ударные части,



Ил. 14. Детское инау-охранитель *нишпопу*. Айны. Сахалин. 1912 г. РЭМ, кол. 2816-40



Ил. 15. Качоо — бубен шамана (вид изнутри)  
и колотушка. Айны. Сахалин. 1912 г.  
РЭМ, кол. 2816-48 аб

внутренняя часть которой была обита мехом белого щенка, а ручка была посредине (ил. 15).

Сахалинские шаманы айнов в своей ритуальной практике использовали различные амулеты и идолов, изображающих духов-помощников. Среди них имелись двухголовые

антропоморфные идолы — покровители в промысле на суше и море [Кап Wada 1999: 262–263]. Полагаем, по аналогии с сибирским материалом, их двухголовость была связана также с верхом и низом мироздания и маркировала жизнь и смерть, мир людей и мир духов, воплощая посредническую роль ритуального предмета. Среди шаманских амулетов имелся *Сенистех* — шнур с подвесками в виде зооморфных идолов: тигра из соломы, двух медведей из дерева с туловищем из стружек, и двух металлических пластин с резным орнаментом — с изображением оленя и круга — символа солнца. Амулет был предназначен для камлания с лечебной и промысловой целью [Кап Wada 1999: 262, рис. 372]. По-видимому, эта композиция восходит к сибирскому мифу о небесной охоте героя на космического оленя или лося, который уносит на своих рогах солнце [Мазин 1984: 9], наиболее распространенный у тунгусских народов (эвенков, нанайцев, ороков). Интересной также представляется связка шаманских идолов в виде деревянной антропоморфной фигурки и тигра в лоскутках ткани с инау [ICTNM 1992: 253]. Образы тигра и медведя являлись главными шаманскими духами-помощниками тунгусо-язычных народов Амура.

Итак, в шаманских ритуалах главным посредником между миром людей и миром богов был сам шаман, либо его дух-двойник, при этом важную роль играли ритуальные предметы — изображения духов-помощников в облике животных. Среди них — головной убор, который представлял обод с прикрепленными к нему скрученными веревочками из стружек — символов змеи;

бубен как воплощение «внешней» души шамана, связанной с тенью и двойником, а также колотушка, в которой содержался его дух-покровитель в образе змеи. Особую символическую роль играл женский шаманский пояс с бляшками, на которых изображена голова медведя и знаки солнца (прямой равносторонний крест в круге) и огня (косой крест в круге). Кроме того, к ритуальным шаманским предметам айнов относились шаманские *такуса инау* в виде пучков стружек, остроголовый идол со стружками в нижней части туловища, а также разные типы антропоморфных и зооморфных идолов в виде медведя, тигра, оленя.

Таким образом, ритуальная практика айнов охватывает все сферы жизнедеятельности — промысловую, погребальную, праздничную и повседневную жизнь, наполненную заботами о здоровье, лечении, гадании о духах стихий, о промыслах и предсказании будущего. Путь к богам в ритуальной практике осуществлялся через различные способы коммуникации — посредством молитвы, песнопений, исполнения мифов, героического эпоса, танцев, манипуляции с ритуальными предметами — *инау*, *иноко*, *икуниси*, идолами. На медвежьем празднике, в промысловых ритуалах, ритуале почитания предков *Синураппа*, шаманстве использовались несколько кодов коммуникации с богами — космогонический, социальный, ценностный, код, состоящий из персонажей фольклорного повествования, зооморфный и цветовой. В космогоническом коде коммуникация с богами определялась через пространственно-временные параметры таких образов как древо жизни (по

материалам фигурок Догу), шаманская река (на икуниси), а также через оппозицию небо — земля, старое — новое. Важную роль играл социальный код, нашедший воплощение в ритуалах в соотношении мужское — женское, предки — потомки. В культе предков, медвежьем празднике и шаманстве у айнов была задействована универсальная оппозиция жизни и смерти, раскрываемая через различные образы.

Материальный ценностный код коммуникации предполагал обмен ценностями между миром людей и миром богов. Люди в жертву богам посылали sake, ритуальную пищу, ставили инау, демонстрировали мечи и праздничную одежду, используемые как драгоценности, а в ответ бог гор посылал в новом году медведей и промысловую удачу охотникам, здоровье и благополучие людям. В ритуалах медвежьего праздника и в шаманстве особое значение имели различные персонажи космогонического и медвежьего мифов — образ медведя, его адресаты — хозяева гор, леса, солнца, богиня огня, которым устанавливали заструженные палочки инау. На ритуальных лопаточках икуниси, используемых в промысловых ритуалах для коммуникации с богами, а также на медвежьем празднике и в шаманизме, наиболее часто изображались знаки медведя, змеи, растений, огня, как различные символы космогонии и движения между мирами. В атрибутах инау для шаманских ритуалов и в фольклоре важную роль играли божества солнца, гор и моря, которые служили духами-помощниками, и также одновременно выступали адресатами коммуникации. В зооморфном коде главное место занимали в ритуалах образы птицы,

медведя и змея на ритуальных лопаточках и фигурках Догу. Цветовой код использовался на ритуальных атрибутах медвежьего праздника, в ритуале почитания предков и в шаманизме как красное — черное, выражая оппозицию жизни и смерти. Ритуальные предметы, танцы, песнопения в обрядовой практике айнов играли особую роль, они имели соответствия с традиционным мировоззрением, символикой и семантикой знаков, предметов и действий.

В обменных отношениях между людьми и богами первостепенное значение имели различные посредники. Универсальными из них были огонь очага, застругенные палочки инау и ритуальные молитвенные лопаточки икуниси. Но особое значение также придавалось во время ритуала посредникам — медведю, шаману и связанному с ними образу змеи. В коммуникации с богами они отвечали за разные сферы культуры — по-разному выполняли посредническую роль. Медведь в мифологии и ритуале айнов являлся посредником двух миров горизонтального членения мира между сферами горы и леса с одной стороны, и миром людей, связанным с долиной и рекой — с другой. Медведь в ритуальной пластике часто изображался рядом со знаком косоного креста, либо реке, прямого креста в круге — символов, соответственно — огня и солнца. В честь медведя устанавливали инау, посвященные богам солнца и огня. Образ медведя в ритуале медвежьего праздника отражает связь ухода старого и прихода нового. Эта оппозиция имела календарный космический характер и проявлялась в зимнем празднике в период солнцестояния. Через медведя осуществлялась

коммуникация с богами с актуализацией оппозиции предки — потомки и жизнь — смерть. Медведь был связан в ритуале с богиней огня. На икуниси, а также лечебном головном уборе, изображение медведя сочеталось с изображением змеи, семантика которых частично совпадает с символикой плодородия, обновления. Оппозиция неба и земли на них проявлялась в виде двунаправленного движения из мира людей в мир богов и обратно.

Шаманы являлись посредниками между миром людей и миром богов, в роли медиатора трех миров Вселенной — неба, земли, подземной сферы, определяя вертикаль мироздания. Шаманы для общения с богами задействовали универсальные способы — через огонь, инау, икуниси, имевшие общую основу с ритуалом медвежьего праздника и культа предков. В шаманстве использовались различные образы духов-помощников в виде животных — медведя, собаки, выдры, змеи, птицы-орла и растений — аконита, а также богини солнца, дерева жизни, гор и моря. Особую роль в ритуале камлания играла змея, как полисемантический символ ясновидения и посвящения, плодородия, обновления, космической вертикали и двунаправленной связи в ней.

Таким образом, использование различных способов и конкретизирующих кодов коммуникации с богами в ритуальной практике айнов было обусловлено, прежде всего, представлениями о Вселенной. Универсальный образ древа жизни и связанный с ним огонь играли важную роль в верованиях айнов и взаимодействии в Космосе и мире людей. Медидумный характер

в ритуалах имели образы медведя, змеи и личность шамана, а также ритуальные предметы — заструженные палочки инау и ритуальные молитвенные лопаточки икуниси.

### Литература

- Ануцин Д. Н.* Племя айнов (Материалы для антропологии Восточной Азии) // Труды Антропологического отдела Известий Имп. ОЛЕАиЭ. Т. XX. Кн. 2. В. 1. М., 1876. С. 79–203.
- Арутюнов С. А.* Айны // Народы Восточной Азии. М.–Л.: АН СССР, 1965. С. 942–954.
- Арутюнов С. А., Щебецьков В. Г.* Древний народ Японии. Судьбы племени айнов. М.: Наука, 1992. 209 с.
- Басилов В. Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 328 с.
- Васильев В. Е.* Древние истоки культа божеств айыгы: по фольклорно-этнографическим материалам саха: Автореферат дис. ... канд. ист. наук, 2000. С. 20.
- Добротворский М. М.* Айнско-русский словарь. Казань, 1875. Предисловие 76 с., словарь 487 с., приложение 92 с.
- Иванов С. В., Левин М. Г.* Старинные культовые изображения медведей у сахалинских айнов // 250 лет Музея Антропологии и Этнографии им. Петра Великого // Сборник МАЭ. Т. XXII. М.–Л., 1964. С. 200–222.
- Киндаити Кёсукэ.* Жизнь айну и легенды, 1941 / пер. с яп. Жеребин. С. 1–41. Из архива Ю. А. Сем
- Кириллов Н.* Айно. Предварительное сообщение // Сахалинский календарь на 1898 г. Сахалин, 1898. Отд. II. С. 72.
- Крашенинников С. П.* Описание земли Камчатки. СПб.: Наука; Петропавловск-Камчатский: Камчат, 1994. Т. 1. 438 с. Т. 2. 319 с.
- Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука СО, 1984. 201 с.
- Мамчева Н. А.* Обрядовые музыкальные инструменты аборигенов Сахалина. Южно-Сахалинск: СахГУ, 2003. 176 с.
- Невский Н. А.* Айнский фольклор. М.: Наука, 1972. 175 с.
- Огихара Шинко.* Материалы по медвежьему празднику айнов в коллекциях музеев Санкт-Петербурга // Сибирский сборник-2. К юбилею Евгении Алексеевны Алексеенко. СПб.: Кунсткамера (МАЭ) РАН, 2010. С. 310–317.
- Пилсудский Б. О.* Материалы для изучения айнского языка и фольклора (пер. с яп.) // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1994. № 1. С. 56–89. № 2. С. 80–104. № 3. С. 158–183.
- Пилсудский Б. О.* На медвежьем празднике айнов о. Сахалина // Живая старина. Вып. 1–2. СПб., 1914. С. 69–162.
- Пилсудский Б. О.* Шаманизм аборигенов Сахалина (пер.) // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1990. № 3. С. 67–95.
- Прокофьева Е. Д.* Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. М.–Л.: АН СССР, 1961. С. 435–493.
- Рычков К. М.* Енисейские тунгусы // Землеведение. Кн. III–IV за 1922 г. М.: Пг.: ОЛЕИА, 1923. С. 107–149.
- Сем Т. Ю.* Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи). Историко-этнографические связи. СПб.: Филфак СПбГУ, 2015. 640 с.
- Сем Т. Ю.* Герменевтика сакральных предметов у народов Сибири. Новые подходы в музейной атрибутике. К постановке проблемы // Музей на рубеже веков: материалы научно-практической конференции, посвященной 110-летию Якутского государственного музея истории и культуры народов Севера им. Е. М. Ярославского, 1 ноября 2001. Якутск: Изд-во Департамента НИ СПО МО РС (Я), 2002. С. 86–104.
- Смоляк А. В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.



- Соколов А.М.* Айны: от истоков до современности. Материалы к истории становления айнского этноса. СПб.: Кунсткамера, 2014. 766 с.
- Спеваковский А.Б.* Духи, оборотни, демоны и божества айнов (религиозные воззрения в традиционном обществе). М.: Наука, ВЛ, 1988. 205 с.
- Akino Shigeki.* Spirit-Standing Ceremonies // *Ainu spirit of a Northern people.* Wasington. 1999. Pp. 248–255.
- Batchelor J.* The ainu and their folklore. London, 1901. 604 p.
- Illustrated catalogue of Tokyo National Museum. *Ainu materials.* Tokyo, 1992. 286 p.
- Fujimura Hisakazy.* Камы: gods you can argue with // *Ainu spirit of a Northern people.* Wasington, 1999. Pp. 193–226.
- Harada Masayuki.* Dogu // *Nipon-no bijutsu.* №345. Tokyo: Shibundo, 1995. 98 p. (*Харада Масаюки.* Догу // *Искусство Японии.* №345, Токио: Сибундо, 1995. 98 с.) (на японском языке). Перевод названия и подписей под фото А. Соколова (автор выражает благодарность за его труд).
- Munro N. G.* *Ainu Creed and Cult.* N.-Y.; L., 1963. 171 p.
- Ohnuki Tierney Emiko.* *Illness and healing among the Sakhalin Ainu. A symbolic Interpretation.* N.-Y., 1981.
- Utagawa Hiroshi.* *The archaeology of Iyomante // Ainu spirit of a Northern people.* Wasington. 1999. Pp. 256–260.
- Wada Kan.* *Ainu shamanism // Ainu spirit of a Northern people.* Wasington. 1999. Pp. 261–267.

## Глава 5

### ЗАСТРУЖЕННЫЕ ПАЛОЧКИ ИНАУ — ПУТЬ К БОГАМ

#### Инау как священный объект

Духовная культура айнов сохранила архаичные черты, к которым относится культ ритуальных заструженных палочек *инау*. Согласно старым правилам айнов — *урашкома* — инау «украшают землю и усиливают богов» [Munro 1963: 29].

По мифологии айнов, после того, как первопредок *Окикуруми* спустился с небес на землю и научил людей земледелию, ткачеству, строительству домов, шитью одежды, добыванию съедобных растений, строительству больших лодок для охоты в море, использованию трезубца для рыболовства в реках, приготовлению яда для стрел при охоте на зверя, далее он обучил людей, как почитать богов, выстругивая инау, как молить их, преподнося вино, обучил их сказаниям обо всех почитаемых богах, о способах произнесения молитв [Киндайти 2011: 293]. В мифе сахалинских айнов говорится, что первопредок получил с неба талисман в виде клочка облака, спустившегося на мотыгу — орудие творения мира. Как только он сделал инау, ему стала сопутствовать удача [Пилсудский 1994: № 2, 84]. Культ инау пронизывает все стороны жизни айнов от промысловой деятельности до семейных и погребальных обрядов.

Заструженные палочки и просто стружки — загадочный ритуальный предмет айнов. Над его происхождением задумывалось не одно поколение ученых, строились разные версии. Инау называли «религиозными символами» и «инструментами поклонения» [Batchelor 1901: 92], «священными предметами, служащими для сохранения концентрации души *рама*, посредниками к высшим божествам, вместилищами духов предков [Munro 1963: 7, 28], заместителями человеческих жертвоприношений [Доброворский 1875: Прил. 1, 47; Прил. 2, 65; Введение, 42], «универсальным средством ритуальной связи людей с окружающим миром и ориентации в нем» [Таксами, Косарев 1990: 221–222]. Считалось, что ритуальные заструженные палочки инау на медвежьем празднике испускают магические лучи, получаемые от солнца [Пилсудский 1914: 120].

Для изготовления инау, посвященных добрым духам, использовались деревья с «хорошей репутацией», приятным запахом и цветом. Чаще всего брали для этого иву как символ основы человека. Но также инау делали из сирени, кизила, дуба или магнолии [Munro 1963: 30].

Изготовлением инау могли заниматься только мужчины, делая их непременно правой рукой,

так как это нравится богам [Munro 1963: 29]. «Начинали резать [инау] с середины палки и заканчивали, не доходя до верхнего края. Получались длинные, тонкие и узкие ленты, которые иногда скручивали в косы» [Пилсудский 1914: 78].

В отношении этимологии слова *инау* существуют разные точки зрения. По данным Л. Я. Штернберга, название инау состоит из двух слов: *ни* — «дерево» и *ау* — «язык», отсюда *инау* означает «язык дерева» [Штернберг 1933: 626]. По мнению Н. А. Невского, *инау* расшифровывается как *ину / ну* «выслушивать, слушать» и *хау* «говорение, говорящий», т. е. «выслушивающий [слова и просьбы людей] и говорящий [об этом с богами]» [Невский 1992: 382]. Б. О. Пилсудский высказал идею о связи слова *инау* с названием палочек для вяления мяса медведя или дерева, на котором вешали мясо — *нау*. В связи с этим современный японский исследователь Такуо Намба видит связь между словом *нау* и *Хаш инау* с веточками для приношения духам гор и моря [Намба 1992: Т.1, 128]. По мнению лингвиста А. Ю. Акулова компонент *нау*, означает — «ответвление, стружка», а инау означает — «заструженное» [Акулов 2010: 167-203]. Это согласуется с тунгусо-маньчжурским материалом. Согласно данным сравнительного тунгусо-маньчжурского словаря, в маньчжурском языке имеется слово *лафи* в значении «загибаться, заворачиваться вверх», сопоставляемое с ороцким и орокским *лау* — «ритуальные стружки» [ССТМЯ 1975: 306]. По устному сообщению (одному из авторов книги) научного сотрудника Института Восточных рукописей РАН В. В. Щепкина, существует современная версия о близости айнского инау

с маньчжурским *ила, иламби* — «цветист», *илха* — «цветок». Не случайно последняя работа японских исследователей по инау айнов названа «Цветы и инау» [Imaishi Migiwa, Kitahara Jirota 2015].

Возможно, слово *инау*, если принимать первичность этого термина, было вторично осмыслено, как имеющее общий корень со словом «жизнь» — *иноту*, которое близко по значению с душой — *рама* [Munro 1963: 8]. Дж. Бэчелор отмечал, что существуют различные виды инау, но все они содержат жизнь, хотя бы и в латентной форме [Batchelor 1901: 92]. С этими понятиями также можно сопоставить амулет *иноко* в образе медведя с туловищем змеи — символа плодородия, нерпы либо птицы, *инау* означает «оживотворяющий», что подчеркивает священность объекта, содержащего душу *рама* [Munro 1963: 8], способного одушевлять ритуальный предмет. Как уже отмечено, вероятно вторичность этих параллелей. По мнению В. В. Щепкина, айнское *иноту* восходит к японскому слову *иноти* с тем же значением. Отметим, что в тунгусо-маньчжурских языках слово *ин* — это глагол «жить», а производное от него *инэ* в эвенкийском — «жизнь» [ССТМЯ 1975: 315]. Поэтому не исключено заимствование из дальневосточных алтайских языков. О древности образа инау в дальневосточном регионе свидетельствуют археологические артефакты.

### Археология инау

Некоторые исследователи древних культур видят изображение стружек инау в наскальных рисунках эпохи неолита на священных камнях

с. Сакачи-Аляна Нижнего Амура. Предполагается, что изображения стружек инау были обращены к небесному божеству — змею-дракону, сотворившему мир, которому принадлежат основные личины на священных камнях Сакачи-Аляна. В честь предков, по мнению одних исследователей, тайные союзы, изображая личины на камнях, устраивали инициационные обряды, проводимые народами Юго-Восточной Азии [Окладников 1971: 93–95, 107–109, 11–119, 132]. Другие ученые сопоставляют эти ритуалы с обрядами каннибалов у столба людоеда — символа мирового древа — индейцев квакиутлей [Лапшина 2015: 117, 133–168].

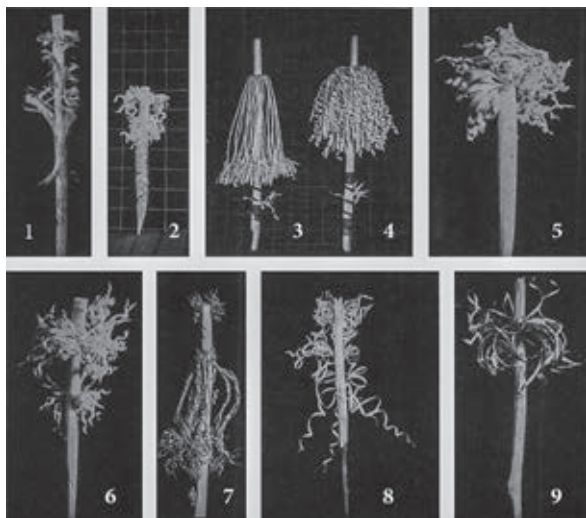
Существует еще один священный объект неолитической культуры Дземон Хоккайдо типа *чуринги* в виде антропоморфной гальки с изображением стружек-завитков и S-образных спиралевидных знаков, а также треугольников с вогнутыми сторонами, типичными для орнамента одежды айнов [Munro 1906: 109]. Чуринга — это предмет культа племен арунта Центральной Австралии, который служилместилищем душ людей, унаследованных от умерших родственников. Можно предположить, что неолитический предмет типа *чуринги* — это наиболее раннее изображение священного предмета у дземонцев, относящегося к категории инау. Отметим, что гальки типа чуринги эпохи неолита были также найдены на территории Нижнего Амура и Приморья, что может свидетельствовать о стадильном развитии первобытных верований либо этнокультурных связях (ил. 1).

Ритуальные стружки были распространены в регионе Дальнего Востока не только у айнов,



Ил. 1. Чуринга с изображением завитков — прототип стружек. Неолит. Культура Дземон. Хоккайдо. Япония. [Munro N.G. *Ainu Creed and Cult.* N.Y-L, 1963]

но и у народов Амура и японцев. Одни исследователи считают, что именно айны распространили их среди соседей [Штернберг 1933: 618], другие полагают, что это было общим достоянием



Ил. 2. Таблица типов инау.

[Munro N.G. *Ainu Creed and Cult.* N.Y-L, 1963]

1 — Сиан сугу инау; ставится разным богам; 2 — Сугу инау; ставится для Кинасют камуя, делается из древесины грецкого ореха; 3 — Кике чиное; ставится предкам; 4 — Кике парасе; ставится духам гор, леса, реки; 5 — Инау для Экаси, предка огня; 6 — Инау для богини огня Фучи; 7 — Инау для Кинасют камуя, помогает при трудных родах; 8 — Чикапто сиан инау; 9 — Экаси инау; ставится предкам

древней региональной культуры [Смоляк 1961: 342]. Полагаем, что последняя версия более правдоподобна.

### Внешний вид инау и их символика

К разряду инау относились различные священные объекты, вырезанные из дерева и обладавшие определенным видом застругек:

застругенные палочки, палочки с затесами, большие деревья с зарубками и сучками или просто стружки. Кроме того, у айнов имелись также инау, использовавшиеся во время медвежьего праздника, сделанные из листьев бамбука и ветки пихты [Imaishi, Kitahara 2015, 73; Соколов, 2015: 478]. Наряду с этими объектами у айнов Сахалина встречались в шаманской практике особые ритуальные предметы, которые в верхней части выглядели как идолы, а внизу как инау, но также были и собственно идолы, как антропоморфные, так и зооморфные. Н.Г. Манро был первым исследователем, который привел сводные таблицы изображений основных типов инау айнов (ил. 2).

Большинство инау имели антропоморфный вид. У них выделялись голова, лицо, волосы, пупок, туловище [Штернберг 1933: 615], стружки воспринимались как волосы или одежда инау [Мунро 1963: 29]. Имелись мужские и женские особи инау. На женские надевали кольца-серьги, свитые из стружек, или настоящие серьги, а на мужских имелась гарда от эфеса сабли [РЭМ 2007: 313; АКМАЭ 1998: 39–40].

*Чехоро каке инау* с короткими стружками, обращенными вверх, торчащими на двух-трех уровнях в разные стороны, посвящались богине огня, предкам, во время погребений на месте захоронений, как посредники богам [РЭМ 2007: 313; Batchelor 1901: 102]. Они также осуществляли медиативную функцию между богами воды, огня и высшими божествами [Киндайти, Сугияма 1942: 5].

По свидетельству Н.Г. Манро, различались инау, посвященные богам, — *Камуй номи*

инау и инау, посвященные предкам — *Синурап-на инау* [Munro 1963: 29]. Судя по коллекциям РЭМ, инау в честь богов имели длинные стружки на палке, свисающие вниз, сверху палки была выделена голова из шапки коротких стружек и навершие, иногда со знаками богов [РЭМ 2007: 308], либо просто густые длинные стружки, окружающие палку-основу, посвященные богам природных стихий [РЭМ 2007: 311]. Инау в честь предков имели заплетенные в косички стружки, свисающие обычно с одной стороны, либо вокруг основы по три-пять, шесть или девять штук [РЭМ 2007: 308] (ил. 3).

У инау встречались различные типы стержня — прямая палка, изогнутая саблевидная, либо зигзагообразная змеевидная, семантика которых была аналогична символам ритуальных лопаточек икуниси для возлияния просяного пива *sake* и молитв богам [Сем 2002: 211–212], специально рассматриваемых в последней главе. Стержень мог быть антропоморфным с головой, туловищем и конечностями, иногда в виде хвоста птицы [РЭМ 2007: 308, 313]. Назначение последних инау было жертвоприношение богам.

Антропоморфные *Такуса сансы инау* в виде прямой палочки с шапочкой коротких стружек сверху — головы и длинными стружками, свисающими вниз, — одежды использовались на медвежьем празднике как лечебные, их ставили хозяину жилища и в погребальном обряде [РЭМ 2007: 307, 314]. В оформлении этих типов инау имеются различия в форме навершия (прямые, круглые, острые с шапочкой). Внизу тулова инау на стволе вырезалось разное количество зарубок, связанных со стихиями. Число косичек



Ил. 3. Тсеи инау предков. Айны. Сахалин.  
1912 г. РЭМ, кол. 2816-25



Ил. 4. Такуса инау верховным богам. Айны. Сахалин. 1912 г. РЭМ, кол. 2816-11

на инау предкам делали от трех до девяти, что характеризует их силу.

На некоторых инау этого типа, посвященных верховным богам, имеются особые знаки *камуй итокпа* на навершии и в нижней части палки: вверху в честь бога солнца — в виде круга с человечком внутри; в честь бога грома — в виде трех косых зарубок, знака молнии, в честь бога дерева жизни — в виде одной зарубки и косога креста над ней; в честь бога рыбы изображали фигуру рыбки и две косые зарубки; в честь бога оленя изображали рога оленя и две косые зарубки [Munro 1963: plate 5]. Знак в виде трех прямых черт внизу тулова инау посвящался хозяину солнца и очага, четырех черт — хозяину гор и леса, две черты — хозяину моря [Штернберг 1933: 634; Анучин 1876: 193] (ил. 4).

В собрании РЭМ фиксируется еще одно изображение знака *итокпа* на навершии инау, посвященного верховному богу неба [РЭМ 2007: 308], и *цке инау*, который ставится духу-хозяйке юрты в праздник в честь медведя [РЭМ 2007: 309]. На них с одной стороны изображен крестом, а с другой три расходящиеся радиально черты.

Ф. Марайни связывает изображение в виде трех черточек или палки с тремя чертами на икуниси с богом *Тикап камуй* [Спеваковский 1988: 115]. На ритуальных лопаточках икуниси этот образ обозначался разными вариантами — знаком летящей птицы или следа от лапы птицы [Maraini, 1999: 331, Vaba 1949: 29, 31]. В словаре М. М. Добротворского слово *Цикап* (вариант чтения *Тикап*) имеет значение «птица», по устному сообщению научного сотрудника МАЭ А. М. Соколова, иногда — филин.

В связи с этим знаком — палки с тремя чертами — интересен материал по тунгусо-маньчжурским народам, эвенкам и эвенам. У них на нагрудниках изображался знак лапы гагары в виде черты и трех ответвлений, но в отличие от айнского знака птицы, всегда располагался разветвлением вниз. На шаманском чехле от бубна у енисейских эвенков бисером был вышит знак мирового и одновременно шаманского дерева в виде черты с тремя ветвями, обращенными вверх, причем две поперечно расположенные ветви имели сгибы вверх [На грани миров 2006: 57]. Этот знак также обозначал птицу гагару, проводника по мирам вселенной. То есть, образы дерева и птицы в шаманстве тунгусов были совмещены, как символы перемещения в пространстве космоса. Здесь отмечается несколько иная шаманская символика, чем у айнов — мифологическая, но, возможно, тунгусы повлияли на айнов в плане параллелей в знаке.

По мнению археолога М. О. Баба, занимающегося изучением икуниси Сахалинских айнов, знаки подобного типа — косо́й крест и палка с тремя разветвлениями связаны с медвежьим праздником и обликом медведя [Baba 1949: 29–30]. Ф. Марайни также связывает знак косо́го креста на икуниси с изображением распластанной шкуры или туши медведя [Maraini, 1972].

Полагаем, что знак косо́го креста в этой композиции можно связать с сыном богини вяза Цикисани — Окикуруми и огнем. Знак косо́го креста является универсалией, обозначающей огонь у разных народов мира, в том числе у народов юга Дальнего Востока. Знак косо́го креста был вырезан на груди фигуры *инау*

*нишопу* — духа-охранителя ребенка айнов, изображающего, по нашему мнению, первопредка, и также связан с огнем [РЭМ 2007: 299; Сем 2002: 211]. У айнов бытовала легенда, согласно которой богиня *Цикисани* (божественный вяз) дала своему сыну саблю, которая при извлечении ее из ножен вспыхивала огнем, отчего у *Окикуруми* всегда обуглены ножны и обгорелый подол одежд. Н. А. Невский на основе этого заключает, что «несомненно бог [*Ойена*] *камуи* имеет отношение к огню, может быть, это даже и есть персонифицированный огонь» [Невский 1972: 23]. На бронзовых бляшках шаманского женского пояса айнов имеются круги со знаком прямого креста — символа солнца и косо́го креста — символа огня и бляшек в форме головы медведя [РЭМ 2007:186; ICTNM 1992: 28. Pic. 58]. Таким образом, знак косо́го креста действительно связан с образом медведя, но не в качестве его заместителя, а как сопутствующий знак огня.

### Функции инау

В исследованиях ученых-айноведов конца XIX — начала XX в. существовали различные мнения о функциональном назначении инау. Наиболее распространенной точкой зрения о функциях инау является та, что инау служат живыми посредниками между богами и людьми и с помощью стружек-языков, ассоциирующихся с огнем, быстро и красноречиво передают просьбы богам — камуям [Штернберг 1933: 622–626, 628]. Айны называют свое *инау* *икой-таку айну* — «оратор-человек», нивхи: *хлай-ни-вух* — «толкующий человек».



Согласно другой точке зрения инау — это подношение человека богу. Кроме того, некоторые инау являлись воплощениями самих божеств, например, бог дома *Чисе кор камуй* являлся одновременно богом и инау [Киндайти, Сугияма 1942: 11], который изгонял злых духов и духов болезни [Batchelor 1901: 92].

М. М. Добротворский считал инау жертвами богам, заменившими человеческие жертвоприношения [Добротворский 1875: Прил. 1, 47; Прил.2, 65; Введение, 42]. В доказательство своей версии автор «Айнско-русского словаря», путешествовавший в 70-х гг. XIX в. по Сахалину, видел в зарубках на туловище инау реликты практики разрезания живота. М. М. Добротворский приводит айнский термин *экоритохна* — принести в жертву инау, что буквально означает «изрезать живот» [Добротворский 1875: 147, 458]. У айнов существовал древний обычай вспарывания живота *пере* [Добротворский 1875: 38]. Этот обычай был заимствован японцами и вошел в кодекс самурая, называемый *харакири* [Арутюнов 1957: 6]. По мнению Н. Г. Манро, неолитические антропоморфные фигурки Догу в историческое время у айнов были заменены на инау [Munro 1963: 28–29].

Некоторые инау являлись амулетами, их делали в случае болезни. Причем именно стружки придавали им целебное качество. Ими обвязывали больные части тела, особенно голову в виде лечебных повязок — налобников с изображением двух перевитых змей, деревянной фигурки медведя, и фигурки птицы [РЭМ 2007: 304], лечебных поясков и шнурков; имелись и лечебные передники, сплетенные из травы и стружек

[Штернберг 1933: 631–634, табл. 1, 2]. Айны Сахалина в ритуальной практике, особенно шаманизме, широко использовали деревянные фигурки идолов, которые заворачивали в стружки, или которым на «шею» и «пояс» помещали их пучки [РЭМ 2007: 311–312; Wada Kan 1999:262–263]. Особую категорию инау составляют черепа или шкурки животных, прикрепленные к палочкам инау или завернутые в стружки, например, череп собаки или шкурка ворона для охраны дома [РЭМ 2007: 306].

### Инау-стружки

*Инау кике* айнов Хоккайдо с. Пиратори представлялось в виде пучка завитых длинных стружек и привязывалось к предмету почитания, что, как указано в описи, означало его святость [РЭМ 2007: 311–312].

### Коммуникация с верховными богами

Судя по вещевым и фотоколлекциям РЭМ, инау различались на наружные и внутренние, домашние, устанавливаемые на алтарях *нуса* и по отдельности. Инау внешнего пространства айны ставили верховным и важным божествам моря, леса, охоты, горы, предкам, духам промыслов и усадьбы. Также инау посвящали медведю — хозяину гор на медвежьем празднике, ставили от эпидемий в деревне. В состав инау внутреннего пространства входили домашние, лечебные и охранительные, в числе которых были детские обереги *ништопу*. Особую категорию составляли шаманские, погребальные

и инау, освящающие ритуальные предметы [РЭМ 2007: 136; 52; 127–130].

Алтари *нуса*, *нусасан* устраивались в виде священных изгородей — стен с инау для религиозных церемоний. Их помещали возле дома, либо на морском берегу, где ловят рыбу ранней весной, либо после удачной охоты, а также в случае смерти, медвежьего праздника, жертвы первому лососю [Batchelor 1901: 90–91]. Алтари различались по назначению — домашний алтарь, ритуальное место для высших богов, большой алтарь, береговой алтарь, горный алтарь, алтарь озерного духа, алтарь речного духа, алтарь злаков, алтарь предков [Сарасина 1970: 29].

На основе полевых материалов 1892 г. и нескольких последующих лет, Н.Г. Манро отмечал, что айны ставят большое *нуса* (алтарь) четырем важным божествам *пасэ камуй*: *Нуса коро камуй* — хозяину территории, брату богини огня; *Сирамба камуй* — душе алтаря *нуса*, хозяину растительности, держателю мира; *Хаш инау камуй* — богине рыболовства и охоты и *Вакка уш камуй* — божеству воды [Мунго 1963: 31].

Верховным богам делали *нуса* с *кике-чинойе инау*, имевшими длинные стружки на стержнепалке, и *чехоро какер инау* — палку со стружками, обращенными вверх, которые посвящались богу воды, огня и хозяину *нуса* [Мунго 1963: 33–34].

Некоторые антропоморфные инау приносились в жертву горному духу на медвежьем празднике [РЭМ 2007: 312], духу медведя от лица духа солнца типа *такуса инау*, с сережкой из соломы в руках, а также жертва духу огня *Унджи камуй*, и жертва духу моря [РЭМ 2007: 313; Анучин 1876, с.193] (ил. 5).



Ил. 5. Инау — жертва духу медведя. Айны. Сахалин, 1910 г. РЭМ, кол. 8761-10281



Ил. 6. Чуф инау солнцу. Айны. Сахалин. 1909 г.  
РЭМ, фотокол. 2611-73

Когда айны ставили инау верховному боже-  
ству, творцу всех вещей, *Кандо кор камуй*, они  
произносили молитву: «О Бог, кто живет на выс-  
шем небе, творец мира, прими вино и инау. В от-  
вет он милостливо покровительствует нам»  
[Batchelor 1901: 100]. Особое инау ставили богу  
грома *Канна Камуй* в виде палочки с мелкими

стружками, обращенными вверх в два ряда, меж-  
ду которыми вырезался знак грома в виде трех  
зарубок, ниже на «теле» инау имелись длинные  
перевитые стружки [Мунго 1963: plate 5–4].

Важную роль в верованиях айнов играл бог  
солнца *Чуф камуй*, которому посвящали инау  
с хозяйственной и лечебной целями, а во время  
медвежьего праздника хозяину гор. В некоторых  
местностях Хоккайдо, где земледелие было хо-  
рошо развито, специально устанавливали инау  
божествам солнца и луны. По утрам был обычай  
славить в песнопении утреннюю зарю, в это вре-  
мя инау украшали знаками солнца и молнии  
[Сарасина 1970: 31]. На Сахалине эти виды *Чуф  
камуй инау* из тонкого ствола ели с кругом вет-  
вей в центре посвящались богу солнца и хозяйке  
огня, причем наверху помещалось антропомор-  
фное женское *такуса инау* с выделенной голов-  
кой с двумя сережками-кольцами из стружек  
и длинными стружками внизу [Штернберг 1933:  
631]. Их устанавливали во время медвежьего  
праздника в честь бога гор медведя, называли  
*кима инау* (РЭМ, фотокол. 2611-72) [РЭМ 2007:  
308]. *Нуса инау* подобного типа делали у дома,  
посвящали богу-охранителю, с *такуса инау* на-  
верху (РЭМ, фотокол. 2611-73). Инау с кольцом  
и шест с птицей в честь божества солнца исполь-  
зовались для защиты от оспы (РЭМ, фотокол.  
2448-26) [Анучин 1876: 193] (ил. 6).

### Промысловые инау

Особое внимание айны уделяли богам при-  
роды — гор, тайги, рек и моря. В честь них уста-  
навливали инау, которые назывались *кике па-*

*риса инау*. У айнов Хоккайдо с. Пиратори эти инау представляли собой стержень, заструженный длинными густыми стружками, второе инау имело вид палки с небольшими стружками в верхней части, с навершием [РЭМ 2007: 311]. По данным Дж. Бэчелора духам гор, рек и морей делали *кике парасе инау* с косичками. При этом читали молитву: «О, Бог гор, люди болеют, защити их, пошли пищу, сделай удачу» [Batchelor 1901: 100–101] (ил. 7).

Почти всем божествам, но чаще охоты и рыболовства, посвящали куст инау — *хаши инау*, в виде антропоморфизированного инау-идола с двумя развилками-руками, обращенными вверх; головой и ртом, длинными стружками вокруг тулова. Внизу на тулове имеется изображение лица, с отмеченными глазами и ртом, выполненными затесами, вероятно, изображающими духа охоты [Batchelor 1901: 113].

Для удачи в промысле также использовали шкурки и черепа животных, обернутые стружками инау. Так, для удачной охоты айны Хоккайдо в с. Пиратори брали шкурку с головы кабарги, к ней привязывали два пучка древесных стружек инау. Их уносили во время промысла в лес, где вешали на дерево для удачи в промысле [РЭМ 2007: 307]. Как известно, при охоте на животных, морских млекопитающих и рыб, айны широко использовали различные растительные яды, наиболее популярным был яд аконита. Духу-хозяину ядов *Сутпору камуй* айны Хоккайдо ставили специальное *суруку камуй инау* [РЭМ 2007: 311]. Оно представляло собой короткую палочку с длинными едва волнистыми стружками на одном конце и изображением



Ил. 7. *Кике париса инау* — духам гор, леса, воды.  
Айны. Хоккайдо. 1912 г. РЭМ, кол. 2817-38

головы и лица на другом, выполненным затесами. Согласно описи собирателя В. Н. Васильева, в это инау заворачивали яд и молили его хозяина об удачной охоте. Хранили его тщательно и отдельно от других инау.

На перевалах и у морского мыса на Хоккайдо ставили инау, так как считалось, что там обитали злые духи, которых необходимо было задобрить. У добрых духов просили помощи. Духам моря на песчаных холмах по побережью айны делали алтари *нуса* из инау, через которых подносили просяное пиво саке и молились богам-покровителям о безопасности на море, богатом улове [Сарасина 1970: 30, 63]. В жертву богу моря изготавливали инау с двумя косичками по сторонам и шапкой мелких стружек, обозначающих голову [Анучин 1876: 193]. Судя по коллекции Б. О. Пилсудского, у айнов Сахалина духу моря в жертву приносили антропоморфную фигурку инау, в виде палочки с обозначением головы, рук и нижней части в форме хвоста птицы [РЭМ 2007: 313]. На тулове в области живота имелись зарубки. Аналогичное изображение инау входит в коллекцию И. А. Лопатина [Анучин 1876: 193].

Для удачи в морском промысле айны Сахалина с. Сирарока, судя по описи, в специальном кошелье из травяной циновки *сапаш* хранили кости сивуча, тальниковую палочку с застужками-крыльями и двумя пучками древесных стружек на стволе. Это все помещали сначала на высокую гору, а затем зарывали в землю. Бросать кости запрещалось, так как хозяин моря не пошлет тогда новой добычи. Палочка инау застужена на некотором расстоянии от верха

тремя рядами застужек-крыльев, направленных вверх. На уровне середины ствол разрезан и имеет один затес сверху и два внизу, что соответствует знаку рыбы и божества моря.

У айнов Сахалина использовали особые *инау кикэ*, посвященные духу моря, который посылал рыбу. Их устанавливали на нос лодки и обращались с молитвой: «О, Великий Бог, кто руководит водами. О, божество воды, мы собираемся ловить рыбу, пожалуйста, прими эти свежие [инау] и охраняй нас. Пожалуйста, пошли нам хороший улов» [Batchelor 1901: 114–115]. Дж. Бэчелор приводит изображение этого *инау кикэ*. Оно представляет собой ствол дерева с двумя развилками, на вершине которого прикреплено *такуса инау* в виде палки с головой из мелких стружек и длинными волнистыми стружками на теле.

### Инау — покровители дома

Важную роль в жизни айнов играло почитание инау в честь домашних богов, прежде всего, богини огня и ее мужа — бога дома, а также богов очага и порога. Главными в доме богами, кому ставили инау, были: *Чисей коро камуй* — охранитель дома, *Чисей Епунгине Екаши* — предок дома, *Абе камуй* (она же *Камуй Фучи*) — богиня огня [Batchelor 1901: 96].

Посетив айнское селение Большой Такой на о. Сахалине, известный собиратель Этнографического отдела Русского музея (ныне Российский этнографический музей — РЭМ) В. Н. Васильев описывает внутреннее убранство дома: «По бокам, у стен, нары, в переднем левом

от входа углу, затянутом циновкой, развешаны и уставлены целые коллекции разнообразных инау — культовых древесных стружек, изготовленных при разных торжествах или болезнях» [Васильев 1914: 9].

Дом считался очень большим живым существом, призванным совместно с богиней огня согревать и оберегать человека. При строительстве нового дома ставили инау. На том месте, где должен был быть очаг, связывали три инау и прикрепляли к ним крючок. На месте алтаря помещали четыре инау и рядом ложились спать. Сновидение считалось вещим. Когда дом был построен окончательно, сооружали алтарь и священное окно. На четырех венцах дома и у входа ставили божков-хранителей. При этом возносили благодарность духу гор и устанавливали инау [Сарасина 1970: 78, 97].

Внутри дома богине огня вблизи очага ставили различные типы инау, среди них *тэхорокакер инау* в виде палки с короткими стружками, обращенными наверх, на двух или трех уровнях, которые также посвящали всем верховным богам. Их сжигали в священном огне, пропуская к духам предкам, или втыкали в пепел очага [Мунго 1963: 33], либо инау *кикэ чиное инау*, в виде ствола с ниспадающими стружками вокруг в несколько рядов, ниспадающих вниз. Этот тип инау ставили богине огня с небольшим количеством sake и молитвой: «Божественная богиня огня, имей благосклонность к нам и, пожалуйста, заботься о нашем доме. Я трижды даю тебе sake и инау» [Batchelor 1901: 100] (ил. 8 а, б).

Редкими являются инау в жертву богине огня из коллекции Б. О. Пилсудского в виде



Ил. 8. Типы Инау богине огня: а — *инумпа инау* Айны. Хоккайдо. 1912 г. РЭМ, кол. 2817-27; б — *кикэ чиное инау* Айны. Хоккайдо. 1913 г. РЭМ, кол. 5102-299



Ил. 9. Инау хозяину селения на медвежьем празднике. Айнэ. Сахалин. 1909 г. РЭМ, фотокол. 2448-100

двух антропоморфизированных фигур с головой, руками, туловищем и конечностями со знаками зарубок на уровне груди и живота [РЭМ 2007: 313]. Аналогичные инау имеются в коллекции А. И. Лопатина [Анучин 1876: 139].

*Чуф камуй инау* ставили не только на улице, но и дома. Они предназначались солнцу и огню, и размещались в переднем углу очага по несколько штук (РЭМ, фотокол. 2611-73) [РЭМ 2007: 128, 308, 314; Соколов 2015: 467].

Наряду с *Камуй Фучи* — главным божеством огня айны домашнему очагу посвящали также инау её помощников. Это женское инау *Абе Очи Фучи* — предок сверкающего огня нижнего очага — со стружками, обращенными вверх, его устанавливали на юге очага жилища. Второе инау *пиннэжуру*, помощник *Фучи камуй*, был мужским предком сияющего огня передней части очага со стружками, обращенными вниз, помещался перед очагом, в северо-восточном священном углу [Munro 1963: 34].

Вторым важным богом считался хозяин дома, муж хозяйки очага *Чисей коро камуй*, изображение которого считалось одновременно божеством и инау в честь него. К хозяину дома обращались со сложными вопросами жизни и в случае болезни. Обычно его делали из толстого ствола дерева с выделенной головой и пышным пучком стружек вокруг основы. На голове отмечали зарубкой рот; ниже, на тулове палки — сердце, к которому привязывали теплый уголек из очага [Batchelor 1901: 974; Нагане Сукехаци 1929: 44]. Как сообщает К. Киндайти, это инау еще называли *Пункай тоно*, и в этом случае к идолу с руками подвязывали изображение меча [Киндайти, Сугияма 1942: 11]. *Чисей камуй инау* делали в виде туловища бога дома *нетоба*, а также в виде палки со стружками [Munro 1963: Табл. 7–1–2].

Существовали специальные посыльные к богине огня *инумба шуту инау*. Они имели навершие в виде углубления, в которое помещали осадок пива саке для подарка богине, ниже по стволу с корой имелись нарезки — крылья [Batchelor 1901: 110–111]. Аналогичного вида

инау назывались *Руи шиту инау* (гвардия, войско огня). Ими кропили саке на краю деревни, затем читали молитву и приносили жертву.

Камчатские айны ставили инау богине огня при опускании луба для халатов [типа *ацуси*] в горячие источники [Сарасина 1970: 115].

Особую роль в ритуальной практике айнов играло почитание хозяина — защитника селения *Котан коро камуй*, имевшего облик филина, которому устанавливали специальное инау *Котан киккап* на краю деревни [Munro 1963: 15; Batchelor 1901: 104]. Оно представляло собой палку с голым навершием, украшенным двумя пучками коротких волнистых стружек, торчащих в стороны. Ниже навершия имелось кольцо коротких стружек, нарезанных сверху вниз и еще ниже были длинные волнистые стружки, заплетенные в косички. По данным Б.О. Пилсудского, айны Сахалина в 1909 г. ставили *нуса инау* в честь охранителя селения, при этом на ветвях помещали головы орлов и инау верховным божествам (РЭМ, фотокол. 2448-101) (ил. 9).

### Лечебные и охранительные инау

Значительным разнообразием отличаются лечебные инау. При головных болях айнские женщины о. Хоккайдо использовали связки стружек инау без палочек [РЭМ 2007: 311], скрученные в жгуты. Такие связки стружек служили головными лечебными повязками. Из них сплетали специальные лечебные передники, или делали атрибуты на медвежий праздник — наушники и наголовник для медведя, ритуальные веревки [Штернберг 1933: 631–634].





Ил. 10. Инау лечебное со стрелой.  
Айны. Сахалин. 1909 г. РЭМ, фотокол. 2448-43

Большое количество разных видов лечебных инау из коллекций РЭМ называются *такуса инау*. Среди них имеются инау, главным образом, с Сахалина. *Такуса инау* из с. Охакотан представляет собой искривленную таловую палочку, к которой привязан пучок соструганных с нее стружек [РЭМ 2007: 306]. Её использовали при болезни кого-нибудь из домашних.

При серьезных заболеваниях делали особое *такуса инау* [РЭМ 2007: 306] с короткими застружинами-крыльями, вырезанными снизу вверх, в навершие которого втыкали модель деревянного ножа и на шнурке черного цвета крепили «пробочку» в виде короткого деревянного цилиндра с мелкими стружками с одного

конца. Деревянный меч и кисточка имели символическое значение: меч как бы разрубал болезнь, а пробочка запирала её. Другой *такуса инау* из с. Мауки [РЭМ 2007: 308] на стволе палки имел знаки — прямой крест в центре, символ солнца и 3 зарубки, посвященных духу дерева. Следующее *такуса инау* с о.Сахалин, с. Сира-рока [РЭМ 2007: 306], имеет головку из мелких стружек, и скрученные три жгутика длинных стружек. Некоторые из жгутов подвязаны черными и красными ленточками в три ряда. К палке привязан колышек, украшенный полосками черной и красной ткани. Символика этих цветов связана с жизнью (красный) и смертью (черный).

Другой тип лечебных инау сахалинских айнов назывался *пекоро инау* и по виду напоминал инау предков с шестью жгутами стружек.

Судя по фотографиям РЭМ, привезенным Б.О. Пилсудским с о. Сахалин в 1909 г. айны устанавливали на улице различные типы *инау* в виде стержней с застружками и при эпидемиях *инау нуса* в виде стволов деревьев (РЭМ, фотокол. 2448-26). В их числе — дерево корнями вверх *нуса инау* (РЭМ, фотокол. 2448-27). Талисман для изгнания простуды представлял собой ствол дерева *нуса инау* с коротким сучком с одной стороны, верх которого был украшен стружками. Сквозь ствол была проткнута стрела (РЭМ, фотокол. 2448-430) (ил. 10).

Особая разновидность инау айнов Сахалина с. Такой — инау духам-охранителям устанавливались в жилище у входа. Такие инау назывались *супос ипоси инау*, они представляли собой палочку с густыми мелкими стружками,

покрывающими её на две трети. На основе ствола дерева инау отмечены знаки — три затеса, знак хозяина солнца и огня очага, что означало, что болезнь исходит от духов этих сфер. В описи отмечено, что к палочке привязан пучок стружек, сплетенный в два жгутика [РЭМ 2007: 307].

Судя по коллекциям РЭМ, некоторые инау охранители дома, связаны с животными. Среди них *чика инау* в виде палки с мелкими стружками-крыльями, к которой привязана шкурка дятла. Это инау из с. Сирарока о. Сахалин вешалось в жилище как охранитель. В описи сообщается, что мясо дятла было сварено для супа, являющегося лекарством от боли в желудке [РЭМ 2007: 306]. Другая разновидность подобного инау — это череп зайца в древесных стружках, тоже висит в жилище как охранитель. Особую роль охранителя жилища также играл череп собаки или щенка, который подвешивали к стволу *инау сита соба* с мелкими древесными стружками в верхней части либо просто на палочке под потолком жилища [РЭМ 2007: 306]. Третья разновидность инау — охранителя жилища айнов с. Николаевское, на Сахалине, представляла собой шкурку горноста, которую заворачивали в жгутики из стружек инау, и она была прицеплена к палочке инау с выделенной головкой из мелких стружек и двумя вертикальными полосами застружек-крыльев снизу вверх, на тулове инау — два затеса [РЭМ 2007: 307].

В коллекциях РЭМ также имеются особые детские инау, внешне напоминающие идолов. Изображение духа-охранителя детей у сахалинских айнов назывался *нишпопу*. Его помещали на стене жилища, у потолка, близ

подвешенной детской колыбели. *Инау нишпопу* [РЭМ 2007: 299] сделан в виде антропоморфного идола из развилки дерева, один отросток которого короткий, символизировал руку и второй длинный — ногу. Это было изображение духа-половинга (по терминологии тунгусских верований) — одноногого и однорукого идола. Верх толстого дерева моделирован в виде лица. К фигуре привязано изображение клинка ножа из китового уса. На туловище имеется крест — символ огня, на длинном сучке — два прямых затеса — знак хозяина моря. На шее и туловище идола прикреплены красные ленты — символ мира людей, огня очага и жизни. Аналогичные духи-половинги имелись в шаманском пантеоне духов-помощников тунгусо-маньчжурских народов — эвенков (из металла), нанайцев, орочей и удэгейцев (из дерева). У народов Амура они изображали духа-хозяина ветра *Бучу / Боко*, главного шаманского проводника по мирам вселенной и инициационного духа [Сем 2015: 357–360]. У эвенков-орочонов богиня огня имела вид горбатой антропоморфной профильной фигурки-половинга [Мазин 1984: 13]. Горбатость в данном случае обозначала принадлежность к миру земных либо подземных духов.

При болезни ребенка делали *сенситэ инау* [РЭМ 2007: 308] в виде деревянной антропоморфной фигуры, изготавливали её из куска дерева с двумя сучками в средней части, изображающими руки, на конце одного вырезано копье, на конце другого — нож. Верхняя часть головы идола имеет на некотором расстоянии от вершины густые кудрявые стружки. Нижняя часть

идола оформлена в виде среза, образующего хвост птицы. Между стружками и сучками наде-то ожерелье из деревянных бус. Семантика этого образа будет раскрыта в разделе по шаманизму.

### Погребальные инау

Важную роль в культуре айнов играли инау, которые устанавливались по умершему человеку. Одно из них [РЭМ 2007: 307] было привезено В. Н. Васильевым с о. Сахалин из с. Большой Такой. Это инау представляет собой деревянную палку с небольшим оголенным навершием, округлой головой со стружками средней величины, ниже на шейке имеется две пары застружин-крыльев, направленных в разные стороны. Ещё ниже шейки инау расположены длинные ниспадающие стружки, скрученные в семь жгутов. Этот тип инау относился, судя по наличию косичек-жгутов, к типу инау предков.

### Выводы

Таким образом, инау представляют важнейший элемент культуры айнов, включенный во все сферы их деятельности, универсальный способ коммуникации с богами. Некоторые инау олицетворяли предков и являлись заместителями человеческих жертвоприношений. Истоки инау в Дальневосточном регионе относятся к эпохе неолита Амурской культуры и культуры Дземон Японии. Разнообразие видов инау определяется их символикой. Можно выделить определенные характерные черты в отношении инау, посвященных верховным богам: антропоморфность,

переданная через форму головы, туловища, рук, длинных стружек-одежды и наличие специальных знаков на навершии и палке. Инау предкам всегда имели косички из стружек. Богине огня и ее помощникам чаще всего посвящали инау с голым навершием и длинными стружками, обращенными вниз. Главным богам природы (леса, гор, воды) устанавливали инау из объемного пучка стружек, охватывающих со всех сторон палку. Для бога солнца использовали инау в виде ствола ели с кругом в центре, образованным из ветвей и прикрепленным кверху антропоморфным *такуса инау*. Его посвящали божеству гор и медведю, а также богине огня. Посыльные к богине огня отличались тем, что на палке оставалась кора и имелись нарезки, символизирующих крылья птицы, а навершие было оформлено в виде углубления для жертвы. Наряду со специфичными были инау одного и того же типа со стружками, обращенными вверх на двух-трех уровнях, которые ставились при разных случаях: богине огня, предкам, в погребальном обряде. Инау — жертвы богам огня, гор, леса всегда подходили на идолов: они были с короткими стружками и зарубками на туловище. Лечебные инау изображались с короткими стружками вверх и длинными вниз, они имели дополнительные элементы — цветные тряпочки, стрелу, меч, нож, «пробочка» со стружками. Особую категорию охранительных инау составляли черепа и шкурки животных и птиц, обернутые стружками или закрепленные на палке со стружками.

Очевидно, функции инау обуславливали форму, терминологию, а также знаки и дополнительные элементы с различением цветовой

и числовой семантики. Айны с помощью разных типов инау осуществляли коммуникацию с богами неба, солнца, грома, гор, леса, воды, дома, огня. Через богиню огня и инау просьбы людей достигали богов и предков, им также посылали антропоморфные инау в качестве заместителей человеческих жертвоприношений. Воплощая образ птицы через затесы-крылья и разные типы стружек, особенно заструженные вверх, инау исполняли функции посредников при обращении к богам и предкам. Символика инау как жертвы несла глубокую семантическую нагрузку и была хорошо понятна носителями традиции. Инау, посвященные предкам, представляли особую категорию сакральных предметов, характеризующих представления о жизни и смерти. Инау верховным богам и богам природы являлись универсальным коммуникативным каналом связи между миром людей и сферой сакрального, взаимоотношением которых была обусловлена вся жизнедеятельность айнов.

### Литература

- Айнские коллекции Музея Антропологии и Этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии наук. Каталог. Хоккайдо, 1998. 204 с.
- Акулов А. Ю. Реконструкция традиционных представлений айну о мире (по материалам анализа фольклорных текстов) // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. Южно-Сахалинск, 2010. № 14. С. 167–203.
- Анушин Д. Н. Племя айнов (Материалы по антропологии Восточной Азии) // Труды антропологического отдела известий Имп. ОЛЕА и Э. Т. XX. Кн. 2. В. 1. М., 1876. С. 79–203.
- Васильев В. Н. Краткий отчет В. Н. Васильева о поездке к айнам островов Иезо и Сахалина. Отд. оттиск. СПб., 1914. С. 1–22.
- Доброворский М. М. Айнско-русский словарь. Казань: Казанский Университет, 1875. 487 с. + 91 с. (приложение).
- Киндаити Кёсуке. Жизнь айну и легенды / пер. с яп. Жеребцова. Токио, 1941. 41 с. Из архива Ю. А. Сем.
- Киндаити Кёсуке, Сугияма Суэо. Искусство айну / пер. с яп. Жеребцова. Токио, 1942. 42 с. Из архива Ю. А. Сем.
- Киндаити Кёсуке. Материалы по религии и этнографии айнов // Известия Института Наследия Бронислава Пилсудского. Южно-Сахалинск, 2011. № 15. С. 283–303.
- Лапина З. С. Модель космоса в содержании череповидных личин петроглифов Амура и Уссури: Монография. Хабаровск: ХГИИК, 2015. 208 с.
- Намба Такуо. Об инау о. Сахалина и о. Хоккайдо // Б. О. Пилсудский — исследователь народов Сахалина (Материалы международной научной конференции 31 октября — 2 ноября 1991). Т. 1. Южно-Сахалинск: Сахалинский областной краеведческий музей, 1992. С. 127–128.
- Невский Н. А. Айнский фольклор. М.: Наука, 1972. 175 с.
- Невский Н. А. Письмо Л. Я. Штернбергу от 4 июня 1927 г. Осака // Петербургское востоковедение, 1992. Вып. 2. С. 382.
- Окладников А. П. Петроглифы Нижнего Амура. Л.: Наука, 1971. 336 с.
- Пилсудский Б. О. Материалы для изучения айнского языка и фольклора // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1994. № 2. С. 80–104.
- Пилсудский Б. О. На медвежьем празднике айнов Сахалина // Живая старина. Пг., 1914. Т. 23. Вып. 1–2. С. 67–162.
- Российский этнографический музей. Каталог айнских коллекций. Токио, 2007. 408 с.
- Сарасима Гэндзо. Айны: История и народ / пер. с яп. Токио, 1970. 185 с. Из архива Ю. А. Сем.

- Сем Т.Ю.* Семантика ритуальных предметов в картине мира айнов по коллекциям Российского этнографического музея // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. Южно-Сахалинск, 2002. № 6. С. 193–214.
- Сем Т.Ю.* Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи). Тьслотко-этнографические очерки. СПб.: Филфак СПбГУ, 2015. 640 с.
- Смоляк А.В.* Некоторые вопросы происхождения народов Нижнего Амура: (к вопросу об айнском влиянии на культуру) // Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1961. С. 337–344.
- Соколов А.М.* Айны: от истоков до современности. (Материалы к истории становления айнского этноса). СПб.: МАЭ РАН, 2014. 766 с.
- Спеваковский А.Б.* Духи, оборотни, демоны и божества айнов (религиозные воззрения в традиционном айнском обществе). М.: Наука, 1988. 205 с.
- Таксами Ч.М., Косарев В.Д.* Кто вы, айны? Очерк истории и культуры. М.: Мысль, 1990. 318 с.
- Штернберг Л.Я.* Культ инау у племени айнов // Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Статьи и материалы. Хабаровск: Дальгиз, 1933. С. 611–634.
- Batchelor J.* The Ainu and their Folklore. London, 1901. P. 604.
- Illustrated catalog of Tokyo National Museum. Ainu materials. Tokyo, 1992. 286 p.
- Imaishi Migiwa, Kitahara Jirota.* Hana to Inau (Flowers and Inau). Ainu Culture in theWorld. Hokkaido University, 2015. 113 p.
- Munro N.G.* Primitive culture in Japan. Edin. Univ., 1906. 212 p.
- Munro N.G.* Ainu Creed and Cult. N.-Y.; L., 1963. 171 p.
- Wada Kan.* Shamanism // Ainu Spirit Of a Northern People. Washington, 1999. Pp. 261–273.

## Глава 6

### МОТИВЫ МИФА И ПОВСЕДНЕВНОСТИ В КОМПОЗИЦИИ, ОРНАМЕНТИКЕ ИКУНИСИ / ИКУПАСУЙ

#### Физические и ментальные функции «усодержателей»

«Усодержатели» — такое название дали первоначально европейцы ритуальным лопаточкам айнов *икуниси* / *икупасуй* (первый термин бытовал у айнов Сахалина, а второй — Хоккайдо), наблюдая физическую функцию этих предметов — поддерживать усы мужчины, пьющего из чаши саке (водку, приготовленную из риса или проса). Однако перед этим осуществлялось несравненно более важное для прагматики ритуала действие — перенос с помощью икуниси капли жертвуемого саке из чаши на заструженный столб (палочку) *инау*, откуда этот напиток должен был вознестись к богам в многократно увеличенном количестве (ил. 1). Об этой ментальной функции икуниси как весьма важной писали различные исследователи — Дж. Бэчелор, М. О. Баба, Ф. Марайни [Batchelor 1938: 126; Baba 1949: 28; Maraini 1999: 333]. Еще одна важная ментальная функция этого предмета упомянута в фольклоре айнов Хоккайдо [Невский 1972: 133–134] и раскрыта носителями традиции: «Хозяин дома обращается с молитвой к Камуй Фучи [хозяйке домашнего очага]... Он просит вдохновить молитвенную палочку

[икупасуй] в качестве ее посланца — на случай, если молитвы неподобающе произнесены, чтобы их значение стало ясным добрым божествам» [Munго 1962: 78]. Итак, эта функция состоит в ясной передаче информации — например, о голоде или ином бедствии, об удаче или неудаче в промысле — от людей к богам.

Возобновление сакральной коммуникации, с жертвоприношением богам, проводилось регулярно после успешного промысла (в тайге, на море), при проводах выращенного в неволе медвежонка (медвежий праздник), а также при таких важных ситуациях, как заключение брака, постройка нового жилища. Мифологические, мифоритуальные образы никак не связаны с задачей поддержания усов при питье, но они в значительной мере определяют семантику орнаментальных элементов икуниси / икупасуй, ответственных за выполнение второй и в особенности третьей из названных функций.

К числу черт конструкции икуниси, не обладающих орнаментальным характером, можно отнести следующие: один конец ритуальной лопаточки заострен (другой конец округлен или вырезан в виде тупого угла), обычно он же затесан на лицевой стороне, а на оборотной у него нередко, особенно на предметах с Хоккайдо, имеется



Ил. 1. Группа айнов за распитием саке с ритуальной утварью и молитвенными лопаточками икуниси.  
РЭМ, кол. 2448-119. Айны. Сахалин, 1909. РЭМ, кол. 2448-119

небольшая треугольная выемка *парунбе*. Углом она обращена чаще всего в том же направлении, что и заостренный конец предмета (ил. 2). Благодаря этим свойствам на лопаточке удерживается

несколько капель саке, и при ее посредстве они из чаши попадают на инау. Треугольная выемка кроме этой физической функции наделена также ментальной: согласно сведениям, полученным

во второй четверти XX в., она символизирует наконечник стрелы, указывая направление при проведении ритуала от людей к богам, а также своим наименованием — *парумбе*, означающим «язык» [Munro 1962: 39].

Кроме орнаментированных ритуальных лопаточек, изготавливались и совершенно гладкие, но с застругками по краям, симметрично, нередко в нескольких местах. Их называли *кике икупасуй*, что означает «палочка со стружкой», или «крылатая палочка» (первое слово в наименовании означает «крылья», а второе — «палочка для питья»). По мнению Ф. Мараини, уподобление застругек крыльям, а самой ритуальной палочки — птице указывает на ее медиаторную функцию во взаимодействии людей с богами.

Значимость уподобления ритуального предмета птице подкрепляется и той ролью, которая отведена птицам в мифологии айнов: передвигаясь с неба на землю и обратно, они способны осуществлять регулярную коммуникацию между этими двумя мирами, передавая сообщения в обе стороны.

Все прочие элементы, вырезанные на лицевой стороне лопаточки, как и особенности ее формы (иногда она уподоблена мечу или змее), обладают не конструктивным, а орнаментальным характером и служат выполнению ментальной функции — *коммуникативно-информационной*. Различные гравированные знаки на оборотной стороне лопаточки означают семейно-родовую или личную принадлежность владельцу.

Орнаментика лицевой поверхности икунисы / икупасуй довольно сложна как по технике ее



Ил. 2. Парумбе на оборотной стороне икупасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 5102-249, 257

выполнения, так и по образному составу. Гравированные элементы соседствуют с рельефными, а иногда и со скульптурными, выпуклый рельеф порой дополнен выемчатыми изображениями. Схематические индексальные знаки (например, знак птицы в виде двух дуг, в ряд одна за другой) сочетаются с иконографическими воплощениями существ или же символическими (например, сетка из мелких ромбов означает змеиную



чешую [Maraini 1942: 48] и, возможно, символизирует змею либо какое-то из ее свойств).

В начале XX в. айны лишь отчасти могли объяснить исследователям, что именно выражают многие орнаментальные элементы. Так, в работе М. О. Баба — японского исследователя первой половины XX в., неоднократно наблюдавшего применение икуниси / икупасуй как на Сахалине, так и Хоккайдо, специально изучавшего собрания этих ритуальных предметов, названа семантика ряда индексальных знаков: знаки моря, медведя, следа птицы и др. [Baba 1949: 27–28]. Итальянский исследователь Ф. Марайни, примерно в те же годы изучавший музейные и частные собрания икупасуй, основное внимание уделил вариантам представления морской стихии и бога моря в облике косатки. Эта семантика, согласно исследователю, может передаваться в виде иконографических знаков, символов или индексальных знаков (контурно показан только поднятый вверх плавник). В его концепции за этим разнообразием кроется эволюционный переход, в котором «форма влечет за собой идею, а не наоборот» [Maraini 1942: 59], и таковой происходит в направлении от «реалистических изображений» к «символам» и «орнаментальным знакам» [Op. cit.: 38].

Российский ученый — этнограф, религиовед Л. Я. Штернберг, сопоставляя изображения с конкретным мифологическим сюжетом айнов, опубликованным Дж. Бэчелором, дал интерпретацию нередким на икуниси знакам — спирали и зигзагу как символам змеи [Штернберг 1929: 347]. В работах Ю. В. Кнорозова описана семантика ряда расшифрованных им индексальных знаков [Кнорозов 1986].

Ю. В. Кнорозов — единственный, кто попытался отыскать напрямую связь между частными семантиками (т. е. отдельных изображений, знаков) и общей семантикой конкретной лопаточки, в единстве с прагматикой ритуала. Он высказал гипотезу (поддержанную его соавторами), что последовательность изображений, вырезанных на икуниси от одного ее конца к другому, это не что иное, как пиктограмма, сообщающая о конкретных моментах промысла, или же отправления души выращенного в неволе медвежонка, либо это молитва, обращенная к богам.

Предлагаемая в настоящей работе интерпретация не ориентирована на поиск некоего пиктографического текста, запечатленного визуально. Своеобразие предлагаемого подхода, который можно назвать *коммуникативно-символическим*, состоит в том, что он подчинен реконструкции главной идеи, воплощенной в орнаментике икуниси, — идеи возобновления коммуникации с богами. Предполагаем, что те или иные конкретные символы, заимствованы ли они из промысловой деятельности, ритуала или мифологических сюжетов, — все они в совокупности, дополняя друг друга, как раз выражают эту идею.

Гипотезу о подчинении всех частных семантик изображений на икуниси идее сакральной коммуникации как таковой можно операционализировать. В конструкции и орнаментике икуниси / икупасуй — в организации всего визуального материала обнаруживаются три взаимосвязанных принципа:

1) главный — в форме предмета и, нередко, в композиции изображений представлено направление от людей к богу-хозяину стихии;



Ил. 3. Икуниси. Айнэ. Сахалин. РЭМ, кол. 2812-161

2) в композиции изображений на многих предметах присутствует двунаправленность;

3) не только изображения, но и знаки на «усодержателях» могут иметь характер символов (Ю. В. Кнорозов).

Обоснования этих принципов следующие. Установление или же возобновление регулярной коммуникации с горным, морским, небесным миром — базовая тема многих мифов. Направление от людей к богам и соответствующие полюса предмета — божественный, человеческий — подразумеваются в конструкции икуниси выделением затесанного конца.

Это же направление — мысленное продвижение в сторону стесанного конца лопаточки — нередко подтверждено в самой композиции изображений. Так, на одном из сахалинских предметов (ил. 3) ближе к нестесанному концу вырезана скульптура стоящего на постаменте медведя, он расположен почти поперечно

лопаточке, несколько наискосок, головой обращен к стесанному концу. Хотя зверь показан здесь живым (и вне прямой связи с ритуальной площадкой, где должно происходить его убийство), в композиции присутствуют атрибуты проводов его души: перед ним помещена округлая чаша на подносе, а далее, в сторону стесанного конца, вырезаны в низком рельефе переплетенные веревки. По-видимому, присутствие в композиции медведя сразу же актуализирует вектор от людей к горному божеству. И косатка — символ бога моря — чаще изображена обращенной в сторону стесанного конца (как бы уходящей к себе, в «дальнее море», — так о ее местопребывании говорится в айнских мифах). Контурные знаки косатки, если их помещают на лицевой стороне лопаточки, расположены также вблизи стесанного конца.

Двунаправленность как черта орнаментики имеет предпосылку и в мифологии, поскольку



Ил. 4. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 5110-256

в упомянутых выше повествованиях присутствует требование реципрокности во взаимоотношениях людей и богов, и в ритуалах, по меньшей мере в промысловых, поскольку проводы души обитателя тайги или моря подразумевают надежду на его возвращение. В медвежьем празднике айнов эту идею воплощает вилообразный столб [Пилсудский 2007а: 159, 199], а в композиции икуниси — изображения с двоякой направленностью, к обоим концам (змеи с головами, помещенными на обоих концах их тел, или двунправленные пары растений, или знаки птиц у каждого из концов, и др.)

Двунправленность чаще выступает в качестве дополнительной черты композиции, будучи представлена не основными (центральными) персонажами, но может быть и главной. Приведем примеры. Двухголовые змеи (головы

расположены на каждом конце тела) — нередкий мотив в центральном поле икуниси (ил. 4). Три таких парных изображения — способ представления шести змеиных голов, змей; «шесть» означает «много» [Онуки-Тирни 1996 b: 58], и это популярное в пластике айнов количество подразумевает беспрепятственный обмен между миром людей и богами конкретной стихии. Идею двунправленности, аналогично, передают также расположенные в центре и обращенные к тому и другому полюсам ритуального предмета изображения роговидного навершия с позднесредневекового японского шлема (ил. 5) — престижного предмета, относящегося к категории *икоро* — «драгоценности».

Во многих композициях происходит распределение этих семиотических принципов, состоящих в выделении, обозначении главного



Ил. 5. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 5110-274

направления и двунаправленности между разными символами. Опираясь на изучение, каталогизацию обширного массива (более 200) икуниси / икупасуй начала XX в. в собрании Российского этнографического музея, отметим, что орнаментика многих предметов включает основные мотивы и дополнительные. При классификации на виды, подвиды к основным мотивам относим символы, указывающие на адресат коммуникации, а к дополнительным — обеспечивающие идею двунаправленной связи с космическим локусом, божеством и, возможно, какие-либо семантические нюансы адресата, направления. В ряде случаев конкретные символы (чаще — неспецифического характера) могут включаться и в состав основных, и дополнительных.

Орнамент обычно представляет собой не ритмическое повторение какого-либо мотива, а имеет сюжетный характер: главным содержанием выступает установление коммуникации с тем или иным божественным субъектом, сферой мироздания (горная тайга, морская стихия, небесная сфера, божество растительности), в связи с чем репрезентируется соответствующая специфическая символика (например, атрибуты медвежьего праздника или лодка и гарпун — для разных адресатов коммуникации). Во многих композициях также подключаются неспецифические для адресатов символы, способные означать направление как таковое (змея, птица, клубень с ростком и др.) либо двунаправленность, в зависимости от того, обращены ли эти символы к одному или к обоим полюсам ритуальной лопаточки.

В свою очередь, представленные на конкретном предмете символы могут быть целостными либо парциальными изображениями (змея, птица либо соответственно чешуя в виде ромбической решетки или знак следа птицы на земле). Кроме того, они могут различаться в качестве фигуративных либо схематических, контурных (змея — в виде зигзага, раскручивающейся спирали, птица в полете — в виде двух соединенных дуг).

При интерпретации конкретной композиции следует допускать и возможность ее полиэпиконии, а значит, и полисемантической присутствующих в ней знаков — например, роговидное навершие шлема, если оно некрупное, может совпадать со знаком птицы, а мелкий шлемовидный цветок, отходящий от головки спирали, способен напомнить змеиную жалю. К полисемантической предрасполагает и нередко присутствующая в самой композиции ассоциация знаков, вовлеченных в тематику сакральной коммуникации, — например, между шлемовидными цветками, бутонами (характерными для аконита, корни которого использовались для приготовления яда, применяемого в охоте и морском зверобойном промысле) и ромбической штриховкой (что указывает на змеиную чешую и змею, тоже наделенную смертельным ядом) и другие.

Некоторые ритуальные лопаточки содержат визуальную информацию и об адресате, и о двоякой направленности коммуникации, но встречаются и такие, которые не имеют символов, отчетливо указывающих на какую-либо одну сферу мироздания. Так, изображение медведя

или косатки, нерпы, как и необходимо связанных с ними предметов, например, веревки или, соответственно, гарпуна, сразу же указывает на один из адресатов — горный мир либо морская стихия. Вместе с тем икуниси с изображением меча или чаши с саке — символизирующих дары, преподносимые богам, — могли, несомненно, применяться в любых ритуальных практиках. Тем более, что и сами айны (как отмечено в изложенном ранее мифе) во время коммуникации с богами должны быть препоясаны мечами и совершать возлияния.

### **Мечи и змеи: от земли до неба, от неба до земли**

Из 198 орнаментированных икуниси / икупасуй, хранящихся в фондах РЭМ, немалая часть — 62 — в качестве основных мотивов и, соответственно, адресата представляет не сферы охоты, рыболовства, собирательства, а изображения предметов вооружения (японские мечи, роговидные навершия шлема), таких 21, или же изображение змеи либо ее символов (улитка, спираль, зигзаг, ромбическая чешуя), таких 41. Своеобразие этих двух видов икуниси состоит

в том, что порой общая форма предмета уподобляет его сабле либо змее.

Все предметы первого из этих двух видов могли применяться в ритуалах, обращенных к различным богам; многие из предметов второго вида — вероятно, имели адресатом *Кунасют камуя* — змеиного бога и хозяина змей, не входящего в число главных божеств, но связанного с некоторыми из них в ритуалах — с богиней очага, богом ритуальной площадки и с богом растительности [Мунго 1963: 16–19]. Рассмотрим порознь эти виды орнаментированных икуниси, способы символизации в них двунаправленности.

Во-первых, она может передаваться двумя одинаковыми изображениями, обращенными к противоположным полюсам лопаточки — стесанному концу (божественному, опускаемому в саке) и без стеса (человеческому). Так, на одном из предметов с Хоккайдо (ил. 6) в центральной его части изображены в положении навстречу одна другой две японские сабли в ножнах, показана резьба на рукояти и ножнах. Сабля, расположенная ближе к нестесанному концу, обрамлена четырьмя растительными элементами, два из которых — спиралевидные завитки;



*Ил. 6. Икупасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 2813-85*



Ил. 7. Икупасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 2813-98

другая сабля обрамлена тремя символами змеи, имеющими форму геометризованной змеиной головы — вытянутого треугольника с раздвоенным жалом. В завершении рукояти сабель — подобие клубня с побегом, симметрично расходящимся надвое.

Наиболее характерные приемы в использовании мотива сабли: 1) благодаря изогнутой форме, скульптурно вырезанным на поверхности деталям — *цуба* (гарда) и *сорицуну* — предмет в целом уподоблен сабле в ножнах, таких 10 из 15 экспонатов с этим мотивом; 2) в рельефе или контурно на поверхности вырезана сабля — таких всего 12 экспонатов.

Предметов, и по своей форме подобных сабле, и с изображением ее на поверхности также немало — 7. В нескольких случаях идея двунаправленности реализуется благодаря тому, что «сабля»-предмет обращена в сторону горного

мира, а вырезанная на поверхности сабля — в противоположную сторону, т.е. к людям (ил. 7). Вместе с тем на некоторых экспонатах сабля-изображение направлена в ту же сторону, что и предмет в целом, а именно в сторону богов (ил. 8). В этих случаях, а также в нескольких других, когда нет уподобления всего предмета сабле, двунаправленность возникает благодаря тому, что каплевидный выступ на ножнах — *сорицуну* всегда обращен к рукояти, т.е. противоположно направлению клинка.

Особенно отчетливо идея двунаправленности прочитывается в композиции только что упомянутого сахалинского экспоната, у которого изображение каплевидного выступа на ножнах дополнено рельефным жгутом, символизирующим змеиное тело, и само обретает семантику змеиной головы, а вместе с этим, согласно космогонии айнов, — божественного



Ил. 8. Икупасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 2813-96



*Ил. 9. Икунасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 5102-253*

змея, спустившегося на землю. Полагаем, что и в композиции предмета с Хоккайдо (ил. 9) выражена та же семантика: сорицуно, совпадающее с завершением клинка сабли-изображения, дополнено четырьмя прямоугольными звеньями ромбической сетки, символизирующей змеиную чешую [Maraini 1942: 48; Иванов 1963: 10; Кнорзов 1986: 274] (всего на поверхности 6 таких звеньев с чешуей — сакральное число у айнов).

Итак, идея двунаправленности во взаимодействии людей с богами — это, можно сказать, философия обменных отношений, — находит свою реализацию у айнов также благодаря конструкции самой японской сабли в ножнах, как бы представляющей два противоположных направления. Двунаправленность, символически заданная в структуре одного и того же ритуального предмета (как это было у двурогого вилообразного столба на медвежьем празднике), присуща и японской сабле в ножнах, и ее присутствие в резном декоре на икуниси ввиду этого также обладает продуцирующим характером. Напомним, что в мифологии айнов продуцирующий характер японской сабли представлен тем, что ею герой повествования избавляет морскую женщину от анатомического дефекта, не позволяющего ей забеременеть обычным способом (в другой

версии сабля — дар этой женщины [Онуки-Тирни 1996а: 69; Пилсудский 2002: 54–61]).

До сих пор змеиные мотивы выступали скорее дополнением к изображению меча — дара богам, обеспечивая альтернативное направление и тем самым двоякую направленность взаимодействия. Обратим теперь внимание на другой вид икуниси — предметы, в декоре которых изображение змеи либо ее символов составляет главный мотив; таких подвидов «змеиных» икуниси соответственно 26 и 15.

На поверхности змеевидно изогнутой лопаточки (ил. 10) — композиция из двух переплетенных змей, обращенных в сторону нестесанного конца, т. е. к полюсу людей. Такое направление змей, вкупе с их парностью, соответствует упомянутому выше мифу о прибытии с неба на землю двух змей (одной из небесных богинь, чтобы стать богиней очага, и ее возлюбленного, змея). Исходное движение змей, — от небесного полюса (стесанный конец) — передано контурной резбой, а далее переплетение их тел показано в рельефе; наконец головы змей изображены в виде гребней волн, что соответствует некоторым версиям этого же мифа о происхождении змей, живущих на болотах, в водной стихии. По-видимому, данная сахалинская икуниси предназначена



Ил. 10. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 5110-236

для установления коммуникации именно с бог-змеем и богиней домашнего очага.

На лопаточке, сделанной из ветки кустарника (ил. 11), имеются два сучка; они переплетены и обращены в противоположные стороны. Их окончания вырезаны в виде змеиных голов, а поверхность покрыта рельефной штриховкой из параллельных косых рисок, имитирующей змеиную чешую. Змея, движущаяся к стесанному концу, как бы входит в полость, намечаемую самой лопаточкой и изогнутым телом другой змеи. По-видимому, эта лопаточка, выражающая ценность двух направлений коммуникации, могла применяться в числе прочего (гравированные косые кресты на поверхности означают, что ее могли использовать на медвежьем празднике) и в лечебных целях — в ситуациях изгнания духа болезни.

Двунаправленность в однородных «змеиных» композициях может обеспечиваться так-

же благодаря тому, что изображаются змеи с головами на обоих концах тела. Так, на змеевидно изогнутой лопаточке с вырезанной на ней змеей от каждой спирали-головы отходит змеиное жало — в сторону поблизости находящегося полюса (ил. 12). Тело этого опасного, двойко направленного существа маркировано ромбом, символизирующим и ромбическую змеиную чешую, и, вероятно, ядовитость змеи. Можно встретить аналогичную семантику также в виде цепочки двухголовых змей, от которой к обоим полюсам лопаточки отходит змеиное жало (ил. 13).

Рассмотрим два других предмета с более сложной композицией, в которой также присутствуют змеи с двумя головами на концах тел. На одном из них, уже упоминавшемся (ил. 4), равномерно вдоль лопаточки расположены три почти одинаковых изображения пары змей (всего их шесть). В каждой паре одна змея как



Ил. 11. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 2812-165





*Ил. 12. Икупасуй. Айны. Сахалин. МАЭ, кол. 700-105*



*Ил. 13. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 5110-267*

бы переходит в другую; в двух изображениях показаны три змеиные головки, каждая в форме спиралевидного завитка, а в одном — четыре. Все поле, где находятся эти изображения, покрыто штриховкой из косых параллельных

рисок. Здесь нет ни змеиного жала, ни ромба — только множество змей (шесть подразумевает «много»), осуществляющих потенциально коммуникацию в обе стороны, между людьми и богами.



Ил. 14. Икунисы. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 2812-149



Ил. 15. Икупасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 2813-82

В композиции второго из этих предметов (ил. 14) можно пронаблюдать движение от небесного полюса в сторону полюса людей. Оно происходит как переход от двух скульптурно вырезанных змеиных тел-жгутов (головы не показаны) к трем двухголовам змеям, с ромбом посередине тела; контур этих трех змей насквозь прорезан на поверхности предмета.

Косая штриховка — это иногда и змеиная штриховка, но чаще — знак стихии воды; здесь она служит своеобразным деноминатором всей композиции. Сначала это штриховка на телах-жгутах, затем она образует часть начального и часть конечного фона у трех двухголовых змей и, наконец, соединяется со знаком ромба (присутствующим и на выемчатом теле этих змей, и в их фоновой штриховке) и движется далее в два ряда. Отметим, что и в этой композиции обнаруживается присутствие числа 6 (шесть голов — у трех переданных выемчато двухголовых змей). Расшифровать эту трехчастную

композицию можно таким образом: две небесные змеи — источник множества змей, среди которых имеются и ядовитые, способные быть посредниками между людьми и богами; а в человеческом мире змеи обитают в водной стихии.

Приведем пример, когда не змея как природный вид используется в качестве символа либо реплики к мифу о небесных змеях, а ее визуальное подобие (ил. 15). На предмете с Хоккайдо изображены посередине две улитки, как бы выползающие навстречу друг другу. Спиралевидные домики улиток обращены к противоположным полюсам икупасуй, демонстрируя двустороннюю связь с божеством — наиболее вероятно, с Кинасют камуй.

### «Медвежьи» мотивы

При том, что икунисы изготовлялись и использовались в наибольшей степени в связи с медвежьим праздником, помещаемые на них

изображения не всегда соответствовали тематике этого ритуального цикла. Собственно изображение медведя и / или атрибутов проводимых ритуалов присутствуют отнюдь не на большей части имеющихся предметов с Сахалина и Хоккайдо.

Из почти 200 орнаментированных экспонатов в собрании РЭМ лишь 23 можно с уверенностью отнести к этой группе. Большую часть из них — 17 составляют те, в орнаментике которых имеются элементы, непосредственно указывающие на ритуалы медвежьего праздника: распластанное после убийства тело медведя, медвежья голова, веревка (или цепь, витой шнур), чаши для питья саке. Любой из перечисленных элементов может встречаться отдельно, а некоторые — также и в сочетании с другими. Отметим, что он может сочетаться и с изображением живого медведя — таковых 4 из 17 различных экспонатов, все они бытовали в среде сахалинских айнов.

Остальные предметы наделены орнаментальными композициями, по своему смыслу восходящими, вероятно, к другим символическим контекстам культуры. В каждой из этих композиций присутствует живой медведь, но, вероятно, в отличие от предыдущей группы, здесь всякий раз сообщается нечто иное, чем проводы его души в горный мир. Приведем намечаемую классификацию, исходя из предполагаемого общего смысла, заложенного в той или иной композиции, а затем, оставаясь в рамках такого допущения, дадим семиотическую интерпретацию каждой из них.

Общей чертой всех композиций — как относящихся к различным моментам медвежьего праздника, так и восходящих к другим символическим контекстам — является ориентация

медведя (его головы) вдоль лопаточки: он неизменно смотрит в сторону ее стесанного конца. Иначе говоря, медведь (его голова) всегда показан готовым к отправлению либо предназначенным отправиться из человеческого в горный мир.

Кроме этого пространственного ориентира во всех «медвежьих» композициях, им обычно присуща еще одна черта в организации дополнительных элементов орнаментики. Двойная направленность (из человеческого мира в горный и, позднее, обратно к людям) отправляемой души выращенного в неволе медвежонка — лейтмотив медвежьего праздника айнов. В композиции икуниси / икупасуй с «медвежьими» элементами обычно можно обнаружить визуальные формы реализации этой идеи.

Наиболее полно она представлена на тех предметах, в орнаментике которых присутствуют и распластанный медведь, и ритуальные атрибуты.

Тело медведя сразу после убийства, с растянутыми вперед и назад конечностями, изображено в рельефе на двух предметах с о. Хоккайдо. На одном из них (ил. 16) перед мордой медведя помещены скульптурно переданные четыре чаши, каждая на своем постаменте и все вместе — на квадратном подносе. Лакированные японские чаши, относившиеся айнами к категории драгоценностей (*икоро*), непременно использовались в ритуальном цикле как для преподнесения отправляемому медведю яств, так и, позднее, при жертвоприношении горному боже-ству наливаемого в них саке.

Медведь моделирован тщательно: на морде показаны глаза, уши, пасть; изображен



Ил. 16. Икупасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 2813-101

и маленький хвостик; на лапах намечены пальцы (пять — отчетливо на трех из четырех лап). Пространство от стесанного конца в сторону подноса с чашами — иначе говоря, навстречу медведю, в сторону человеческого мира — заполнено штриховкой из параллельных дуг, где представлены идущие один за другим из клубня (из вазона?) 6 геометризованных цветочных элементов.

Число 6, считающееся сакральным в культуре айнов, довольно часто встречается в их фольклоре. Собственно слово «шесть» у айнов, как и у нивхов, означает «много». Полагаем, сакрализация этого количества, а также привлечение его к различным ментальным ситуациям медвежьего праздника имеет истоком, возможно, представление о том, что покидая тело, душа исходит из шести мест — рот, ноздри, уши, глаза, пупок и анус [Fujimura 1999: 196–197]. Оттянутые от туловища конечности, что реалистично показано, в единстве с головой и хвостом, образуют количество 6 — как бы навстречу такому же числу растительных элементов.

В композиции другого предмета (ил. 17) вся декорированная область разбита на шесть полей семью поперечными поясками. Во втором поле (считая от нестесанного конца) помещено скульптурное изображение распластанного медведя. Показаны его вытянутые четыре лапы, на передних обозначено по четыре пальца, на морде — глаза, уши. Голова медведя, как и на рассмотренном ранее предмете, также вытянута, а снизу хвост не показан, но в туловище как бы входит наконечник стрелы; таким образом, и здесь, оказывается, изображено 6 отстоящих от туловища зверя элементов.

В четырех полях помещено по два треугольника, противоположно направленных своими углами: те треугольники, что ближе к левой стороне лопаточки, направлены к стесанному концу, а те, что ближе к ее правой стороне, — к нестесанному концу (реализация принципа двунаправленности посредством дополнительных элементов). Впереди медведя находится шесть треугольников со штриховкой из параллельных



Ил. 17. Икупасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 2813-100



*Ил. 18. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 2812-167*



*Ил. 19. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 5110-255*

дуг — знак чешуи змеи, они объединены зигзагом, переданным в низком рельефе; те два треугольника, что позади медведя, не заполнены штриховкой. Итак, шесть «змеиных» треугольников (зигзаг, согласно Л. Я. Штернбергу [Штернберг 1929: 347], в культуре айнов символизирует змею) соотносены с медведем, маркированным также числом 6 и готовым к отправлению в горный мир. Отметим, что движение змеи навстречу медведю, т. е. в сторону человеческого мира, соответствует мифологическому повествованию о небесном змее, вместе со своей возлюбленной — богиней огня спустившемся с небес на землю во вспышке молнии.

Таким образом, оба варианта композиции с распластанным медведем (начальный этап отправления его души в горный мир) маркированы прочерчиванием двусторонней коммуникации людей с горным, небесным миром и актуализацией числового кода.

Перейдем теперь к композициям, в которых показаны медвежья голова и ритуальные атрибуты. Голова медведя, отделенная от его туловища, относится к следующему этапу ритуального цикла. Именно на этом этапе перед медведем — его головой, занесенной в жилище того, кто его вырастил, ставятся лакированные чаши с саке и яства, и когда их отведают, это считается «угощением от медведя». Согласно Б. О. Пилсудскому, неоднократно присутствовавшему в начале XX в. на празднике айнов, «... медведь еще находился здесь и должен был участвовать в общем пиршестве <...> хозяин уселся первым на полу перед медвежьей головой и отпил саке из стоявшей там посуды» [Пилсудский 2007: 165].

На трех предметах с о. Сахалин медвежья голова представлена в единой композиции с атрибутами ритуала — соответственно, с чашами на подставках (ил. 18, 19) и с переплетенными веревками (РЭМ, кол. 5110-230).

Посредине первой лопаточки помещено изображение медвежьей головы (со шкурой), показаны уши, глаза; голова обращена в сторону стесанного конца. Перед медвежьей головой поставлены две чаши. Сзади и впереди медведя изображены одинаковые фигуры (прямоугольник с шлемовидным навершием), различающиеся рельефной штриховкой на своей поверхности: около нестесанного конца — «елочкой», а у противоположного конца — из поперечных параллельных рисок. Обе эти фигуры, своей формой и расположением воплощающие принцип двунаправленности, могут интерпретироваться как побег со шлемовидным цветком, один из них обращен в сторону медведя, а другой в противоположную. Вблизи каждого конца контурно изображена изогнутая змейка. Здесь, вероятно, сопоставлены два способа убийства — с помощью яда, добытого из корней аконита (имеющего шлемовидные цветы), что характерно для айнов, или же посредством змеиного яда.

В центральной части второго предмета на убранном фоне вырезаны скульптурные изображения: медвежья голова (показаны глаза, нос, пасть), обращенная в сторону конца с *нарунбе*, и перед ней чаша; далее, в сторону этого же конца, — вешала. Сзади медвежьей головы помещено скульптурное изображение рыбы, ее голова направлена к нестесанному концу, на котором вырезаны два, один за другим, геометризованных клубня с побегами; оба этих растения обращены в ту же сторону, что и медвежья голова. Двунаправленность как таковая обмена людей с богами (горным миром) каким-либо одним элементом в этой икуниси не обозначена;

направление к людям представлено движением к ним рыбы.

Вешала, на которых могут сушиться заготавливаемые впрок рыба, мясо, непосредственно не относятся к антуражу, атрибутике медвежьего праздника. Расположение их в стороне от изображенной рыбы, между головой медведя и божественным полюсом, выводит их также за пределы бытового контекста жизнеобеспечения. Однако в мифологическом корпусе айнов имеется повествование о «злых медведях», совершавших кражу мяса, рыбы с вешал, установленных людьми; по воле полубога Окикуруми после проведения ритуальных проводов такие медведи должны в наказание отправляться за море, где на дальнем берегу они живут впроголодь, питаются только добываемыми там морскими водорослями [Philippi 1979: 162–164].

На третьем предмете медвежья голова не в центре, она помещена на веревочном переплетении. Отметим, что в каждый участок переплетения вписан двухлепестковый цветок, его лепестки обращены в противоположные стороны; всего этих участков 6, а полных из них 4. Таким образом и здесь встречаемся с числом 6 (стоит добавить, что на каждой из боковых сторон лопаточки вырезано по 6 треугольников) и с двунаправленностью, что, полагаем, в совокупности можно интерпретировать как надежду на преумножение при возвращении в будущем.

Медвежья голова иногда встречается на икуниси и без каких-либо ритуальных атрибутов. Так, на одной лопаточке (ил. 20) медвежья голова чередуется вдоль лопаточки с четырехлепестковым цветком с крупной сердцевинкой;



Ил. 20. Икунасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 5102-250

всего полных цветков 6. О семиотической значимости цветка, которым дополнен основной мотив, можно заключить, если рассмотреть резной декор на накладке на ножны меча (РЭМ, кол. 6756-42): навстречу друг другу расположены две медвежьи головы, сзади каждой находится чаша, а между ними — цветок, крупная округлая сердцевина которого подобна чаше. Итак, по-видимому, цветок с крупной сердцевиной может выступать заместителем чаши, обладая также, благодаря своим лепесткам, свойством двунаправленности.

Еще на одном предмете (РЭМ, кол. 8761-11375) сзади медвежьей головы, смотрящей на стесанный конец, расположена крупная рыба (кит?), также обращенная в сторону предстоящего подношения богам. Полагаем, что данная композиция предназначена не только для медвежьего праздника, но и жертвенного благодарения за успешную охоту — соответственно, хозяина горной тайги и хозяина моря.

В собрании РЭМ нередки и композиции, в которых нет медведя (его головы), но присутствуют атрибуты медвежьего праздника: икуниси со скульптурным изображением витого шнура, помещенного в прорези (РЭМ, кол. 2812-147); еще три икуниси, в центральной части которых скульптурно вырезано по три

ромбовидных звена цепи (РЭМ, кол. 2812-152, 153, 154). Все эти композиции схожи: основной компонент — звенья шнура или цепи располагаются над находящейся примерно посередине лопаточки сквозной прорезью. Согласно имеющимся описаниям медвежьего праздника конца XIX — начала XX в., для выведения медведя из его клетки никогда не использовали железную цепь, но только ремни, веревки. Изображение ромбовидных звеньев цепи — скорее всего, аналог веревочного переплетения, дополненный еще ромбом (знак чешуи змеи, символизирующий движение), либо некогда использовавшийся способ, но уже не зафиксированный в то время. По мнению И. П. Лаврова, изучавшего в 1940-е гг. орнаментику айнов, в том числе их икуниси, «различного рода переплетения, петли, хитро завязанные узлы из веревок и лент (змей) образуют наиболее распространенные формы айнского орнамента» [Лавров 1949: 38].

Помимо предметов, в композиции которых доминируют переплетения, к рассматриваемой группе с мотивом ритуальных атрибутов относится икуниси (ил. 21), в центральной части которой имеется скульптурная группа, состоящая из шести чаш, объединенных по три и помещенных на высокие подставки; все поле, на котором расположены шесть чаш, обведено контуром

овала. Эта последняя композиция, при всей ее лаконичности, как бы заключает в себе, используя числовой код, формулу успешной коммуникации с богами, поскольку содержит все те же две идеи: изобилия, множества («шесть») и грядущего возобновления, поскольку в сторону каждого из плюсов лопаточки обращено по три чаши. Дж. Бэчелором записано мифологическое повествование о возникновении ритуала в период голода. Тогда, собрав остатки прося и риса, айны сделали вино для подношения богам; его разливали в шесть лакированных чаш. Вслед за этим «... в горах появились олени, а в реках — рыбы. У айнов вновь стали успешными охота и рыболовство» [Batchelor 1901: 256-257]. По-видимому, икуниси с орнаментальным сюжетом из шести чаш могла применяться не только при обращении к богу горной тайги, но и к морскому божеству, и, соответственно, этот визуально-пластический сюжет не был однозначно привязан к ситуации медвежьего праздника.

Несомненный интерес вызывают композиции, в которых присутствуют и живой медведь, и атрибуты его проводов. Таких предметов несколько, все они происходят с о. Сахалин; кроме медведя на всех изображена и чаша, а на одном из них, ранее упоминавшемся, — еще веревочное переплетение (см. ил. 3). На двух предметах медведь изображен не полностью: показаны его

голова и часть туловища — он как бы выходит из берлоги.

Семантика такого изображения отчетливо предстает в одной из этих композиций (РЭМ, кол. 2812-168): посредине лопаточки скульптурно вырезан медведь, выходящий из берлоги, его голова обращена к стесанному концу, перед ним стоит чаша. Сзади медведя, обращенное в противоположную сторону, помещено морское животное, голова которого оказалась в раскрытой зубатой пасти какого-то зверя. Отвлекаясь от дополнительного контекста композиции (охота на море), можно констатировать, что здесь представлены начальный и конечный моменты пребывания медведя в человеческом мире: от добычи его из берлоги (либо в результате охоты в тайге) до проводов его в горный мир, символизируемых чашей. На другом предмете (см. ил. 5 в четвертой главе) берлога не обозначена, но между медведем и стесанным концом лопаточки одно за другим вырезаны два изображения: две жабы, а затем, ближе к стесанному концу, — чаша. В отличие от предыдущей композиции факт прихода зверя в человеческий мир, добычи его на охоте символизируются не берлогой, а жабами, обитательницами леса. Также подобно первому предмету и здесь сзади медведя обозначена морская стихия — вырезаны символизирующие ее два линейных знака. Таким образом в обеих композициях, во-первых,



Ил. 21. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 2812-151





*Ил. 22. Икупасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 8764-10266*

представлена судьба медведя, добываемого на охоте, и, во-вторых, это вписано в более широкий контекст, а именно охоты, происходящей в лесу либо на море.

Итак, в композиции всех трех предметов, где помещены и живой зверь, и ритуальная чаша, появление медведя в человеческом мире соединено с моментом отправления его души к горному божеству. Несомненно, что главной заботой создателя этих ритуальных предметов выступает не изображение отдельных моментов поимки людьми медведя и не молитва, обращенная к его горному хозяину-богу (то и другое суть допущения пиктографического подхода соответственно Е. А. Крейновича [Крейнович 1934: 184–186] и Ю. В. Кнорозова [Кнорозов и др. 1986: 272–274]), а регулярное возобновление, укрепление коммуникации с богами как таковой.

Еще на одном предмете (ил. 22) можно увидеть и живых медведей, и атрибут их проводов. В центральной части лопаточки находятся три скульптурных изображения, помещенных на постаменты: 1) ближе к несесанному концу — геометризованный цветок, проработаны два его лепестка, направленные вверх под углом, к противоположным концам лопаточки; лепестки

округлые, с треугольной прорезью посредине; сердцевина этого цветка состоит из двух рельефных треугольников, навстречу один другому, поперечно относительно лопаточки; 2) далее — на помосте в виде сундука с покатою крышкой посредине в рельефе изображена змея с двумя головами (на концах), а по обе стороны от нее — два корытообразных блюда; 3) два примыкающих друг к другу изображения медведя, расположенных поперек лопаточки, со сквозной треугольной прорезью. Здесь мы встречаемся с весьма редкой пространственной ориентировкой медведей — поперек ритуальной лопаточки; ни один элемент в орнаменте прямо не направлен к божественному полюсу. Можно допустить, что спаренные медведи — это визуальный образ их преумножения (ожидаемого, конечно от горного божества); двунаправленность коммуникации символизирована двуглавой змеей и цветком.

До сих пор в этом разделе основной орнаментальный мотив был задан исключительно медведем, посланцем горного мира, а прочие изображения имели дополнительный характер, обеспечивая двунаправленность. Вместе с тем, встречаются икупасуй / икупасуй, где медведь

сопоставлен и, возможно, противопоставлен другим столь же значимым в композиции персонажам — змеям, киту. По-видимому, в основе таких композиций лежат иные мифологические представления, не сводящиеся к приходу к людям и ритуальному отправлению назад медведя, посланца из горного мира.

Хотя сюжетов о противостоянии медведя и змеи неизвестно, встречаются композиции, в которых в визуально-пластической форме представлено именно такое противостояние. Так, на двух сахалинских икуниси примерно посередине скульптурно изображены направленные навстречу друг другу медведь и змея; медведь в обоих случаях обращен головой в сторону стесанного конца, т. е. уходящим в горный мир. Змея показана по-разному: в виде жгута с косой штриховкой — на одном из упомянутых предметов либо (ил. 23)

с телом, состоящим из объемных колец, подобно гребням волн — на втором; изображения змеи на обоих икуниси наделены связью с водной стихией. Итак, каждое из направлений коммуникации людей с богами символизировано в этих композициях в полном соответствии с представлениями, относящимися к основным персонажам порознь: к проводам медведя, уходящего в горный мир, или же к мифу о прибытии небесного змея на землю (отчего здесь появились и змеи, обитающие на суше и в воде). Своеобразие, присущее орнаментике этих икуниси, состоит в том, что направление к богам подразумевает здесь в равной степени и горный, и небесный мир.

Еще на одном сахалинском предмете (ил. 24) сопоставление медведя и змеи может показаться противоположным только что рассмотренной ситуации.



*Ил. 23. Икуниси. Айнны. Сахалин. РЭМ, кол. 2812-156*



*Ил. 24. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 2812-164*

Две змеи движутся в сторону стесанного конца, в то время как к полюсу людей вырезаны один за другим пять следов медвежьих лап. По-видимому, замысел изобразить следы медведя восходит к мифу (записанному Б.О. Пилсудским на Сахалине) о рождении медведицей сына от Яйресупо — бога, культурного героя; медведица, желая повидать своего сына, оставленного ею людям, регулярно прокладывала тропу в сторону человеческого поселения, оставляя следы своих лап [Пилсудский 2007: 198]. Полагаем, что оппозиция медведь / змея обладает в менталитете айнов определенной устойчивостью и при инверсии обычного направления медвежьих элементов (не в сторону горного бога, а к людям), как

в рассматриваемой композиции, именно она обеспечивает по-прежнему двунаправленность коммуникации. Змеи на данном предмете движутся не с неба к людям (как в мифе о происхождении змей и огня очага), а в противоположном направлении.

Встреча-противостояние медведя и кита (ил. 25) образует самостоятельный сюжет, на первый взгляд почти тождественный противостоянию медведя и змеи. В центральной части над прорезями возвышаются скульптурные изображения: медведь, обращенный головой в сторону стесанного конца, а навстречу ему кит. У медведя показаны четыре лапы, намечены уши, глаза, пасть. У кита — два плавника, раздвоенный хвост, глаза, рот. Между этими



*Ил. 25. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 2812-169*

изображениями также скульптурно поперек лопаточки показана черепаха. Подальше от прорезей, над которыми стоят медведь и кит, с каждой стороны располагаются ритуальные чаши на подставках (позади морского животного — две ромбовидные чаши).

Согласно верованиям айнов, черепаха — своеобразный медиатор сухого и влажного: для того, чтобы вызвать дождь, голову черепахи устанавливали на помосте, устроенном на речном или морском берегу [Арутюнов 1995: 188]. Кроме того, в облике черепахи айны представляли себе слугу «бога, пребывающего на волнах моря», имеющего вид огромного кита [Batchelor 1901: 533]. Чаши в этой композиции, поскольку они помещены сзади обоих этих персонажей, выступают не атрибутом ритуала проводов, а скорее атрибутом почитаемого животного — соответственно, принадлежащего суше или морю. Выделение этих персонажей прорезями символизирует, полагаем, что это существа, принадлежащие не человеческому миру, а тайге и морю. Миф о противостоянии существ, представляющих наиболее крупных и значимых для человека обитателей суши и моря — медведя и морского льва (созданного одновременно с китом), записан Дж. Бэчелором [Batchelor 1901: 467–468]. Итак, данная композиция закрепляет равно почтительное отношение к горно-таежному и морскому богам (представленному здесь в облике кита), от которых зависит прибытие к людям, соответственно, медведей и морских обитателей. По-видимому, эта ритуальная лопаточка могла использоваться при молитвенном возлиянии в адрес как одной, так и другой из этих стихий.

### Морская стихия в орнаментике икуниси / икупасуй

Эта тематическая группа, призванная осуществлять коммуникацию с божествами моря, довольно многочисленна в коллекции РЭМ, составляет около 40 предметов. Столь значительная доля в музейном собрании ритуальной пластики с изображением самой стихии с ее обитателями и деятельности человека на море, превышающая число предметов с медвежьей тематикой, отчасти подтверждает тенденцию, отмеченную Ф. Марайни. Тенденция эта состоит в следующем: при том, что в мифологии и ритуальной практике айнов медведь обладает приоритетом, в изображениях на ритуальных лопаточках для возлияния богам «морские млекопитающие и рыбы занимают главное место, и не только по численному превосходству, но и, в особенности, по богатству и разнообразию символов и художественных элементов» [Maraini 1942: 42].

На многих предметах имеются резные фигуративные изображения — гребни волн, косатки, рыбы, нерпы, лодки и др. Еще на лицевой стороне ряда предметов встречаются не скульптурные иконические, а схематичные контурные знаки косатки — в виде отрезка прямой линии, от которого вверх поднимается дуга, означающая спинной плавник. Такие же знаки есть на оборотной стороне еще нескольких предметов.

В отличие от икуниси / икупасуй, относящихся к «медвежьей» тематике, многие предметы рассматриваемой группы, как можно предположить, по своей орнаментике восходят



Ил. 26. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 5110-275

не к сценарию ритуалов почитания бога моря и проводов присланных им людям обитателей этой стихии, а, вероятно, к мифологическим представлениям об этой стихии как таковой и к ситуациям взаимодействия с ней человека. На предметах, относящихся к этой группе, вырезаны нередко символы божества моря — в облике косатки (рельефное изображение либо контурный знак) или кита — и / или такие его обитатели, как нерпа, лососевые рыбы, водоплавающие птицы. Изображений человека нет, но на некоторых предметах подразумевается его присутствие, а точнее — человеческой промысловой деятельности: показаны лодки, гарпуны, выпущенные в кита, нерпу. Почти все сюжеты представлены в динамике, а на некоторых даже просматривается оригинальное осмысление морской стихии через образ движения: гребни волн в единстве со змеями, нерпы, выпрыгивающие из воды, выдры в единстве с рыбами и другие варианты подбора субъектов, неразрывно связанных с движением.

В мифологических текстах айнов, в которых речь идет о движении персонажа в сторону бога моря, нередко встречается представление о двух морях: «море людей суши» и «море людей заморских» [Невский 1972: 69]. Имеется и представление о «границе между дальним океаном и прибрежным морем» [Tombent 1996: 155, 183, 301, 308]; именно здесь находятся «колодцы

приливов» [Tombent 1996: 302] — отсюда они исходят и сюда же возвращаются. В «прибрежном море» происходит промысловая деятельность людей, передвигаются их лодки, а в «дальнем океане» проживают морские божества и другие обитатели этой стихии. Сюжеты резьбы почти на всех икуниси рассматриваемой группы вполне возможно разделить на две части соответственно этим двум морям.

Рассмотрим икуниси / икупасуй с сюжетами, относящимися к «дальному океану» и его обитателям. Волнение в открытом море представлено на сахалинском икуниси (ил. 26) с 6 гребнями («шесть» на языке айнов, так же, как и нивхов, означает «много»). Эти гребни волн идут объемным зигзагом. Штриховка, нанесенная на гребни — из параллельных линий, дуг — символизирует, по-видимому, морскую пену. Вот как в фольклоре описана буря на границе с дальним океаном: «... море двигалось вверх-вниз, на поверхности океана — волны, как горы, гигантские волны укладывали гребень над гребнем, обрушиваясь и разбиваясь о нас» [Yuko 1996: 309].

Между первым и вторым гребнями, а также пятым и шестым помещен как бы во втором ярусе жгут со штриховкой из поперечных параллельных рисок — иконический знак воды и пены. Два гребня, находящиеся посредине, покрыты рельефной штриховкой из дуг (знак чешуи). От шестого гребня отходит контурно

переданное растение — клубень со шлемовидным побегом; на клубне также штриховка из параллельных дуг.

Жгут с линейной штриховкой напоминает тело змеи — так же, как и зигзаг — совершаемое ею движение. Полагаем, что здесь актуализируется ассоциация не с обычными рептилиями, а с мифологическим змеем, возлюбленным богини солнца, прибывшим некогда с небес со вспышкой молнии. Иначе говоря, «дальний океан» относительно мира людей уподоблен небесной сфере.

(Такое неожиданное относительно семантики данных изображений предположение подкрепляется коллизией, изложенной в одном из мифологических текстов. Охотник, увидевший на вершине скалы обнаженную девушку, ведет себя неподобающе. В отместку за такое поведение по отношению к богине морской бездны, спустившейся с неба, чтобы основать селение, ему приходится в течение шести лет выдержать сражение с ее божественным женихом; с обеих сторон участвуют спустившиеся для этого с неба змееподобные боги грома [Yuko 1996: 352–360].)

Ментальное сближение «дальнего океана» и небесного мира проглядывает в композиции еще одного, прежде упоминавшегося сахалинского предмета (см. ил. 10), сочетающей гребни волн

и движение переплетенных змей с неба к людям. Вблизи стесанного конца змеи показаны контурно: это, вероятно, след их исходного движения в сторону «человеческого полюса». На пространстве от середины и в сторону нестесанного конца лопаточки, т.е. полюса людей — рельефные изображения переплетенных змей, их тела и фон вокруг покрыты штриховкой из рельефных параллельных рисок. Не доходя до этого полюса змеиные головы сменяются скульптурно переданными гребнями волн. Итак, здесь океан оказался между небесной сферой и людьми.

Косатки, символизирующие дальнее море, и змея — земная рептилия, связанная с водой, соотнесены в другой сахалинской композиции (ил. 27). Ближе к нестесанному концу помещены три скульптурных изображения косаток (показаны высокий плавник, раздвоенный хвост), расположенные косо относительно лопаточки и параллельно друг другу. Еще ближе к этому концу лопаточки и параллельно косаткам скульптурно передано змеиное тело со штриховкой из рельефных параллельных рисок. Между косатками и змеей выемчато показаны 6 овалов (водная пена?). От косаток в сторону стесанного конца вырезана двухчастная растительная фигура: сначала двойной спиралевидный завиток, а затем растительный побег, по обе стороны



Ил. 27. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 2812-175

от которого — штриховка из параллельных линий, дуг (знаки воды, чешуи). Символы змеи означают, полагаем, хищность косатки, бога моря, который возвращается к себе в «дальний океан».

Косатка и другие обитатели «дальнего океана» в единстве с гребнями волн образуют сюжеты в ряде других предметов. Так, на одном из икуниси (ил. 28), в той половине лопаточки, что идет от нестесанного конца, скульптурно вырезаны: косатка (показан верхний плавник), обращенная к стесанному концу, и идущие следом за ней 6 округлых гребней волн; в пяти из них имеется сквозное отверстие. По обе стороны от этого изображения — штриховка из рельефных косых линий (знак воды). Также с обеих сторон от косатки изображены в технике рельефно-выемчатой резьбы по одной рыбе, направленной к нестесанному концу лопаточки — к людям.

На другом икуниси (ил. 29) большую часть поверхности занимают скульптурно переданные гребни волн, на их поверхности — рельеф

зигзага. В центре лопаточки помещено скульптурное изображение косатки, обращенной головой в сторону стесанного конца. На спине у нее — два небольших постамента, на одном из которых находится чаша. Фоном этой скульптуры служит штриховка на поверхности из параллельных линий (знак воды). Около головы косатки — в низком рельефе стилизованное изображение ромбического цветка на стебле (водоросль?) Далее после гребня волны в низком рельефе показана птица — с распахнутыми крыльями, раздвоенной головой и расходящимся натрое хвостом.

Итак, в обоих случаях косатка — бог моря — обращена в сторону стесанного конца, движется к божественному полюсу лопаточки (в отличие от рыб на первом предмете, направленных к людям). Это устремление в композиции второго предмета подчеркнуто движением в ту же сторону птицы, символизирующей, по-видимому, установление, возобновление коммуникации



*Ил. 28. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 2812-173*



*Ил. 29. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 2812-171*



Ил. 30. Икупасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 5102-269

между людьми и богами. Чаша на спине косатки — редкий пример изображения на икуниси ритуального отправления саке от людей богу моря, в благодарность за успешную охоту.

На шести предметах представлены обитатели дальнего моря: в орнаментике нет гребней волн, а имеются только резные изображения морской живности — китов, рыб, черепаках. Так, на одном сахалинском предмете (РЭМ, кол. 2812-159) скульптурно изображены три кита; на другом — три рыбы (РЭМ, кол. 5110-273).

На одном предмете с о. Хоккайдо (РЭМ, кол. 5102-270) своеобразно акцентированы количества 3 и 6. На каждой половине лопаточки, от ее конца к середине, помещены изображения трех черепаках (в облике черепахи айны Хоккайдо представляли «служу бога, пребывающего на волнах моря» [Batchelor 1901: 533]), расположенных наискось относительно оси лопаточки, параллельно друг другу. На другом предмете из той же коллекции помещен крупный лосось.

Еще на одном икупасуй с о. Хоккайдо (РЭМ, кол. 5102-208) — 30 рыб, из них 10 расположены посредине, внутри звеньев цепи; в основном же по две, и в каждой паре рыбы направлены в противоположные стороны лопаточки, а остальные 20 — по бокам, симметрично, тоже парами. Двунправленное расположение рыб

символизирует, конечно, их двустороннее движение между исходным, божественным полюсом и человеческим. Аналогичное расположение четырех рыб, показанных парами, имеется на другом икупасуй (ил. 30).

К теме «Море людей суши» можно отнести все предметы, в сюжетах резного декора которых проглядывает связь с сушей, или же с человеческой деятельностью. С определенной долей условности сюда же включены и сюжеты охоты самих обитателей моря. В этом разделе своеобразно предстает движение — иначе, чем в связи с морским богом, косаткой, когда в сюжете доминируют гребни волн. Так, на трех предметах (два с о. Хоккайдо, один сахалинский) вырезаны по две лодки, но нет каких-либо указаний на промысловую деятельность. Опишем сюжет, представленный более подробно на сахалинском икуниси (ил. 31). В центральной части скульптурно вырезаны две лодки, они показаны на фоне рельефных волн, которые движутся в противоположные стороны вдоль лопаточки. Между лодками помещены скульптуры двух змей, обращенных головами к противоположным концам лопаточки. В месте схождения змей находится скульптурный выступ в форме полумесяца; такие же выступы, по два, обрамляют с каждой стороны это декорированное поле. Края поля





*Ил. 31. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 5110-231*

с обеих сторон приподняты подобно гребню волн. Итак, в аспекте движения соотнесены гребни волн, лодки, змеи. Подобно двусторонности потенциального движения морской стихии — ее приливам и отливам — и лодки могут передвигаться в двух противоположных направлениях.

Охота обитателей «прибрежного моря» запечатлена на трех предметах, два из которых с о. Хоккайдо. На одном из них субъектом охоты выступают птицы, а на другом — хищные рыбы.

На первом из этих предметов (ил. 32) в центральной части помещены одно за другим два скульптурных изображения птиц, они обращены в сторону стесанного конца лопаточки. Перед птицами — стая рыб, переданных в технике рельефно-выемчатой резьбы. Оперение птиц показано ромбической штриховкой (знак змеиной чешуи). Между птицами и нестесанным концом — прямоугольник, заполненный также ромбической сеткой. После рыб, в направлении стесанного конца изображен прямоугольник

с геометризованным растением (заострение и рельефная красно-черная штриховка); еще вперед — два знака птицы.

Полагаем, что змеиная чешуя в качестве оперения символизирует, что изображены хищные птицы-охотники. Вместе с тем, вблизи двух полюсов предстает своеобразное противопоставление: (знак змеи) / (знак птицы) — таким образом акцентирована двунаправленность коммуникации с богами. Иначе говоря, птицы употребляют рыбу, предоставленную людям богами, но они сами суть посланники от людей к богам.

На втором предмете (РЭМ, кол. 3006-8) одна за другой в сторону стесанного конца изображены хищные рыбы, охотящиеся за мелкими рыбками, три из которых, находящиеся между хищниками, показаны крупнее, подробнее. На теле крупной хищницы контурно изображена мелкая рыбка. В декоре трижды использован крест: на теле одной из хищных, одной из мелких, а также между хищной



*Ил. 32. Икунасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 2813-99*

и мелкой. По боковым краям лопаточки контурно переданы водоросли — в виде стебля с отходящими от него листиками, часть из которых обращена к одному полюсу лопаточки, а другая часть — к противоположному.

Полагаем, что и на этом предмете, где вся живность движется в сторону полюса богов, заложена схожая идея. Крест (обычно это знак связи людей с горным миром [Ваба 1942: 29; Magaini 1942:]) как бы объединяет здесь субъектов и объектов морской охоты, тем более что все они движутся в одну и ту же сторону. Двухнаправленность коммуникации как таковой представлена двояко направленными водорослями.

На третьем, сахалинском предмете (ил. 33), сделанном из изогнутой ветки, имеющей в целом змеиную форму, показана охота на нерп, стремящихся уйти в открытое море. Все три скульптурных изображения нерп обращены головой в сторону стесанного конца лопаточки. Голова первой нерпы переходит в задние ласты второй, от которой идет верх от поверхности объемная полоса со штриховкой углом (имитация змеиной чешуи), переходящая в задние ласты третьей нерпы. Полагаем, здесь присутствует полиэйкония, передающая морскую охоту: символизируемый змеей хищник — вероятно,

косатка, которая охотится на нерп. (Подобная композиция представлена на икуниси, хранящемся в Сахалинском областном краеведческом музее, отличие в том, что там субъект охоты — не змея, а косатка (см.: [Прокофьев 2012: 21, 26]). Вторая и третья нерпы в единстве со змеиным телом между ними могут восприниматься как змеиные головы, направленные в противоположные стороны. На свободной части поверхности с обеих сторон от скульптурной группы помещен растительный орнамент из различной формы листиков, шлемовидных лепестков (с косой либо ромбической штриховкой), обращенных к ближайшему концу лопаточки, а вблизи нестесанного конца — направленное к нему змеиное жало. Двухнаправленность хищника — косатки, морского хозяина — подразумевает, по видимому, что он не столько для себя добывает пропитание, сколько регулирует его движение между полюсом людей и полюсом богов.

Морская охота как промысел айнов — с такими сюжетами имеется 8 предметов, семь из которых изготовлены на Сахалине. Почти на каждом из них есть изображение объекта охоты и символизирован ее субъект. Изображений человека нигде нет (человеческие фигуры на икуниси / икупасуй изображались весьма редко



Ил. 33. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 5110-257



*Ил. 34. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 2812-181*

[Maraini 1942: 39]); субъект охоты представлен лодкой и/или выпущенным гарпуном, загородкой на рыб.

Так, на одном из предметов (ил. 34) в центральной части помещены два скульптурных изображения: лодка, преследующая кита, который движется в сторону стесанного конца. Между нестесанным концом и лодкой — листья, дважды по три, обращенные в противоположные стороны лопаточки; между этими триадами — еще один такой же лист. На другом предмете (ил. 35) скульптурно изображена лодка, которая движется в сторону стесанного конца: от острова (передан в виде высоко выступающей круглой площадки) к рыбам. Они тоже вырезаны скульптурно, расположены относительно лопаточки поперечно наискось; на теле первой и последней рыбы — косой крест.

Оригинален по своей лаконичности сюжет, в котором присутствуют два таких изображения: рыба и наконечник гарпуна (РЭМ, кол. 2812-178).

В центральной части — две пары узких продольных прорезей. В первой паре (ближе к стесанному концу) по прорези, находящейся справа, к людям свободно передвигается скульптура рыбы (лосося?), показаны глаза, раздвоенный хвост, чешуя. По другой паре прорезей передвигается скульптура чаши. Между нестесанным концом и прорезями имеется выемчатое изображение, подобное двояконаправленному наконечнику гарпуна. Возможность продвижения символизирует, полагаем, двустороннюю коммуникацию между людьми и богом моря. В целом, композиция представляет отношения обмена: от богов приходит рыба и прочая живность, а в ответ люди-охотники посылают в благодарность чашу с sake.

На трех сахалинских икуниси можно увидеть сцену охоты айнов на нерпу. Так, на одном из них (ил. 36), вырезанном из расщепленной ветки с сучком, изображена лодка, обращенная



*Ил. 35. Икуниси. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 5110-265*



Ил. 36. Икуниси. Айнэ. Сахалин. РЭМ, кол. 2812-163

в сторону стесанного конца, и две нерпы, к одной из которых от лодки движется гарпун. По обе стороны от лодки с помощью выемчатого роговидного элемента показано течение воды. Поверхность сучка и идущей от него узкой ветки покрыта штриховкой, что создает подобие змеиной чешуи. Головка этой змеи — в завершении узкой ветки, закреплена на лопаточке.

Посредине другого предмета (РЭМ, кол. 5110-245) скульптурно изображены три лодки, расположенные наискось, при этом параллельно одна другой. По обе стороны от лодок в технике выемчатой резьбы помещено изображение нерпы в профиль, головой в сторону стесанного конца.

Итак, довольно полно представлена охота человека на море: лодки и использование гарпуна, множество нерп. Заметно стремление показать множественность и объектов, и субъектов охоты: 3 лодки (количество 3 производно от 6, имеющего семантику «много»), несколько нерп, расположение их с обеих сторон от лодок. Гребень волны (на одном из предметов), течение воды создают впечатление продвижения морской охоты в сторону «дальнего океана». Это стремление на первом предмете усилено

и визуально, и семантически соотносением гарпуна (его наконечник обычно отравлен ядом аконита) и змеи, наделенной смертельным ядом и движущейся в ту же сторону.

Наконец еще на одном предмете (РЭМ, кол. 8761-10244) объединены человеческий промысел и охота самих морских обитателей. Посредине лопаточки — скульптурная группа обитателей моря: кит, косатка (показан спинной плавник), движущиеся к человеческому полюсу, голова нерпы, выступающая из-под воды, крупная водолавающая птица. От скульптурной группы в сторону нестесанного конца помещено еще одно объемное изображение — загородка с пятью зубцами, изображенными посредине (вероятно, это запруда для рыбы и внутри нее небольшие гребни волн). Далее к нестесанному концу — геометризованное контурное изображение птицы с треугольной головой и такой же формы хвостом, распростертыми трапециевидными крыльями; ее голова и хвост обращены к противоположным полюсам лопаточки.

В отличие от контурно переданной птицы, обращенной, ввиду одинаковой формы головы и хвоста, сразу к обоим полюсам предмета и символизирующей актуализацию коммуникации



Ил. 37. Икупасуй. Аины. Хоккайдо. РЭМ, кол. 5102-224

людей с богом стихии, все морские животные показаны движущимися к людям. Это соответствует верованию айнов, что морской бог — косатка — отправляет, пригоняет морскую живность людям.

У айнов Хоккайдо неоднократно записано повествование о том, как девочка-младенец была отдана отцом в жены морскому богу — косатке. Эмоциональный акцент в истории сделан на том, что это произошло не преднамеренно, но и не случайно — отец был подавлен тем, что, находясь с ребенком на морском берегу, вдруг, как бы по чьей-то воле, «снял узел с младенцем со своей спины и бросил девочку в сторону Косатки, на спинной плавник» [Yuko 1996: 378; Невский 1972: 42–43]. Этиологический аспект повествования — установление брачно-промысловых отношений между богом моря, в благодарность регулярно присылающим людям выброшенного на берег кита. Мифологические повествования о браке девушки с морским божеством и таким же, как упомянутый, этиологическим результатом, записаны также у сахалинских айнов и сахалинских нивхов [Онуки-Тирни 1996b: 55–56; Легенды и мифы 1985: 291–293].

Полагаем, что все икуниси / икупасуй с контурным знаком косатки, бога моря, на верхней поверхности, означают их

предназначение — служить коммуникации с этой стихией. Немногочисленные предметы, у которых такой знак имеется на нижней поверхности (где помещались контурные знаки родовой и личной собственности), возможно, принадлежали тем, кто считал себя находящимся в старинных кровно-родственных отношениях с морем.

Тема взаимодействия с морской стихией и, конкретнее, рыболовства на ритуальных лопаточках будет незавершенной, если не осветить присутствие на них фенологических индикаторов — предвестников сезонного хода рыбы.

Рассмотрим композицию икупасуй, в которой встречаются бабочка и рыба чешуя (ил. 37). Орнаментирована половина лопаточки — от нестесанного конца к середине помещены последовательно три изображения:

- стреловидный бутон, направленный к нестесанному концу; по обе стороны от бутона — фон из параллельных линий, дуг;

- геометризованное изображение бабочки (один овал переходит в другой, расположена поперек лопаточки);

- вписанные круги (знак солнца?), по обе стороны от которых — чешуя, направленная к ним.

Айнам Хоккайдо известны были два вида бабочек, по полету которых (когда замечали, что



Ил. 38. Икупасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 5102-256

они перелетают с цветка на цветок) в реку должен зайти с моря лосось. У сахалинских нивхов аналогичным индикатором была ярко-желтая бабочка махаон — предвестница хода кеты на нерест [Арутюнов 1995: 199; Санги 2013: 342]. Повидимому, на данном предмете запечатлено народное знание о бабочке-предвестнице.

Еще на одном предмете с Хоккайдо изображение рыбы сочетается с множеством красных цветков (ил. 38, 38 а). От стесанного конца вдоль лопаточки помещено скульптурное изображение лосося, показаны 5 плавников, в том числе один на спине. Остальные изображения переданы в низком рельефе либо контурно. Вблизи рыбы изображен сердцевидный клубень, нацеленный на нее, подобно наконечнику стрелы, своим заострением; он покрыт штриховкой из параллельных дуг (знак рыбой чешуи). От клубня в сторону несесанного конца отходят на стебельках мелкие шлемовидные цветки, окрашенные в красный цвет. Все свободное поле заполнено орнаментом с таким же

мотивом — красный цветок на стебле. Ближе к несесанному концу прочитываются еще два мелких очертания рыб, занимающих место стебля, по обе стороны от которого изображен шлемовидный цветок. От каждого конца лопаточки отходит в сторону противоположного конца по такому же более крупному цветку.

Окрашивание отдельных элементов в сюжете на икупасуй айны применяли довольно редко; в данном случае красным маркированы именно цветки, представленные во множестве. Известно, что айны Хоккайдо, жившие в округе Токати, называли красный ирис «цветком лосося», считая, что этот цветок способен указать места, где из моря поднимаются по речкам идущие на нерест лосося [Арутюнов 1995: 201].

Итак, если икуниси / икупасуй с «медвежьими» элементами в значительной мере подверглись влиянию ритуала, то с элементами морской стихии — находились под воздействием мифологических представлений и конкретной промысловой практики.

## Растения-проводники

Изображение растения в качестве исключительного или одного из основных мотивов в орнаментике икуниси / икупасуй встречается нередко. Так, в рассматриваемой совокупности (198) подобных предметов, хранящихся в РЭМ, они составляют 30 %. Вот как распределяется внутри этой подсовкупности из 61 предмета сочетание растительного мотива с прочими, которые, предположительно, также являются основными в конкретной композиции: только растения — 24 (40 %) ритуальные лопаточки; растения в сочетании со змеиной чешуей — 17; растения со знаками птицы, но без символов змеи — 10; растения, без символов змеи, птицы, с прочими мотивами — тоже 10.

Вряд ли все или даже многие из этих ритуальных лопаточек предназначались для подношения жертвенного напитка именно божеству растительности; вероятно, они вполне могли использоваться и в обращении к другим богам — горной тайги, моря, к которым регулярно происходили коллективные моления. При том, что и в мифологии, верованиях, и в лечебной практике айнов растения играли немалую роль, представляется весьма затруднительным применить это к конкретным композициям, поскольку изображения на них весьма своеобразны: деревьев (или отчетливых древесных листов), занимающих видное место в мифологии, нет, а травянистые растения сильно стилизованы и в редких случаях поддаются идентификации. Растительные мотивы часто предстают в виде клубня с побегом, направленным вдоль

икуниси, бутоном на чашечке, в виде разрозненных цветков, лепестков.

В работах японских исследователей упоминаются растения, очертания которых положены айнами в основу наносимых ими узоров на предметы престижного характера — деревянные ножны мечей. Кроме цветка хризантемы (заимствование у японцев), указываемого также Ф. Мараини, названы три растения — мискантус китайский, горец японский и белокопытник японский [Осипова 2016: 228–229]. Только последнее из этих растений, а также еще два других, прежде не упоминавшихся, нам удалось установить на конкретных икуниси / икупасуй.

Белокопытник (называемый русскими Сахалина «лопух» и широко применявшийся в традиционной культуре нивхов) стилизованно показан на ритуальной лопаточке с Хоккайдо (ил. 39). Вдоль всей лопаточки в низком рельефе изображены шесть растительных элементов, направленных в шахматном порядке к боковым сторонам; в каждом из них три лепестка и один спиралевидный завиток. Эти элементы, выполненные в низком рельефе, чередуются с шестью другими, которые переданы выемчато, а по форме каждый напоминает лист белокопытника; они заполнены ромбической сеточкой (знак змеиной чешуи). В свою очередь, форма упомянутого листа белокопытника попеременно имеет вид то S-образного элемента, то зигзага. Итак, здесь речь идет о комплексе: белокопытник в сочетании с символами змеи.

Известно, что именно такое сочетание применялось еще в первой половине — середине XX в. сахалинскими нивхами для ритуального угощения хозяина тайги: ему клали высушен-



Ил. 39. Икупасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 5102-257

ные стебли белокопытника, цветки саранки и змеиную шкурку. В отличие от первых двух компонентов змеиная шкурка служила не пищей, а материалом-посредником для установления коммуникации людей с хозяином тайги [Островский 1997: 154–156]. Можно отметить и природное визуальное сходство стебля белокопытника со змеей, которое на данной ритуальной лопаточке как бы передано листу: за короткое время стебель может вытягиваться, достигая высоты человеческого роста; в своей способности к движению (без каких-либо опор) он подобен туловищу змеи, передвигающемуся без использования конечностей.

Коммуникативное качество и способность символизировать движение, вероятно, придавались и другому растению, присутствующему в орнаментике нескольких икуниси, — папоротнику. На предмете с Хоккайдо (ил. 40), той его половине, что идет от нестесанного конца, навстречу друг другу помещены два почти

одинаковых изображения: клубень с ростком папоротника, у которого множество рядов листиков, по два, а наверху бутон-хохол. У растения, которое ближе к стесанному концу, клубень состоит из двух частей, одна из них заполнена штриховкой из параллельных дуг, а другая — знаком змеиной чешуи. При том, что два растения расположены таким образом, что они обеспечивают в целом двунаправленность, ближе к божественному полюсу оказывается корень со змеиным символом.

Согласно мифологии айнов, папоротник принадлежит к числу тех нескольких трав (наряду с полынью и бамбуком), что были первыми на земле созданы творцом [Арутюнов 1995: 201, 204]. Айны использовали папоротник как психоактивное средство, добавляя его в табак [Колосовский 1990: 135–136; Оненко 2016: 157]. На икуниси с Сахалина (ил. 41) имеется одинарное изображение папоротника, подразумевающее движение в сторону полюса богов. Большую часть поверхности, почти



Ил. 40. Икупасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 5102-234





Ил. 41. Икуписи. Айны. Сахалин. РЭМ, кол. 2812-148

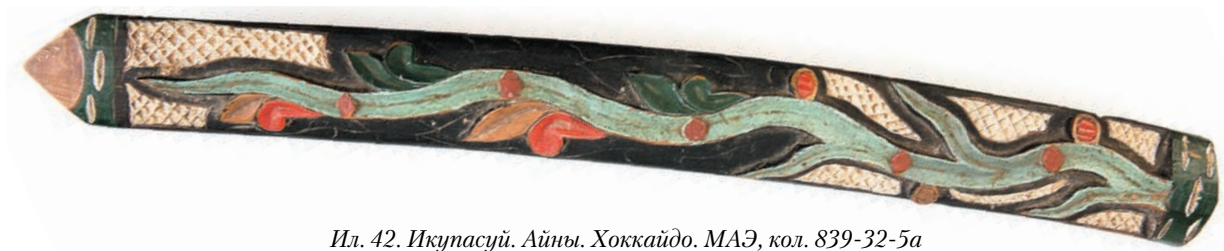
сразу от нестесанного конца занимает рельефное изображение побега папоротника: контурно показаны корни и небольшой стебель, от которого вверх поднимаются 15 пар листиков, увенчанных 16-м, расположенным посередине. У последнего элемента ромбическая сердцевина, от нее отходит двойной симметрично развернутый спиралевидный завиток. На стебле побега и на каждом листике имеется круглое отверстие (многие сквозные, их, соответственно, 16 и дважды по 15, всего 30). Можно предположить, что перед нами календарь, по которому на протяжении одного или полутора месяцев производится отсчет времени; собственно движение времени совпадает с ментальным продвижением в сторону богов — таков образ хронотопа сахалинских айнов.

Еще одно идентифицированное в орнаменте растение — это аконит. В отличие от двух прежде рассмотренных, он тесно связан с обоими промысловыми занятиями — охотой и морским зверобойным промыслом: из его корней готовяли яд, которым смазывали наконечники стрел, гарпунов. Бэчелором записано мифологическое повествование о небесном аконите.

Когда небесный бог Аиойна прибыл на землю, он захватил с собой два яда — для использования их в охоте, мужа (более сильный яд, от проникновения его в царяпину наступала смерть) и жену.

«Мужской» яд использовали следующим образом: охотник помещал немного его на кончик стрелы, затем, найдя звериную тропу и совершив подношение божественному яду, выстреливал ею в предполагаемом направлении. Стрела двигалась и двигалась вперед, до тех пор, пока не достигала зверя и не валила его насмерть. Но однажды выпущенная охотником отравленная стрела упала, не найдя зверя: прошло уже больше дня, как тот побывал на этой тропе. Охотник упрекнул своего божественного помощника, сказав, что никогда более не совершит для него возлияния. Вслед за этим все стрелы, уже смазанные ядом, устремились навсегда на небо. С тех пор айнам известен только «женский» яд, он более слабый: медленнее убивает зверя, смазанные им стрелы не всегда достигают цели на Сахалине и Курилах [Batchelor 1901: 456–457].

На одном из икупасуй (ил. 42) айнов Хоккайдо аконит показан в единстве с фрагментами кожи с ромбической чешуей — символами змеи. Побег аконита, с крученым стеблем и шлемовидными цветками, устремлен к полюсу богов. За визуальным сопоставлением стоит, по-видимому, не только сближение этих двух природных видов по форме продвижения вперед, но и семантическое отождествление двух видов яда, благодаря которым совершается перевод от жизни к смерти. Еще на одном предмете, тоже с Хоккайдо (ил. 43,



Ил. 42. Икупасуй. Айны. Хоккайдо. МАЭ, кол. 839-32-5а

43 а), в его нижней части крупными шлемовидными цветками обозначена двунаправленность, в то время как в орнаменте его верхней части стебель аконита совпадает с телом змеи, головка которой обращена в сторону божественного полюса.

Семантическое отождествление змеи и аконита отнюдь не означает какое-либо участие

ее самой или ее яда в охоте: по-видимому, подобно акониту она способна возвращать богам души (как бы первообразцы) того, что они посылают людям. Не удивительно в свете этого, что змея, как считалось, оберегает пищу людей [Арутюнов 1995: 200]. Растения, в особенности многолетние — неоднократно проходящие



Ил. 43. Икупасуй. Айны. Хоккайдо. РЭМ, кол. 5102-249

сезонные циклы роста и движения к небу, а затем умирания и возвращения под землю, к своим корням — оказываются в орнаментике икуниси / икупасуй наиболее востребованными визуальными образами, сочетающими движение к богам и двунаправленность.

### Литература

- Арутюнов С.А., Щебенков В.Г.* Поверья, приметы и представления айнов об окружающем мире // Вестник Сахалинского музея. 1996. № 2. С. 185–207.
- Иванов С.В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник. М., 1963.
- Колосовский А.С.* Применение лекарственных растений аборигенами о. Сахалин // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1990. № 4. С. 120–142.
- Кнорозов Ю.В., Соболева Е.С., Таксами Ч.М.* Пиктографические надписи айнов // Древние системы письма: этническая семиотика. М., 1986. С. 258–295.
- Крейнович Е.А.* Нивхский (гиляцкий) язык // Языки и письменность народов Севера. Ч. III. Л., 1934. С. 181–222.
- Лавров И.П.* Об изобразительном искусстве нивхов и айнов (из материалов Амуро-Сахалинской экспедиции) // Краткие сообщения Института этнографии. М.; Л., 1949. Т. V. С. 32–39.
- Легенды и мифы Севера. М., 1985.
- Невский Н.А.* Айнский фольклор. М., 1972.
- Оненко И.И.* Растения, используемые коренными малочисленными народами севера Сахалина и Приамурья. Южно-Сахалинск, 2016.
- Онуки-Тирни Э.* Айны северо-западного побережья Южного Сахалина // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1996а. № 2. С. 57–105.
- Онуки-Тирни Э.* Айны северо-западного побережья Южного Сахалина // Краеведческий бюллетень. Южно-Сахалинск, 1996б. № 4. С. 35–77.
- Осинова М.В.* Символика растительного узора на ножнах айнского меча // Орнаментика в артефактах традиционных культур / Материалы Пятнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2016. С. 228–231.
- Островский А.Б.* Мифология и верования нивхов. СПб., 1997.
- Пилсудский Б.О.* Фольклор сахалинских айнов. Южно-Сахалинск, 2002.
- Пилсудский Б.О.* На медвежьем празднике айнов о. Сахалина // *Ego же.* Айны Южного Сахалина (1902–1905 гг.). Южно-Сахалинск, 2007. С. 107–206.
- Прокофьев М.М.* Икуниси — ритуальные лопаточки айнов Южного Сахалина (из собрания Сахалинского областного краеведческого музея): Каталог. Южно-Сахалинск, 2012.
- Санзу В.М.* Эпос сахалинских нивхов: Поселение Бухты черной земли. М., 2013.
- Штернберг Л.Я.* Айнская проблема // Сборник МАЭ. Т. VIII. Л., 1929. С. 334–376.
- Baba M. O.* Iku-nishi of the Saghalien Ainu // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1949. Vol. LXXIX. Parts I and II. Pp. 27–35.
- Batchelor J.* The Ainu and their Folklore. L., 1901.
- Batchelor J.* An Ainu-English-Japanese Dictionary. Tokyo, 1938.
- Hisakazu Fujimura.* Kamuy: Gods you can argue with // Ainu: Spirit of a Northern People. Los Angeles, 1999. Pp. 193–197.
- Maraini F.* Gli iku-bashui degli Ainu / Publikazioni dell' Istituto dell' Italiano di Cultura in Tokio. A. XX. Vol. I. Tokio, 1942.
- Maraini F.* Ikupasui: It's not a mustache lifter! // Ainu: Spirit of a Northern People. Los Angeles, 1999. Pp. 327–334.
- Munro N. G.* Ainu Creed and Cult. N.-Y.; L., 1963. 171 p.
- Philippi D.L.* Songs of Gods, Songs of Humans. N.-Y.; Tokyo, 1979.
- Yuko Tsushima.* Tombent, tombent les gouttes d'argent: Chants du peuple Ainou / Textes choisis et présentés par Tsushima Yuko. Paris, 1996.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На протяжении шести глав книги ее авторами прослежены пути обретения прочного покровительства богов, исторически выработанные в культуре айнов. Сложная по происхождению, сочетающая в своем строении разнородные компоненты, их духовная культура к концу XIX — началу XX в. представляла, однако, перед исследователями довольно цельной, в строгом единстве самобытных мифологических повествований, обрядов и оригинальной ритуальной пластики, наделенной искусной орнаментикой.

Стержнем единства и цельности мировосприятия айнов выступала их религиозно-ценностная *установка на освоение способов коммуникации с богами*. Для укрепления регулярных отношений обмена (что необходимо для успеха в промысловой деятельности, избавления от бедствия, болезней), требовалось создать условия успешного двустороннего ментального продвижения — от людей к богам и обратно, а также открыть адекватные способы передачи информации о себе, своих потребностях в другие космические сферы.

Предыстория образов богов — верховных и «важных» (регулирующих различные аспекты человеческой жизни и природные стихии, объекты), их функций и визуального облика,

придуманного предками айнов — восходит к неолитической культуре Дзёмон. Антропоморфные фигурки Догу интерпретируются в книге в качестве изображений богов, которые также наделены функцией опосредствовать человеческое взаимодействие с самими могущественными хозяевами. Эта их функция позднее была, вероятно, предназначена инау. Темы и сюжеты взаимодействия людей с богами, какими они запечатлелись в мифологических повествованиях, зафиксированных в конце XIX — первой трети XX в., по большей части сфокусированы на двух главных идеях: божественное начало айнского народа (небесное происхождение первопредков и культурных умений); требование, ожидая покровительства богов, в их честь регулярно устанавливать заструженные палочки (столбы) *инау*. Именно вторая из этих идей предопределяет своеобразие айнского этнокультурного пантеизма, причем как в мифологических текстах, так и, что особенно наглядно, в ритуальных практиках — после успешной охоты, рыбалки, в сценарии медвежьего праздника, в шаманском камлании и др.

В наиболее значимых ритуалах *инау* — главный предмет в коммуникации с богами — дополнялись ритуальными лопаточками *икуниси*

(на Хоккайдо называемых *икупасуй*), применяемыми для кропления жертвенного саке на инау. Те и другие ритуальные предметы и в восприятии самих айнов, и по оценкам исследователей реализовывали посредническую функцию при обращении к богам. Этот самобытный медиаторный комплекс существенно дополнял посреднические ритуальные способы «быть услышанными» и понятиями богами, которые практиковали наряду с айнами и их соседи — нивхи и тунгусо-маньчжуря Амура и Сахалина. В числе этих ритуальных способов — разделение тела и души медведя, специально выращенного людьми, и отправление ее с дарами к богу-хозяину горной тайги, а также шаманское камлание.

Совокупность «посреднических» действий и образов, обращенных к богам, обширна и сложна в культуре айнов — как в экстенсивном отношении, ввиду регулярного изготовления и применения в обрядах инау и икуниси, так и в интенсивном, ввиду присутствия в их орнаментике знаковых систем. И на инау, и еще более на икуниси довольно часто можно увидеть как иконографические знаки (например, на инау — изображения змей в виде жгутов, на икуниси — рельеф медведя или рыбы, растения), так и символы, и гравированные индексальные знаки. Подобные же знаки, причем всех этих типов, нередко встречаются и на прочей ритуальной атрибутике, задавая тем самым ментальное единство всей совокупности способов обращения к богам.

В одной из глав книги осуществлена типология инау, исходя из их адресатов (к каким богам обращены), функций для людей и прослежены коррелирующие с этим визуальные

характеристики того или иного ритуального предмета — форма сделанных на нем стружек (воспринимаемых носителями традиции как символические крылья) и нанесенных на него знаков. Также в специальной главе охарактеризованы различные группы икуниси / икупасуй, исходя из основных элементов в их орнаментации (указывающих на адресат) и дополнительных элементов (символизирующих двунаправленное движение, от людей к богам и обратно).

В книге подчеркнута особая посредническая роль в мировоззрении и ритуальной практике, отведенная медведю и шаману. В атрибутике и медвежьего праздника, и шаманского камлания запечатлены различные аспекты космологии айнов. Инау в ритуале проводов медведя сочетают двух адресатов — бога-хозяина гор и бога солнца; в зооморфном коде ритуала доминируют медведь и змея, порознь и в единстве (предмет *иноко*), символизирующем способность духовной субстанции, сосредоточенной в голове медведя, совершать движение в другую космическую сферу. В головном уборе и на колотушке шамана также присутствуют сделанные из стружек изображения змей, что символизирует его умение осуществлять передвижения по мирозданию. В обоих ритуалах, преимущественно в зооморфном коде, предстает цепочка посредников, направленная от людей к богам.

Интерпретация этих самобытных предметов айнской культуры сложна и, следует признать, не имеет вполне завершенного характера, даже после проделанного в книге авторского анализа. Назовем наиболее существенные затрудняющие факторы. Во-первых, и эти ритуальные

предметы, и ряд присутствующих на них символически нагруженных элементов имеют различное этно-региональное происхождение, сближаясь, реально или гипотетически, то с нивхами, то с тунгусо-маньчжурами Амура и эвенками, то с народами Юго-Восточной Азии. Выбор из этих разнородных по происхождению элементов, составляющих потенциально своеобразный ресурс для дешифровки заложенных смыслов, и переход к построению целостных ментальных структур, запечатленных в композиции тех или иных предметов айнской культуры, можно восстановить только гипотетически. Во-вторых, и в рамках самой этнической традиции айнов существует несовпадение в происхождении различных знаковых элементов: какие-либо старинные начертания знаков могут по-прежнему применяться, но при этом с иным смыслом, прежде в них не заложенным, и, в лучшем случае, отложившемся в сравнительно поздних мифологических повествованиях. В-третьих, к концу XIX — первой половине XX в. (время сбора многих сведений по культуре айнов) информанты уже немного могли сообщить исследователям о семантике знаков, вырезаемых на ритуальных предметах, их скрытых контекстуальных связях. Приведем два примера.

Семантика инау, по мнению ряда исследователей, опирающихся в своем предположении, соответственно, на уподобление этого предмета фигуре человека или же на этимологию термина, восходит к двум древним значениям: 1) символ-заместитель человеческого жертвоприношения; 2) произносимая речь, обращенная к божеству. Однако, нет никаких достоверных свидетельств

(учитывая и мифы как возможный ресурс исторической памяти), что у айнов некогда совершались человеческие жертвоприношения. Вполне допустимо, что этот ритуальный предмет, предназначенный служить своеобразным стартом коммуникации и непременно изготовляемый, согласно мифологии, в первый раз и в дальнейшем именно самими людьми, как раз обладал воплощающей это семантикой. В силу этого антропоморфный облик инау к XIX в. вполне мог быть переосмыслен в качестве обозначения адресанта, т. е. полюса «люди» в структуре коммуникации.

Другой пример — индексальный знак в виде косоугольного креста. В первой половине XX в. исследователи, присутствовавшие неоднократно при проведении айнами ритуалов — японский автор М. О. Баба и итальянский Ф. Маранини, считали, со слов носителей традиции, что это схематически выполненное изображение медведя, распластанного после убийства его на ритуальной площадке, не что иное, как символ бога-хозяина горной космической сферы. Вместе с тем у многих народов этот же знак — схематическое изображение приспособления для добывания огня, символ огня очага; именно в свете такой семантики Ю. В. Кнорозов интерпретировал косоугольный крест, нередко встречаемый в резьбе на икуниси. Однако этот же знак нередко можно увидеть и на икуниси, где изображены исключительно обитатели морской стихии. Возникающий вопрос о том, сочеталась ли как-либо семантика этого знака (медведь? огонь?) с морской стихией или же вне зависимости от сюжета конкретной икуниси он означал, что данная

ритуальная лопаточка предназначена для медвежьего праздника, остается открытым.

Еще одна общая семиотическая функция, возлагаемая в мифологических текстах преимущественно на икуниси/икупасуй, а именно передача информации богам о том, в чем нуждаются люди, вызывает аналогичные трудности в ее «прочтении». Вряд ли всю или почти всю совокупность знаков, вырезанных на поверхности многих ритуальных лопаточек, стоит интерпретировать как единый пиктографический текст. В лучшем случае, не претендуя на полное прочтение того, что айны предназначали богам, удастся открыть и проследить используемые ими коды мышления, в первую очередь — зооморфный. Как никакой другой, он нередко воплощает общую семантику ритуального предмета (инау нередко уподоблена птице, а икуниси — змее) и служит созданию цепочки символов — в композиции

*иноко* и в резьбе на икуниси. Этот код в сценариях ритуалов и в орнаментике предметов дополняется другими: кодом, составленным из обменяемых материальных ценностей (либо их изображений), из субъектов / объектов морской охоты, растительным, числовым (особенно значимы числа 6 и 3) и др.

Остается признать, что и эти коды, и, возможно, прочие, еще не обнаруженные, служат главным образом подтверждению, обновлению коммуникации с богами. Презентируя оба полюса коммуникации — человеческий и божественный, они передают благодарение, молитвенную просьбу, используя типические образы и значимые признаки, восходящие к мифологии и промысловой деятельности, объединенные в композиции того или иного предмета в эстетически (но не обязательно логически) целостную структуру.

## SUMMARY

### *The Codes of Communication with Gods: Ainu Mythology and Ritual Figurines*

#### **Introduction**

Throughout more than a century and a half the enigmatic mentality of the East Asia Ainu attracted attention of many scholars. For the first time in scholarship the authors of book consider the central issues of Ainu mentality – construction of communication with gods through its exploring in various phenomena of their spiritual world, particularly in mythology, structure of Ainu pantheon and ritual practice including composition of ritual objects. The main source base is materials of the Russian Museum of Ethnography.

#### **Chapter 1. Ainu, Mysterious Fishermen and Hunters of the East Asia Islands**

Ainu are the most ancient people of East Asia formed on the base of Neolithic inhabitants of the Japanese islands Honshu, Ryukyu, Hokkaido – the Jōmon Culture in X millennium B.C.E and remains of Paleolithic population connected with Eastern Siberia, Amur Region and South-East Asia. Later the Proto-Ainu included the tribes of Altaic-speaking horse-breeders of the Yayoi Culture in IV century B.C.E – IV century C.E., who formed the core of ancient Japanese, the bearers of

the Okhotsk Culture of the Sakhalin and the Kuril Islands influenced by the Tungus-Manchu population of the Mohe-Jurchen epoch in IV–XII centuries C.E. and the Satsumon Culture – direct ancestors of Ainu. From the period of forming the ancient Japanese state of Yamato in IV–V centuries C.E. and throughout the Middle Ages Japanese had long wars with Ainu, which consequences were assimilation and driving out to the north of Hokkaido, where their descendants live today. In XVIII century in Kamchatka and the Kuril Islands and since XIX century in Sakhalin the Russian government carried out the politics of Christianization, enlightenment and teaching of Russian language and culture. According to international norms the modern policy of Japanese government aims to preserve Ainu culture and language and promote Ainu culture.

The book describes the main characteristics of Ainu economy and material culture in late XIX – early XX centuries. Ainu practiced complex economy, they fished, hunted game and sea animals, gathered plants, and in some areas of the southern Hokkaido worked land with hoe once, more widespread in the south of the Japanese archipelago.

Ainu lived in small localized groups and their villages were relatively distant from each other.



Several village houses constituted community consisted of several nuclear families. Their summer village *kotan* Ainu usually built in valley near river or sea coast. The homestead included house, barn on piles and cage to foster bear for the feast, shrine, drying place for drying meat and fish and other places to keep domestic items. The summer house was a frame rectangular construction with two or four-ramps thatched roof similar to one of the East Asia peoples, the winter dwelling — a dugout resembling that of the North Asia peoples.

The Ainu clothing combined elements of southern and northern origin. The outdoor shoulder clothes were tunic-like robes with strait cut made of bast common in Hokkaido, Sakhalin and the Kuril Islands, which according to mythology the elm goddess gave Ainu. In Sakhalin robes made of nettles, fish skin, ringed seal and seal skins were widespread. In winter men put on coats made of bear or dog furs to hunt. Since late XVIII century Ainu started to buy from Japanese and Chinese cotton fabrics to sue robes. Clothes of blue, red or white fabrics (for ritual garments) were especially popular. All the Ainu clothes were distinguished by unusual and colorful ornament aimed to “cheer up Kamui gods”. In Ainu ornament scrape-like and spiral patterns often drawn by coal in step arrangement sometimes with floral and serpent-like elements predominated. Both men and women wore loincloths as an underwear — element of southern culture. In past Ainu men and women had tattoos which had magical significance; it protected against illnesses and bandits. Ainu women tattooed their lips which related to girls’ initiation rites.

In daily and ritual life Ainu gave particular attention to etiquette — good manners and communication skills between themselves and foreigners. Greeting was an elaborated ceremony among Ainu. Ainu highly esteemed eloquence and rhetoric art. Their old men were excellent story-tellers who knew a lot of myths, legends and narrative folklore which they could tell while sitting near fireplace for hours and days without interruption passing their knowledge in oral form through generation to generation with accompaniment of *tonkori* — a string instrument.

House location oriented to river, valley, mountains, forest, colorful ornamentation of clothes, specific etiquette ceremonies and rhetoric art reflected various ways of communicating with gods.

## Chapter 2. Ainu Pantheon and Its Origins

Ainu worldview conserved the most archaic notions about world and man. Horizontal-vertical arrangement of the Universe, polytheism, belief in spirits of nature and ancestors were typical for them. Formation of Ainu pantheon in its origins was related to ritual object of Neolithic Jōmon culture in ancient Japan. *Dogu* — clay anthropomorphic figurines represented the mothers of nature — the genitrix goddesses, fertility gods, sun, vegetation (tree of life), house, fire and snake deities with whose help the dialogue with supreme and house gods of the Universe took place during rituals. Certain *Dogu* figurines represented the zoomorphic avatars of supreme gods: eagle incarnated represented the sky god, duck-turtle — the earth goddess, creator of world and half-man half-predatory animal — the

god of underworld. The latter image had ancient origin, it was found among the peoples of Central Asia, America, East Asia, Amur Region, Cis-Baikalia but it didn't conserve in Ainu tradition. Bear symbolized ancestor and mountain god.

### Chapter 3: The Subject of Communication with Gods in Ainu Mythology

The main aspects of the subject of communication between gods and humans are reflected in different folklore genres include: 1) creation of Ainu land and landscape elements by the creator; origin of artifacts and cultural skills; 2) establishment/renovation of regular communication between humans and gods; 3) rivalry, confrontation of men (individual or group) with gods and other supernatural beings; 4) help of gods to humans and vice versa.

In recorded beliefs and tales the world is depicted as a predominant dichotomy: celestial gods descend to the earth to create mountains, lakes, rivers, and man. In the corpus of Hokkaido Ainu tales about Aion / Okikirumi this personage like his son possess the qualities of both celestial god and culture hero, founder bearer of civilization among Ainu and their forefather. The key characteristics in the story about his origin and subsequent events of his earthly life are repetitive movement from sky to earth and in opposite direction, human features of god (he is born in Ainu land and/or smells like human) or god features of man (he was created in heaven, possesses divine knowledge, important role of elm. In carrying out communication between sky and earth particular role is attributed to some zomorphic species — birds and snakes.

In a series of tales contain the theme of marriage, cohabiting of men with heaven beings in result of which regular religious exchange relations are established. The theme *Ainu — descendants of gods* has independent importance. In some tales the etiological result is erecting of *inau* in honor of an inhabitant of another cosmic sphere. It means both recognition of his divine status by humans (it is declared that only humans can make and erect *inau*) and establishment of regular worship of this sphere and this sacred communication will have stable character.

In various examined tales alongside *inau* the means of communication between men and gods are oar or sword, they are either equaled to *inau* in their importance or confront it. Pair of personages or performed actions appears as a structure-making principle in some tales.

In many texts where the confrontation between supernatural beings and men exists, it is linked with such themes as marriage with god personage, establishment of regular communication with another sphere of the Universe, acquiring of sword. In tales, where one of main themes is help of divine being (owl, chestnut tree, orca) to men, the emphasis is often made on men recognition of god status of the supernatural personage who voluntarily assumed the role of helper and savior.

In mythological texts all the three functions of ritual objects *inau* and *ikunisi* / *ikupasui* are recorded: wine offering to god by sprinkling its drops on *inau*; transmission of messages to gods; holding of moustaches by men during subsequent drinking of wine from the same cup. The mediators of communication with gods are the most frequently birds,

snakes and swords (more precisely their symbolic function is confirmed and developed when analyzing the ornaments of *ikunisi* / *ikupasui*. The number 6 and its derivations 60, 12, 3 are present in mythology with relative frequency meaning “many” of those things which come from human to men and a marker of movement itself from one cosmic sphere to another.

### Chapter 4 Ainu Ritual Practices and Sacred Objects

In Ainu religion the Bear Feast, ancestor worship and shamanism, each of them containing particular ways of communication of men with the world of gods played the most important role.

The Bear Feast was the principal festival of Ainu people, the specific ethnic marker of their traditional culture having its origins in antiquity and survived until our days. The ritual script included feeding of home fire, ritual of killing bear, grown in captivity, feast in its honor with eating of bear meat and drinking ritual beverage — millet beer *sake*, dances, games and singing. It also included the rites related to ancestor worship and ritual burial of bear skull and bones in forest with erection of shaving sticks *inau* — the mediators between men and mountain god with purpose of his reincarnation. Important meaning had various ritual objects: clothes for bear and supervisor of rites, instrument to tease and kill bear, ritual sticks *inau* — gods’ mediators, ritual utensils for sake drinking with small prayer paddles to make offerings to *ikunisi* and bear amulets *inoko*.

Ainu performed the rituals of ancestor worship *Simurappa* in the end of the Bear Feast and during

house warming. The rites of ancestor worship — sacrifice and prayer near fire were conducted in house and near altar in homestead yard. The fire goddess was the main mediator between men and gods, she played important role at man’s birth and his sendoff in the world of the dead after death.

Ainu shamanism particularly in Sakhalin was similar to Siberian one, in the maximal degree to Tungus, but it conserved archaic original features dating to the Neolith epoch. Some Dogu figurines represented shamans: men and women, some of them were associated with the snake god, other — with the sun god, the sun tree of life. Tungus influence in Ainu shamanism manifested in terminology, main types of shamans, shaman decease, functions, ecstatic rituals and attributes. Original ancient features are typical to the image of snake in initiations, attributes, magical devices.

In Ainu ritual practices several codes of communication were used: cosmic, social, value, folklore personages’ code, zoomorphic, chromatic. They were related to the notions about the Universe, universal image of the tree of life and fire. They expressed important mediators: *inau*, *ikunisi*, bear, shaman and snake.

### Chapter 5. Shaving Sticks Inau — The Road to Gods

Ainu spiritual culture conserved archaic traits, to which the cult of shaving sticks *inau* belongs. *Inau* were sacred objects which established importance of the gods’ world in Ainu life. *Inau* are polysemantic. They are specific religious symbols and instruments of supreme deities’ worship, containers

of ancestors' spirits, substitutes of human sacrifices and universal means of communication between men and environment. The term *inau* has common root with notion of life *inoty* which emphasizes the sacredness of object, capacity to animate ritual object. *Inau* prototype derives from the image of one of the most important elements in composition — curls in petroglyphs of the Lower Amur and anthropomorphic pebbles resembling Australian *churingas*.

Ainu considered *inau* various objects: shaves, shaving sticks, drilled sticks, big trees with small branches and cuts and *idols-inau*. Most of *inau* were anthropomorphic, some were associated with bird wings. On the tops of *inau* to supreme deities were special symbols the signs of specific gods.

The book classifies *inau* on the base of the Russian Museum of Ethnography collection and certain publication of scholars in late XIX — early XX centuries. It examines the *inau* of exterior and interior living space, *inau* for supreme gods, hunting *inau*, *inau* — the home and home fire protectors, healing and protective *inau*, funeral *inau*. The author comes to conclusion that *inau* are the most important element of Ainu culture, included in all the spheres of their activities, universal way of communication with gods.

## Chapter 6. Myth and Daily Motives in Ikunisi / Ikupasui Composition and Ornamentation

In introduction to this chapter the characteristics of ritual paddles *ikunisi/ikupasai* as a semiotic system is given. The specifics of suggested approach named communicative-symbolic consists in

its subjection to the main notion incarnated in *ikunisi* — the notion of renovating communication with gods. It explains the presence of three principles in their organization: polar opposites corresponding to two ends of paddle — divine and human, as a rule the main direction is determined in composition, most frequently it runs from humans to gods; bidirectional composition of images (analogue elements are directed towards opposite ends of paddle), reflecting reciprocity of Ainu relations with gods and renovation of communication; symbolic character of many imagery elements. Then compositional types are described and analyzed for the following groups of ritual objects: sword or snake motives, bear motives probably destined for communication with mountain-taiga cosmic sphere, sea and its inhabitants, sea hunting, predominantly floral elements.

Many ritual paddles are either similar in their shape to sword or have its image on their surface. In ritual practice this object of prestigious character, featured in mythology as a gift of gods, symbolizes reciprocal communication. The latter is provided with several visual techniques one of which consists in showing drop-like protrusion on sheath — *soritzuno* which is always pointed to handle, that is always opposite to direction of blade.

In similar way some ritual paddles are either curved in snake-like shape or contain an image of snake or its symbols — zigzag, spiral curves, diamond-like scales, etc.). Bidirectional arrangement in homogeneous “snake” compositions can be achieved by image of snake with two head on the both sides of its body or a chain of double-headed snakes, from which snake sting runs to both sides of paddle.

The lion share of bear compositions comprise ones which in their ornamentation have elements directly indicating rituals of the Bear Feast: bear body laying after killing, bear head, rope, cups for drinking sake. The last of the listed elements can be combined with an image of living bear. The common feature of all compositions related to the various moments of the Bear Feast as well as associated to other contexts is bear/bear head orientation along the paddle: it always looks toward the its hewn end. In other words bear (its head) is depicted as always ready to depart or to be departed from the human world to the mountain one. Bipolarity of composition is achieved by additional ornamental elements (floral or snake) directed towards human polar of paddle or by confronting when snake or whale moves towards the bear.

Many objects have on their surface carved figurative images related with sea: wave crests, orca — symbol of sea god, fish, ringed seals, boats, sea hunting, sea inhabitants, etc.

The paddles with images of “distant ocean” and “near sea” are clearly distinguished which correspond to categories of myths. Bidirectional structure in compositions with orca — the sea master, is represented by floral or snake elements toward both ends of paddles, it probably implies that this predatory animal not so much procures food for himself as regulates its movement between human and god polars. Both “bear” and sea compositions are often actualize number code, precisely the number 6, probably with the same semantics as it was mentioned above.

About 30 % of entire numbers of ritual paddles have ornamentation in which floral elements predominate almost exclusively or in combination

with snake or bird motifs. In the most of case images of plants can't be identified. It was achieved only in respect of certain plants — aconite, petasites, fern; all of them are combined with snake elements and symbolize Ainu movement towards gods. Due to their natural qualities (they stretch to sky and their roots run deeply inside the earth) herbs are the most demanded visual images combining movement towards gods and bidirectional arrangement.

### Conclusion

The core of unity and entity of Ainu worldview was religious and value orientation to development of the ways of communication with gods. Prehistory of images of gods regulating various aspects of human life and natural elements, objects, their functions and appearance invented by the Ainu ancestors dates back to the Neolithic Jōmon culture. Anthropomorphic figurines *dogu* are interpreted in the book as images of gods which are also have function to mediate human communication with their powerful masters.

In mythological texts themes and plots of humans communication with gods are mainly focused on two main notions: 1) divine origin of Ainu people (celestial origin of their forefathers and cultural skills); 2) requirement to stand regularly shaving sticks *inau* (poles) in honor of gods expecting their protection. It is the second notion which determines the specifics of Ainu cultural pantheism.

In the most important rituals *inau* the main object in communication with gods are supplemented with ritual paddles *ikunisi* / *ikupasui* used for sprinkling sacrificial sake on *inau*. This original mediatory complex significantly enriched the ritual ways

to be “heard” and understood by gods which alongside Ainu practiced their neighbors — Nivkhs and Tungus-Manchu of Amur and Sakhalin: division of body and soul specially fostered by people and its sendoff with gifts to the god-master of mountain taiga and shaman ecstatic rituals.

In one of book chapter the typology of *inau* is suggested on the base of their recipients (to which gods are addressed), their functions for peoples, and visual characteristics of certain ritual object correlating with these functions: shapes of shavings made on the stick and regarded as symbolic wings by tradition bearers) and signs. Also in special chapter various groups of *ikunisi* / *ikupasui* are characterized basing on the main elements in their ornamentation indicating recipient and additional elements symbolizing bidirectional movement from humans to gods and vice versa.

In attributes of the Bear Feast and shamanic ecstatic rituals various aspects of Ainu cosmology are depicted. In both rituals, predominantly in zoomorphic code a chain of intermediaries is presented

directed from people to gods. *Inau* in ritual of bear sendoff two recipients — god-master of mountains and sun god are combined; in zoomorphic ritual bear and snake dominate both together and separate. Snake elements in shaman headdress and beater symbolize his skill to move across the Universe.

Among all the codes examined in book it is the zoomorphic one which incarnates general semantics of ritual object (*inau* are frequently compared to bird and *ikunisi* to snake) and a chain of symbols. In ritual scripts and objects' ornamentation it is supplemented with code composed of material objects or their images, number code (the number 6 or 3 are especially important) subject / object of sea hunting, floral code, etc. These codes and probably others not found yet serve mainly to confirm and renovate communication with gods. They transmit thanksgiving, prayer, using typical images and important features originating in mythology and economical activities united in composition of certain object in aesthetically but necessarily logically entire structure.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АКМАЭ — Айнские коллекции Музея Антропологии и Этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

ИНС — Институт народов Севера

МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

МНМ — Мифы народов мира

ОЛЕА и Э — Общество любителей Естествознания, антропологии и этнографии

ССТМЯ — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков

РЭМ — Российский этнографический музей

РЭМ 2007 — Российский этнографический музей: Каталог айнских коллекций

СЭ — журнал «Советская этнография»

ХГИИК — Хабаровский государственный институт культуры

ICTNM — Illustrated Catalog of Tokyo National Museum

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	3	Изображение медведя. ....	32
<i>Глава 1.</i> Айны — загадочные рыболовы и охотники островов Восточной Азии .....	7	Антропоморфные образы богинь и богов. . . . .	33
Проблемы происхождения и ранней этнической истории айнов .....	7	Богиня-прародительница. ....	33
История взаимоотношений айнов с японцами и русскими .....	10	Образы андрогинов-богов плодородия. . . . .	35
Особенности традиционного хозяйства и материальной культуры .....	11	Богиня-хозяйка дерева жизни. ....	35
Хозяйственная деятельность .....	11	Богиня Вселенной и змеиные боги . . . . .	36
Поселение. Жилище .....	16	Домашние божества .....	36
Одежда. Украшение. Прическа. Татуировка. ....	18	Божество солнца и плодородия. ....	37
Способы коммуникации: приветствие, искусство слова. ....	21	Божество-хозяйка воды и рыб. ....	38
Литература .....	23	Божество подземелья. ....	38
<i>Глава 2.</i> Пантеон айнов и его истоки .....	26	Литература .....	40
Устройство мира, божества и духи айнов. ....	26	<i>Глава 3.</i> Тема взаимодействия с богами в мифологии айнов .....	43
Истоки пантеона айнов — божества древних дэмонцев (фигурки Догу) . . . . .	30	С неба на землю: происхождение земли айнов, природных видов, человека. . . . .	44
Зооморфные Догу-животные: .....	30	Установление (возобновление) сакральной коммуникации. ....	50
Фигурка утки-черепахи или черепахи .....	30	О воспитании медведя [Пилсудский 2007: 197–199]. ....	54
Фигурка орла. ....	31	Помощь и противостояние людям со стороны сверхъестественных существ .....	56
Фигурка змеи .....	32	Брак младшей сестры Волка-бога . . . . .	58
		Воспоминания принцессы Синутапки . . . . .	59
		Песня кошатки .....	59
		Литература .....	61



<i>Глава 4. Ритуальные практики и сакральные</i>	Археология инау . . . . .	90
предметы айнов . . . . .	Внешний вид инау и их символика . . . . .	92
Медвежий праздник Йомантэ — основа	Функции инау . . . . .	95
культурной идентичности айнов	Инау-стружки . . . . .	96
и коммуникации с богами . . . . .	Коммуникация с верховными богами . . . . .	96
Промысловые ритуалы отправления	Промысловые инау . . . . .	98
душ в мир духов . . . . .	Инау — покровители дома . . . . .	100
Медвежий праздник: общие идеи . . . . .	Лечебные и охранительные инау . . . . .	103
Содержание ритуала . . . . .	Погребальные инау . . . . .	106
Фольклорные основания медвежьего	Литература . . . . .	107
праздника . . . . .	<i>Глава 6. Мотивы мифа и повседневности</i>	
Семантика ритуальных предметов	в композиции, орнаментике	
медвежьего праздника . . . . .	икуниси / икупасуй . . . . .	109
Культ предков Синураппа:	Физические и ментальные функции	
идеи и праздник . . . . .	«усодержателей» . . . . .	109
Ритуальная практика	Мечи и змеи: от земли до неба,	
в честь предков . . . . .	от неба до земли . . . . .	116
Шаманы тусу — посредники между людьми	«Медвежьи» мотивы . . . . .	121
и миром духов . . . . .	Морская стихия в орнаментике	
Древний шаманизм айнов . . . . .	икуниси / икупасуй . . . . .	131
Типы шаманов . . . . .	Растения-проводники . . . . .	142
Ритуал камлания . . . . .	Литература . . . . .	146
Шаманская инициация . . . . .	Закключение . . . . .	147
Атрибуты шаманов . . . . .	Summary. The Codes of Communication	
Литература . . . . .	with Gods: Ainu Mythology	
<i>Глава 5. Заstrуженные палочки инау —</i>	and Ritual Figurines . . . . .	151
путь к богам . . . . .	Список сокращений . . . . .	158
Инау как священный объект . . . . .		



**Александр Борисович Островский**, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Российского этнографического музея.

Сфера научных интересов: особенности мышления в бесписьменных культурных традициях; мифология и верования народов Амура и Сахалина; православные верования русских.

#### **Главные работы:**

Мифология и верования нивхов. СПб., 1997.

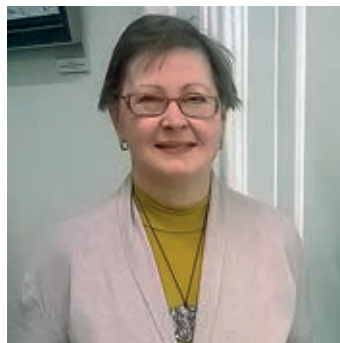
Парадигма мифологического мышления (Очерк вклада К. Леви-Строса). СПб., 2004.

Библейская метаистория.  
Семиотико-нумерологический анализ. СПб., 2004.

Русский православный крест в собрании РЭМ.  
СПб.: Арт, 2007 (при участии Ю.А. Федорова).

Ритуальная скульптура народов Амура и Сахалина.  
Путеводная нить чисел. СПб., 2009.

Старообрядцы и православные в русском сельском социуме: Формы общения и ритуальная специфика. СПб., 2011.



**Татьяна Юрьевна Сем**, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии народов Сибири и Дальнего Востока Российского этнографического музея. Сфера научных интересов: традиционное мировоззрение и культовая практика тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока, включая проблемы пантеона и шаманизма. В 2001—2007 гг. Сем Т.Ю. участвовала в японо-российском научном проекте «Айнские коллекции музеев мира».

#### **Главные работы:**

Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII—XX вв. Хрестоматия. СПб., 2006; изд. 2-е в двух книгах. СПб., 2011.

Верховный пантеон тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока: XIX—XX вв. (типология и семантика образов). Южно-Сахалинск, 2013.

Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи). Историко-этнографические очерки. СПб., 2015.

Шаманизм эвенков (по материалам Российского этнографического музея). СПб., 2015; изд. 2-е. СПб., 2017.