

А. Б. Островский

**Ритуальная скульптура
народов Амура и Сахалина
Путеводная нить чисел**

Островский А.Б.

**Ритуальная скульптура
народов Амура и Сахалина
Путеводная нить чисел**



Нестор-История
Санкт-Петербург
2009

УДК 291+730(571.6)
ББК 6.3.5.2.9(2)

Островский А. Б. Ритуальная скульптура народов Амура и Сахалина.
Путеводная нить чисел. СПб.: Нестор-История, 2009. 195 с.

Печатается по рекомендации
Ученого совета Российского этнографического музея

Новая книга известного отечественного этнолога А.Б. Островского продолжает серию его работ, посвященных мифологическому мышлению и верованиям коренных народов российского Дальнего Востока. Опираясь на структурно-семиотический анализ ритуальной пластики — обширной совокупности идолов и амулетов, изготовленных в конце XIX — первой половине XX в. и хранящихся в музеях Санкт-Петербурга, Приморского и Хабаровского края и Сахалинской области, автор впервые в этнологической науке выявляет и прослеживает роль сакральных чисел в лечебной магии. Книга предназначена для этнологов, антропологов, психологов, культурологов и религиоведов, а также для круга читателей, интересующихся наследием бесписьменных культур.

ISBN 978-59818-7381-2



© Островский А. Б., текст книги, подборка иллюстраций, 2009
© Нестор-История, оригинал-макет издания, 2009

Содержание

О предыстории книги	4
Введение	6
Глава 1. Онгоны в текстуре мифа	12
Глава 2. Проблема числового кода	37
Глава 3. Голова — презентация целого	65
Глава 4. Ноги и крылья — презентация движения	89
Глава 5. Пятипалая кисть — презентация структур мироздания	104
Глава 6. Покровы и отверстия: внешнее / внутреннее	128
Глава 7. Тело и календарь: целительные аналогии	151
Заключение	175
Примечания	177
Список сокращений	192
Список иллюстраций	193

О ПРЕДЫСТОРИИ КНИГИ

Решиться написать о статусе чисел в культуре — по-своему отважное предприятие, поскольку неизбежно влечет за собой соприкосновение, сначала воображаемое, с грядущими читательскими контекстами: сакральное, магическое, каббалистическое. Уже в работе 1997 г. — «Мифология и верования нивхов» мне довелось обратить внимание на значительную роль числовых показателей в фольклорных текстах и, шире, традиционном менталитете нивхов — древнего малочисленного этноса Амура-Сахалинского региона. Не желая сводить свои находки к какой-либо мистике чисел и не зная, какой еще контекст, кроме календарного, мог послужить их истоком, я на время отставил изучение способов классификации, построения аналогий в бесписьменных культурных традициях. Потребовалось около десяти лет, анализа наблюдений над ролью чисел в библейских этноисторических повествованиях, а также в русской христианской (старообрядческой) традиции, чтобы обнаружить еще два истока сакрализации чисел в культуре: священные тексты и константы человеческого организма. Последний из этих ключевых контекстов как раз весьма часто и последовательно обнаруживается в ритуальной пластике — лечебной, промысловой, шаманской у этносов Амура и Сахалина.

Для отыскания роли числовых показателей недостаточно в наши дни обратиться за разъяснениями к носителям, знатокам традиции: весьма многое, не будучи письменно запечатленным, уже забыто. Только кропотливое сопоставление композиции пластических изображений с логико-семиотическим пространством фольклора позволяет приоткрыть завесу этого знания, некогда эзотерического. Только соприкосновение, контакт со многими обитателями музейных фондов — идолами, амулетами, лишенными изначальной культурной среды, но сохранившими в своей композиции программу болезни / исцеления, способно наставить на путь достоверных формулировок.

Автор выражает искреннюю признательность, благодарит администрацию и хранителей всех музеев, в течение 2004–2007 гг. предоставивших возможность непосредственного ознакомления со

своими собраниями: Российского этнографического музея, НИИ-Музея им. Петра Великого «Кунсткамера» РАН, Государственного музея истории религии, Хабаровского краевого краеведческого музея им. Н.И. Гродекова, Хабаровского художественного музея, Приморского государственного объединенного музея им. В.К. Арсеньева, Научного музея Дальневосточного государственного университета, Музея Института истории, археологии и этнографии ДВО РАН, Южно-Сахалинского областного краеведческого музея, районных и поселковых, школьных музеев в Нанайском и Ульском районах Хабаровского края, а также Ногликском, Поронайском и Тымовском районах Сахалинской области.

Сбор материала и его первичное изучение выполнены в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований (№ 04-06-80061). Издание книги осуществлено при финансовой поддержке моего сына Александра А. Островского.

Введение

ВИЗУАЛЬНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ И МЕНТАЛЬНЫЕ КОДЫ

Мышление — это чудесный ковер-самолет, способный по нашему желанию, осознаваемому или нет, переносить нас в различные локусы воображаемого пространства, в любую из противоположных сторон линейного времени, а также беспрепятственно переводить от одного к другому явлению культуры. Последнее представляется естественным для носителя традиций, но далеко не всегда понятным для стороннего наблюдателя и кабинетного исследователя, располагающего записями таких наблюдений.

Для объяснения, реконструкции ментальных переходов, остающихся непроницаемыми, возникает искушение допустить существование некоего религиозно-мистического звена, как бы скрепляющего собой все не мотивированные извне связи. Именно так и произошло с французским социологом Л. Леви-Брюлем, в начале XX в. обобщившим разнообразные сводки путешественников, миссионеров по тотемическим обрядам, колдовству, мифологическим представлениям носителей бесписьменных культурных традиций в различных регионах мира. Ученый сформулировал теорию «сопричастий»: всякое событие, природный или культурный факт в восприятии туземцев связаны с представлениями о неких сверхъестественных силах, и эти мистические связи как раз служат опосредствующими соединительными мостиками между самими событиями, фактами. Иначе говоря, в этой теории «дологического мышления» (*pensée prélogique*) вместо динамики мысли — сеть религиозных ассоциаций, актуализируемая в любой момент возникающим аффектом.

Если абстрагироваться от пусковой роли религиозного переживания и таких пустых для теории мышления понятий, как «мистическое сопричастие», «мистическое отождествление» и т.п., подход Леви-Брюля содержит идею мировоззренческой канвы, предопределяющей для той или иной культуры конкретные типовые ходы мышления. Собственно мыслительная канва здесь состоит из отдельных культов, а точнее их адресатов.

Гораздо более продуктивна мыслительная канва, реконструированная для фактов культуры, опосредствованных в своем функционировании религиозными переживаниями, историком религий М. Элиаде. В его работах 1950–1960-х гг. сформулированы такие универсальные знаковые схемы (наполняемые в конкретной культуре специфическим содержанием), как Дерево мировое, Гора мировая и другие. Ученый показал, что они используются в обрядах и мифологических текстах для построения ментальной коммуникации между этой и иной сферами мироздания, для выражения космологической значимости деяний персонажа мифологического повествования или же обрядовых действий, манипулирующих с ритуальными предметами.

Вместе с тем, всякий факт культуры, опосредствованный мировоззренческой канвой не только в своем функционировании, но и в своей внутренней структуре, обладает собственной знаковой схемой, специфическим набором значимых признаков, служащих мостиками связи между неким скрытым содержанием и его открытым для наблюдения выражением.

На соотношение предназначения вещи и ее знаковых свойств (обусловленных социальными, мировоззренческими представлениями) одним из первых обратил внимание русский фольклорист, этнолог П.Г. Богатырев. Семиотический подход к изучению традиционной культуры, вдохновленный достижениями структуральной лингвистики (Р.О. Якобсон, Н.С. Трубецкой), тогда же, в середине XX в. получил значительное развитие в трудах выдающегося французского этнолога К. Леви-Строса. Структурно-семиотический подход, разработанный им наиболее досконально для изучения мифологии и мифологического мышления, применим и для исследовательской интерпретации прочих фактов бесписьменной культуры, в особенности тех, что тесно связаны с мифологией, — ритуалов и ритуальных предметов (ученый показал это, анализируя семантику масок у североамериканских индейцев).

Одно из ключевых понятий, применяемых Леви-Стросом для изучения внутренней логики того или иного факта культуры, — *коды*. Под такими подразумеваются те черты его внутреннего строения, благодаря которым реализуется связь этого факта культуры с присущим или ему в целом, или же его отдельным частям символическим содержанием. Последнее, заложенное носителями традиции, имеет двоякую обусловленность: этнографическим контекстом (включающим в себя и мировоззренческие представления) и свойствами мифологического мышления. Именно *коды*, тесно связанные с этими обоими контекстами, служат,

по характеристике Леви-Строса, «путеводными нитями», обеспечивая динамический аспект мышления.

Прослеживание того, как то или иное конкретное содержание передается кодами (образуя, можно сказать, не только «ковер-самолет», но и «внутрикультурный Интернет»), позволяет реконструировать виртуальные ходы мысли. Важной предпосылкой достоверной реконструкции, приближающей нас к устройству этого специфического Интернета, выступают присутствующие и весьма значимые в каждой бесписьменной культурной традиции *визуальные формы мышления*: сменяющие друг друга компоненты обряда, организованные в строгой последовательности; композиция амулетов-оберегов, программирующая коммуникацию с иным миром. Визуально-пластические черты ритуальных предметов: целительных амулетов, идолов (изображения предков, обитателей иных сфер мироздания), шаманской атрибутики — способны послужить и пусковым механизмом, и заготовками, предполагающими в данной культурной традиции определенные ходы мышления, издавна сформировавшиеся для тех или иных проблемных ситуаций (избавление от болезни, обретение успеха в промысле и др.).

Изготовление скульптурных изображений существ (точнее говоря, их зримых вместилищ), опосредствующих проблемную ситуацию, — весьма развитая традиция в культуре всех малочисленных народов, древних насельников Амура-Сахалинского региона. В конце XIX — **первой половине XX** вв. (именно этот период бытования ритуальной скульптуры наиболее описан наблюдателями и засвидетельствован экспонатами музейных фондов) анимистические, по заложенному в них замыслу, пластические изображения составляли необходимый план во многих сферах духовной деятельности: это и адресаты во взаимодействии с предками, и в молении об успехе в рыболовстве, охоте, помощники в шаманской практике и, более всего, — в исцелении той или иной части тела, от того или иного недомогания.

Применяемые исследователями при описании ритуальной скульптуры классификации в основном ориентированы на функциональное назначение¹. Ввиду этого довольно часто за пределами внимания остается связь визуального облика данного анимистического персонажа с его результативностью. Иначе говоря, не ставится вопрос, благодаря каким визуально запечатленным (или подразумеваемым) свойствам персонажа он способен осуществить свое назначение.

Пожалуй, до последних двух десятилетий в определенной степени вопросы о такой связи поднимались только на материале нанайской

скульптуры, сначала в контексте описания композиции — у П.П. Шимкевича в конце XIX в., а позднее у И.А. Лопатина, Л.Я. Штернберга, Д.К. Зеленина;² более основательный поиск принципов, лежащих в основе семиотико-религиозной прагматики, — у венгерского ученого В. Диосеги.

Основываясь на опубликованных источниках и музейных собраниях и прослеживая, как соотносится композиция исцеляющего амулета с его названием и назначением, Диосеги сформулировал положения, составляющие «терапевтический принцип» (В.Д.) лечебной скульптуры: 1) существование т.н. симпатического животного, изображение которого, напоминающее характеристики болезни, изготавливается при конкретных заболеваниях (например, при болезни рук, ног — медведь; ломоте в костях — пантера; при боли в горле — змея; при отказе младенца сосать грудь — свинья; при оспе — пантера); иногда форма животного неотчетлива, но имеется его название; 2) характеристики болезни зримо представлены в антропо- или зооморфной фигурке (например, при болезни головы или судорогах — изображение головы; при ревматизме — человек со сгорбленной спиной). Обе составляющие терапевтического принципа ученый квалифицировал как применение аналогии: соответственно, «аналогия с симпатическим животным»; «аналогия с болезненным симптомом».³ В обоих случаях именно «симптомы болезни — объекты аналогии».⁴ Эти наблюдения и выводы Диосеги в основном справедливы, по нашему мнению, и для других народов Амуро-Сахалинского региона. Так, у многих из них изображение медведя или только медвежьей лапы характерно при болезни конечностей; сгорбленная спина, продольное отверстие в туловище — при, соответственно, ревматизме и расстройстве желудка.

Подчеркнем, что в результате последовательно проведенной Диосеги эмпирической типологии лечебных амулетов обнаруживается, что их унификация — искомый «терапевтический принцип» базируется на ментальной операции, а именно аналогии. Впору вспомнить положения К. Леви-Строса о том, что мышление в бесписьменных культурах, в главном, — это «аналогическое мышление»⁵ и что, решая ту или иную проблему, оно производит ментальный перевод таковой из одной сферы опыта в другую, осуществляя «выбор из числа кодов, предлагаемых природным окружением, историей, культурой».⁶

Аналогии как способу унификации подвержена внутренняя организация не только лечебных *онгонов* (воспользуемся и далее этим тунгусо-маньчжурским термином, введенным Д.К. Зелениным в научный оборот

в качестве служебного для подвижных мифологических персонажей, способных занимать изготовленные для них вместилища), но также и онгонов промыслового назначения, хотя не столь явно. Приведем один пример.

В первой половине XX в. у нанайцев для удачной рыбной ловли изготавливали *мухан*'а — деревянное изображение тигра с длинным хвостом, отверстиями на боках для вставления крылышек и отверстием наверху, куда помещалась полуфигура всадника без рук⁷. Казалось бы, тигр — хозяин тайги — ни по своим природным, ни по фольклорным свойствам прямо не связан с промыслом в водной стихии. Вместе с тем, всадник на тигре или медведе — один из фольклорных образов хозяина тайги, у ороков известно и такое же его скульптурное изображение — всадник на медведе⁸; хозяина тайги чаще изображали в виде медведя, стоящего на задних лапах. Наконец, в той же нанайской коллекции, к которой принадлежит *мухан*, встречается еще один ритуальный предмет, способствовавший, считалось, успеху в рыболовстве: антропоморфная травяная фигурка *дуонта*⁹ («медведь»). Итак, полагаем, что ожидаемая со стороны *мухан*'а помощь в рыболовстве обусловлена ассоциацией с хозяином тайги и присущей такому медвежьей ипостасью, а эта последняя наделена, как и природное существо, умением успешно отлавливать и даже запастись себе рыбу.

Аналогия может строиться не только на соотнесении наблюдаемых поведенческих, а также телесных особенностей какого-либо животного и человека, но и на воображаемых свойствах, приписываемых конкретному персонажу, занимающему определенное место в традиционной картине мира. У народов Амура и Сахалина в конце XIX — первой половине XX вв. сосуществовали две космологические модели (и соответствующие им ритуальные практики): пятичастное мироздание, включавшее в себя, кроме «нашей земли», сферы промысла — тайга, водная стихия, а также небо и подземный мир; трехчастное (с последующим разбиением) мироздание, с делением по вертикали — верхний, средний, нижний миры. Первая модель доминировала у нивхов и была запечатлена у них на плане мифологических текстов, ритуала и композиции лечебных, промысловых онгонов; вторая модель — характерная для шаманистского мировоззрения — доминировала у тунгусоязычных народов региона, в особенности была развита у нанайцев и ульчей, была запечатлена у них на тех же упомянутых планах культуры.

В поисках *кодов*, на которых держатся аналогии и благодаря которым возможны ментальные переходы от человека, его телесного об-

лика к окружающей среде, между макро- и микрокосмом, рассмотрим порознь, каков семиотический статус онгонов в этих двух различных мировоззренческих моделях.

Учтем, что, согласно Леви-Стросу, для бесписьменных культурных традиций наиболее характерны четыре типа классификаций (предрасполагающих, заметим, к ментальным переходам): основанные на сходствах и различиях между природными видами; на дихотомном различии (например, мужской / женский, левый / правый); на отнесении сопоставляемых объектов к различным стихиям; на основе различных числовых маркеров. Прежде, при описании назначения онгонов и их композиции, многие исследователи, стремясь к этому или нет, обнаруживали различные аналогии звериного / человеческого, а также имплицитные свойства какого-либо изображенного животного, обеспечивающие действенность этих ритуальных предметов. Признак звериное / человеческое, подчеркнутый в изображении или подразумеваемый, представал в качестве основания для двух типов классификаций — первого и второго из только что названных четырех; выявлялись в описании ритуальной скульптуры, дихотомиях — мужской / женский персонаж, причиняющий / исцеляющий болезнь, изображенный стоящим / сидящим и др. Третий тип сквозного классифицирования прослежен нами десять лет назад при изучении верований нивхов, в корреляции с их лечебными, промысловыми онгонами.¹⁰ Удалось установить, что у нивхов и, в определенной мере, их тунгусоязычных соседей мифы, ритуальная практика и композиционные варианты онгонов распределены сообразно взаимодействию людей со «стихиями» (Л.Я. Штернберг) — сферой тайги, водного пространства, а также с небом и, реже, подземным миром.

Не занижая значимости прежних подходов к раскрытию семиотической результативности онгонов, в данной работе мы хотим эксплицировать числовые классификации, а точнее, числовые коды, на которых держатся те или иные аналогии. Покажем, что числовые маркеры нередко присутствуют и в аналогиях мировоззренческого характера, затрагивающих космологическую модель, и в аналогиях, относящихся к звериному/человеческому телесному облику. В ряде ситуаций именно числовые показатели позволяют совершать ментальные переходы и обеспечивают логико-семиотическую унификацию.

Глава 1

ОНГОНЫ В ТЕКСТУРЕ МИФА

К наиболее фундированным в культуре — в ее историческом и логическом измерениях — относятся, полагаем, те связи, что запечатлены в мифологических повествованиях. Рассмотрим, какими предстают в текстах мифов, быличек и поверий у нанайцев и нивхов происхождение онгонов, их назначение в культуре, какие при этом обнаруживаются связи с телесным обликом (звериным, человеческим) и числовыми показателями.

В разных этнографических группах нанайцев использовались такие наименования для обозначения скульптурно изображенных духов: *бурхан*, *сэвэн/сывын*. В некоторых наиболее ранних записях космогонического мифа происхождение онгонов напрямую увязано с возникновением шаманства, а оно, в свою очередь, — с необходимостью доставлять души умерших в *буни*, мир мертвых.

Текст № 1

Происхождение нормальной длительности жизни и шаманства

Изначально была человеческая пара и их сын Долдчу-Ходай. Люди были бессмертны: состарившись и умерев, возрождались. Но настало время, когда человечество так размножилось, что это встревожило перволудей. Долдчу-Ходай решил первым умереть, надеясь, что вслед за этим прекратится возрождение индивидов; он ушел в пещеру, а вход туда камнем завалил его отец. Однако, выяснилось, ничего из этого не произошло, и тогда мать добровольного узника заткнула вход в пещеру свежими звериными шкурами, сказав: «Когда последняя из шкур истлеет, возрождение прекратится». Предсказание первой женщины сбылось: со временем умер ее сын, и тогда же — множество людей, и возникла проблема, по ее словам «как их хоронить, где их помянуть, а бросить умерших не похороненными нельзя».

На следующее же утро вместо одного солнца вышло три, а когда они закатились, появились на небе три луны; днем — невыносимая жара,

отчего люди слепли, погибали, у рыбы сползала чешуя; а ночью так светло, что невозможно уснуть. Первочеловек построил каменный дом, чтобы укрыться от солнечных лучей, изготовил лук и стрелы. На закате он выстрелил последовательно в два солнца, и они исчезли; на восходе трех лун таким же образом избавился от двух. После этого «смертность сделалась нормальной», и старик озаботился тем, как хоронить умерших: «люди были хорошие и они должны достичь буни». Во сне он увидел большое толстое дерево, кора которого состояла из гадов, корнями его были змеи, листья состояли из *толи* (круглые металлические зеркала), цветы — из колокольчиков, и на вершине его было множество рогов. Проснувшись, старик нашел это дерево — *конгуру-загде*; стреляя из лука, сбил несколько пар рогов, толи и колокольчиков. Дома перед тем, как вытащить из мешка добычу, закрыл все отверстия, забыв о дымовой трубе; значительная часть добытого тут же вырвалась из его рук, вылетела наружу. Ночью во сне какой-то старик с белой, до земли, бородой сказал ему, что он «избран быть великим шаманом», но добавил, что и в других странах света требуются великие шаманы — пусть свободно разлетятся добытые им части дерева (ему останется по одному экземпляру), они будут, в составе костюма, предохранять его от врагов. Кроме того, он должен сделать себе шапку из шкур медведя, волка и рыси и пояс — из колокольчиков. Пояс и бубен перенесут его, когда он пожелает, в буни, а помощниками его будут бурхан Бучу и птица Кори — на ней он всегда сможет добраться до *буни*.

Наутро, как только он вынул мешок с добытым, все содержимое вылетело «к людям 8 разных верований земного шара <...> Отныне сделалось возможным похоронить всех погибших, и шаманы распространились по всему свету».¹

Это повествование записано в нескольких версиях — в конце XIX в. американским исследователем Б. Лауфером и позднее, в начале XIX в., Штернбергом и Лопатыным.² Во всех версиях присутствует увязка трех культурологических тем: появление человечества; избавление от лишних светил; происхождение смерти. Кроме того, за исключением версии Лауфера, во всех остальных имеется еще четвертая тема, прямо связанная с третьей: происхождение шаманства — умения хоронить, т.е. проводить душу умершего в мир мертвых, *буни*. Все эти темы представлены последовательно, но при этом не порывая связи с истоками — не в виде логической цепочки, а как бы раскручивая спираль: именно первая человеческая пара, с участием их сына (или дочери — у Лауфера) ставит и решает все проблемы для упорядочивания жизни человечества в мироздании.

Сразу же отметим, что обе эти проблемы — преодоление множественности солнц и избыточных размеров человечества — имеют количественный характер, в этом их сходство, но разрешаются принципиально по-разному: первая — способом, прямо нацеленным на количество (не три, а одно солнце), а вторая — качественным, открывая путь в *буни* и атрибуты, необходимые для свободного передвижения туда и обратно. В обоих случаях, можно сказать, цель достигается в два этапа: сначала убить лишние дневные, а затем ночные светила (или, в других версиях, два солнца, одно за другим); сначала открыть путь в *буни*, а затем сделаться шаманом.

Проследим, как происходит достижение второй цели в различных версиях. Учтем также записанную А.М. Золотарёвым³ краткую версию ульчей — другого тунгусоязычного народа Амура, тесно связанного в своем этногенезе с нанайцами; здесь также речь идет о предке Хадау, преодолении им множественности солнц и происхождении смерти (нет темы шаманства), см. Табл. 1.

Во всех нанайских версиях мифа необходимость смерти обусловлена грядущим перенаселением; отсюда идея о мире умерших, открытии входного отверстия туда (в ульчской версии — о закрытии его, чтобы исключить произвольное возвращение индивидов оттуда).

Наиболее интересно, каким предстает вход в мир мертвых: это некая дверь, или некое отверстие, или вход в пещеру; движение внутрь через это отверстие дополнено в повествовании движением шаманских атрибутов наружу через отверстия (оконные, в трубе, стене) в доме первопредка-шамана. Обратим внимание на манипуляции с входным отверстием в первой и второй версиях. В обеих версиях содержатся действия первопредков, как ведущие к поставленной цели, так и безуспешные: в первой затыкание камнем отверстия ведет к неудаче (смертность человечества не происходит), а во второй — затыкание отверстия кожей и камнями — тоже ведет к неудаче (смертность не прекращается). Успешным оказывается только одно действие, на первый взгляд, загадочного свойства: затыкание отверстия «свежими звериными шкурами» — тогда и смерть добровольного узника наступает, и человечество в целом становится смертным. В первой версии налицо оппозиция двух материалов, а именно камень / кожа (шкура), но почему они объединены во второй, выглядит свершено непонятным: чтобы входное отверстие в *буни* навсегда закрыть, достаточно только камней.

Этот способ затыкания, т.е. и камнями и кожей, примененный во второй версии, не выступает, полагаем, механическим соединением

Табл. 1. Открытие пути в бунни

Публикатор	Главные персонажи	Идея необходимости смерти	Первая смерть	Вход в бунни	Первые шаманы	Присхождение шаманских атрибутов	Распространение шаманства по миру
Шимкевич (текст 1)	Пара первопредков и их сын Долдчу-Ходай	Необходимо прекратить возрождение непригодных к жизни тел	Долдчу-Ходай уходит в пещеру, чтобы там умереть	Вход в пещеру оген Д.-Х. закрывает камнем; позднее мать Д.-Х. закрывает вход звериными шкурами	Первопредок во сне призван стать великим шаманом, сможет перемещаться между этим миром и бунни	Во сне узнает о шаманском дереве; приносит его части; в др. сне речь идет о прочих атрибутах, в т.ч. о связках	Части шаманского дерева вылетают через дымовую трубу; разлетаются по 8 направлениям света
Штернберг (текст 2)	Первопредок Хадо, его жена (из др. народа) и их сын Джулдчу	Людей не должно быть чрезмерно: негде жить	Сын первопредка, умерев, добровольно становится первым обитателем бунни	Хадо закрывает вход в бунни, чтобы не умирали; помещает свою кожаную одежду и два камня	Хадо и его жена	Находит шаманское дерево; добывает его части; позднее первопредки, их дочь и зять — главные сымыны, обитатели подземного мира	Части шаманского дерева исчезают через два оконных отверстия
Лопатин (текст 3)	Первопредки — Ходай и его сестра	Людей так много, что им тесно, нужен путь «на тот свет»	Множество не похороненных тел	Отыскав дверь на тот свет, Ходай отпирает ее	Х. во сне видит сэвана, тот призывает его стать шаманом, провозгласив умерших в бунни	Х. во сне узнает о шаманском дереве, приносит его части	Многие части шаманского дерева вылетают через отверстие в стене дома
Золотарёв (текст 4)	Хадау — старший сын от сожительности брата и сестры	Х. рассердился, что души умерших возвращаются	Люди в бунни рыбу ловят, но вернуться не могут	Х. заткнул дыру, связавшую два мира	—	—	—

двух материалов, примененных в первой версии порознь. По-видимому, имеет место какое-то скрытое опосредствование: соединение этих двух несовместимых материалов может подразумевать медиацию — операцию мифологического мышления⁴, стремящегося для решения проблемы мифа сочетать какие-то две противоположные тенденции. Одна из двух тенденций — это, несомненно, обеспечить возможность прохода умерших (точнее, их душ, поскольку в мифе говорится о том, что шаман призван провожать в *буни*). Чтобы сформулировать, какова вторая тенденция, противоположная первой, обратим внимание, что первая и вторая версия по многим пунктам повествования являются взаимно противоположными:

текст 1	сын перво-предков, желая стать первым умершим,	живым уходит в пещеру,	которую за-кладывает камнем его отец,	а позднее мать закла-дывает вход звериными шкурами,	чтобы люди стали смертны-ми
текст 2	сын перво-предков, желая стать первым обитателем <i>буни</i> ,	умерев, уходит в <i>буни</i> , и	хотя отец, пойдя следом, пытается уговорить сына вер-нуться, это не удается;	выйдя из <i>буни</i> , отец закрывает вход кожа-ной одеждой и камнями,	чтобы люди больше не умирали

Перечислим противоположности, заметные сразу: сын первопредков уходит заживо / умерев; отец с готовностью отпускает / не хочет отпу-стить сына (отделяется, заперев, или же не отделяется, идет за ним); зве-риные шкуры / камни; желание смертного / бессмертного человечества. Остается рассмотреть первый столбец сопоставляемых текстов; веро-ятно, и здесь скрыто противоположение: отдельный умерший / обита-тель мира мертвых. В каком же отношении они могут восприниматься как противоположности? Своего рода подсказка содержится в ульчской версии: первопредок затыкает отверстие, чтобы умершие не могли вер-нуться, т.е. выйти из *буни*.

Итак, разделяющее два мира отверстие — это и вход, и выход из *буни*, оно должно быть открытым, но только в одну сторону, в мир мертвых. Если камень полностью аннулирует проницаемость миров, то звериные

шкуры, ислев (об этом говорится в тексте 1), освобождают со временем проход в обе стороны. Соприсутствие этих двух материалов — непреодолимого / преодолимого, со временем, препятствия — и есть способ опосредствовать стремление сделать проход доступным только в одну сторону. Иначе говоря, всякий умерший индивид может через отверстие войти в *буни*, но никто из его обитателей через это же отверстие не может выйти. Только шаман, по мере надобности для коллектива, может осуществлять передвижение в обе стороны.

Противоположение материалов, применяемых для затыкания отверстия в нижний мир, может быть конкретизировано еще в одном отношении благодаря повествованию негидальцев, другого тунгусоязычного народа Амура.

Текст № 5

Шестилетний ребенок уходит под землю

Жили неподалеку две семьи, в одной был шестилетний ребенок. Как-то вечером сварили добытого отцом зайца. Ребенок попросил дать ему конкретный кусок заячьего мяса, но мать не дала, и он обиделся, не стал ничего есть. Мать, открыв вечером входную дверь и обратившись наружу, произнесла просьбу принести ее ребенку заячьего мяса. Тут же появилось [у двери] блюдо с дымящимся мясом; ребенок побоялся выходить наружу, но мать настояла, и он вышел. Как только он взялся за посудину, кто-то его потянул наружу. Отец услышал плач сына, попытался его догнать, но не успел. Отец «дошел до какой-то большой дыры, в той дыре и затих плач его сына». Десятисаженным арканом он измерил глубину: аркан не дошел до дна. Тогда этот человек набрал древесины, а также осиновой коры и закрыл ту дыру. Закрывая, он произнес: «С той поры, как пропал мой сын, и до тех пор, пока это дерево и эта кора не сгниют, пусть люди не умирают».⁵

В повествовании подразумевается, что смертность человечества уже существует, но акцентируется временное измерение: речь идет о временном прекращении взаимодействия двух миров — такова реакция отца на преждевременную гибель его ребенка. Если в текстах № 1–2 первоначально были озабочены чрезмерно длительной продолжительностью жизни, то в данном случае герой предпринимает меры против ее чрезмерного укорочения. Общему противоположению этиологии мифов № 1 и № 5 соответствуют и частные противоположности их соответствующих ком-

понентов: сын престарелый / малолетний; добровольная / вынужденная смерть; мать / отец затыкает отверстие в мир мертвых материалом, который со временем разрушится. (Считая семантическое поле мифологии соседних тунгусоязычных народов единым или, точнее, для них пронизаемым в историко-культурном измерении, констатируем присутствие здесь еще одной операции мифологического мышления, состоящей в переносе бинарности при трансформации семантики).

Звериные шкуры, кожаная одежда и кора деревьев (соответственно, из текстов № 1, 2, 5) имеют еще одну общую черту, кроме той, что подвержены разрушению: изначально это содержащее для живых существ — зверей, человека, деревьев. Будучи использованы для затыкания отверстия в *бунн*, они снова как бы послужат содержащим, но не для отдельных существ, а для человечества. Признак содержащее / содержащее присутствует и в других компонентах мифа: первопредок, чтобы прицелиться и выстрелить из лука в лишние солнца, укрывается сначала в травяном, затем деревянном и наконец каменном доме, способном защитить от жара (тексты № 1, 2); части шаманского дерева вырываются из мешка, одежды, в которую были завернуты, и вылетают наружу через отверстия в доме первопредка. Итак, этот вроде загадочный материал, примененный для прерывания коммуникации с миром мертвых — шкуры, кожа, кора дерева, — не только уместен для внесения в повествование временного измерения, но и выражает один из двух полюсов признака содержащее / содержащее, для которого другой полюс — это душа, которой предназначено при жизни человека находиться в его теле, а после смерти перейти, с помощью шамана, в мир мертвых. И можно сразу же отметить сопряженность этого семиотического признака с мотивом отверстий — входом / выходом в другой мир, в доме.

В рассмотренном космогоническом мифе нанайцев *сэвэн*'ы — проводники, помощники шамана в его движении между миром живых и миром умерших. Согласно мифологическим представлениям, записанным Штернбергом, главными шаманскими *сэвэн*'ами стали первопредки, они же — первые шаманы и хозяйева *бунн*⁶. Птица Кори живет в *доркин*'е — нижнем мире (частью его является *бунн*). На ней шаман способен вернуться из *бунн*, куда он попадает при проведении обряда *каса*, больших поминок,⁷ доставляя душу умершего в мир мертвых.

Вот какими изготовляли Кори и Бучу в конце XIX в., согласно Шимкевичу: «Птица Кори по виду напоминает журавля; делается из дерева, которое, кроме головы, обтягивается летней, рыжего цвета, козульей шкурой. Бучу представляет из себя изображение человека на одной кри-

вой ноге, с крыльями; делается Бучу из дерева, туловище и крылья обтягиваются также козупьей шерстью». ⁸ О Бучу у Штернберга сказано, что это антропоморфное существо, без конечностей, живет тоже в подземном мире; его изготовляют при болезни ног. ⁹ Вместе с тем, у некоторых групп нанайцев это существо связывалось с горным миром — там он живет и небесным — передает волю шамана небесным духам (сведения Т.А. Кубановой, собранные ею в 1980-е гг.). ¹⁰

Связь шамана с Кори и *сэвэн*'ами — более тесная, чем чисто функциональная. Об этом можно заключить из мифологического предания, записанного в конце XIX в. Шимкевичем:

Текст № 6

Шаман Мари-Сяма-ни

Лет 40 назад на Амуре жил шаман Мари-Сяма-ни, обладал чудесными таинственными свойствами. Так, во время камлания «в темноте выпускал огненные языки». А «когда он убивал до 9 свиней сразу, то вместе со своими бурханами он выпивал кровь и съедал мясо всех девяти свиней <...> шаман начинал свое камлание, приглашая бурханов на трапезу. После каждого вызова были слышны скрипы отворяющихся дверей, каковых скрипов можно было ясно считать только до 9, ибо затем удары следовали так быстро один за другим, что следить за ними не было никакой возможности. Фанза была полна бурханами <...> Пир шел горою, и сквозь пение шамана были ясно слышны жевание и чавкание тысячи челюстей <...>» Когда по завершении камлания зажигали свет, в чашах лежали только объедки. Однажды шаман сильно заболел, приготовился камлать для изгнания засевшего в него злого духа. Он сказал сородичам, что Кори унесет его во время камлания, возможно, он уже не вернется. Он долго плясал, а затем приказал раскалить докрасна утюг и жечь его тело: «каждый раз, когда утюг подносили к рукам, раздавался страшный треск и смрад от горящих перьев — это сгорали крылья, которые росли у шамана и должны были унести его, превратив шамана в бурхан'а». Это камлание повторилось трижды, с перерывом в 10 дней, пока шаман не выздоровел. ¹¹

В этом повествовании двойко выступает телесное сродство шамана с иномирными существами: совместная трапеза; отрастание крыльев наподобие тех, что у нанайцев иногда вставлены в туловище деревянных онгонов. Полагаем, что вырисовывается специальная задача: про-

следить, какие телесные особенности онгонов (*бурханов'ов, сэвэн'ов*) и вообще иномирных существ встречаются в мифах.

Отметим, что кроме двух уже выявленных логико-семиотических признаков, на которых держится повествование рассмотренных ранее космогонических версий (содержащее / содержимое и мотив входа/выхода через отверстие), в них присутствует одна и та же числовая маркировка. Число 3 служит своего рода унификацией для разных смысловых регистров: три главных первопредка (супруги и их старший сын или дочь), три солнца, три части шаманского дерева — атрибуты шаманской деятельности, три участника проводов души в *бун* — шаман, Кори и Бучу. (Еще более явственно число 3 предстает в версии Лауфера, текст № 7: трое мужчин в начале времен; по их указанию три утки и три лебедя ныряют за землей, камнями и песком, затем эти трое мужчин создают мужчину Кадо, его жену, и у этой пары рождается дочь, которая позднее решит собственной смертью открыть для людей дорогу в *бун*). Похоже, что и число 9 в мифе небезразлично для интерпретации шаманской деятельности, поскольку оно встречается в тексте № 6 в двух отношениях: необходимое количество жертвуемых свиней; воспринимаемое количество скрипов от входящих к шаману бурханов.

В космогонических мифах нивхов онгоны не упоминаются. Вместе с тем, и у нивхов, и тунгусоязычных народов имеются специальные этиологические повествования о происхождении совокупности существ — злых духов, обитающих в иных сферах мироздания, изображения их изготавливались также с целью исцеления. Так, у ульчей имеется повествование, увязывающее воедино происхождение их народа, обитателей иных сфер, шаманства и болезней.

Текст № 8

Из какого корня нани (люди) пошли

В корнях пихты жил парень, а в корнях кедра — девушка-красавица. Однажды они вышли из своих деревьев наружу, поговорили, из одной трубки вдвоем покурили; девушка пригласила парня в свой дом зайти; стали мужем и женой. Через некоторое время женщина родила близнецов-девочек, а позднее — одного мальчика, а затем — и еще одного мальчика. Те ребята через 5 дней уже белок убивали, а через 9 дней — зайцев; богатырями стали. Успешно охотились, рыбу ловили. Однажды братья на охоту за 40 болот, 7 озер прошли, но ни утки, ни

медведя не встретили. К лосям подобралась, но те стали над братьями насмехаться, назвали их «зайчата, лепешкины дети», сказали, что не смогут братья их убить. Так же им сказали на озере и гуси-лебеди. Братья решили спросить отца и мать, почему звери и птицы насмеются над ними, считают их «незаконнорожденными». Возвращаясь домой, 40 болот пересекли, через 9 озер и 9 сопок переправились. Дома мать была; угрожая убить, принудили ее рассказать об их рождении. Узнали, что их родители — брат и сестра. Когда отец пришел, то же от него услышали. Сестры, братья решили, что теперь вместе не могут они жить, должны разойтись. Младший сын сказал, что в «страну лесных людей» пойдет, станет лесным человеком. Старший брат сказал, что станет хозяином тайги. Младшая сестра решила стать хозяйкой неба и солнца, сказала, что будет «назначать разные болезни». Старшая сестра лесным человеком захотела сделаться. Мать заявила, что водяной женщиной станет, будет рыбу давать. Отец, оставшийся один, сказал, что станет *дэрки дуса* [«дух неизвестного назначения» — отмечено собирателем], будет «из простых людей выбирать шаманов».¹²

Повествование интересно, во-первых, тем, что в нем намечены одновременно две мировоззренческие модели — многочастное мироздание (тайга, водная сфера, небо и мир людей) и, во-вторых, присутствием чисел, служащих выражению пространства, занимаемого людьми: в первую очередь, 9, а также 7 и 40.

В мифологии нивхов еще более отчетливо происхождение зловредных духов — *милк'ов* излагается в пределах цельной пятичастной схемы мироздания (в абстрагировании от шаманства, не создавшего в культуре нивхов унифицированной схемы по вертикали).

Текст 9

Происхождение всех милк'ов

На берегу реки выросли вяз и береза. Из трещины вяза влага на березу капала; на березе в этом месте вырос нарост — сук, похожий на пенис. Нарост на березе сделался мужчиной; с вяза потекло, сделалась женщиной.

Стали мужем и женой. Жена забеременела, у нее такой большой живот, что не обхватить руками; попросила мужа соорудить балаган, где рожают: 8 сажений в длину и 8 в ширину. Сделал очень большой дом, где рожать.

После родов женщина позвала мужа на детей взглянуть. Очень много их было, друг у друга на коленях сидели. Один из них, что был больше, сказал остальным, что их отец уже увидел, узнал их и что теперь им надо разойтись: тем, что сидят на нарах, обращенных к берегу, «с телом бледным, худым» — *тол милк'*ами сделаться; тем, что сидят на нарах, обращенных к лесу, «с глазами неровными, один выше другого, уста разинуты» — *милк'*ами сделаться, разойтись в разные стороны; а на передних нарах сидящим, «с лицом красным, телом красным» — *нал милк'*ами сделаться. Поднялись в том порядке, что их назвали, и пошли, соответственно: в воду; по земле в разные стороны разбежались, в тайгу по одной дороге.

Женщина упрекнула мужа, что он детей своих не остановил, сказала, что в небо поднимется, чтобы *тлы милк'*а родить; подпрыгнула и исчезла. И муж следом за ней поднялся. *Тлы милк'*а родили.¹³

Итак, последовательно формируются зловредные обитатели всех четырех сфер, помимо земли людей: водной стихии (*тол*), подземной сферы (с асимметрией глаз),¹⁴ тайги (*нал*) и небесной сферы (*тлы*). При всей лаконичности повествования, в нем явственно просматривается акцентуация в описании телесного облика: выступающие части тела (пенис; живот беременной), худоба, особенности глаз и рта — лицевых отверстий. Интересно и присутствие числа 8: оно выражает ожидание будущей матери значительного потомства и, вместе с тем, предвещает и, возможно, символизирует совокупность четырех сфер мироздания, представители которых появятся здесь, на земле. Можно вспомнить о другой ситуации, когда в тексте № 1 это же число символизировало распространение шаманства по всему свету.

Обратимся теперь к мифологическим повествованиям нанайцев и нивхов, в которых наряду с людьми действуют и онгоны (*бурханы*, или *сэвэны* — нан., ульчск., *чнгай* — нивхск.). Кроме их функций в повествовании, не менее важны особенности их телесного облика и числовые показатели.

В отличие от нивхов, в мифологических текстах которых онгоны обычно выполняют функции помощников героя, у нанайцев онгоны могут оказаться шаманами и/или вредоносными духами, обладать самостоятельными интересами, определяющими поведение человеческих персонажей. Почти во всех текстах, записанных в конце XIX в. Шимкевичем (их около 20, исследователь поместил эти тексты в особом разделе книги), где фигурируют *бурхан'*ы, и у них и у других персонажей имеются анатомические особенности, и в повествовании присутствует,

как правило, неоднократно, числовая маркировка. Так, в одном из текстов действует голова без туловища; в другом тексте сначала появляется человек с кабаньей головой, позднее человек «с железной шапкой на голове», обитатель подземного мира, а позднее — лысый человек, людоед; человек с кабаньей головой появляется еще в двух текстах, в одном из них он — «глава всех бурханов».¹⁵ В текстах встречаются такие существа, как крылатый олень, крылатый бурхан, бурхан трехногая козуля, двупалый обитатель прибрежных гор Калгама, одноглазый баран. В одном из текстов оторванная рука прирастает, еще в одном упоминаются четыре амбара, содержимое которых составлено из человеческих рук, или ног, или языков, голов. Рассмотрим на нескольких примерах, каким образом, формируя некую ментальную целостность, в повествовании сочетаются, играя роль кодов, анатомические особенности и числовые показатели.

Текст № 10

Сказание об одиноком человеке

Некогда жил одинокий охотник-нанаец, который возвращался к себе домой только для ночлега. Однажды он остался дома, и после полудня к нему пришел старик-богатырь, громадного роста (о нем же в повествовании позднее говорится «*мухан*» — определенный тип *бурхан*'а — мифического зверя на коротких ногах, с длинным хвостом, имеющим на конце утолщение; иногда он изображался с крыльями; его изготавливали при заболеваниях, подобных гастриту¹⁶). Старик сообщил, что в далекой деревне, на расстоянии месяца ходу, живет первая красавица на Амуре; ее получит в жены тот, кто сумеет, стреляя из тяжелого железного лука, одной стрелой пронзить 9 железных лопат, 9 иголок и 9 досок. Сам старик идет посмотреть состязание, а хозяину дома он советует попытать свое счастье. Они съели за ужином 6 кабаньих, 5 сохатинных голов, а также 30 голов маленького и 7 голов большого медведя. Наутро отправились в путь.

Мухан, хотя был без лыж, вскоре обогнал героя, скрылся за горизонтом. К нанайцу обратилась с утеса женщина маленького роста, сказала, что мухана не догнать, он «большой шаман»; она бросила герою пару железных бурханов *секка*, чтобы их поместить на лыжи — одного на левую, а другого на правую, и еще пару серебряных *аджеха*, благодаря всем этим бурханам он сможет перегнать старика. Она также предупре-

дила, что этот старик-шаман один месяц питается обычной пищей, как люди, а другой — человеческим мясом. Обогнав старика и мчась мимо маленькой деревни, герой предупредил одну женщину, что за ним следует его отец, который в данном месяце питается человеческим мясом, и чтобы он ее не тронул, надо сказать, что она — жена его сына.

Через 3 дня герой добрался до дома, где жила красавица с отцом и матерью. Ночью кто-то попытался трогать девушку, она спала тревожно; утром решили было, что это гость, но он отрицал. Поискали, и из деревянной кадки у дверей, когда приподняли ее крышку, выскочил *гагданчу* («полчеловека») — «об одной руке, одной ноге, с одним глазом и ухом». Этот *гагданчу* заявил, что он никого не боится и трижды хлопнул себя по заду, отчего все, кроме девушки и героя, свалились на пол, уснули. Герой, обращаясь к девушке, произнес, что у него дома есть бурхан *джули*, сделанный из мягкого камня, у него на груди висит половина *толи* [металлическое шаманское зеркало, округлое], и попросил *джулин* 'а помочь ему. Вскоре он выздоровел и вызвал *гагданчу* выйти из дома побороться.

Он схватил полчеловека за плечи и, размахивая им, произнес, что в трех днях пути отсюда, в устье речки, впадающей в Амур, живет рогатая старуха, дочь которой станет его женой. Он видел сон, как эта девушка, большая шаманка, превратившись в акулу, сюда приплывет, и он бросит полчеловека в ее пасть. Тут появилась эта акула, и полчеловека действительно оказался в ее пасти.

Вернувшись в дом, нанаец трижды хлопнул в ладоши — и все ожили; отец красавицы согласился отдать ее в жены без состязания. Спустя три дня появился старик-шаман. Вскоре, подготовив баркасы (*П.Ш.*), отправились в обратный путь. Как-то среди реки по пояс из воды показался гагданчу, выкрикнул, что он спасся из чрева акулы, выйдя через ее пуп, заявил, что все равно отберет красавицу, чтобы сделать ее своей женой. По пути они захватили и ту девушку, которую удалось спасти от шамана-людоеда. Вскоре отпраздновали еще две свадьбы: старик-шаман прислал герою свою дочь в жены; и пришла девушка, бывшая как-то акулой — стала четвертой женой героя.

Однажды в отсутствие героя появился полчеловека и погрузил всех на баркас. Тут нанаец вернулся домой и, увидев уплывавший баркас, выстрелил из лука в грудь полчеловека; падая в воду, тот сумел вытащить стрелу. Как-то герой отдыхал недалеко от берега. Вдруг появился полчеловека, выстрелил из лука: стрела, войдя в грудь нанайца, вышла через спину и «соединилась со своим хвостом, образовав плотное железное

кольцо», охватившее левый бок. Полчеловека заявил, что через три дня всех заберет с собой, и ушел.

Жены героя начали камлание и позвали на помощь своих родителей-шаманов. Наутро удалось вынуть стрелу и вернуть к жизни нанайца. Желая отомстить, он отправился на поиски души полчеловека; следом за ним полетели, превратившись в птиц, две его жены, дочери шаманов, и мать одной из них, шаманка — ей удалось добыть эту душу. Полчеловека долго умолял не убивать его; наконец пришли к компромиссу, состоявшему в том, что полчеловека будет работником у нанайца, со своими женами переселится к нему в деревню, а его сестра станет еще одной женой нанайца.¹⁷

Поиск жены, увеличение числа жен — непосредственный двигатель повествования, вызывающий и противостояние двух главных персонажей — успешного охотника-нанайца и полчеловека, гагданчу. В ходе противоборства каждый из них попеременно оказывается в гибельной ситуации, характеризваемой семиотически — в связи с признаком содержащее/содержимое — как позиция содержимого: гагданчу — проглоченный акулой-шаманкой, а нанаец — пронзенный стрелой, захватившей в кольцо половину его тела. Высвобождение гагданчу происходит легко: он выходит «из пупа» рыбины, как бы заново рождаясь; герой высвобождается с большим трудом, коллективными усилиями шаманов он воскресает. В обеих ситуациях подразумевается высвобождение *половины тела*: соответственно, «полчеловека» и левый бок нанайца.

Гагданчу, противостоящий герою, в итоге покорен: его душа добыта и контролируется шаманкой, в интересах ее зятя, и он в качестве работника навсегда переселяется к нанайцу. Гагданчу, таким образом, оказывается на положении домашнего бурхана, помощника хозяев. Его телесные особенности — одноногость, однорукость и т.д. — не исключают использования его в качестве работника, что опять-таки сближает его с нанайскими онгонами, среди которых встречаются и лишённые конечностей, и одноногие. Рассмотрим, какие бурханы и какие части тела — людей, бурханов и других существ упоминаются в повествовании.

Все встречающиеся здесь бурханы, во-первых, парные: по два аджеха, применяемые и в ритуальной практике парой, получает нанаец на лыжи и на грудь; мухан, как замечено Шимкевичем, — это «пример парного бурхана», изготавливают сразу два экземпляра, один из них ставится в доме, а другой в амбаре. Во-вторых, бурханы либо сами имеют свойство быстрого передвижения (это говорится о шамане-мухане), либо придают это свойство движению героя. В противовес такой пар-

ности гагданчу — это «полчеловека», причем в тексте упомянуто об отсутствии одного компонента для почти всех парных органов головы и туловища — глаз, ухо, рука, нога. Медиатором между полчеловеком — противником, с асимметрией, и помощниками, которым свойственна парность, выступает бурхан *джули*, охранитель дома: он без телесной асимметрии (хотя обычно вырезается без рук¹⁸), но с половинкой зеркала *-толи* на груди.

Кроме удвоений либо убавлений вдвое, то и другое применительно к человеческому телу, из чисел присутствуют: 3 — неоднократно, в разных контекстах, а также 4 — так сказано о количестве жен героя, а затем происходит увеличение за счет сестры гагданчу: (4+1). Три неоднократно упоминается для характеристики временного промежутка, а также для указания числа повторений; троекратность в этих отношениях характерна для фольклора нанайцев и других народов Амура. И преодоление 9 препятствий (в данном случае поражение одной стрелой 9 предметов в качестве испытания героя) — также деталь, характерная для фольклора тунгусоязычных народов региона.

Если искать анатомическую аналогию формуле обретения пяти жен, а именно (4+1), тогда возникает соответствие ее пятипалой кисти человека. Это подкрепляется тем фактом, что красавице, неоднократно ночью потревоженной, показалось, что ее кто-то трогает (это был гагданчу), а когда зажгли огонь, оказалось, что «держит она сама себя за руку» — неправдоподобная деталь, маркирующая кисть как таковую.

В нанайских повествованиях то или иное число обычно встречается не один раз либо имеет некое соответствие. В самом начале данного текста упомянуты четыре числа, также в анатомическом ключе (головы зверей, которыми подкрепляются перед отправлением в путь герой и старик-шаман): 5, 6, 30 и 7; последние два числа относятся к медведям разного размера (разные природные виды?). Число 5 маркирует головы единственного здесь рогатого зверя — лося; в повествовании рога упоминаются только у акулы, в которую на время превратилась дочь шаманки, впоследствии одна из пяти жен героя. Число 6, поскольку подкреплялись два человека, может предварять последующий рефрен троекратностей. Числа 30 и 7, если считать, что они характеризуют один и тот же качественный признак (поскольку оба связаны с медведем), вероятно, выражают счет времени полумесяцами. Действительно, выдерживается та же, можно сказать, пропорция, что ранее установлена между половинностью и парностью применительно к гагданчу и бурханам, поскольку 7 — это половина полумесяца, а 30 — это число дней двух

полумесяцев. О временном отношении и месяце как таковом упоминается при предостережении относительно диеты шамана-мухана: такова периодичность ее подобию человеческой / людоедской.

Еще в одном нанайском тексте, похоже, сочетаются все те же признаки, обеспечивающие выражение времени:

Текст № 11

Сказание о первой красавице на Амуре

Жил некогда сирота, славился как отличный охотник. Однажды в полдень приехали 5 человек верхом на конях, остались у него ночевать. Вечером они передали ему предложение своего хозяина, жившего на расстоянии 15 дней пути, взять в жены его единственную дочь Ойяр-Фуди; сообщили также, что единственный сын хозяина умер 3 года назад, а ныне начались поминки, которые продлятся 7 лет. На следующее утро гости уехали. Десять дней после этого герой ходил на охоту, а затем отправился по приглашению в путь. Первые сутки шел на лыжах, а потом превратился в медведя и к полудню достиг нужной деревни. Приближаясь к ней, заметил толпы народа: все смотрели вверх, в воздухе висел громадный амбар, в котором сидела Ойяр-Фуди — цель его прихода. Выкурив трубку, девушка достала из узелка шапку, над которой трудилась 3 года, составляя ее из кусочков соболей и других пушных зверей. Обратившись к собравшимся, сказала, что теперь она бросит эту шапку, и на кого шапка опустится — тот предназначен стать ей мужем. Покружившись, шапка опустилась на голову медведя. Когда отец девушки, покоровшись ее решению, привел в дом медведя, тот превратился в человека, стал заведовать поминками. По их окончании герой со своей женой и ее родителями перекочевал к себе.¹⁹

Возможность по своей воле превратиться в медведя выражает, полагаем, шаманские способности сироты; по-видимому, поэтому он «стал заведовать поминками», проводами души в мир мертвых. И в этом повествовании медвежья голова и, шире, медвежья ипостась оказывается связанной с показателями счета времени, здесь эксплицитно: 15 дней пути, преодолеваемые за полтора дня, т.е. вдесятеро быстрее, чем верхом на коне. Число 10 оказывается деноминатором различных временных характеристик: напомним, что герой трогается в путь спустя 10 дней после приглашения, а 10 лет (3+7) — общее число лет, охватываемых рассказом, из них герой пребывает в чужой деревне 7. Итак, если в

предыдущем тексте были сопряжены числа 30 и 7, то в данном — 15 и 7, с отчетливым указанием временной координаты. Отметим, что никаких других чисел, лишних или случайных, нет.

Рассмотрим повествование, в котором, как и в тексте № 10, герой в результате обретает 5 жен.

Текст № 12

Сказание о голове

В одном доме жила голова мужчины, без туловища, всегда лежала на нарах. Как-то к дому прибежал конь, вбежал внутрь, заржал; голова скатилась ему на спину. Конь бежал по берегу Амура до устья р. Они, потом свернул к ее верховьям. Наконец он остановился в ущелье перед домом. Вышла наружу очень красивая женщина — большая шаманка Амфуди-амуча. Она жила одиноко; у нее в работниках было много бурханов, с которыми она также сожительствовала. Шаманка бережно, в подоле своего халата отнесла голову в дом, положила ее рядом с собой под одеяло.

Так прошло 5 дней. Затем Амфуди, накормив бурхана *джули*, дала ему железный мешок, куда положила эту голову, и велела отправиться к озеру за сопкой, переполненному гадами, и бросить в него голову. Бурхан все это выполнил. Сначала вода в озере поднялась выше самых высоких деревьев, а затем высохла. По песчаному дну протекала речка, и в ней неслась серебряная палка с крючком на конце.

Амфуди, посетовав, что в течение 5 дней не дождалась превращения головы в красивого мужчину, все же отправилась за ней: превратившись в утку, полетела вниз по реке. Палка, плывя по реке, зацепилась своим крючком за сук березы, нависшей над водой, и остановилась. Утка, плывя, достигла этой березы. Серебряная палка, сказав, что крылья утки-шаманки, прежде пожелавшей убить голову мужчины, прирастут к коряге (что и произошло), уплыла дальше.

На третий день палка добралась до деревни, где у берега были воткнуты 3 кола для лодок, зацепилась крючком за один из них. По воду спустилась девушка, приехавшая на свадьбу к своему жениху. Она достала палку, но не сразу, а когда та зацепилась уже за третий кол, вытащила на берег. Пока она, сняв одежду, стала сушить ее, палка превратилась в красивого парня.

Жители деревни в поисках девушки высыпали на берег; заметив парня, накинулись на него, считая, что он пытается украсть девушку. Он их

всех перебил. Парень простился с девушкой, сказав, что на обратном пути возьмет ее в жены, направился к морю.

На берегу моря стоял выгашенный на сушу большой «баркас» (термин собирателя), а вскоре затрещали ветки под ногами и оказался его хозяин — здоровенный мужчина, тащивший за собой медведя 9 сажень длины и 7 сажень ширины. Незнакомец пояснил, что он выполняет завет своего отца, который перед смертью наказал убить для своих поминок самого большого медведя — за ним и пришлось приплыть из-за моря. Парень стал расспрашивать, насколько велико море, можно ли на другой берег перекинуть палку, достать выстрелом из ружья. Заспорили, и парень предложил разрезать медведя пополам, с тем чтобы он попытался перекинуть половину на тот берег; взяв за одно ухо переднюю половину медвежьей туши, бросил ее за море. Желая поскорее узнать результат, погрузили на баркас заднюю половину медвежьей туши и поплыли. Парень, вызвавшийся грести, сломал весло. Вслед за тем он невольно сломал железную, а потом и каменную гребь. Нечем было грести. В поисках выхода из этой ситуации герой вспомнил, что когда он был головой, в его доме на жердях находился железный прут: если бы этот прут был здесь, они спаслись бы. Тут же раздался в воздухе свист, и прут упал на палубу. Герой ударил прутом по носу, корме баркаса: они помчались и вскоре достигли другого берега. Медвежья голова лежала вблизи деревни, где ожидалась поминки.

Парень попытался поухаживать за младшей женой хозяина деревни (пригласившего его на ночлег и поручившего ей заботу о госте). В полночь чей-то голос, всех разбудивший, возвестил об этом. Завязалась борьба хозяина дома с парнем, продолжалась целый день, и к вечеру парень убил хозяина. Двигаясь вдоль морского берега, заметил двух ершей, собрался заколоть копьем одного из них. Однако рыбы превратились в женщин, они оказались сестрами убитого. Во всем виновата, пояснили они, прокрававшаяся в их дом Амфуди, она стремится отомстить парню. Сказали, что к камню под утесом, расположенным в верховьях речки, Амфуди прилетит птицей, а потом примет облик выдры.

Герой сел в засаду у камня: в сумерках приплыла выдра «9 мер длины», несколько раз обогнула камень. Парень, выстрелив из лука, пронзил ее сердце. Амфуди-выдра изрыгнула пламя; парень, бросившись в воду, заколол шаманку.

Вернувшись в оставленную им деревню, герой похоронил хозяина, а затем, забрав с собой его обеих жен и сестер, отправился в свой дом, по пути он захватил и свою первую жену. Вернувшись, построил большую деревню, жил там спокойно со своими 5 женами.²⁰

В данном тексте, как и в № 10, итоговое число жен формируется как (4+1). Число 5 при этом названо, причем не только в конце повествования, но и в начале: 5 суток шаманка напрасно ожидает превращения головы в мужчину-любовника. Ключ к этому числовому обрамлению, фиксирующему завязку и итог брачных поисков, следует, вероятно, отыскивать в анатомическом коде, хотя он и представлен довольно скупой автономной человеческой головой, передняя и задняя части тела медведя, ухо медведя, горло и рот шаманки (произносит слова, порочащие героя, он в темноте хватается за горло; позднее изо рта вырывается пламя). Похоже, различные элементы анатомического кода по-разному сопряжены с другими аспектами повествования, в первую очередь с различными способами движения.

В начале повествования герой обездвижен: голова пребывает на нарах, может лишь скатиться вниз; в конце — герой свободно преодолевает морской простор, возвращаясь назад с 5 женами. До того он мог лишь плыть по течению реки (превращенный в палку), а позднее способен преодолеть морское пространство — движением руки перекидывая переднюю часть медведя, а затем перебраться с помощью магического железного прута.

В рассматриваемом повествовании встречается последовательность из длинных движущихся предметов и существ: серебряная палка с крючком, незнакомец громадного роста, 9-саженный медведь, весло, железный прут, выдра длиной в 9 мер, стрела и копьё. За исключением незнакомца во всех прочих случаях протяженность предмета или существа соответствует направлению его движения (выдра плывет, а медведя волокут по берегу).

Попытаемся, начав с первого превращения героя, обнаружить скрытые (метафорические?) связи этих предметов и существ с анатомией человека или зверя.

Железный прут, лежавший прежде вблизи головы, а затем мгновенно преодолевающий расстояние до нее, т.е. до героя повествования, придает стремительное движение баркасу. Благодаря этому как бы происходит воссоединение задней и передней половин тела медведя. Итак, железный прут, как можно предположить, — это аналог позвоночного столба, движущегося горизонтально и принадлежащего животному. Все прочие предметы, начиная с серебряной палки, обладают с одной стороны значимым завершением: крючок, лопасть весла, наконечник стрелы, копьё. Из частей человеческого тела всем им соответствует рука: она завершается, аналогично, кистью, которая способна выполнить и хвата-

тельную, и зачерпывающую, и ударную функцию; и она может производить движение в любом направлении.

Вторая из намеченных аналогий находит своеобразное подкрепление благодаря формуле (4+1): четыре соединенных пальца и один отставленный, что характерно для человеческой руки, — такая фигура визуально напоминает крючок. Кроме того, число 5 (5 жен — пятипалая рука) позволяет понять, почему в повествовании фигурируют как раз эти два вида четвероногих, а именно медведь и выдра: они пятипалые. Отметим, что и в тексте № 10, завершающемся обретением пятой жены, среди нескольких упоминаемых зверей присутствует медведь, причем дважды, в отличие от прочих (у которых вовсе нет пальцев, а только раздвоенное копыто). Медведь и выдра предоставляют скорее аналогии человеческой руке, а не позвоночнику не только из-за пятипалости: голова в завершении — тоже своего рода и крючок (герой хватает переднюю половину медведя за ухо), и боевая часть (изрыгает пламя).

Отметим, что маркированы ходом повествования также телесные отверстия: ухо и рот. Из чисел присутствуют: кроме 5, также 3 — троекратно сламываются весла; 9 — для характеристики длины позвоночника животного; 7 — в корреляции с числом 9, дополняя его. К рассмотрению антропологических истоков значимости числа 9 и его коррелятивной связи с числами 3 и 7 обратимся в последующих главах.

Еще в одном нанайском мифе бурхан, причем наделенный анатомическими особенностями, оказывается не на периферии, а в центре происходящих событий.

Текст № 13

Сказание о двух братьях

Жили вместе два брата. Они не знали, кто их родители, и никогда не видели никого больше из людей. Как-то старший брат долго гнал сохатого, а когда положил его удачным выстрелом и принялся свежевать, к нему приблизилась верхом на коне красивая девушка. Она помогла освежевать зверя и сварить ужин. Разрезав шкуру сохатого на две части, парень расстелил их по обе стороны от костра, для девушки и себя. Наутро они вместе отправились, он на лыжах, а она на коне. Расспросив девушку, он узнал, что ее зовут Ньямони-фуджи, за морем живут два ее брата, а сейчас она направляется в деревню на берегу Амура на поминки по отцу подруги. Ньямони предложила состязание, кто быстрее добе-

рется до этой деревни; если парень, она станет его женой, а если она — парень будет работником у ее мужа. Парень срубил себе две палки и, опираясь на них, оставил девушку далеко позади себя. Войдя в первый дом, парень в ожидании девушки успел выкурить 4 трубки табаку и уже докуривал пятую; добравшись и увидев 4 кучки пепла на столе, девушка согласилась стать его женой.

По просьбе жены он отправил своего младшего брата в соседнюю деревню, где некому было заведовать поминками; ожидая его возвращения, остался один дома. Через 10 дней он забеспокоился. Наконец младший брат появился, исхудалый и в лохмотьях, рассказал о произошедшем. Прийдя в ту деревню, он трижды спросил девушек, кто именно звал его для заведования поминками. В ответ какая-то женщина вызвала его на шаманское состязание. Состязались «в полете птицами, бегали зверями»: победила женщина и в результате приобрела право владеть нанайцем, сделала его людоедом.

Старший брат, стремясь помочь невольнику-брату, отправился с луком и стрелами в лес, вырубил там для себя новое топорщице. Неожиданно наткнулся на трехногую козулю с золотой шерстью. Пошел по ее следу, но след потерялся. Добрался до дома, в котором жили две девушки; они втащили замерзшего нанайца в дом, отогрели. Они стали его женами.

Братья этих девушек, вернувшись с охоты, были недовольны, что с ними не согласовано это замужество; они предложили состязание, кто больше принесет зверя — тогда отдадут ему сестер в жены.

Оба брата и их зять отправились от перекрестка по трем разным дорогам. Братья принесли около 300 ноздрей, но принадлежащих малым зверям, а герой представил большую связку ноздрей крупных зверей. Братья вскоре назначили новое испытание: в течение одних суток добраться до берега моря и принести оттуда раковину *чоекта*. Жена парня не успела выкурить и половины трубки, а он уже принес 10 морских раковин: 5 *кае* и 5 *чоекта*. Не поверив и желая уличить зятя, братья 5 суток потратили, чтобы добраться до моря, и поняли, что проиграли.

Через несколько месяцев к парню пришел Нямо-нье, брат девушки, ранее согласившейся на замужество без его согласия. Он предложил состязание: гнаться на скорость за зверем. Герой согласился, предложил поучаствовать в этом и своим шуринам.

Все четверо отправились в лес, напали на след сохатого, но Нямо отговорил за ним гнаться: медленно бегает; отправились по следу козули, первым пошел Нямо. Герой заметил, что они идут по следу трехногой козули; шурины вскоре отстали.

Герой заметил, что Ньямо подбирает помет козули, кладет его к себе за пазуху; и сам так сделал. Но вдруг он испытал боль в сердце и головокружение. Напуганный этим припадком, он вспомнил некогда виденный сон о своей небесной жене; позвал ее на помощь. К нему с небес спустилась женщина, сказала, что «эта козуля — не зверь, это бурхан», и вытащила у него из-за пазухи двух бурханов *аджеха* — непосредственную причину припадка.

После этого поднялся вихрь, и «в образе тучи, на лыжах» прилетел младший брат героя: он вновь состязался с шаманкой и вышел победителем, сделался большим шаманом; теперь он пришел к старшему брату на помощь. Вскоре герой увидел лежащего на дороге Ньямо: тот был придавлен деревом, опрокинутым на него братом-шаманом. Герой освободил его, но Ньямо отстал; по следу козули герой вышел к морю. В деревне на берегу уже находился его брат-шаман, он сидел в доме у брата Ньямо, признавшего поражение.

Герой с четырьмя женами и его брат со своей женой-шаманкой поселились в родных местах на левом берегу Амура; соседнюю деревню образовали переселившиеся сюда Ньямо со своим братом.²¹

Повествование изобилует числовыми показателями: неоднократно встречаются числа 3, 4 и 5, причем в разных контекстах, но более всего — для характеристики скорости передвижения, причем, как правило, одно и то же число повторено в конкретной ситуации неоднократно. Так, уже в первом состязании на скорость — передвижение на лыжах с палками против коня, — где лыжник значительно опережает, оценено с помощью числа 4: парень опередил настолько, что уже выложены им 4 кучки пепла от четырех выкуранных трубок табаку. От четырех трубок и четырех кучек легко совершается мысленный переход к орудиям состязания, тоже четырем длинным предметам, обеспечивающим движение: ноги коня и ноги лыжника, дополненные руками с палками. Следующая четверка составлена из двух девушек и их двух братьев. В состязании, состоящем в погоне за зверем, участвуют 4 мужчин. Наконец, у старшего брата всего оказывается 4 жены.

Число 5, причем двойко, характеризует скорость движения героя при выполнении задания принести морскую раковину. От него шурины потребовали это выполнить за одни сутки, в то время как сами способны добраться до морского берега только за 5 дней. Вместо того, чтобы принести одну раковину, парень приносит по 5 каждого из двух видов. В неявном виде дважды присутствует и число 10: всего зятем принесено 10 раковин, шурины совокупно затратили 10 дней (каждый по 5). Наконец

5 возникает и в финале: у братьев, которые жили холостяцкой жизнью, теперь совокупно 5 жен (четыре и одна — у младшего). Два раза по 5 и четыре плюс один — обе эти формулы вполне могут восходить к анатомическому коду, подразумевая руки человека; тем более что они уже маркировались: и применение палок лыжником, и вырезание себе топирища (что никак не мотивировано и не имеет в дальнейшем применения) удлиняет и усиливает действие рук.

Число 3 еще более явственно, чем 4 или 5, связано одновременно со скоростью движения и с конечностями, но не человека, а зверя: трехногая козуля бежит быстрее сохатого, никому из людей ее не удастся догнать. О трехногой козуле прямо сказано, что она — бурхан, а не зверь; идя по ее следу, герой сначала добирается до лесного дома, в конце повествования — дома на морском побережье, а перед этим, оказавшись под действием помета козули на грани смерти, призывает свою небесную жену. Числу 3 — в анатомии бурхана — соответствует, таким образом, совокупность из трех космических сфер, откуда старший брат обретает в итоге четырех жен.

Если старший брат, что выражено посредством анатомо-числового кода, получает контроль над мирозданием, представленным как совокупность космических сфер, то у младшего брата — власть и контроль представлены в шаманской модели. Сосуществование этих двух моделей — характерная черта в культуре изучаемого региона, а в мифологических текстах можно проследить и их совмещение, причем у нанайцев преобладает шаманская рамка иночеловеческого (шаманские свойства персонажей), а у нивхов — диалогическое взаимодействие людей «нашей земли» с горными (= таежными), морскими, небесными или подземными обитателями, чаще всего антропоморфными.

В конце XIX — первой половине XX в. нивхи различали рукотворные изображения духов: шаманские помощники *мыйк* и амулеты, идолы *чнгай/чхнай* — вместилища духов, явившихся причиной болезни или способных оказать помощь в исцелении, промысле. В мифологических текстах они фигурируют редко, обычно выполняют отдельные функции по распоряжению нивхов, их хозяев. Так, в текстах, опубликованных Штернбергом в начале XX в., «фигуры» (так условно переведено публикатором, а буквально «изображения»), иногда их сразу несколько, охраняют дом в отсутствие хозяина, свежую и вялят тюленя, чудесным образом строят дом, помогают в сражении, переносят дом, где находятся герой и его жена, по его приказу из одной космической сферы в другую, в его деревню.²² В отличие от ритуальной практики нивхов, где приме-

нялись почти исключительно вырезанные из дерева, чаще из рябины, амулеты, в текстах присутствуют также каменные, металлические *чхнай* (из меди, серебра, золота).

Встречаются случаи, когда «фигуры» наделены анатомическими особенностями, числовой маркировкой. Так, деревянная фигура, *чхар чнгай*, сообщает герою повествования, вернувшемуся домой, что его жену и сестру похитили горные люди. Он уговаривает «фигуру» отправиться вместе с ним, говорит, что сделает ее посредником (букв. «оратором» — Штернберг). Поскольку у нее нет ног, о чем она заявляет, он переносит ее на спине.²³ В другом повествовании, где герой воюет с обитателями нескольких космических сфер, в горах он изготавливает из пихты 10 «человеческих фигур», дает им лук и стрелы и отправляет сражаться с горными людьми; сам же идет воевать с морскими людьми, взяв с собой из дома медную фигуру²⁴. Еще в одном тексте — первой публикации нивхского фольклора на двух языках, нивхском и русском, герой, поднявшись на хребет высокой горы и найдя там дом, молодая хозяйка которого соглашается стать его женой, вырезает из бузины 8 *чхнай*, просит их перенести его с женой и нынешний дом к нему в деревню; одна из фигур, повелительница прочих, кивает головой и говорит, что выполнят²⁵. Необходимо отметить, что эти числовые маркеры в отличие от того, как маркированы в текстах числом нанайские бурханы, не имеют прямой связи с анатомией «фигуры» а выражают ее функцию в повествовании. Позднее мы покажем, что в мифоэпических повествованиях нивхов число 3 и кратные ему служат маркировкой своих, а число 5 — противников; число 8 — способности передвижения в мироздании.

В нивхских мифологических текстах обычно фигурируют обитатели иных космических сфер, которые могут принимать, кроме антропоморфного, также облик медведя, реже соболя, тигра или другого существа тайги (то и другое — горные, таежные люди), нерпы или тюленя (морские люди). Кроме того, обитатели иных сфер мироздания, особенно зловредные существа — *кинри*, *милк* — могут характеризоваться анатомическими особенностями. Перечислим их, поскольку некоторые из таких черт встречаются в композиции ритуальной скульптуры. Так, в текстах, записанных Б.О. Пилсудским у сахалинских нивхов на рубеже XIX–XX вв., встречаются такие описания визуального облика горных *милк*'ов: тело человечье, а голова медвежья,²⁶ подобны человеку, но покрыты звериной шкурой;²⁷ антропоморфные, но один глаз выше другого.²⁸

Подведем итоги рассмотрения мифологических текстов, в которых фигурируют онгоны (*бурхан*'ы, *чхнай*) и / или зловредные существа иных

космических сфер, скульптурные изображения которых встречаются в ритуальной пластике региона. В космогонических мифах нанайцев, где фигурируют *бурхан*'ы, а также в этиологических повествованиях ульчей и нивхов о происхождении зловредных духов эти существа оказываются имеющими кардинальное сходство, аналогию с людьми: или, в одной из нанайских версий, *бурхан*'ами становятся первопредки, или, тоже в повествованиях нанайцев, шаманка сожительствоет со своими *бурхан*'ами, или, в текстах ульчей и нивхов, зловредные антропоморфные существа иных космических сфер происходят от кровосмесительного сожительства первопредков.

В мифологии нанайцев происхождение бурханов — помощников шамана на пути в передвижении туда и обратно между миром живых и *буни*, миром мертвых — неразрывно связано с мотивом прохода через отверстие, через которое удаляется душа умершего и возвращается душа шамана, а также с семиотическим признаком содержимое / содержащее. В мифологии ульчей и нивхов происхождение зловредных существ (изображаемых в ритуальной пластике) связано со свободным продвижением из нашей в иные сферы мироздания.

В космогонических и других рассмотренных повествованиях нередко присутствуют числовые показатели, повторяющиеся в различных аспектах содержания и как бы скрепляющие, унифицирующие его. Это особенно заметно в нанайских мифах-быличках, записанных Шимкевичем, где доминирует одно из чисел: 4, 5 или 3, 9. Неоднократное присутствие в тексте какого-либо из первых двух, подразумевает, как видно из анализа, аналогию с анатомией человека, конкретнее, соответственно, с количеством конечностей и пятипалой рукой человека. Что касается семантики числа 3, пока трудно сказать, сводится ли таковая к числовому образу целостности мироздания, представляемого как совокупность иных, кроме нашей, сфер (но без подземного мира), или же имеет прямое отношение к человеческой анатомии.

Итак, проведенное рассмотрение предрасполагает к попытке интерпретации числовых показателей, которые встречаются в композиции ритуальной скульптуры, в отношении некоего *анатомо-числового кода*. Перед тем, как к этому приступить, кратко рассмотрим, во-первых, как вообще задействованы числа в качестве культурного кода — в качестве классификаторов, маркеров явлений культуры для выделения в них сакральных аспектов и др. Во-вторых, какими способами числовые показатели запечатлены в ритуальной пластике, образуя композиционные типы.

Глава 2

ПРОБЛЕМА ЧИСЛОВОГО КОДА

Во многих известных культурных традициях числа функционируют не только для количественных измерений и счета, фиксации последовательности объектов и событий, но и для запечатления некоего качества или выражения определенных свойств. Как прослежено В.Н. Топоровым для древнеписьменных культур — египетской, греческой, индийской и китайской, присутствие чисел в текстах способствовало их структурной организации, и с помощью чисел «всякий раз, когда это было нужно, репродуцировалась структура космоса и правила ориентации в нем человека». ¹ Нами показана организующая роль чисел, выделение с их помощью смысловых доминант и наиболее важных связей повествования для ряда библейских (ветхозаветных) текстов. ²

Необходимо отметить, что функция чисел, состоящая в унифицировании разных планов менталитета, предопределена не только тем, что они задействованы в космологической модели и даже порой могут ее презентировать. Числовая унификация в бесписьменных культурных традициях могла происходить также из необходимости зафиксировать результаты наблюдений над базовыми природными явлениями, процессами, служившими, как и модель мироздания, общей рамой для мышления, — календарно-астрономическими (включая сюда и смену сезонов, циклы флоры и фауны), анатомическими и физиологическими константами организма человека и животных. Наконец собственно система счисления (ее основание, способы образования имен числительных) — также один из возможных источников для числового маркирования, сопоставления.

Полагаем, что нет универсального для всех культурных традиций решения о первичных истоках базовых чисел, функционирующих в виде сакральных маркеров, классификаторов: заимствуются ли они из изначальной (космогонической) модели мироздания или же, будучи результатом наблюдений, служат строительным принципом этой модели либо инкорпорируются в нее и далее воспринимаются как сакральные. Вопрос об истоках сакральных чисел следует, кроме того, отделять от

вопроса об их *функциях* в культуре, в рамках различных ее явлений, на разных ментальных планах.

Числа, будучи маркерами каких-либо свойств и/или классификаторами каких-либо сопоставляемых групп, обладают особыми, сравнительно с конкретными маркерами, инструментальными возможностями. Во-первых, они могут вполне послужить материалом для построения различных шкал: не только номинативных (такому-то явлению, группе приписано в культуре одно число, а иному — иное число), но и порядковых, т.е. выражающих интенсивность какого-то признака и/или место в какой-то последовательности, и, наконец, интервальных, выражающих превосходство в несколько раз по какому-то количественному признаку. Во-вторых, числа обладают уникальными инструментальными возможностями для ментальных преобразований: соприсутствие двух чисел в одном и том же явлении, композиции предмета может подразумевать их сумму, а следовательно — ментальный переход к иному явлению, которому свойствен этот суммарный числовой показатель.

В-третьих, многообразные динамические свойства числового кода, т.е. структурированной совокупности числовых показателей, используемых в данной культуре, определяются внеэмоциональным статусом чисел: как таковые они не детерминированы каким-либо вещественным материалом, не имеют цвета, запаха, формы — ничего, что повлекло бы за собой конкретные ассоциации, стопорящие ментальный процесс. Именно поэтому столь просты ментальные переходы — в рамках единого числового кода: 1) от одного к другому плану менталитета — например, от анатомо-числовой маркировки к космо-числовой (пятипалая рука — пятичастная модель мироздания у нивхов и др. народов северного побережья Тихого океана); 2) от одной единицы счисления к другой, более крупной — например, от 40 дней первичного осмотра земли обетованной — к 40 годам назначенного Богом пребывания богоизбранного народа в пустыне (Числ. 14:34); 3) от одного к другому плану, аспекту факта культуры — например, противоположение 3/4 использовалось у нивхов для фиксации, соответственно, мужского или женского пола; это различие сказывалось в количестве лет, необходимых для выращивания в неволе самца/самки медведя перед совершением его ритуального убийства — так называемого медвежьего праздника (вслед за которым душа выкормленного зверя, вернувшись в горно-таежный мир, станет покровительствовать семье нивхов), при свеживании убитого зверя 3/4 «пуговицы» отрывали на шкуре, снимая ее, а затем столько же раз ее перебрасывали от ног к голове и обратно. Оно же сказывалось и в погре-

бальной обрядности: если в семье кто-то умирал, в зависимости от пола усопшего положено было не спать 3 или 4 ночи, покойнику надевали, соответственно 3/4 шелковые рубахи, а клетку дров для погребального костра складывали из 3/4 рядов и затем по пути к этой поленнице, делали 3/4 остановки, вокруг нее обносили покойника 3/4 раза.³

Такие широкие возможности predisполагают к использованию числового кода для унификации всей системы кодов, применяемых данной культурной традицией. Простота и лаконичность ментальных сопоставлений, переходов от одного качественного аспекта явления к другому, осуществление связи, в том числе по аналогии (ввиду равных количеств) между двумя разнокачественными явлениями — такие достоинства употребления чисел делают их незаменимыми для мышления, особенно в бесписьменных культурах, где не всегда те или иные качества абстрагированы от конкретных контекстов, групп объектов. Так, Е.А. Крейнович, живший в 1920-х гг. в течение нескольких лет в среде сахалинских нивхов, позднее отмечал что на тот период у них не было в языке термина для обозначения понятия «равный», но только различные термины, обозначающие равенство по толщине (цилиндрической и плоскостной), или по высоте, или по длине, или по количеству (убитых зверей), или по росту, силе и др. термины, фиксирующие какие-либо ракурсы равенства при сопоставлении.⁴

Итак, во многих обрядовых ситуациях нивхов числовой признак, относящийся к количеству совершаемых действий или используемых предметов, будучи представлен оппозицией 3/4, обретает семиотическую значимость: он служит для обозначения признака мужское/женское. Встраивание числового признака в семиотическую систему является, полагаем, характерным для традиционного менталитета способом перехода от количественного к качественному аспекту факта культуры: числовой показатель становится маркером некоего подразумеваемого качества.

Необходимо высказать два замечания по поводу относительности закрепления конкретной семантики за тем или иным числом. Во-первых, никакая конкретная семантика чисел не является антропологической, этнокультурной универсалией: одно и то же число (или пара, устойчивая совокупность чисел), даже присутствуя в одинакового типа культурных контекстах, в разных этнических традициях не имеет константного значения. Так у нивхов виртуальное сопричастие (корреляция и оппозиция, по Леви-Стросу) чисел 3 и 4 в названных контекстах обрядности означает неизменно мужской либо женский признак. У ряда африкан-

ских этносов также использовались для выражения двух взаимно дополнительных измерений (космологии, мужского/женского) числа 3 и 4: например, у бамбара 3 соответствовало мужскому началу, а 4 — женскому, что проявлялось в количестве ритуальных действий при имянаречении, а также в количестве времени, пока действовали ограничительные нормы для поведения роженицы. Однако у другого этноса — бете в сходной ситуации (имянаречение) и в похоронной обрядности число 4 соответствовало мужскому полу, а 3 — женскому.⁵ Завершая приводимые им материалы по функционированию числового признака 3/4 у народов, проживающих южнее Сахары, В.Б. Иорданский отмечает, что у некоторых народов, «как, скажем, у бете и ашанти, женское начало в обществе, природе, мироздании вообще выражалось числом три. У других <...>, например догонов, бамбара и хауса, это же число становилось мужским знаком. Соответственно изменялось символическое значение в орнаменте треугольника и четырехугольника».⁶

Во-вторых, даже в рамках одной и той же этнической традиции конкретное число, функционируя в различных культурных контекстах, может обретать неодинаковую семантику, обозначать разные качества. Так, у нивхов в ритуале обновления очага задействовано число 3: в очаг втыкают три молодые елочки, а затем подвешивают на каждую елочку по одному — всего три сверточка из сушеных корнеплодов сараны, обернутых высушенными стеблями пучки, называемых «изображение медведя». Эти предметы символизируют возобновление коммуникации нивхской семьи с горно-таежным миром через посредство огня.⁷ В данном контексте признак пола не актуализируется.

Учет этих двух критериев относительности в семантике чисел не означает ее произвольности. Необходимо лишь подчеркнуть, что, на наш взгляд, недопустимо вменять в связи с семантикой чисел всем этнокультурным традициям какие-либо универсалии, психологического или метафизического характера, например, что чет/нечет непременно служит для семиотического различения женского и мужского или что какие-либо числа (нередко в литературе на это претендуют 3, 7) у всех народов служат для выражения гармонии, целостности мироздания и социума.

Вместе с тем, помня об относительности, возвращаемся к проблеме семантики чисел в конкретном этносе (или историко-культурной области) и конкретных явлениях культуры, контекстах. Фиксация контекстуального значения либо его реконструкция с помощью анализа ментальных форм внутри той же традиции должна опережать какие-либо попытки

универсально-психологического, универсально-метафизического «прочтения» чисел.

В этом отношении весьма интересной представляется экспликация семантики чисел в русских былинах, выполненная Т.А. Новичковой.⁸ Ею прослежено, что троичность (3 года, или 3 месяца, 3 дня) весьма часто употребляется для обозначения временного отрезка или же из стольких частей состоит испытание героя. Выражение цельности и единства свойственны также, кроме числа 3, числам 7, 9 и 12. В значении однородной совокупности, происходящей от одного корня, числа 7 и 9 синонимичны; однако в отличие от числа 9, которое в контексте времени разложимо на три периода по 3 года, число 7 неразложимо, предстает всегда как единый эпитет.⁹ Если число 30 (и 33) характеризует русских богатырей, то число 40 — их противников.¹⁰ Наблюдения Новичковой открывают различные варианты семиотической прагматики в функционировании числовых показателей в русском эпосе: для обозначения рубежного времени, целостной совокупности, своих/чужих.

Чем более отчетливо очерчен этнокультурный контекст, тем с большей уверенностью можно принять уже давно высказанное исследователями ведийских мифоритуальных комплексов предположение о том, что сущности могут совпадать ввиду того, что им приписано носителями традиции одинаковое число.¹¹ С другой стороны, в рамках ритуала возможно объединение различных его аспектов, каждый из которых артикулирован одним и тем же числом: «Все термины: огонь, космос, Праджapati, жертвователю — связаны, поскольку они артикулированы числом 5 (5 огней, 5 регионов, 5 групп богов, возникших из Праджapati, 5 пран [жизненных сил человека]). Собирая воедино огни, жертвователю символически устанавливает всасывание космоса в центре».¹²

Переход от семантики числа к его семиотической прагматике, как нам представляется, может происходить благодаря одной из следующих процедур, в рамках того или иного явления культуры:

1. Число утрачивает связи со своими истоками (например, 4 или 8, 5 — со схемой пространства по горизонтали; 3 — схемой по вертикали; либо 5 — с человеческой рукой), и эта его семантика презентует контекст происхождения как таковой, который вступает в метафорическую связь с контекстом этого же числа в том или ином явлении культуры — мифопоэтическом повествовании или ритуальном действии, композиции ритуального предмета.

2. Число утратило непосредственную связь со своими истоками, но используется в качестве своеобразного рефрена в мифоэпическом тексте, ритуале. Вне зависимости от первоначальной семантики, уже забытой носителями традиции, оно вновь семантизируется, поскольку занимает необходимое место, скрепляя собой отдельные аспекты повествования или выстраиваемой сакральной коммуникации. Эта вторичная семантика (для русских былин эксплицированная Новичковой) в основном подчинена семиотической прагматике жанра; однако и определенная избирательность относительно чисел, и обнаруживаемые связи между ними свидетельствуют в пользу неявного сохранения каких-то аспектов изначальной семантики.

3. Маркирование различных персонажей, предметов, действий одним и тем же числом указывает на их явное или скрытое сходство. Или они дополняют друг друга до целого (как это происходит в выше упомянутом древнеиндийском ритуале), или все они аналогичны, наделены неким одинаковым качеством. Инкорпорирование этого неназываемого качества в ткань повествования или ритуала как раз составляет семиотическую прагматику привлекаемого числового показателя.

4. Соприсутствие нескольких чисел, а тем более подразумеваемые ментальные операции с ними: противопоставление, взаимное дополнение, заместимость («синонимия») — все это значительно обогащает семиотическую прагматику, вне зависимости от того, удастся ли носителям традиции или исследователю восстановить связи этих чисел с их изначальными семантическими истоками. Противопоставление чисел: $3/4$ — у нивхов, $5/4$ — у хантов и манси, $2/3$ — у эскимосов — позволяет, соответственно, выразить мужское / женское в различных ритуальных контекстах, особенно в погребально-поминальной обрядности. Если отвлечься от виртуального соприсутствия противоположаемых чисел в похоронной обрядности (умершему атрибутирован либо мужской, либо женский пол), следует подчеркнуть, что в рамках этой же ритуальной практики у многих народов вырисовывается характерная цепочка, состоящая из последовательности чисел, датирующих временные рубежи отдаления души умершего от мира живых.

И в этом случае семиотическая прагматика, которая держится на взаимосвязи чисел, не имеет какой-либо явной отсылки к изначальной семиотике каждого из них. Это особенно заметно для тех традиций, где существует попытка объяснить значимость каждого из чисел, своей последовательностью образующих цепочку — стрелу времени, направленную из мира живых в мир мертвых. Так, уже в раннехри-

стианский период сложились воззрения, приписываемые Макарию Александрийскому, жившему в IV в., на датировку рубежей отделения души умершего от бренного мира: третий, девятый и сороковой дни по смерти, когда душе показывают сначала рай, позднее ад, а потом решается вопрос о ее пребывании. Числа 3, 9 и 40 образуют единую цепочку частных поминовений, завершающуюся в христианской традиции годами.¹³

Согласно священническим толкованиям XIX–XX вв., числа 3 и 40 восходят к некоторым из наиболее значимых норм, событий Ветхого и Нового Завета (три раза в год иудей должен явиться на поклонение к Господу; Христос воскрес на третий день; в течение 40 дней Моисей на горе Синай получал Закон от Господа; после Воскресения Иисус Христос до 40-го дня ходил по земле и в 40-й день вознесся на небо), а число 9, отметим, остается вне библейского обоснования.

В народном толковании совокупность из этих трех чисел обретает обоснование благодаря метафорическому сближению двух временных периодов — формирование ребенка в материнской утробе и переход души в мир предков («общих родителей»): поминки на 3-й день, потому что на 3-й день «вроде зарождается человек», поминки на 9-й день — ребенок уже обретает «человеческий образ», а на 40 дней — потому что через 40 недель рождается человек; через 3 года перестают поминать индивидуально.¹⁴ Благодаря этой аналогии, эксплицированной в народном христианском сознании в числовом коде, причем с отвлечением от конкретных размерностей (день, неделя, месяц, год), образуется порядковая шкала из чисел 3, 9, 40. В сумме, отметим, они составляют 52 — именно столько, сколько в году недель. Вероятно, именно этим обусловлена скрытая мотивировка девяти, благодаря чему задается год, исчисляемый неделями (такое исчисление времени как раз восходит к авторитету Ветхого Завета — Сотворению мира и Декалогу). Сближение чисел 9 и 40 известно у некоторых народов и вне контекста погребальной обрядности, как раз для получения длительности, равной году: у вайнахов, живущих на Северном Кавказе, «календарь состоял из девяти 40-дневных периодов, образуя год в 360 дней»;¹⁵ согласно В.И. Далю, у русских «что девять сороков, что четыре девяноста, все одно, встарь вели у нас счет сороками и девяностами».¹⁶ К этому добавим, что в православном календаре именно 9 марта (третий месяц года) поминают 40 мучеников.

В погребально-поминальной обрядности ряда народов Сибири и Дальнего Востока нет числа 40, но также присутствуют числа 3 и 9

(или 3 и 7). Так, в Западной Сибири у восточных хантов хоронили на третий день, вторые поминки проводились через 9 дней после смерти.¹⁷ У соседнего народа манси умерший находился в доме 3 дня, его целовали, прощаясь с ним, через платок, на который были нашиты 3 пуговицы (а умершим детям пришивали на платок бусы, имитировавшие глаза и рот, вырезали соответственно три дырочки); 7 дней родственники умершего не расчесывали свои волосы, не мыли лица.¹⁸ У эвенков р. Подкаменной Тунгуски проводы души умершего шаман проводил на 9-й день по смерти; у эвенков, живших на территории Бурятии, зафиксирован трехкратный обход могилы после ее засыпания землей.¹⁹ У нганасан, жителей Таймыра, молодых умерших хоронили на 3-й день; считалось, что в «землю мертвых» умерший попадет через 3 года; погребальный инвентарь стремились уложить на 7 нарт; в ритуальном умерщвлении двух оленей участвовало 9 человек (применялся один из способов убийства).²⁰ У алтайцев поминки проводились на 7-й день после смерти.²¹ У нанайцев первые поминки устраивались также на 7-й день, а «большие поминки» — окончательное перемещение души в мир умерших происходило через один, три, пять или семь лет и длилось 3 дня; шаман, доставлявший душу в мир мертвых, ехал, считалось, на упряжке из 9 собак.²² У нивхов общее количество жертвуемых в погребальном обряде собак составляло 9: четыре — при кремации покойника и позднее пять — при «поднятии дерева», т.е. установлении намогильного домика *раф*.²³

Итак, именно числа 3 и 9 (или 7) характерны и для погребально-поминальной обрядности ряда сибирских этносов, а число 40 отсутствует. Предполагая, что виртуальное соприсутствие чисел (3, 7 и 9) — это некая антропологическая универсалия при осмыслении в традиционной культуре ситуаций посмертного отделения души от тела и ее пути при движении в мир умерших, обратим внимание на то, каков способ этого отделения.

Согласно верованиям индийцев, зафиксированным в первой половине XX в., душа умершего «должна уйти через одно из 9 отверстий тела, сообразно с достоинством умирающего. Душа хорошего человека покидает тело через брахмарандру (вершина черепа), душа дурного — через анальное отверстие».²⁴ По представлениям конца XIX в. у русского населения Новгородской губ., душа умершего покидает тело через рот, по представлениям украинцев — или через рот, или отверстие, которое после смерти открывается в темени.²⁵

И у сибирских этносов заметно внимание к роли отверстий в погребальном обряде. Уже упоминались три лицевых отверстия в погреб-

бальной обрядности манси; тувинцы полагали, что «все 9 отверстий на теле человека должны быть после его смерти закрыты». ²⁶ У эвенков Подкаменной Тунгуски «считалось, что дырки на одежде и посуде, оставляемой для покойного, нужны для того, чтобы душа живого человека, которую он захочет увести за собой, могла выйти (уйти) через эти отверстия». ²⁷

Корреляцию между числами из этой совокупности — (3, 7, 9) — и телесными отверстиями можно обнаружить не только в контексте погребально-поминальной обрядности. Так, якутский шаман, по данным А.А. Попова, во время камлания, втыкая и вынимая нож в обусловленных местах своего тела — «на макушке, против печени, посредине спины, в подмышках, в пятках и в пояснице», демонстрировал, что после преобразования его тела (в результате шаманского посвящения и опыта камлания) у него имеются 9 отверстий *оїбон* — «прорубь», ²⁸ причем они располагались не там, где девять естественных отверстий в теле индивида. Обратимся к мифологическим повествованиям народов Амура-Сахалинского региона.

Текст № 14

Безголовый человек. Женитьба на женщине-волке (Нивхи) ²⁹

Одинокий человек отправился в горы на охоту, там заночевал. Наутро, направившись в сторону дома, заблудился; по лыжному следу вышел к какому-то балагану. Там увидел хозяина — человека без головы, у которого не было рта, а глаза находились на плечах. В доме сидела старуха-людоедка; заметив нивха, стала пощелкивать зубами, но хозяин дома утихомирил ее. Хозяин пригласил нивха зайти, поесть жареного оленьего мяса. В отличие от нивха, евшего мясо разрезанным на кусочки, безголовый человек засовывал ногу оленя целиком себе в горло, а затем вынимал кости и выбрасывал их.

Пойдя затем по другому следу, герой опять вышел к какому-то балагану: там находился красивый человек, он варил в котелке мясо оленя. Покормив гостя мясом, сам хозяин только супа попил. На вопрос нивха, почему он мяса не поел, ответил, что у него «для мочи только отверстие есть, а в тазу отверстия нет». Тогда герой пообещал, что просверлит ему задницу ножиком; хозяин покушал мяса. Среди ночи у хозяина в заднице заболело, он застонал; наш товарищ «ножиком задницу проколол» ему, г.. вышло.

На другой день вместе отправились. Пришли к большому селению. В доме на краю, куда они зашли, находились очень красивые люди; на одной наре сидели очень красивые холостые женщины. Гостей накормили. Ночью герой услышал около дома волчьего голоса, а когда выглянул, все [подошедшие к дому звери] людьми сделались.

Утром хозяева вместе с нивхом пошли на охоту. На берегу реки нивха в засаду посадили, с верховья соболя к нему пригнали.

В верховье этой реки голые люди в воду зашли; у женщин груди болтаются, их вульвы открыты, у мужчин пенисы болтаются. Герой в одного из них выстрелил — большой медведь упал, умер; в другого выстрелил — олень умер; а дети этих голых людей в росомаху, выдру и других разных зверей превратились.

Эпизод	Хозяин (хозяйка) дома:		Длинный предмет	Результат взаимодействия для нивха
	эстетический признак	упомянутые телесные отверстия		
1	безобразный; пугающий	рот с зубами; рот и глаза на плечах	оленья нога	накормлен жареным мясом
2	красивый; дружелюбный	два выделительных отверстия внизу	ножик нивха	накормлен вареным мясом, супом
3	очень красивые; стремление завязать постоянные отношения	вульва — [третье] отверстие внизу	пенис	женат, благодаря чему обеспечен пушниной и мясом

Его товарищи к нему подошли; мясо этих зверей взяв, вместе домой отправились. Дали ему в жены красивую женщину. Потом [с женой] к нему домой спустились. Нивх волка-хозяйку взял, через нее разбогател.

В данном повествовании выведены различные обитатели горной сферы мироздания: два человека с дефектами, причем таковые описаны в терминах телесных отверстий, верхних либо нижних; старуха-людоедка; люди-звери, из которых люди-волки охотятся на — медведей, — росомах и др. В начале истории — одинокий мужчина, не всегда успешный охотник; в конце — женатый на обитательнице горного мира, благодаря чему ему обеспечены успех в охоте, богатство. Динамика повествова-

ния передана посредством трех последовательных эпизодов, имеющих однотипную семиотическую канву: в каждом из этих эпизодов использован один и тот же визуальный код — один из наиболее характерных для мифологии нивхов, — единицей которого выступает комплекс из отверстия и входящего в него длинного предмета. Кроме того, охарактеризованы хозяева дома в эстетическом отношении. Соотнесем эти три эпизода, чтобы эксплицировать семиотическую прагматику, т.е. о чем говорится благодаря задействованному коду.

В первом столбце представлена очевидная динамика притягательности, она же дополнена в четвертом, последнем столбце динамикой степени удовлетворения жизненных потребностей героя. Во втором, ключевом столбце в 1-м эпизоде упомянуты три *отверстия наверху* (горловое отверстие и на том же уровне два глаза), во 2-м эпизоде — два отверстия внизу, а в 3-м — третье (как бы в дополнение к тем двум, что нормально присутствуют у всякого человеческого индивида), и тем самым подразумеваются *три отверстия внизу*, что составляет естественную предпосылку брачного союза. Рот с зубами в 1-м эпизоде выполняет двоякую семиотическую функцию: в сопоставлении со 2-м эпизодом, он представляет единый вход и для жидкой, и для твердой пищи, которую необходимо разжевать, а для выделения требуется дифференциация, два отверстия; в силу чего необходимо и достаточно для жизни иметь эти три отверстия. В сопоставлении же с 3-м эпизодом заметно, что повествование от пугающей старухи через встречу с дружелюбным мужчиной приводит к дружелюбной молодой женщине, способной не только к поддержанию своего индивидуального существования, но и к осуществлению продуктивного брачного союза. Итак, в языке телесных отверстий выделена специфика одного из них, служащего и входом, и выходом, но не для пищи и экскрементов, а для пениса мужа и рождения потомства. (Хотя в данном повествовании не говорится о рождении потомства, но подчеркивается иная продуктивность брака; в другой мифе сахалинских нивхов — «Старуха-наильница», записанном Б.О. Пилсудским³⁰, также в нескольких последовательных эпизодах описано взаимодействие героя: сначала со старухой — борется с ней по ее настоянию, она побеждает и испражняется на него; позднее побеждает нивх и совершает с ней половой акт; а в конечном эпизоде герой женится на молодой красивой женщине, и их сын, повзрослев и став охотником, «всех своих матерей, отцов, своих стариков мясом оленя кормил»). Семиотическая прагматика, состоящая в маркировании этого отверстия в качестве ключевого для стабильной — сытой и богатой жизни, достигаемой путем успешных

поисков жены среди обитателей горного мира, двойко, следовательно, запечатлевает в мифологическом мышлении связь числа 3 с телесными отверстиями. Число 3 в этой связке признаков — это и количество жизненно необходимых отверстий, и, другая семантика, количество однородных элементов, необходимых для продуктивного брачного союза.

Полагаем, анализ данного текста позволяет заключить, что многообразно представленное в культуре нивхов различие мужского / женского посредством чисел, соответственно, 3 и 4, имеет своим истоком различие в числе телесных отверстий, минимально необходимых для функционирования мужчины и женщины, их союза. Возникает, кроме того, несколько вопросов: о способах визуального изображения единства мужского и женского, о возможной связи других семиотически значимых чисел с контекстом телесных отверстий (каковых, в общей сложности, в зависимости от пола 9 или 10).

Сходно с нивхским «безголовым человеком» описан персонаж нанайского фольклора: «...хоть и человек, а головы нет, рот на плече, глаза под грудными сосками»³¹. В быличке сахалинских нивхов сообщается, что хозяин моря некогда предстал им в антропоморфном облике, но с рогом на голове, и из сосков у него истекло молоко³² — и в этом описании тоже присутствуют три анатомических элемента и мотив отверстий.

Мотив трех телесных отверстий можно обнаружить в нанайском и удэгейском фольклоре в связи с орнитоморфным персонажем — противником героя. Об огромной птице, убивающей людей, у нанайцев сказано, что «изо рта у нее чертов огонь вылетает, из промежности огонь вылетает, из заднего прохода огонь вылетает».³³ Об удэгейской железной птице-людоедке говорится, что внутри желудка у нее горит огонь, а на голове у нее есть дырка, через которую только и возможно убить эту птицу. С ней сражаются 3 брата, им помогают еще трое — их отец, жена одного из них и старуха, мать этой птицы. Победить удастся только после того, как третий брат воткнул копьё в дырку на голове, и когда оно вышло через клюв, старуха воткнула его снова в ухо птицы³⁴ — упомянуты, таким образом, 3 телесных отверстия, и все они здесь оказались необходимыми.

Мотив трех анатомических элементов (отверстий) встречается и в текстах с космогенетической этиологией. Так, у орочей в мифе об изгнании от лишних светил поясняется, что если, изредка, на небе вроде видны 3 солнца, это фактически происходит оттого, что «в иные дни солнце <...> берет себя за уши»³⁵. В удэгейском мифе о происхождении *буни* — подземного мира, куда уходят души умерших, упоминаются

такие 3 отверстия: яма, вырытая старшим братом для другого, но куда он сам и попадает; два нижних отверстия в теле младшего брата.³⁶

Взаимосвязь этих значимых признаков — три анатомических элемента и мотив отверстий прослеживается и в ритуальной пластике. Рассмотрим композицию нивхского антропоморфного идола *таф чнгай* — букв. «изображение дома», изображение родового предка (Илл. 1).³⁷ Согласно описи, идол оберегает «от злых духов и болезней». В верхней части антропоморфной фигуры обращают на себя внимание руки, округло воздетые на грудь, и округлая голова — эти три элемента характерны для пластики женских персонажей. В нижней части фигуры выделяется группа тоже из трех расположенных параллельно элементов: ноги и пенис.

Посредине фигуры показана пуповина. На плане ритуалов прослеживается связь пуповины и жилища, домашнего очага: до отпадения пупка у ребенка его матери запрещалось зажигать очаг, а после отпадения — она готовила студень, которым отец ребенка кормил огонь очага; при строительстве дома на его опорных столбах вырезалось изображение лица и ниже намечался «пупок».³⁸

Полагаем, что в изучаемой композиции пуповина обладает семантикой связующего звена между мужским и женским участниками порождения, а также, конечно, двух качеств — быть родителем и быть рожденным из телесного отверстия. Роль пуповины как геометрического и семиотического маркера подразумевает здесь формулу: 3+3+1 (или 3+4, считая снизу вверх, как соединение мужского и женского — верхних трех элементов и пуповины). Числовой признак 3, одинаковый для мужского и женского «родителей», кодирует здесь, вероятно, некое необходимое для жизни индивида условие независимо от пола. В отношении отверстий это могут быть только те самые жизненно необходимые отверстия, что упоминаются в первых двух эпизодах повествования «Безголовый человек...».

Гораздо меньше, но имеются ситуации коррелятивной связи также числовых показателей 7, 9 с мотивом телесных отверстий. Так, у нивхов в финальной части медвежьего праздника при обращении к душе горного человека, уходящего назад в свой мир, говорится об отверстиях головы. Сказано, что у горного человека уже нет глаз, нет «отверстия ушей», «отверстия носа».³⁹ Иначе говоря, в мире людей у него осталось лишь отверстие рта — седьмое отверстие в его медвежьей черепе, куда будет поступать регулярно жертвенная пища. В орокском (уйльта) повествовании «Про семь охотников и *амбу*» все мужчины, кроме двух пожилых, были поочередно заманены красивой девушкой, оказавшей-

ся злым духом: «только она раздвигала ноги, как охотник проваливался туда и исчезал навсегда».⁴⁰

Приведем пример из мифологии, где многократно фигурирует число 9, причем только оно.

Текст № 15

Родовой миф (Нанайцы)

Некогда жили 9 братьев с маленькой сестрицей, они принадлежали роду Самандё-Самар. Повзрослев, братья стали очень сильными и ловкими.

Однажды все 9 братьев, встав в круг, выпустили зайца. Поддевая его палками с железным наконечником или крюком, заставляли бежать по кругу; заяц кричал от боли, был весь залит кровью; братья, хохоча, продолжали то колоть его, то поддевать крюком. Крик зайца стал так страшен, что в него вселился дух мщения, прокричавший 9 раз: «Умрите!» Братья упали замертво — в той позе, в какой застало их это проклятие.

Сестрица, не участвовавшая в травле, осталась в живых; она громко плакала от постигшего ее горя. Взяв один, а затем другой музыкальный щипковый инструмент, играла и плакала, пока не потеряла голос. Похоронив братьев, после всех поминаний она поплыла в оморочке вверх по Амуру. На ночевку она останавливалась в понравившихся ей местах; приставая к берегу, она мочилась там с определенным звуком, и подобное же название давала той местности (со звуком «бир-р-р» — Бира, со звуком «кос-с-с» — Косон).

Однажды, когда она уже поселилась на берегу в шалаше, отодвинув парусиновую входную дверь, внутрь просунулась тигриная лапа с большой занозой от лиственницы. Девушка, поколебавшись, вытащила занозу, и тигр удалился. Вскоре благодарный тигр принес к ее двери тушу сохатого. Позднее тигр стал приходить к девушке ночевать, а однажды он оказался ночью рядом с ней, в облике мужчины.

У них родился сын, его назвали Сын-Владыки. После этого тигр перестал превращаться в человека. Вскоре во сне ей явился ее муж-тигр, повелел спуститься вниз по реке, остановиться напротив Хабаровска; сказал, что в облике тигра снова будет с ней жить, обеспечивая ее и сына мясом и рыбой. Как только мальчику исполнилось 9 лет, муж-тигр перестал приносить пищу. Мальчик сам ходил на охоту, ловил рыбу и

неизменно возвращался с богатой добычей. Как только землю покрывал снег, мать, выйдя из дома, ставила посох вертикально и говорила, что он крепко стоит в снегу, пора сходить за свежей печеню — сын вскоре добывал лосиную тушу.

Позднее Сын-Владыки полюбил девушку из знатной семьи, принадлежавшей роду Заксор. Каждый вечер, надев лыжи, отправлялся к ней; входил через окно, из которого была выставлена рама. Однажды, нежась в постели, эта своенравная девушка потребовала: «Если и вправду любишь меня... зацелуй мой половой орган». Сын-Владыки это выполнил, а на следующее утро, вернувшись домой, мгновенно ослеп; его ослепил тигр-отец: нельзя чрезмерно заниматься любовью.

После сватовства матери героя род Заксор согласился отдать ему в жены полюбившуюся знатную девушку. Молодая семья жила в любви и согласии; у них родилось 9 сыновей, и вскоре после рождения девятого умер Сын-Владыки — «забрал его тигр-отец». Умершего сына мать крепко обмотала цепями, остались свободными только шея и голова. Так сделала, чтобы ее сын впоследствии возродился только в ее роду Самандё-Моха-Монгол.

Все 9 сыновей выросли богатырями. Объединяя амурские племена, они защищали территорию от чужеземцев. Чтя память отца, сыновья отправлялись в лес и, став на колени, проводили специальный ритуал: 9 раз кланялись до земли, прося помощи в охоте на лесных и морских зверей. Старшему сыну однажды приснился сон: отец говорит ему, что опутан цепями, его не вызволить. Он наказывает изобразить на снегу следы пушных зверей (позднее говорится о «зверях, нарисованных на снегу»); в том же сне голова отца, проезжая на лошади, скатывалась с нее и катилась сначала то по одному, то по другому рисунку зверя, а затем по изображенным следам пушных зверей. Наутро, проверяя самострелы, находили убитых зверей — «столько, сколько было нарисовано на снегу».⁴¹

В повествовании соединено несколько мотивов, характерных для фольклора амурских этносов: благодарный тигр, сожителство девушки с тигром, сын от брака с тигром (медведем, медведицей — горной женщиной) обеспечивает старших родственников пищей. Перечислим, в чем видится своеобразие данного текста: 1) дважды речь идет о наказании за отступление от нормального регулирования эмоциональной жизни — наказание за чрезмерную жестокость, за чрезмерные любовные ласки; 2) действительно-активная роль головы: не обладая теми инструментами (верхние, нижние конечности), что вместе с туловищем скованы цепями, голова тигра-отца для выполнения созидательной функции прибегает

к визуальному знаковому плану — изображениям зверей и их следов; 3) единый числовой код, представленный числом 9: столько братьев в начале и столько же в конце повествования, столько раз прокричал заяц; с 9-летнего возраста Сын-Владыки становится замечательным охотником; 9 поклонов в знак почитания; и, наконец, акцентирование количественного соответствия — «столько, сколько...».

Мотив телесных отверстий возникает неоднократно, всякий раз он акцентируется в повествовании: мочеиспускание, с тем чтобы отметить территорию, целование полового органа, ослепление глаз. Кроме числового кода, использованы акустический и визуальный. Первый из них — в первой половине повествования: издевательский хохот братьев, пронзительный, от боли крик зайца, затем крик «Умрите!» духа мщения; различные шумовые варианты мочеиспускания, служащие источником звукового образа для поименования местности. Во второй половине повествования наиболее важен визуальный код: ослепление; коленапреклоненные сыновья; изображенные звери и их следы.

И звуковой, и визуальный код служат выражением отношений взаимодействия человека (и его рода) и природы, представлены различные аксиологические варианты: негативные — чрезмерность жестокости либо ласк, нейтральные — закрепление территории путем ее поименовывания, защиты от чужеземцев, и позитивные — почитание сыновьями памяти отца, нормирование количества добываемой дичи.

Кроме того, на протяжении повествования неоднократно задействован код из длинных и округлых предметов, (что мы встречали и в нивхском тексте № 14), в том числе отверстий: палки с железными наконечниками, крючками, тигриная лапа, просовывающаяся в дверь; вертикально стоящий посох и добываемая печень; лыжи и оконная рама — то и другое, в единстве, способствуют соединению с возлюбленной; наконец, ноги лошади, доставляющие голову тигра-отца к изображенным на снегу зверям. Вероятно, в рамках этого кода (и с учетом опыта анализа текста № 14) наказание, назначенное тигром-отцом — лишение зрения, действенной силы глаз, — можно вполне интерпретировать как наказание за неправильную связь: отверстия с отверстием — при целовании полового органа девушки вместо действенной связи природно составленной пары длинного мужского (пенис'а) и округлого женского.

В рассмотренной только что цельной комбинации из четырех кодов числовой, полагаем, обладает стержневым характером, присутствуя в начале и в конце текста, в ряде поворотных моментов и характери-

зую представителей различных поколений, выведенных в этом мифе с родовой этиологией. Маркер 9 обладает во всех ситуациях значением завершенности, целостности, предела (совокупность братьев — в разных поколениях, предел мучений зайца, завершенность становления молодого охотника, всеобщее почитание предка, символизирующего соединение человеческого и природного). Связь этой семантики девятки с признаком телесных отверстий не составляет сложной загадки: число 9 как целостная совокупность и полнота соответствует полному их набору у человеческого индивида, одинаковое «полное» количество у мужчины и женщины (автономная ценность 10-го, женского, т.е. какие-либо ситуации за пределами созидания потомства здесь отрицаются).

Итак, мы показали, что каждое из чисел, наиболее значимых у народов Сибири, в том числе Амура-Сахалинского региона — (3, 7, 9) — сопряжено в фольклоре этого региона с мотивом телесных отверстий. Для того чтобы подкрепить тезис о том, что в менталитете народов этого региона названные числа *образуют группу*, требуется, полагаем, высветить два момента. Во-первых, проиллюстрировать, что каждое из них обладает инструментальными знаковыми свойствами на различных планах культуры: во-вторых, что они нередко соприсутствуют, хотя бы попарно, в рамках одного и того же факта культуры.

У нивхов, а также у ульчей, орочей в конце XIX — начале XX в. зафиксировано представление о трех душах человеческого индивида,⁴² кроме того, и нивхи, и нанайцы полагали, что полное умирание души происходит в течение трех последовательных этапов. У нивхов в медвежьем празднике некоторые ритуальные действия совершались троекратно (вне зависимости от пола медвежонка); в ритуале обновления очага, как уже отмечалось, сжигались именно 3 елочки.⁴³ Нивхи пос. Катангли (Сахалин) считали, что только три поколения охотников могут использовать одно и то же место для выставления нерпичьих черепов и жертвоприношения морю и в течение такого же срока — один и тот же сруб для хранения медвежьих черепов.⁴⁴ У многих народов региона имеется миф о некогда существовавших трех солнцах; герой нанайского мифа, избавляющий людей от нестерпимого жара, добирается до солнц только с третьей попытки, при этом последовательно строит три дома (первые два от жара сгорают): травяной, деревянный и каменный.⁴⁵

Покажем, как на преемственности знаковой функции числа 3 — как бы презентующего собой главный код — держится весь ход повество-

вания. Изложим «легенду», которая, по свидетельству опубликовавшего ее Ч.М. Таксами,⁴⁶ распространена среди нивхов, ороков и айнов.

Текст № 16

Девушка, ставшая женой Морского хозяина (Нивхи)

Старик, старуха и их дочь, жившие на берегу моря, редко бывали сыты. Однажды весной, когда уже закончились запасы сушеной рыбы, старик, спустившись к морю, увидел выброшенного на берег кита. Из моря тогда же вышли 3 касатки и, превратившись в людей, стали плясать вокруг кита, размахивая своими саблями. Старик, подкравшись к ним, громко крикнул, и «касатки-люди» тут же бросились в воду, приняв прежний облик, а их сабли превратились в спинные плавники. Саблю, которую не успела захватить одна из касаток, забрал с собой старик, положил ее в сундук.

Вечером следующего дня погрузневшая дочь отправилась прогуляться. Родители тщетно искали ее на берегу, заметили лишь трех касаток: две плавали вдали, а третья, без спинного плавника — у берега. Дочь вернулась домой раньше родителей; на завтра сказала, что навсегда покидает их.

Следующей весной старик спустил на воду лодку, вышел в море на охоту. Вскоре около лодки всплыли три касатки, у одной из них на месте плавника находилась дочь старика. Она сообщила отцу, что забрав саблю у морских хозяев и тем самым оставив одного из них без плавника, он их разгневал, теперь она вынуждена быть среди них.

Еще через год, как и наказывала дочь, старик весной снова вышел в море. Он увидел свою дочь: она сидела верхом на касатке — Морском хозяине и держала на руках маленького ребенка, внука старика. Сказала, что они с мужем будут всегда посылать ее родителям тюленей, рыб и т.д. И погрузившись в море, она тоже превратилась в касатку.

Движение повествования происходит от голода к достатку; от семьи людей, обитателей суши, к семье морских существ. Эти начальные и конечные ситуации опосредствованы браком девушки и морского хозяина, и медиаторами выступают последовательно: сабля, плавник, девушка. Движение мысли можно представить и в числовом коде, поскольку на каждом этапе в истории фигурирует троица: (старик, старуха, их дочь) — 3 касатки на берегу — (нехватка сабли → нехватка плавника → нехватка дочери) — (девушка, ее муж-касатка, внук старика) — семья из 3 касаток в водной стихии.

В фольклоре и шаманской обрядности удэгейцев доминировало число 7 (В.К. Арсеньев назвал его даже «шаманским числом»). Так, и число персонажей повествования наиболее часто 7, и жизненная сила противника — 7 яиц в медной коробке, хранимой за 7 елями. Один из шаманских предметов, описанных Арсеньевым, представлял собой человека с медвежьей головой, на спине у него было 7 амулетов, символизовавших лезвия ножей и мечей.⁴⁷

Можно привести примеры из мифологии орочей, нанайцев, иллюстрирующие, как на преемственности, как бы эстафете числового показателя 7 (подобно роли числа 3 у нивхов, как показано выше) держится повествование. Так, в ороческом тексте «Семеро волков» говорится о 7 девушках-сестрах, из которых шестеро живут на небе, а старшая, людоедка, — на земле. Как только ее навещают, она последовательно пожирает пятерых сестер, а младшая из них, красавица, спасается; при попытке догнать ее сестра-людоедка тонет. Спасаясь девушка попадает в дом к старухе — матери 7 волков. Сбежав от них, попадает к охотнику, позднее у них рождается сын; и как только у него уже появляются 7 зубов, матери снится, что за ней придут 7 волков. Охотник не верит сну своей жены, но вонзает в землю у дверей дома 7 стрел, которые тут же превращаются в тополя. Когда появляются волки, они съедают младенца, а красавица, выбравшись через дымовое отверстие, укрывается на одном из топей. Волки подгрызают одно за другим шесть деревьев, и те падают. Услышав издали, как плачет его жена, охотник, пуская одну стрелу за другой, убивает всех семерых волков. Когда по волчьим следам приходит старуха, их мать, красавица обманым путем скармливает ей мясо сыновей, а их семь голов укладывает в короб, уносимый старухой.⁴⁸

В этом повествовании движение мысли носит характер, который обусловлен, по-видимому, различными вариантами соотношения числа 7 (и 7 ± 1) с признаками содержащего/содержимого и вертикали. Проследим последовательность этих вариантов соотношения: 1) одна из 7 сестер жаждет поглотить (поместить внутрь себя) прочих шестерых, спустившихся к ней на землю, но гибнет сама, упав в реку, поглощена ею; 2) 7 волков жаждут поглотить красавицу, но та, превратившись в птицу и взмыв вверх, спасается; 3) у младенца появляются, т.е. поднимаются внутри его головы, 7 зубов; 4) 7 стрел, испущенные в землю, тут же, став тополями, поднимаются вверх; 5) 7 волков поглощают 7-зубого младенца, а красавица, выбравшись через дымовую трубу, укрывается на 7 тополях; 6) 6 из 7 топей, подгрызенные волками, падают;

7) выпустив издалека в сторону дома 7 стрел, охотник убивает одного за другим 7 волков; 8) их 7 голов, помещенные внутрь короба, уносит их мать, а узнав, что у нее коробе, тоже гибнет, удавившись (т.е. повиснув между верхом и низом) на ремне.

На карте Вселенной, составленной ороческим шаманом в 1929 г. по просьбе этнографов, горная цепь, делящая Евразию пополам, имела 9 вершин, а горный хребет земли Сахалин, представленной в виде лосося, — 7 вершин.⁴⁹ В снабженном числовыми показателями описании путешествия души шамана доминирует, однако, 9: столько духов-помощников у хозяина рыб; в отверстии «небесного рта» находятся два ряда — по 9 остроконечных скал; душа шамана должна проплыть между 9 подводными камнями, а затем ее поджидает с гарпуном небесное божество *Хадау*, ремень которого держат 9 духов о остроконечными головами (*бучу*) и 9 — с округлыми (*мане*).⁵⁰

Согласно верованиям амурских нивхов, записанным Л.Я. Штернбергом, червь-помощник шамана живет за 9 хребтами, 9 речками, в доме на каменной скале, где обитает горный хозяин.⁵¹ Уже упоминалось о количестве 9 собак в погребально-поминальной обрядности и нивхов, и нанайцев в коммуникации с миром мертвых. У некоторых групп нанайцев существовали представления о 9 небесных сферах.⁵² По данным А.В. Смоляк, при лечении детей, а также беременных нанайский шаман изготавливал связку из 9 прутьев, каждый из которых был скреплен в виде обруча; при превентивном камлании во время эпидемии к приходу шамана в каждом доме устанавливали по 9 белых флажков, чтобы на них «садились злые духи». При лечении психически больного на него требовалось надеть 9 одежд и 9 шапочек, чтобы в них запутались изгоняемые духи болезни, а в сложных случаях действия шамана повторялись 81 (= 9×9) раз. Иногда шаман с самого начала приказывал изготовить 81 антропоморфную фигурку, чтобы в них поочередно вогнать злых духов.⁵³ По наблюдениям И.А. Лопатина, в группе змей, изготовленных из проволоки, образующих шаманский предмет *мойгани*, их было 9 или 27 (т.е. трижды 9), и столько же — 27 — исследователь насчитал маховых перьев орла, нашитых на спине и плечах в костюме одного из шаманов; большое шаманское жертвоприношение предполагало убиение и поедание сразу 9 свиней.⁵⁴ Примеры из нанайской мифологии, в добавление к тексту № 15: 9 гребцов, 9 горбунов, 9 братьев, 9 женщин, живущих в пещере, из которых 9-я рождает за один раз 9 мальчиков и 9 девочек, испытание герою — поймать 9 золотых и 9 серебряных рыбок.⁵⁵

У многих народов региона в их фольклоре и обрядности можно обнаружить ситуации, когда количества 3, 7 и 9 оказываются попарно связанными. Так, у нивхов, по данным Штернберга, ребенка впервые стригли именно в 3 месяца, и скатанные в шарик волосы хранили до 7 лет. Крейновичем отмечено, что у каждой из 9 собак, приносимых в жертву в погребальном обряде, не снимали шкурку на лапках, ушах и кончике морды, т.е. в 7 местах.⁵⁶

Приведем примеры коррелятивности чисел из нанайского фольклора. Стрела, полученная мальчиком от его родителей, приносит ему за один раз 7 кабанов и 7 лосей, а во время состязания она же пробивает 9 ушек шила, 9 крышек и 9 днищ котлов: о хозяине земли говорится, что он — в 7 сажень, а медведица, что с ним, в 9 сажень.⁵⁷ Вещи охотника хранятся за 9 горами, 7 болотами, где стоят на болоте 3 березы; герой перевалил 9 гор, 7 болот и подошел к сопочке с 9 березами. Героиня спит сначала 7 суток, а затем засыпает на 3 недели; молодец изготовил 7 сетей, а его слуга за то же время только 3 мотка веревки свил.⁵⁸

В ороческом тексте, исполнявшемся в финальной части медвежьего праздника, говорится, что «7 парней сделали ритуальную площадку, 7 девиц *зас* сделали <...> 9 плешивых в мяч играли...»⁵⁹. В тексте, исполнявшемся во время похорон близнецов, именно числа 7 и 9 играют роль неких эпитетов эксклюзивности: «...двойни хозяин — 9 хозяев, медведя хозяин — 9 хозяев <...> двойни дорога — 7 дорог».⁶⁰ О своем духе-покровителе ороцкий шаман говорил, что у того «железные лыжи 9 сажень толщины, руки 3 сажени, ноги 3 сажени».⁶¹

В ульском шаманском песнопении, проводившемся по случаю проводов души умершего близнеца в горно-таежный мир и исполнявшемся от имени его матери, душа движется к 3-м горам, проходит 9 гор и 7 долин, приносит горным духам 9 жертвенных блюд; по пути она видит, как 9 молодец «в нерпу играют» (бросают копыя в ее чучело) и 9 женщин шкуры выделывают; в шалаше, где находится идол-покровитель *маси*, лежит трехслойная подстилка из 3-х медвежьих шкур.⁶²

В удэгейском тексте девушка ждет героя 7 лет, позднее у них рождается 3 сыновей.⁶³ Удэгейцы считали, что охотнику не следует убивать более, чем 7 выдр, иначе можно сойти с ума. Если все же убивали столько, то приглашали шамана для защиты от болезни, и он готовил в подарок хозяину подземного мира 3 куса цветной ткани и 6 перьев белохвостого орлана (Арсеньев В.К.)⁶⁴ В ороческом тексте, записанном в начале XX в., старик, живущий за морем, сажает двух братьев-охотников в раз-

ные лодки, и перед тем, как везти их в сторону дома, одна из лодок поворачивается вокруг себя 9, а другая 3 раза.⁶⁵

Итак, числа (3, 7, 9) в двойном отношении образуют некий класс, или группу в традиционном менталитете коренных этносов Амуро-Сахалинского региона. Во-первых, они и чаще прочих встречаются, и могут соприкасаться, дополняя друг друга, в рамках одного и того же факта культуры — мифологического текста, обряда. Во-вторых, каждое из этих чисел соотносено с мотивом телесных отверстий. Оба эти положения могут быть усилены при обращении к типам композиции и ритуальной скульптуры.

У многих народов региона встречается композиция лечебного онгона, отличающаяся тем, что на голове главного персонажа, антропо- или зооморфного, находятся вырезанные из того же куска дерева антропоморфные головки или бюстики его помощников (у нанайцев эта черта композиции запечатлевается в названиях разных онгонов эпитетом *gorodo*). У нивхов можно обнаружить в одной и той же коллекции первой четверти XX в. онгон с 7 коническими головками — согласно описи, это дух, причиняющий головные боли, а также с 3 такими же головками — жена этого духа (Илл. 2). В той же коллекции имеется подобное по композиции изображение, но с 9 бюстками помощников (6 утрачены), причиняет болезни головы, ног, рук. Еще один нивхский предмет — тоже идол, вырезанный из обрубка, с 7 головками наверху, но не одинаковыми, как на Илл. 2, а различающимися: 3 — с плоской головой и 4 — остроголовых.⁶⁶

Если допустить, что 3 / 7 — это комбинаторные варианты композиции одного и того же признака, связанного с мотивом телесных отверстий индивида, тогда, исходя из приведенных ранее нивхских материалов, можно предложить единую для них интерпретацию. Первый из этих вариантов в своих семантических истоках подразумевает три жизненно необходимых отверстия (рот и два шлаковыводящих вниз), а второй — семь отверстий головы, т.е. шесть информационных и седьмое, рот — принимающее пищу и жертвоприношения. Подобно тому, как через определенное число отверстий осуществляется обмен индивида со средой, так и дух болезни / исцеления использует для обмена, передвижения душ (с целью их кражи, возвращения) такое же число своих помощников. Тогда и число 9 (в композиции данного типа весьма характерное для тунгусоязычных амурских этносов, как мы увидим в следующей главе), вполне прочитывается в языке телесных отверстий: это количество духов-помощников соответствует еще одному варианту

набора отверстий, а именно наиболее полному, учитывающему и голову, и туловище индивида.

Второе положение — о том, что увязка числового признака с мотивом отверстий не чужда ритуальной скульптуре — подтвердим, обратившись к композиции, выполненной в конце XX в. ульским мастером Николаем У, 1958 г.р., прежде проживавшим в с. Булава Ульского р-на и длительное время выполнявшим заказы на изготовление лечебных идолов, амулетов по рецептам, сформулированным шаманами. Опишем кратко его изделие (Илл. 3), хранящееся в Художественном музее Дальнего Востока (г. Хабаровск). Зооморфная (медвежья?) голова продолжена антропоморфным туловищем. В полый голову имеются 7 отверстий: ушные, глазные, рот и, хотя не показаны отверстия носа, проделаны два удлинённых отверстия на щеках. Руки как бы прижаты к корпусу, их форма передана сквозными отверстиями в боках (итого 9 отверстий), при этом линией выреза обозначены по 3 пальца; на ногах, переданных объемно, по 5 пальцев. Наконеч в кубическое чрево мастером вложена полая сфера с 9 равномерно расположенными на ней сквозными отверстиями. Эта работа названа ее автором «Без души». ⁶⁷ В замысле работы как бы прочитывается логико-семиотическая схема, в которой увязка мотива отверстий с числовым кодом позволяет передать также такие признаки: звериное / человеческое, голова / туловище, антропоморфное существо нашего / горного мира (два или три, а не пять пальцев на руках у горного великана Калдзяму, в отличие от человека⁶⁸), содержимое / содержащее и, наконец, виртуальные передвижения души из тела и обратно. В данной философско-художественной работе резчика идолов и амулетов числовые показатели служат семиотическим каналом связи между телом индивида — вместилищем его душ и мирозданием.

Нами прослежено пока что влияние только одного телесного фактора на формирование числового кода, а именно комбинаторики телесных отверстий индивида, что образует группу из таких коррелятивных констант, как 3, 7 и 9. Существуют, конечно, и другие черты анатомии и физиологии индивида, которые обладают отличительными количественными показателями, способными обогатить числовой код, — о них пойдет речь позднее, в последующих главах.

Собственно сцепка телесных черт и числовых показателей безусловно важна уже в силу того, что ритуальная скульптура рассматриваемого региона обычно не обходится без визуального образа сверхъестественного (иномирного) персонажа, антропо- или зооморфного, либо его вза-

имодействия с человеческим индивидом; кроме того, нередко изображается и симптоматика болезни. Иначе говоря, в ритуальной скульптуре, по меньшей мере лечебного назначения, весьма сближены не только телесный облик иномирного персонажа и человеческого индивида, но и семиотические планы — выражения и содержания — посредством создаваемого резчиком телесного облика онгона. Числовые константы и, шире, числовой код, насколько он привлекается в композиции скульптуры, может послужить, полагаем, «распоркой» между этими двумя планами: он непременно виден (иначе его здесь не существует), а значит, принадлежит плану выражения и, одновременно, может указывать на какие-либо «содержательные» свойства либо тела индивида, ожидающего исцеления, либо, маркируемые особенными числовыми показателями, — свойства иномирного персонажа, его связь с мировоззренческой моделью. Числовые константы, вносимые в ту или иную композицию (как и другие маркеры, например, цвет), служат тому, чтобы эти два плана телесных проявлений не совпадали, и открывают каналы аналогий с другими виртуальными содержаниями.

Опишем, каковы эмпирически наблюдаемые типы числового маркирования, обнаруживаемые в композиции ритуальной скульптуры и, несколько шире, — в композиции ритуальных предметов региона на основе знакомства с музейными собраниями Санкт-Петербурга (РЭМ, МАЭ РАН, ГМИР).

I тип. Определенное количество однородных элементов образуют неотъемлемую визуальную характеристику в целостном телесном облике онгона: навершие его головы в виде гребня, или его ноги, пальцы, уши, телесные отверстия. Совокупное количество этих элементов означает некое качество изображенного персонажа.

II тип. Определенное количество однородных автономных фигур, которые потенциально могут быть извлечены из данной композиции, но образуют ее как целое либо добавлены (привязаны) каждая к некой главной фигуре.

III тип. Внесение числового показателя путем намеченного мысленного разделения предмета на несколько частей либо добавления к нему нескольких элементов, нанесения на него нескольких однородных изображений, не имеющих автономного характера, а только используемых для маркирования числом.

Внутри каждого типа обнаруживаются подтипы. (Отметим, что хотя, казалось бы, числовые показатели должны возникать при любом объединении каких-либо предметов, дополняющих друг друга в рамках конкретной композиции, но если несколько предметов объединены и при этом не представляются визуально однородными, то мы полагаем, что эта их группа подчинена какому-то скрытому сюжету и, скорее всего, не образует значимого количественного показателя. Такие композиции нами не рассматриваются). В рамках I типа естественным образом обнаруживаются акцентировки того или иного телесного элемента — голова, руки, ноги, пальцы и др. Однако, исследуя роль количественного признака в композиции, пойдём следом за встречающимися в музейных собраниях эмпирическими типами, которые, полагаем, образуются не только благодаря акцентировке той или иной части тела, но и ввиду особого способа ее маркирования числом.

Подтип I-1: композиция *города* (название применяется нанайцами, ульчами). Числовой показатель представлен группой духов-помощников, помещенных в виде гребня — наверхия на плоскую поверхность головы главного персонажа. Главный персонаж может быть антропо- и зооморфным. Его миниатюрные помощники почти всегда антропоморфны (см. Илл. 4)⁶⁹, нередко разделены на две неравные группы (4 и 5; 3 и 4; 1 и 2) — остроголовых, лицо которых передано двумя скосами, и имеющих плоскую голову. Семиотическую прагматику этого подтипа рассмотрим в главе 3.

Подтип I-2: композиция образуется мультипликацией какой-либо части тела (например, две, три головы у черепахи) или акцентировкой конкретного природного количества, свойственного какому-либо телесному элементу, в сторону уменьшения или увеличения (три, а иногда шесть пальцев у зооморфного персонажа) или, реже, сохранения его в качестве моделирующей константы (кисть руки человека, у которой на выступающей вонне фаланге каждого из пяти пальцев вырезано зооморфное изображение). В качестве конкретного примера рассмотрим композицию нанайского младенческого оберега (Илл. 5).⁷⁰ Согласно описи, такая вырезанная из бересты «фигурка старухи с 7 ушами (от серег) делается, когда ребенок плачет, пугаясь звона серег».

Интересно, что при описании этого предмета упомянуто, вероятно, со слов информанта, что у изображенного персонажа не по 7 серег в ушах, а по 7 ушей — с каждой стороны головы. Таким образом, 7-кратность ушей этой старухи способна защитить уши ребенка от громких звуков, исходящих также от ушей взрослых женщин. Семантика чисел 7 и 14, возможно,

восходит к космологическим истокам: по данным А.В. Смоляк, из девяти небесных сфер 7-я и 8-я — женские, т.е. там главенствуют женщины — *Лунге Эндурни* и *Нянгня Эндурни*, у которых, соответственно, по 50 и 100 детей; именно этим хозяйкам небесных сфер молились роженицы.⁷¹ Отметим, что совокупное число «ушей» составляет 14 — половину лунного месяца, что, в свою очередь, также связано и с небом, и женщинами. Вместе с тем, выбор числа 7 как такового, восходит, полагаем, к числу отверстий именно головы: и держатся серьги благодаря продельваемым отверстиям в голове (ушах), и их звон, тревожащий младенца, также исходит от головы.

Композиционный подтип *II-1* — связка или иное объединение в целокупность нескольких однородных фигурок. Встречаются, например, такие предметы:

1. Негидальский амулет «от боли уха»; состоит из трех связанных веревочкой деревянных зооморфных голов с коническим туловищем.

2. Нанайский колыбельный амулет, состоящий из 15 предметов, среди которых имеются обитатели различных космических сфер, но более всего — небесной (изображения птиц, а также мифологических крылатых существ), и среди них — связка из 9 антропоморфных небесных жителей, делающих добро детям.

3. Нанайский амулет от болезней глаз — 9 изображений духов (5 *бучу* — с острой головой и 4 *мане*), укрепленных в треугольной рамке, изображающей их дом (Илл. 6).⁷²

Возможно, именно числовой показатель (3 либо 9) играет решающую роль в целительной силе предмета. Кроме того, и здесь лечебно-магический контекст у каждого из них включает в себя мотив отверстий. Первый и третий амулеты предназначены, соответственно, от болезни уха и глаз (органы, обладающие отверстиями), а второй — колыбельный амулет предназначен для младенца, душа которого способна входить/выходить через отверстие темени.⁷³

Композиционный подтип *II-2*: к главному изображению добавлено несколько однородных фигур. Сюда относятся два предмета из коллекций МАЭ РАН, оба нанайские:

1. *Буни* — изготовленные шаманом два изображения духов, причинивших болезнь: две сплетенные из травы зооморфные фигуры (со звериной головой, хвостом, четырьмя конечностями), мужская и женская. Они соединены шнурком, к которому поочередно привязаны травяные фигурки: 3 работника; 3 кошки; 3 утки.

2. *Сакуи ама гыры наминги* — «большой отец», «общий отец». К сплетенной из травы антропоморфной фигуре, с двумя руками и тре-

мя ногами, привязаны 9 фигур, чередующихся в таком порядке: кошка, человек («слуга»), утка — каждого вида по 3. Такую фигуру, осмысляемую как хозяин подземного мира, делают по указанию шамана в случае болезни, а также по окончании постройки нового дома и в начале нового промыслового сезона осенью, весной.⁷⁴

Интересно, что хотя и назначение этих предметов, и главная фигура различаются, но их лечебно-/промысловая магическая ценность определяется, по-видимому, одинаковым набором добавляемых фигур, с одной и той же числовой формулой: $9 = 3 \times 3$.

Композиционный подтип II-3 — *гирки*, общая форма подобна луку. Его «арка» представлена дощечкой со скульптурно выступающими над ней в той же плоскости антропоморфными головками. «Тетива» — это веревочка с подвешенным на ней определенным числом *гирки* — небожителей, с ромбической головой и телом в форме узкого треугольника, без рук и ног, раскрашенным двумя цветами. Такие ритуальные предметы характерны только для традиционной культуры нанайцев; они могли использоваться и в камлании (подвеска к шаманскому плащу), и в качестве охотничьего талисмана, и при болезни головы.⁷⁵ Иногда была не одна, а две тетивы.

В описании, сделанном в начале XX в. самим собирателем — Л.Я. Штернбергом, о подобном предмете (Илл. 7)⁷⁶ сказано следующее. *Гирки* — «лучок с двумя тетивами», «лучок изображает небо». На большой тетиве подвешено 7 фигур *гирки*, раскрашенных черным и красным, там же подвешена фигура хозяина *гирки* — с вырезом на груди, символизирующим сердце, и фигура всадника на лошади (сохранилась только лошадь — *А.О.*), самого главного хозяина. На маленькой тетиве подвешены 9 поясных фигурок *пайинху*. Делается при болезнях головы. В связи с другим подобным предметом, собранным в конце XIX — начале XX в. и хранящимся в настоящее время в ГМИР, в композиции которого представлены числа 9 и 7, в описи сказано, что это охотничий талисман.⁷⁷

В собраниях петербургских музеев нами обнаружено 11 предметов *гирки*. В одном из них на тетиве подвешено 8, в двух — 7, а в остальных — 9 фигурок.

Композиционный подтип III-1 представлен предметами, определенная часть поверхности которых разделена на несколько полей с нарисованными фигурами. Сюда относятся изображения, маркирующие верхнюю часть шаманской колотушки или же элементы шаманского обложения. Приведем примеры.

1. Орочская шаманская колотушка: к ее нижней поверхности прикреплен мех выдры, а верхняя разделена на 3 поля. На двух крайних

полях нарисовано по жабе, фон поля красный; на среднем поле — фон черный, изображены ящерицы и др. животное.

2. Нанайская шаманская колотушка: на ее головке вырезаны 4 изображения *бучу*, а на ее внутренней стороне последовательно, двигаясь от рукояти, изображены: ящерица (на лапах по 3 пальца) — две переплетенные змеи, между которыми черепаха, — жаба (на ее лапах по 3 пальца).

3. Орочская шаманская колотушка: обшита мехом, край рукояти раздвоен, вырезаны два изображения — *бучу* и округлая головка; на поверхности, двигаясь от рукояти, последовательно изображены: жаба — ящерица — человеческая фигурка. Декорирована бахромой из 9 фрагментов.⁷⁸

Итак, в композиции каждого из этих предметов имеется по 3 поля, заполненных чаще всего изображениями земноводных — посредников между людьми и горно-таежным миром. Во втором и третьем предметах троякость подчеркнута тремя элементами внутри каждого поля (в № 2) или же бахромой. Полагаем, что при таком маркировании не подразумевается идея трехчастного деления мироздания по вертикали: по-видимому, речь идет о 3 (9) необходимых элементах, образующих некую группу.

Композиционный подтип III-2: маркирование предмета несколькими однородными элементами, не обладающими автономной семантикой, а обозначающими в своей совокупности только число. Назовем два предмета, для которых присутствие такой композиции не вызывает сомнения.

1. Орочский антропоморфный идол, имеющий форму головы, подобную *бучу*, к которому вокруг шеи привязаны лоскуты трех цветов (красного, голубого, пестрого) таким образом, что спереди свисают 7 концов.

2. Нанайский ритуальный предмет *хороликта*, служивший «выкупом» горным духам, к которым обращался шаман при лечении беременной (лечение проводилось с помощью обруча, сплетенного из 9 прутьев). На прут прикреплены черной ниткой 9 цветных полосок ткани: 3 зеленоватых, 3 черных и 3 красных.⁷⁹ Эти цветные лоскуты, наряду с просяной кашей, и составляли жертвоприношение духам.

Многие из названных выше вариантов количественной акцентировки встретятся позднее не только в связи с группой (3, 7, 9), презентующей фактор телесных отверстий, но и другими числами, значимость которых обусловлена иными анатомо-физиологическими факторами.

Глава 3

ГОЛОВА — ПРЕЗЕНТАЦИЯ ЦЕЛОГО

Итак, анатоми-числовой код, обнаруживаемый при анализе мифологических повествований, присутствует в композиции ритуальной скульптуры, по меньшей мере в той ее весьма значительной части, которая обладает лечебным предназначением. В изучении этого кода, полагаем, следует различать три логически разноплановых аспекта: 1) анатомический (физиологический) фактор, предрасполагающий к тому, что определенные числовые константы делаются значимыми; 2) компонент в конкретном композиционном типе, служащий манифестации этих значимых чисел (голова или шея, конечности, ребра или покровы зооморфного тела и др.); 3) семиотическая ценность кода — исходная семантика этих конкретных чисел и ее прагматика у данного ритуального предмета.

Прагматика функциональная — от чего излечивает тот или иной онгон — нередко указана собирателем, со слов носителей традиции. Иное дело семиотическая прагматика, т.е. те ходы мышления, которые требуются реконструировать, чтобы понять, благодаря чему действительна конкретная композиция. В качестве опорного при рассмотрении числового кода, с учетом трех выше названных планов, мы избираем различные композиционные подтипы, относящиеся к I типу; **иначе говоря, мы начинаем с тех ситуаций, где налицо телесная числовая акцентировка.**

Одна из наиболее ярких ситуаций, характерных в особенности для ритуальной скульптуры тунгусоязычных народов региона, — композиция *городо*: числовая акцентировка головы онгона с помощью вырезанных у нее наверху миниатюрных бюстов, голов, выступов. Вырезанные скульптурно в ряд, подобно некоему гребню, на голове главного персонажа, миниатюрные головки его духов-помощников нередко интерпретируются носителями традиции как «мужские» или «женские» — соответственно, если у них острая голова (передана двумя скосами) или плоская. Или же первые — у нанайцев, ульчей — это изображения *бучу*, горных существ — посредников между людьми и небесным миром, а вторые — *маси (мане)*, покровителей дома.¹ Подобные предметы могли использоваться в шаманском камлании или же в качестве лечебных онго-

нов, обычно от болезней головы, головокружения, или психических расстройств — «от сумасшествия», иногда и с дополнительной функцией.

В опубликованном Т.А. Кубановой каталоге «Ритуальная скульптура нанайцев» (1992), представляющем собрания Музея изобразительных искусств (МИИ) г. Комсомольска-на-Амуре, описано немало экспонатов с такой композицией; у многих из них количество выступов-головок составляет 9 или 3 — соответственно, девять и семь предметов.² Позднее, в 2005 г. на основе личного изучения нам удалось составить более конкретное представление о варьировании количества духов-помощников, их сочетании с другими признаками. В собрании того же музея имеются онгоны с 7 головками помощников — два предмета, а также с 6-ю, 5-ю и 10-ю — по одному предмету.³ Кроме того, более чем у трети онгонов с такой композицией встречается асимметрия глаз, чаще правый глаз выше левого, либо у основного изображения (Илл. 8),⁴ либо в строении лица его помощников.

В фондах и других музеев Дальнего Востока можно встретить, хотя и в меньшем количестве, нанайские идолы, амулеты с такой же композицией. Так, в Хабаровском краевом краеведческом музее нами обнаружены три таких экспоната, в том числе у одного, с асимметрией глаз, на голове вырезаны 7 «сэвэнов, изображающих падучую болезнь» (4 остроголовых и 3 с плоской головкой), у другого — 8 бюстиков с плоской головой и у третьего — с 4 выступами.⁵ В Хабаровском художественном музее имеются четыре подобных экспоната;⁶ это антропоморфные изображения, у двух из них — по 5 головок помощников, у одного — 3 и еще у одного — 9. В Краеведческом музее г. Комсомольска-на-Амуре также хранятся несколько экспонатов с композицией *города*: с 3 головками помощников, с 7 и 5 — соответственно, два и по одному предмету.⁷

Наконец, в Приморском музее им. В.К. Арсеньева (г. Владивосток) — четыре экспоната с такой композицией,⁸ один зооморфный и три антропоморфных онгона, у каждого по 9 головок помощников, с острой и плоской головой. Оригинальное расположение свойственно некоторым из онгонов этого собрания: 3 остроголовых — 3 плоских — 3 остроголовых; 5 остроголовых — промежуток — 4 плоских (Илл. 9). Такое расположение, несомненно, свидетельствует о том, что резчики сознательно ориентировались и на суммарное количество помощников, составляющее некую целостность, и на его виртуальные слагаемые, как в количественном, так и в качественном отношениях.

В собраниях трех петербургских музеев (РЭМ, МАЭ РАН и ГМИР) по нанайской культуре нами обнаружено в общей сложности двадцать

шесть экспонатов с такой же композицией, у которых число помощников составляет 3, 6, 7 или 9, 10. (В предыдущей главе обосновано присутствие семантики единой группы — 3, 7, 9 — у народов региона; полагаем, что для рассматриваемой композиции те немногие случаи, когда число помощников равно 6 или 10, могут быть также отнесены к этой же группе). Охарактеризуем эту совокупность, с учетом информации в описях и конкретных композиционных черт; если какой-либо признак имеет потенциально два полярных варианта, то первый вариант ниже обозначен как +, а второй как –.

Табл. 2. Композиция города у нанайцев⁹

Номер п/п	Название, назначение (по описи)	Антро-по- / зооморфн. главная фигура	Кол-во вы-ступов, голов в наверхши гл. фигуры	Антро-по- / зоо-морфн. головки	Одинак. / различн. по форме головки; плоские / острые	Дополнительные визуальные черты композиции
1.	<i>эндური города</i> ; делается при сумасшествии	+	9	+	– 4 плоские, 5 острые	Плечи округлые, глаза — голубые бусины
2. (Илл. 10)	<i>чачарику чимду ярга, амба ыдыни</i> ; при параличе рук, ног	± Голова — зоом. (барс), туловище – антропом.	7	+	– 4 плоские, 3 острые	Головки расположены между ушами; суставы конечностей — в виде петельчатого соединения; раскраска
3.	<i>аями, чачарику аями</i> , и для шамана, и при болезни нешамана	+	9	+	–	Часть наверхши обломана

4.	<i>городо</i>	± Голова медвежья, ладонь — антропом.	9	+	+	Трехчастный амулет: голова — цилиндр-«туловище» — ладонь; петельчатое соединение
5.	<i>городо</i>	– Голова медвежья, стопа медвежья	9	+	+ все острые	Трехчастный амулет, подобно № 4
6–7.		+	3	+	+ все острые	На боках — углубления для крылышек
8.	<i>аями городо</i>	+	9	+	+ 4 плоские, 5 острые	
9.	—“—	+	3	+	+ 1 плоская, 2 острые	
10.		– Голова медвежья	7	+	+ все плоские	
11.	<i>аями сэгэми</i>	+	6	+	+ все плоские	
12.	<i>аями сэгэми</i>	+	6	+	– 3 плоские, 3 острые	
13.	<i>сэвэн ари; от сумасшествия</i>	+	9		+	Длинные ноги; глаза — голубые бусины; туловище раскрашено

14.	<i>сэвэн городо</i> ; от голово-кружения	+	6	+	– 3 пло-ские, 3 острые	
15.	<i>унгепту</i> ; от голов-ной боли	+	9	+	– 5 пло-ские, 4 острые	Вырезано на дощечке
16.	<i>аями</i> ; ис-пользов. шаманов	+	9	+	– 4 пло-ские, 5 острые	
17.	<i>городо</i> ; для большого тубер-кулезом позвоноч-ника	+	9	+	– 4 пло-ские, 3 острые	Всего 3 фи-гурки: а) женская — с 9 головками (обломаны 5); б) мужская с двумя лицами, обрамленными в противопо-ложные сторо-ны; в) мужская с трапециев. гребнем; стоя-ли в лесу, два раза в год их кормили
18.	при болезнях, связан-ных с потерей сознания	+	7	+	–	Сбоку имеют-ся отверстия для вставления крылышек
19.		+	7	+	– 4 пло-ские, 3 острые	Вырезано из обрубка ство-ла, сохранена кора; правый глаз выше левого

20. (Илл.11)	<i>аями городо (?)</i>	+	3	+	– 2 плоские, 1 острая	Правый глаз выше левого
21.	<i>аями</i>	+	9	+	–	Часть навёршия обломана
22.		Четырехгр. стержень	3(5)	+	–	Стержень завершается 3 зубцами; на боковых — по 1 острокон. головке, на среднем их 3: в центре — плоская и с боков — острые
23.		+	9	+	– 4 плоские, 5 острые	Туловище обернуто черной тряпичей; некот. головки — с асимметрией глаз
24.	<i>аями городо</i>	± голова зооморфн.	9	+	– 5 плоские, 4 острые	
25.		голова медведья	9	+	плоские и острые, чередуются	кисти (нет одной руки) и стопы пятипалые; кисть подсоединена петельчато; прав. глаз выше левого; на животе — прямоуг. отверстие
26.	<i>сэгэми городо</i>	– голова медведья	10	+	плоские и острые чередуются	

27.	<i>садгами</i>	+	10		все острые	из бересты; употребляется, «когда болит половина голо- вы»
-----	----------------	---	----	--	---------------	--

Композиция некоторых из этих 27 предметов усложнена соответственно конкретному функциональному назначению (п/п № 2, 4, 5, 17, 25), стремлению к визуальному изображению симптома болезни/исцеления. Однако главным, обеспечивающим способность онгона оказать помощь, остается, вероятно, признак, переданный присутствием определенного количества миниатюрных головок духов-помощников. Этот признак сопряжен с признаком вертикали, и таковой конкретизирован кое-где тем, что в композиции отдельных предметов замыслены крылышки, у некоторых глаза-бусины, а также асимметрия глаз (этот признак еще более представлен в собрании МИИ), непропорционально длинные ноги — все эти черты указывают на существование горной сферы мироздания. Все конкретные части тела больного человека — ноги, позвоночник, голова — также связаны с признаком вертикали.

Связь ключевых для рассматриваемой композиции чисел с признаком вертикали оригинальным образом проявлена в организации двух уникальных предметов, хранящихся в музее с. Троицкое — районного центра Нанайского р-на Хабаровского края. У каждого из этих небольших идолов духи-помощники располагаются на голове главной антропоморфной фигуры — с голубыми глазами-бусинами, не имеющей рук, — в три яруса, ступенчато: второй — сзади и выше первого и т.д. У одного из идолов его помощники вырезаны без обозначения черт лица, а у другого — они обладают глазами и ртом, что всякий раз передано тремя округлыми выемками (Илл. 12).¹⁰ В композиции каждого из них, можно сказать, воспроизводится одна из числовых формул, характерных для нанайского шаманизма (см. гл. 2, с. 56: $9 \times 3 = 27$ или $9 \times (3 \times 3) = 81$, при обозначении лиц помощников. Ментальные операции с числами 3 и 9, которые обнаруживаются в данной композиции (и в шаманской атрибутике), а именно сопричастие этих чисел, попеременная актуализация их в разных отношениях — количество одинаковых элементов, образующих некое целое, и количество повторений этого целого — такие же операции с числами 3 и 9 свойственны традиционной модели мироздания нанайцев и ульчей. Так, у нанайцев сосуществовали две модели небесной сферы — состоящей

из 9 либо из 3-х слоев. Соответственно первой из этих моделей, ближайший к земле ярус принадлежал божеству, ассоциируемому с созвездием «Девять звезд», третий ярус подчинялся созвездию «Три звезды», о четвертом было известно, что там росли 9 особых небесных деревьев, шестой ярус назван «областью 9-ти драконов *Мудур*», а верхний девятый ассоциировался с верховным божеством, которому подчинялись 33 духа.¹¹ В представлениях ульчей небо имело 9-ярусное строение, а у *Хадау*, устроителя мира на небе было 3 дома — «один выше другого».¹²

В представленной композиции трехъярусная, ступенчато возводимая девятка помощников направлена в сторону горной и небесной сфер; «трамплином» ей служит голова онгона. Однако не следует упускать из виду, что речь идет об исцелении головы человека, избавлении его от психических расстройств (интерпретируемых, по-видимому, как дисфункции головы). Вероятно, и специфика недуга заставляет акцентировать именно голову и, с другой стороны, именно голове доверена презентация, в числовом коде, целостной характеристики жизнедеятельности индивида.

Возвращаясь к материалам Табл. 2, отметим, что в отличие от главной фигуры, духи-помощники всегда антропоморфны; их количество чаще всего 9 (в композиции двенадцати предметов), реже — 3, 6 (в восьми) или 7 (в четырех). Итак, семантическую структуру, предрасполагающую к функциональному назначению — тому, чтобы предмет исцелял от болезней головы и психических расстройств, образует сочетание следующих композиционных черт:

— демонстрируемая связь земного и горного, небесного миров (помимо подчеркнутых нами признаков, этому служит и объединение в качестве помощников *маси*, покровителей дома, имеющих плоскую голову, и остроголовых *бучу*, существ горного мира);

— использование чисел из группы (3, 7, 9), любое из которых, в особенности 9, способно презентировать целостность жизнедеятельности индивида;

— визуальная увязка названных двух черт именно с головой (и онгона, и больного человека) — частью тела индивида, ведающей психической деятельностью и наиболее продвинутой по вертикали в сторону небесного мира.

Перед тем, как сосредоточиться на подразумеваемых свойствах головы, продолжим рассмотрение все той же композиции у других тунгусоязычных народов региона — ульчей, негидальцев, ороков. Начнем с обзора более крупных собраний, находящихся в трех петербургских музеях.

Табл. 3. Композиция *городо* у тунгусоязычных народов Амуро-Сахалинского региона (*ульчи, негидальцы, ороки*).¹³

Номер п/п, народ	Название, назначение (по описи)	Антропо-/зооморф. главная фигура	Кол-во голов в навершии гл. фигуры	Антроп./зоом. головки	Одинак./различн. по форме головки; плоские / острые	Дополнительные визуальные черты композиции
1. Ульчи	<i>городо</i>	–	3	+	+ все острые	К фигуре на петле подвешена деревянная «гиря»
2. Ульчи	<i>городо</i> , «от всякой болезни»; <i>сывыны</i> изображают сумасшествие	–	3	+		1 головка обломана; к спине гл. фигуры привязано изображение ежа; на груди показаны сердце, ребра
3. Ульчи	<i>городо</i> -женщина, дух болезни; помогает при эпилепсии	–	6	+	–	Часть навершия утрачена
4. Ульчи	<i>городо</i> -мужчина, дух болезни; помогает при эпилепсии	-	3	+	+ 2 плоские, 1 острая	
5. Ульчи (Илл. 19)	<i>Городо дилины</i> , дух болезни; применяется при головной боли и эпилепсии	–	3 (3 и 3)			На месте ушей – зооморфные скульптурные головы — птицы, на лбу выгравированы змеи, на темени — еще 3 скульптурных зооморфных изображения (в т.ч. птичка), на одном из них 3 выступа

6. Ульчи	<i>маси</i> — «хозяин дома»	+	9	+	– 4 плоские, 5 острые	Гл. фигура — с овальной головой, руки сложены на животе; на нитках подвешены две одинак. металлич. антропоморфные фигурки: мать, держащая ребенка с остроконечной головой
7. Ульчи	<i>дуса городо</i> , помогает при женских болезнях	– голова — тигриная	6	+	– 3 плоские, 3 острые	Окончания лап — в форме треугольников; у головок <i>бучу</i> левый глаз выше правого
8. Ульчи (Илл. 13)	<i>дуса городо</i>	± звериная голова, антропом. туловище	3	+	+ все плоские	
9. Ульчи (Илл. 13)	<i>дуса городо</i>	± звериная голова, антропом. туловище	6	+	+ все плоские	
10. Негидальцы	Амулет от головной боли	+	6	+	– 4 плоские, 2 острые	
11. Негидальцы	Амулет от боли сердца и головы	–	3	+	– 2 плоские, 1 острая	От изображения сердца отходят две головы — медведя и нерпы (?); на медвежьей голове — 3 миниатюрные антропоморфные головки

12. Негидальцы	Амулет от головной боли	+	9	+	+ все плоские	Две цилиндрические фигуры — «муж» и «жена», на голове последней — 9 миниат. головок, из них центральная выше остальных
13. Ороки (ульята)		+	9	+	– 4 плоские, 5 острые	Обшито кожей, вокруг шеи — меховая тесемка
14. Ороки (ульята)		+	9	+	–	Туловище обшито черной тряпичей; часть наверхия обломана
15. Ороки (ульята)		±	3	–		Обшито мехом, глаза-бусины; часть наверхия обломана; одна нога — в форме головы рыбы

В Табл. 3 включены только те предметы, у которых рассматриваемая композиция характеризуется числами из группы (3, 7, 9); кроме того, в РЭМ и МАЭ совокупно имеется двенадцать экспонатов, собранных у народов Амуро-Сахалинского региона, с количеством головок помощников, равным 5 — таких два предмета или 4(8) — десять предметов. Роль этих числовых показателей будет проанализирована позднее, в гл. 4, 5.

Согласно сведениям, содержащимся в Табл. 3, у всех трех народов в данной композиции встречаются предметы с количеством духов-помощников 3 и 9 (а с числом 7 нет). У ульчей, в отличие от нанайцев (см. Табл. 2), преобладает не 9, а число 3. По-видимому, 3 (6) и 9 в композиции *городо* у ульчей, негидальцев и ороков — комбинаторные варианты (подобно тому, как у нивхов 3 и 7), и в качестве группы любой из этих двух вариантов символизирует индивида в целом, точнее, его биопсихическую субстанцию. И в этой совокупности у некоторых предметов отчетливо прослеживается сопряженность числового кода с признаком вертикали.

Те же тенденции — относительно роли чисел из группы (3, 7, 9) и особенной значимости числа 3 — можно констатировать на основе ознакомления с собраниями ульчской ритуальной скульптуры, хранящимися в

двух музеях Ульчского р-на Хабаровского края. В с. Богородское, в районном краеведческом музее имеются три экспоната с композицией *городо*; у двух из них по 3 головки помощников и у одного — 8. В музее при Средней художественной школе, находящейся в старинном ульчском с. Булава, всего пять экспонатов-*городо*, в том числе у трех предметов — по 3 головки помощников и у двух остальных, соответственно, 9 и 4.

Чтобы наконец ответить на вопрос о роли именно головы в презентации целостного индивида (а не только чисел 9 или 3, каждое из которых предрасполагает к тому же), отвлечемся на время от композиции *городо* и обратимся к фольклорным повествованиям, где прослежено различие голова / туловище.

П.П. Шимкевичем записаны поверья и мифологическое предание найцев о нефритовом камне *Ори*.¹⁴ У него округлая форма и посередине отверстие. Считалось, что если младенцу-мальчику через это отверстие давать сосать грудь, он будет сильным и ловким, а если девочке надеть такой камень на шею, она будет умная.

Текст № 17

Камень Ори

Однажды жила девушка, выросшая с камнем Ори на шее. Братья ее поспорили из-за камня и отрубили ей голову, «решив, что девушку можно найти, а Ори нельзя». Из Ори сделался черт *Ори-амба*, задушивший братьев, и гольды говорят, что если кого-нибудь душит болезнь, то в большого вселился Ори-амба.

Визуальный образ: камень с отверстием, помещенный на шею, — способ маркировать с помощью природного отверстия, представленного вовне, то скрытое отверстие, что находится внутри человеческого индивида. Об этом внутреннем отверстии становится известно из того, какой способ убийства братьев избрал злой дух, возникший из камня Ори: он их удушил. По сути, он совершил в отношении них действие, аналогичное тому, что было предпринято братьями в отношении их сестры: (отрубание головы, т.е. прерывание её внутренней связи с туловищем). Итак, посредством сетки из нескольких признаков, а именно голова/туловище, соединение/разделение, движение/неподвижность и внешнее/внутреннее отверстие, утверждается значимость головы индивида для укрепления сил и ума, поддержания жизни. Это качество головы и позволяет ей, по-видимому, презентировать целостность индивида.

Некая автономия, самодостаточность головы и одновременно ее способность символизировать индивида — предпосылки того, что в фольклорных текстах нанайцев (см. выше тексты № 12, 14) голова может развивать самостоятельную активность, превращаться в молодого мужчину; и у нивхов голова женщины, тело которой съедено ее супругом — медведем-людоедом, благодаря усилиям ее сестры вновь может обрести целостный облик.¹⁵ На плане промысловых ритуалов именно голова животного — медведя, нерпы — выступает у народов Амура и Сахалина непосредственным адресатом жертвоприношения, предназначенного для хозяина соответствующей стихии — горной тайги, водного пространства.

В скульптурных композициях автономия головы, символизирующей при этом некое качество целостного индивида, нашла свое выражение в петельчатом подсоединении ее к туловищу или к отдельному большому органу. Именно таким образом показано в ритуальном предмете нивхов, предназначенном для медвежьего праздника, когда душа таежного человека-медведя, оставив его тело, должна уйти с подарками от людей к хозяину стихии, что уже настало для этого время (Илл. 14).¹⁶ В композиции другого ритуального предмета нивхов (Илл. 15),¹⁷ где к каждому из двух сердец петельчато подсоединена голова медведя или человека, закодирована ожидаемая помощь от близнецов (душа которых после их смерти, находясь в горно-таежном мире, оказывает покровительство людям) в излечении от болезни сердца. Одна из характерных композиций для лечебной скульптуры нанайцев — трехчастный амулет с двумя петельчатыми соединениями, где с одного края находится голова медведя, а с другого — стопа или ладонь человека; служит от болезни конечности. Подобный предмет уже упоминался (Илл. 16; Табл. 2–4), в данном случае целительная «медвежья сила», как бы передаваемая конечности человека, дополнена в числовом коде символизацией целостности. Оригинальным образом в композиции лечебного идола ороков показано свойство головы презентировать целостность индивида: на голове антропоморфного «духа сумасшествия», под ротовым отверстием зарубками обозначены еще 9 лиц¹⁸ (тип композиции I-2).

Крупное автономное изображение головы (без туловища) составляет основу композиции лечебного амулета ульчей, один пример ранее упоминался (Табл. 3–5). Рассмотрим обнаруженные нами в различных музеях Санкт-Петербурга и Хабаровского края композиционные варианты *дылигда/дилины* («голова» — ульчск.), вне зависимости от того, относятся ли они к подтипу *городо*.

Табл. 4. Автономная голова (Ульчи)¹⁹

№ п/п	Название, назначение (по описи)	Антропо-/зооморфн. голова	К-во выступов, скульптурных изображений вставок	Местонахождение, форма выступов	Дополнительные визуальные черты
1		+	3	средний — острый	на лбу главного изображения выгравированы две змеи, а с боков — по четвероногому
2		+	нет		на лбу гл. изображ. выгравированы 3 змеи (сходятся с обеих сторон и сверху), с боков — по ящерице
3	<i>дылигда</i>	+	3	наверху — птица, на месте ушей — по земноводному	
4	<i>дылигда</i> ; от головной боли, эпилепсии	+	3	выступы наверху	
5	<i>дылигда</i> (две части: деревянная голова и повязка — три тесемки из рыбьей кожи) (Илл. 17)	+	2		Голова: с боков вставлены уши, на лбу выгравированы 3 сходящиеся змеи; Повязка: на тесемках, которые завершаются змеиными головами, закреплены 3 дерев. птички, две антропом. фигурки

6	<i>дылигда</i> ; носят при сильной головной боли	+	3	наверху — птица, на месте ушей — по медведю	
7	<i>дылигда</i>	+	2	на месте ушей прибиты изображения птиц	
8	<i>дылигда</i>	+	нет		наверху и на месте ушей закреплено по кусочку медвежьей шерсти (всего 3)
9	<i>дылигда</i>	+	2	с боков вставлены изображ. крыльев	
10	<i>дылигда</i>	– голова медвежья (?)			рельефно показаны звериные уши; с боков пасти обозначены 9 зубов — справа 5 и слева 4
11	<i>дылигда</i>	– голова медвежья (тигриная?)			рельефно показаны звериные уши; левый глаз выше правого
12	дух болезни <i>городо ая</i> ; при болезни живота (водянке) (Илл. 18)	+	3	наверху — конич. головка; на месте ушей — птицы	Полиэikonия: с одной стороны — черепаха; а с другой — антроп. голова с выступом-головкой, асимметрия глаз, на лбу сходятся две змеи

13	<i>городо</i> — дух болезни; помогает от всех болезней; вырезан из одного куска дерева в виде двух голов, сросшихся затылками	+	3 и 4	на одной голове сверху 3 антропом. головки; на другой — сверху рельефно изображена птичка, на лбу черепаха и с боков — по птице в полете	на поверхности обеих голов рельефно изображены по две змеи
14	<i>маси</i> и <i>навнюр дилины</i> — дух болезни; при гол. боли; в виде двух сросшихся затылками голов	+	1	сверху над головами — маси	на одной из голов рельефно изображена черепаха, с обеих сторон от нее — по змее
15	<i>городо дилины</i> , дух болезни; применяется при головной боли и эпилепсии (Илл. 19)	–	3 (3 и 3)	наверху три фигурки: посредине птичка, по бокам от нее «мужчина» (с 3 выступами на голове) и «женщина»	на лбу вырезаны две змеи, а на месте ушей — птицы

Примерно половина рассматриваемых предметов имеют числовую маркировку, презентирующую целостность — 3 или 9 (у № 1, 3, 4, 6, 10, 12, 13 и 15); почти все наделены изображениями, символизирующими движение, — земноводными, медведями, птицами. Почти все головы уплощены с одной стороны и слегка вытянуты, тем самым уподоблены черепахе (втянувшей голову и лапы). Кроме этого, некоторые предметы дополнительно имеют черепашью отметку (№ 12–14), а расположение маркеров движения — сверху и на месте ушей — также усиливает уподобление черепахе. Итак, изучаемую композицию, в которой автономная голова наделена атрибутом движения, можно назвать *самодвижущаяся*

голова. Для этой общей семантики композиции числовой показатель 3 (или 9) имеет дополнительный характер, подкрепляя идею презентации целого. По-видимому, не только для эпилепсии, когда расстройство деятельности головы влечет за собой эндогенные беспорядочные движения, но и другие психические расстройства, сопровождаемые утратой одной из душ, временно покидающей тело индивида, интерпретировались носителями традиции в контексте движения. Зададимся вопросом, существует ли для автономной головы какая-либо числовая маркировка способности движения?

В обоих рассмотренных ранее текстах нанайцев (№ 12, 14) автономная голова передвигается верхом на лошади. Еще в одном нанайском повествовании, излагаемом ниже, голова, оставшись без туловища, оказывается наделенной самодвижением.

Текст № 18

Сказка о Калгаму²⁰

Однажды молодец, возвращаясь на лодке с рыбалки, услышал сверху странные звуки. Это оказался очень длинный [длинноногий] Калгаму, который стучал молотком по носу. Зимой, пойдя в лес на охоту, молодец остановился около упавшего длинного дерева. Во всю его длину, растянувшись, спал Калгаму. Неожиданно проснувшись, Калгаму схватил молодца и унес его в свой дом; сначала хотел съесть его, но затем решил оставить в качестве слуги.

Как-то, оставшись дома один, молодец сбежал, укрылся в доме князя. Князь продолбил ломом лед поперек реки, до другого берега. Калгаму попытался ночью перебраться, но упал в воду; он уговорил князя не убивать его. Однако, выбравшись из воды, Калгаму потребовал впустить его в дом — князю и молодцу пришлось убежать. Они укрылись в доме старухи, сделавшей его железным, без окон и дверей. Калгаму понес этот дом на спине, затем распотрошил его ломом — дом оказался пустым.

Уснувшего от усталости Калгаму молодец разрубил пополам: туловище осталось на месте, а голова тут же исчезла. В поисках исчезнувшей головы молодец добрался до какого-то дома, там она лежала на полу. Размахнулся мечом — голова тут же исчезла.

Позднее к молодцу присоединился старик-князь; в полночь они услышали какие-то звуки, это голова Калгаму каталась по полу. Сколько ни

пытались рубануть по ней, голова исчезала. Пошли по ее следам, чтобы избавить людей от Калгаму-людоеда. Наконец добрались до какого-то дома, где она лежала на полу. Голова, обратившись к ним, сказала, что она убивать их не собирается, а ее убить им не удастся; предложила помириться, обещала выполнить все, о чем ее ни попросят. Сказала о себе: «Я все могу: я умею летать, быть невидимым, могу на небо улететь и жить там».

Дом, где они находились, оказался наполненным различными яствами. Наутро они увидели, что голова Калгаму превратилась в богато одетого молодого парня, и князь также стал молодым. В своем доме, полном всякого имущества, он встретил помолодевшую красавицу-жену. Молодец-Калгаму, ударив маленькой палочкой себе по голове, полетел вверх на небо, и там стал жить с небесной женщиной.

В этом повествовании нет явной числовой маркировки; доминирует код из длинных предметов, связанных с движением / обездвиженностью: длинный Калгаму, длинное дерево, лом, топор, меч, палочка. Автономная голова — отделенная от туловища и способная к самостоятельному существованию, здесь может презентировать целостного индивида и, кроме того, наделена атрибутом движения. Она, оказывается, смогла сохранить, оставшись без туловища, главное качество такового — способность быстро преодолевать огромные расстояния. *Калгаму* — известный персонаж в фольклоре и ритуальной пластике многих народов региона; обычно его изображают длинноногим, без рук, с удлинённой, в форме конуса, головой. В отличие от текстов № 12, 14, в которых автономная голова передвигается благодаря лошади, т.е. 4-ногому, здесь может подразумеваться только маркировка числом 2 (не ноги, а крылья), однако прямых указаний нет. Обратимся к ульчскому повествованию, где также действует голова без туловища, избыточному числовой маркировкой.

Текст №20

Голова злого духа (Ульчи)²¹

В каком-то обезлюдившем доме остался младенец. Он рос один; червями, насекомыми питался; научился сам ползать, сидеть, ходить. Выросши, лук себе сделал, на птиц охотился, этим питался.

Однажды кто-то через отдушину в стене дома вошел: у вошедшего морда и перья железные, «перья его — стрелы, крылья — мечи, хвост — копьё». Пришедший поведал, что это он прежде весь город уничтожил,

оставил лишь младенца. Сказал, что если парень хочет его застрелить, пусть целится в уязвимое место. Когда парень выстрелил, пришелец упал; как только молодец его шею разрезал, голова сразу же исчезла, осталось лежать лишь туловище — спалил его.

Из очага его дома к нему обратилась с угрозами исчезнувшая голова. Хотя уже наступила ночь, парень, испугавшись, решил бежать от злого духа. Наутро увидел дорогу, ведущую на другой берег моря; пойдя по ней, добрался до дома на высокой горе. Там находились старик и старуха, которые ели человечьи головы — головы мертвецов. На вопрос гостя, куда ему скрыться от злого духа, посоветовали обратиться к умершему шаману, объяснили, где находится его могила.

Разбуженный шаман посоветовал: идя по хребту земли, добраться до двух идолов *маси*, обратиться к тому, что зарыт по шею в землю, вытащив у него из языка 9 воткнутых стрел. Маси послал молодца к одинокой женщине, дом которой был изукрашен золотой, серебряной и «оловянной водой», а вдоль стен устроены собачьи привязи; на лице ее вышиты лапа сороки, лучи солнца и месяца. Женщина послала молодца на 40-ю гарь, находящуюся за 9 горами, 7 болотами: там он должен был поймать золотого осетра и серебряного сазана. Сказала, что весь путь для медведя, лося занимает шесть, для утки трое суток, а ему требуется двое суток. Ушел на восходе солнца, а когда вернулся, оно едва зенита достигло.

Эта женщина усадила его на нарту, в которую были впряжены две собаки, и отпустила их. Молодец на время потерял сознание, а затем увидел, что они едут по небу, а потом на землю спустились. Собаки сказали ему, что вверху на туче две девицы сидят, о нем разговаривают. Рассердившись, парень предрек им гибель: туча сжалась, и вниз попадали отдельно ноги, руки и головы этих девиц, они погибли.

На собаках молодец опять долетел до неба. Там по их совету он нашел зайца, у которого на носу 20, на щеках 40 и на хвосте 9 колокольцев. Заяц предложил, чтобы его поймали, как только он свое дерево 9 раз обойдет; собаки помогли это сделать. Сел он верхом на зайца — и далеко по небу они залетели; тут заяц сказал, что у него уже две из трех его душ утеряны, он умирает. Оглядевшись, молодец увидел, что находится опять у женщины, давшей ему собак. Впервые с тех пор, как повзрослел, молодец «надел человеческую одежду» и поел пищу, которую едят люди. Хозяйка дома велела ему спать до послезавтра, а затем пешком отправиться в путь, «своими ногами». На пути герой попал в туман — вынес его оттуда подошедший дух *маси*, с диском на шее; за-

тем оказался вблизи пожара — миновать его помог другой *маси*, с двумя шаманскими дисками. Идя, добрался до конца земли, и через море его перенес ястреб, опустил в селении того старика — злого духа.

Стали они бороться — молодец и злой дух; оба устали. Вдруг сверху тот же ястреб сбросил сверток, в котором были прозрачное яйцо и два птенца, один из них без пуха, а другой с пухом. Птенца с пухом показал старику, и тот попросил ему отдать; парень бросил птенца ему в рот — старик упал навзничь и умер. На парня напала, «в железное чудовище» превратившись, старуха — жена злого духа. Парень бросил в нее другого птенца — она на части рассыпалась, умерла. Вместе с дочерью убитых им старика и старухи парень погрузил всех людей этого селения в лодку, и они отправились назад в его деревню. На полпути разделились, он заехал за своей первой женой — хозяйкой собак.

Как-то, отправившись на охоту, герой повстречал молодца, оказавшегося его старшим братом (злой дух когда-то унес его, но выронил). Стали они состязаться в силе с людьми одного селения: каждый из них легко поднял рукой по 7 человек, а затем подбросил вверх большой камень. (Позднее герой перевез к себе брата). Затем молодец добрался на лыжах до дома, где жила одинокая девица. Хозяйка дома, попросив его наточить нож, бросила им в него. Нож стрелой стал; молодец успел увернуться, разломал ее, а затем сам бросил [прежний] нож в девицу. Девица тогда 7 иголок в него бросила — семь стрел в бок ему вонзились; назад парень их направил — в лицо ей попали. Затем девица дунула, и на парне все загорелось.

Ярко пылая, он дошел до железного утеса; там сидела его жена, протянула ему топор. Прорубив топором железную гору, внутрь зашел — так от огня избавился. Вернувшись в дом одинокой девицы, сунул ее головой в отверстие опорного столба — там она и застряла. Через какое-то время, пожив в ее доме, высвободил девицу, но сделал так, что ее ноги к потолку прилипли, а голова внизу оказалась — и ушел.

Позднее, узнав об этом, его жена отправилась к этой девице, освободила ее, привела в их селение, вылечила. На нижний конец селения молодец ее отправил, замуж выдал, приказал ту часть села охранять. Своего брата поселил на том конце селения, что у леса; сам с женами в центре жил.

В этом повествовании неоднократно говорится об отделении головы от туловища: голова злого духа может существовать автономно и передвигаться; людоеды отделяют, чтобы ими питаться, головы мертвецов; голова идола *маси*, зарытого по шею, торчит над землей; из тучи вниз

на землю падают порознь части тела, в том числе и головы насмешливых девиц; голова агрессивной девицы, продетая через отверстие столба, застревает в нем. В каждом из этих эпизодов выступает значимым признаком движения: на двух полюсах, соответственно в начале и в конце повествования, — самодвижущаяся голова / обездвиженная голова агрессивной девицы.

На протяжении повествования многократно речь идет о движении — и по горизонтали, и в сторону небесной сферы. Движение по горизонтали имеет числовую маркировку: во-первых, традиционную для фольклора ульчей и нанайцев характеристику расстояния посредством группы чисел 7, 9 и 40; во-вторых, оценку скорости посредством соотнесения (выполняемого первой женщиной) движения молодца с бегом четвероногих и полетом птиц. Числа 7 и 9, традиционно используемые, чтобы обозначить целостность, предел, завершенность, и здесь выполняют такую же функцию: 9 стрел в языке *маси*, чтобы не мог говорить; девятикратный обход дерева зайцем; 7 человек, переносимых одной рукой; 7 иголок, превращающихся в стрелы, бросает в героя агрессивная девица.

Движение, совершаемое по вертикали (героем или по его инициативе, для него), характеризуется числовыми показателями, а именно 2, 4 или 8: две собаки, уносящие на небо; две девицы, части тела которых падают на землю; два птенца, спущенные с неба герою; две ноги девицы, приклеенные к потолку; 8 — число несущих героя собачьих ног, число падающих вниз конечностей двух девиц; 4 — число ног зайца, верхом на котором герой уносится далеко в небо; число рук двух братьев, легко перебрасывающих тяжелый камень. Из этих трех чисел одно характеризует движение героя и по горизонтали: он достигает 40-й гари до полудня, т.е. в 4 раза быстрее, чем это предполагала назначившая ему испытание первая женщина; до второй женщины он добирается на лыжах, иначе говоря, используя свои четыре конечности.

Ульчская скульптура лечебного назначения — автономная голова — чаще всего маркирована числом 3, а не каким-либо числом из группы (2, 4, 8), прямо относящейся к конечностям, т.е. инструменту движения. Однако она все же уподоблена визуально черепаше, способной скрывать свои четыре лапы, благодаря которым и происходит движение в двух средах, в воде и на суше (числовой маркер скрываемого инструмента: 4+4).

Связь автономной головы с числом 8 неожиданным образом, но тоже в единстве с признаком вертикали, можно встретить в фольклоре нив-

хов. В одном из мифологических повествований женщина, с которой живет нивх, могла превращаться в лисицу, болотную лягушку, жабу. В ответ на вопрос сестры нивха, кто же она, эта женщина превратилась в болотную кочку. Тут же появляется синица (в другом повествовании брата-синицы летят от земли, болотной кочки, до неба), которая сообщает, что кочки превратились в лягушек и предупреждает, что болото опасно, в нем есть 8 голов, затаскивающих вниз.²²

Обратим теперь внимание на те варианты композиции *городо*, где количество головок-помощников составляет как раз 4 или 8.

Табл. 5. Композиция *городо* с показателями (4, 8)²³

№ п/п, народ	Название и назначение (по описи)	Антропо-/ зооморфн. голова	К-во выступов на голове	Форма выступов	Дополнительные визуальные черты
1. нивхи		+	4	все одинак., с плоским верхом	
2. нивхи		– голова медвежья	4		
3. нанайцы	<i>городо гендорни</i> ; от болезни ног	+	8		правая нога имеет петельчатое соединение; левый глаз выше правого
4. нанайцы	от головной боли	+	8		носят в паре с др. подобной фигуркой, у кот. на голове 6 выступов-головок
5. нанайцы		+	4	все одинак., с плоской головой	
6. нанайцы (?)	<i>сэгэми аями</i> ; дух безумия	+	8	все с плоской головой	четыре соседних выступа зачернены

7. ульчи	<i>городо</i>	–	4	2 остроголовых, 2 — с плоской головой	
8. ульчи	<i>городо</i> ; от разных болезней	+	8		к нему привязаны еще два сывын'а: антропом., с 3 выступами на голове; на палочке вырезана медвежья голова, тело в форме сердца
9. ульчи	<i>городо этэ</i> , женское изображение; от эпилепсии (Илл. 20)	–	8	все остроголовые	
10. ульчи	фигурка на соломенной повязке; от гол. боли	– голова медвежья	4	2 острые, 2 плоские	на той же повязке закреплена др. подобная фигурка с 3 головами и кожаные змея и птица
11. ульчи		+	4		
12. негидальцы	фигурка на соломенной повязке от головной боли	– голова медвежья	4		на той же повязке фигурка птицы
13. негидальцы	<i>саи гами (сатгами)</i> ; дух головных болей		8	чередуются остроконечн. («мужские») и с плоской головой («женские»)	на обрубке лиственницы зарубками показаны лицо, шея; наверху 8 головок

14. негидальцы	фигурка на повязке от головной боли	+	8		на той же повязке — подобная фигурка с 6 выступами и вырезанные из рыбьей кожи жаба и две ящерицы
15. орочи		+	4	2 плоские (посредине) и 2 острые (по краям)	глаза — голубые бусины; ступни — в виде жаб

Только один предмет характеризуется семиотической связью с ногами (№ 3); почти все, по-видимому, предназначены избавлять от болезни головы, психических расстройств. У большинства присутствуют какие-либо черты, указывающие на символическую связь с горно-таежным или небесным миром (острая голова, асимметрия глаз, изображение птицы, медведя, жабы). Добавляет ли что-нибудь к семантике композиции *городо* группа в 4 (8) помощников или эти перечисленные ситуации следует скорее трактовать как отклонение?

На основе изучения семантического потенциала автономной головы можно предположить, что ее два качества — презентация целостности индивида и способность к самостоятельному движению — по-разному распределены в числовом коде. Выражение первого из этих качеств принадлежит, вероятно, группе (3, 7, 9), а второго — группе (4, 8).

Перейдем теперь к изучению семантики этой второй группы, обнаруживаемой не только в связи с головой, композицией *городо*, но и другими вариантами телесной акцентировки.

Глава 4

НОГИ И КРЫЛЬЯ — ПРЕЗЕНТАЦИЯ ДВИЖЕНИЯ

Конечности человеческого индивида или животного — две, четыре или восемь (удвоенное число четырех) — также играют роль одной из смыслообразующих доминант в композиции ритуальных предметов. Изображение всадника — обычно вставляемой полуфигуры, сидящего на четвероногом, нередко со вставленными на боках крыльями — композиционный сюжет, характерный для лечебно-магических и шаманских предметов у нанайцев и ульчей. Движение на четвероногом звере, наделенном крыльями, осуществляется не только на этой земле, но оно может происходить и в сторону других сфер мироздания. Отметим, что число конечностей при этом нередко равно 8 (число ног зверя, два его крыла и две руки человека).

Пожалуй, только антропоморфное существо Калгаму (*Калдзяму, Огинг*), известное в фольклоре многих народов региона — из тех, что наделялись способностью быстро преодолевать расстояние между нашей землей и горно-таежной сферой, — изображалось обычно лишь с двумя конечностями, пусть и непропорционально длинными. Число конечностей, благодаря которым делается возможным свободное движение в мироздании, в фольклорных текстах и композиции ритуальной скульптуры, шаманской атрибутике все же нередко представлено числом 8. Либо числа 4 или 8 появляются безотносительно к конечностям онгона, но в тесной связи с контекстом движений.

Так, на «карте» — схеме мироздания, составленной в 1929 г. ороцким шаманом по просьбе этнографов, наш материк (Евразия) изображен в виде восьминогого лося, а показанный к западу американский материк — в виде дракона, тоже с 8 конечностями и 8-вершинным горным хребтом на спине.¹ В мифологии нивхов весьма отчетливо проявлена связь свободного передвижения в многочастном мироздании с показателем 8, в том числе с восемью конечностями. В текстах, записанных Б.О. Пилсудским, восьмикрылый железный ястреб способен перенести ребенка из одной космической сферы в другую; горный хозяин, оказавшийся «в восемь составленных крыльев одетым медведем», переносит

героя за 5 земель, к солнечному амбару.² Подобной же функцией свободного полета наделен герой повествования, летящий на железном олене,³ — и здесь общее число конечностей (4+4) также составляет 8. И крылья «птички-молнии», производящие гром, «из восьми рядов перьев состоят».⁴ Число 8 фигурирует также как измерение длины и ширины жилища героев: и тех, которым предстоит посетить другие сферы мироздания, и тех, от которых произойдут на свет *милки* (зловредные существа) всех космических сфер.⁵

В ментальных образах шаманского камлания у нивхов также встречается показатель 8. Так, в зафиксированном Штернбергом тексте камлания сахалинская шаманка говорит присутствующим о рождении «восьми, одна на другой существующих [пребывающих] гор» и что она добралась до того места, где находятся людоеды перед 8 медвежьими клетками у края отверстия.⁶ В камлании, о котором нивхи рассказывали Крейновичу, при кормлении духов-помощников им предлагалось, среди прочего, что было заранее заготовлено, «восемь горящих углей», двойной клубень сараны, двойной клубень корнеплода *тьирх*.⁷ (Полагаем, что предметы, содержащие в своей конструкции удвоение, как бы подчеркивают, что «восемь» — *минри*, буквально означающее «два четыре», здесь восходит к удвоению числа конечностей.)

Полагаем, что анализируя включение показателя 8 в различные композиционные типы ритуальных предметов, можно показать его семантическую связь с телесными истоками — конечностями индивида, обеспечивающими успешное продвижение. Начнем не с шаманской атрибутики, изначально нацеленной на путешествие в мироздании, а с рассмотрения онгонов, имеющих различного типа композиции: и I-2, т.е. собственно акцентировка числа конечностей, и II-1 или II-2, т.е. объединение нескольких однородных фигурок, что влечет за собой возрастание числа конечностей, и III, т.е. **маркирование изготовленного предмета однородными элементами** (насечками, тряпицами). Перечислим обнаруженные нами предметы, у которых число 8 — это количество конечностей либо непосредственно акцентирует их. Отметим, что первые шесть предметов, хранящиеся в музеях г. Хабаровска, собраны в среде ульчей и в совокупности демонстрируют различные семиотико-композиционные приемы сочетания мотива конечностей и числа 8 (или 4); следующие затем предметы изготовлены, соответственно, ороками (один), сахалинскими нивхами (два) и последние два — негидальцами, нанайцами.

1. Медведь (полуфигура — голова на туловище, лапы не показаны), стоящий на четвероногом звере, с медвежьей головой и вставленными с боков крыльями (Илл. 21)

2. Антропоморфный всадник (полуфигура) вставлен в четвероногого зверя, у которого два хвоста и два вставленных крыла.

3. То же, что № 2, но у зверя показаны всего две ноги, по одной спереди и сзади.

4. Сдвоенное зооморфное изображение: два туловища, две головы, восемь ног.

5. Деревянное изображение змеи, у которой четыре ноги, показанные небольшими выступами; на спине у нее 21 глубокая насечка, а на животе — 8, дважды по четыре.

6. Оберег жилища (Илл. 22): на фигурно вырезанном, в виде округлого лепестка, куске коже закреплены 8 деревянных фигурок, четырьмя парами; наверху — две антропоморфные фигурки, затем два тигра, две жабы и внизу еще две антропоморфные фигурки — мужская, с конической головой, и женская; в завершении — крупная кисть из окрашенного конского волоса. В центральной части предмета помещена аппликация из окрашенной рыбьей кожи, в целом воспроизводящая птицу в полете, в очертаниях головы и хвоста видны по два спиралевидных завитка, а в раскрытых крыльях — четыре (всего 8).

7. «Хозяин земли» (Илл. 23): из одного куска дерева вырезана группа — антропоморфный всадник (полуфигура без рук), сидящий на соединенных боками двух крупных четвероногих с длинными параллельно идущими ушами; изображение дополнено стружками. Онгон применялся при ревматизме — «болезни костей».

8. Фигурка из кожи (Илл. 24), состоящая из четырех голов эллипсоидальной формы, одна над другой, на каждой намечены два глаза (всего их 8), и вниз отходят две длинные ноги.

9. Связка из двух предметов — морских существ, вырезанных из кожи: одно из них с 8 шупальцами, а у другого с боков сделаны надрезы, и в результате там 13 и 16 выступов.

10. Амулет от зубной боли. (Илл. 25). Представляет зооморфную фигуру (узкая голова и часть туловища) из гнилушки, снизу в нее вбиты 8 колышков, которые, согласно собирателю В.Н. Васильеву, изображают ноги.

11. Сдвоенное изображение — тигры в позе совокупления: туловища вытянуты в одну линию, головы направлены в противоположные стороны, хвост одного заходит на спину другого. У каждого показаны по 4

лапы; на корпусе каждого с боков черной краской нанесены равномерно по 5 параллельных полос. (К роли штриховки обратимся в главе 6.) Он-гон изготовлялся при половых заболеваниях.⁸

У первых четырех предметов и у одиннадцатого две фигурки, образующие композицию — всадник на звере, двоянные звери, — в совокупности обладают восемью конечностями (ногами, хвостами, крыльями), обеспечивающими движение. У всадника-медведя, № 1, и транспортного животного, № 3, подразумеваются, предполагаем, все четыре ноги. Ноги, добавленные к змее, № 5, которая и сама по себе символизирует движение, привносят не какую-то дополнительную степень движения, а скорее, числовой код такового — 4 (и 8 — количество насечек внизу, где ноги).

В композиции седьмого предмета всадник — «хозяин земли» не участвует в образовании числового показателя: достаточно того транспортного средства, которое имеется в его распоряжении. По-видимому, длинные и вытянутые вдоль движущегося корпуса уши зверей также участвуют в контроле над пространством, способствуют тому, чтобы узнать (услышать) об отдаленно находящемся и добраться до него. В числовую маркировку входят, таким образом, и 8, и 4.

Шестой предмет, в отличие от первых пяти и седьмого, имеет композицию подтипа II-1: **восемь относительно автономных фигурок структурно организованы** путем закрепления их на куске кожи. (Если аппликация с очертаниями птицы в полете — главное изображение, тогда эти 8 фигурок, расширяющие и усиливающие его семантику, следует считать добавлением, и композиция относится к подтипу II-2.) **В этой композиции не утрачивается также и характерная для подтипа I-2 акцентировка телесного органа — конечностей, ввиду парности:** два тигра и две жабы — соответственно, по 8 конечностей у каждой из пар. У четырех антропоморфных существ руки вовне не изображены, а ноги — средство передвижения у трех фигурок имеются, и можно допустить — в контексте движения, — что и здесь подразумеваются все 8 ног.

Назначение восьмого предмета, в композиции которого акцентирована голова, неизвестно. Однако, судя по сочетанию семиотически значимых признаков — отступающая вверх голова и прочные ноги, — это амулет от головокружений. Присутствие числа 8 подкрепляет предположение, что здесь речь идет об уверенном продвижении.

Подобно тому, как у восьмого предмета акцентирована голова, но конечная цель — ноги, так и у десятого, хотя акцентированы ноги (и их 8), но конечная цель — иной телесный орган: зубы. Полагаем, что

8 колышков — отнюдь не для символизации множества зубов: вероятно, при зубной боли нарушается нормальное движение челюстей, а их парность, в свою очередь, сопоставима с парностью ног, также обеспечивающих движение. Итак, и здесь число 8 — самостоятельный признак, выражающий уверенное движение.

Рассмотрим теперь предметы, где отсутствует акцентировка ног, но при этом композиция образована восемью однородными фигурками (тип II) либо в нее введен числовой маркер 8 (тип III).

1. Негидальский амулет от кашля: связка из 8 фигур, вырезанных из тальникового прута, среди которых четыре «мужские», с заостренной головой, и четыре «женские».

2. Нивхская связка оберегов, всего их 8: модели предметов, которые вместе с ритуальными стружками втыкаются по углам нового дома: нож, серп, два копыя, доска с ручкой, пальма, два топора.

3. *Унгенту* — нанайская головная повязка, состоящая из двух сшитых полос темно-серой х/б ткани, одна из которых идет вокруг головы, а вторая — поверх. На верхней полосе нашиты девять изображений птиц, вырезанных из рыбьей кожи и расположенных вдоль равномерно, одна за другой посередине; на нижней горизонтальной полосе таким же образом нашиты семь подобных изображений, но покрупнее (итого 16 птиц, т.е. удвоенное количество 8) и два деревянных изображения стоящих на задних лапах медведей, один заметно крупнее другого, верхняя часть туловища каждого обшита тряпичей. Ношение такой повязки помогает при болезнях головы; изготавливается она шаманом.

4. Нанайский младенческий оберег *саву* из коллекции Л.Я. Штернберга (1910 г.): круглый кусок картона, внутри которого вырезано круглое отверстие. С четырех сторон к кольцу подвешено по одной красной раздваивающейся тряпиче — «изображают солнце с лучами». Вешался над люлькой ребенка, «чтобы не просыпался».

5. Удэгейское антропоморфное женское изображение (Илл. 26), бугорками обозначены груди; глаза переданы голубыми бусинами, правый выше левого. Ладони предостерегающе подняты перед корпусом; на ладонях и стопах показано по 4 пальца. Ноги ниже колена тонированы черной краской. На груди и животе имеются 4 выступа (вбиты шпонки).

6. Нанайское антропоморфное изображение: голова на туловище-цилиндре; руки, вырезанные низким рельефом, сложены на груди, ног нет. Посередине туловища вырезан пояс из 8 треугольников, расположенных попеременно вершиной вверх / вниз. На спине с каждой стороны

нанесены по 8 параллельных насечек. В толще корпуса-цилиндра проделано глубокое продольное отверстие.

7. Нанайский онгон: деревянное изображение тигра с длинным хвостом, глаза моделированы темно-голубыми бусинами и обведены черными, красными кругами, на лапах показаны по 4 пальца; черной краской нанесены полосы по всему телу: 4 на голове и по 8 — на туловище и на хвосте.

8. Нивхский амулет: вырезанное из черемухи изображение ящерицы, на хвосте имеется 8 насечек; обшита ситцем. Изготовлено, вероятно, для исцеления от кашля — по предположению сахалинской нивхи В.Н. Сачгун, 1935 г.р., добавившей, что если хотели, чтобы кто-то сильно кашлял, смешивали частицы высушенной ящерицы с табаком.

9. Нивхский младенческий оберег, вешался над зыбкой (Илл. 27). Вырезан из гриба — нароста на дереве, в форме птицы с выпуклой грудью и расправленными крыльями, к которым на нитках в двух местах прикреплена бахрома из цветных фрагментов ткани, по 8 (4+4). Таким же образом, восемь (4+4) фрагментами маркированы хвост птицы и четыремя — ее голова.⁹

Первые три предмета представляют подтип II-1, и количество 8, если оно не является произвольным, выражает некое качество группы. Назначение этих предметов известно, и попробуем именно с ним соотнести число 8. По-видимому, связка из восьми антропоморфных фигурок, дифференцированных на две равные части по полу, способна излечивать от кашля отнюдь не потому, что таковой воспроизводится четырех- или восьмикратно. Избавить от кашля — это значит нормализовать дыхательные движения, сделав их равномерными, с примерно одинаковыми двумя фазами. Равномерное и как бы двухфазное (левое / правое) движение при ходьбе может стать аналогом для равномерного чередования вдохов/выдохов. Неясно лишь, почему недостаточно 4-х фигурок, потребовалось 8; вероятно, здесь присутствуют две операции: презентация нормального движения посредством числа конечностей и двухфазности — через удвоение. Интересно, что изображение ящерицы, связанное у всех народов региона с движением, а у сахалинских нивхов и ороков,¹⁰ их соседей и с возможным возникновением кашля, также маркировано числом 8 (№ 8).

Второй и четвертый предметы — обереги, применяемые в жилище, каждый из них способствует магическому контролю над пространством: у второго это проявлено в способе его использования, а у четвертого — в самой композиции. В обоих случаях именно число 8 сочетается с за-

щитой внутреннего пространства жилища: посредством расходящихся на четыре стороны 8 лучей солнца либо укреплением восемью предметами стыков стен изнутри.

В композиции пятого-восьмого предметов введено маркирующее число: соответственно, 8 или 4. Четыре фронтально вбитые шпонки у № 5 — женского персонажа горно-таежной сферы (признаки — «глазобусины и их асимметрия») усиливают бережное движение ладоней. Всего фронтальных выступов оказывается 8 (четыре конечности и вбитые шпонки), и столько же намеченных внизу и наверху пальцев, по 4, хотя это антропоморфное существо. Таким образом, и здесь присутствует число 8, оно связано с конечностями (как и в прежде рассмотренной группе, с композицией типа I-2) и имеет бережную семантику.

Продольное телесное отверстие в предмете № 6 означает, возможно, что он служит для избавления от расстройства желудка (лечебные онгоны с такой деталью композиции — симптомом недержания и тоже наделенные насечками рассматриваются в гл. 6); рельефный поясok как бы намечает место болезни. Дважды воспроизведенный числовой маркер здесь ассоциирован с необходимостью нормализовать внутренние движения в теле индивида. Возможно, однако, что данный лечебный онгон имеет такое же назначение, как нивхский предмет: антропоморфная фигурка без рук, со сквозным продольным отверстием от горла вниз — амулет от удушья.¹¹ В этом случае маркер 8 выражает стремление нормализовать дыхательные движения.

Длиннохвостый тигр с глазами-бусинами нередко символизировал ездовое животное шамана, на котором тот передвигается в иные космические сферы. Маркер 8, по-видимому, символизирует беспрепятственное движение по мирозданию, проецируемому на горизонтальной обозреваемой плоскости восемью направлениями (см. здесь № 4, а также описание декора головного убора нанайского шамана, с. 100–101).

Наконец последний в этой группе предмет, с отчетливым маркером 8, сочетает две ранее обнаруженные семантики: и беспрепятственное движение, и оберег. В способе маркирования, отметим, сочетаются в качестве однородных (но не тождественных) числа 4 и 8. Маркирование головы, хвоста и расправленных крыльев совпадает с магическим контролем — на четыре стороны — пространства. Маркирование птицы-оберега числом 8 связывает ее и с птицей-громовиком, и 8-крыльями птицами нивхской мифологии.

Попытаемся обнаружить, в какой мере композиция шаманских атрибутов учитывает возможности восьмикратного воспроизведения

элементов, образующих целое либо служащих ему дополнением, маркером. На шаманских предметах — дымокуре, бубне и, еще в большей мере, на различных частях костюма, чаще на головном уборе, переднике и поясе, имеются подвески, пластические или рисованные на поверхности изображения; количество их варьирует, но нередко их оказывается именно 8.

Дымокур — жертвенник на ножках — характерная деталь шаманизма нивхов, его назначение, как это было на Сахалине в нач. XX в., описано Е.А. Крейновичем. Так, с профилактической целью — «чтобы предохранить все селение от козней злых духов», совершается обход жилищ процессией из 5 человек,двигающейся с востока на запад: впереди идет нивх, несущий пальму (нож-рогатина на длинной ручке), следом за ним нивх, несущий шаманский дымокур, затем шаман с бубном, человек (один или несколько), поддерживающий веревку, которой обвязана поясница шамана, и наконец нивх, ведущий собаку. В таком же порядке они входят в каждое жилище, и после того, как войдет туда нивх с дымокуром, он «ставит его посередине жилища. Тогда хозяин жилища берет свой дымокур, кладет в него горящие угли, накладывает на них ветки багульника и ставит на дымокур шамана. После этого в жилище входит шаман. Он обходит дымокур по направлению с востока на запад, продолжая бить в бубен и танцевать. Шаман обходит вокруг дымокура три раза, шаманка — четыре. После этого шаман садится и курит. Хозяин жилища греет в это время его бубен <...> шаман снова берет бубен, бьет в него, обходит дымокур и направляется в соседнее жилище. Так он обходит все селение».¹²

Описанные здесь манипуляции с шаманским дымокуром: передвижение шамана с ним, а позднее вокруг него с востока на запад, временное объединение его с дымокуром, находящимся в том или ином жилище, — обнаруживает его семиотическую медиаторную функцию. Посредством шаманского дымокура и дымокур каждого жилища, и оно само оказываются вовлеченными в контекст движения, совершаемого шаманом и уподобленного нормальному солнечному движению. Рассмотрим композицию нивхских дымокуров, хранящихся в РЭМ, чтобы узнать, нет ли в ней числовых показателей, соответствующих этой семиотической прагматике.

1. Шаманский деревянный дымокур *чамнг точубур* (~ *m'ohc, mohc*); имеет вид туры-башенки (Илл. 28), сильно закопчен; согласно описи, сделан по указанию шамана, ставился в правом заднем углу дома, его кормили рисом и ягодами. Стоит на 8 высоких ножках, каждая из кото-

рых посредине с двух сторон декорирована выемкой (и тем как бы удвоена). В верхнем поясе вырезаны в наклонном положении, направленными наружу 9 антропоморфных фигур, без рук. У пяти из них форма головы овальная и на уровне рта контурно вырезан треугольник, острием вниз, с отверстием посредине; у четырех из них голова имеет коническую форму; у всех полуфигур намечены на лице только глаза. Средний пояс дымокура перевит стружками, и на нем имеются три рельефных изображения: два — в виде вытянутого жгута и одно округлое.

2. Шаманский деревянный дымокур *точубур*, имеет вид туры с резным чашеобразным верхним поясом (Илл. 29). Стоит на 4 ножках, в верхнем поясе вырезаны по кругу 8 фигур (4 антропоморфных, 3 нерпы и птица, на туловище которой вырезана птичка в полете); у антропоморфных фигур округлая голова, широкие бедра, показаны все четыре конечности и 4 выемки на лице — глаза, нос, рот. В среднем поясе рельефно вырезаны 7 изображений — рыбы, птицы, насекомые, морское существо с 10 щупальцами.

3. Шаманский деревянный дымокур *точубур* (Илл. 30), по форме подобен предыдущему, тоже на 4 ножках, каждая помечена посредине симметричными выемками. В верхнем поясе на внешней поверхности восьми трапециевидных зубцов рельефно вырезаны 8 животных — жаба, ящерица и др., а также птица и различные насекомые. В среднем поясе в 6 овалах контуром показаны фигурные треугольники, которые чередуются по кругу: вершиной вверх (таких всего 3), вершиной вниз (таких тоже 3).

4. Шаманский деревянный дымокур *точубур*, тоже на 4 ножках. Верхний и нижний пояса соединены ножками в четырех местах. В верхнем поясе вырезаны 4 пары антропоморфных изображений (всего 8).

5. Шаманский деревянный дымокур *миф милк* («зловредный дух подземного мира») и *точубур*: антропоморфное изображение, без рук и ног, в стружках; сильно закопчено. На лице показаны глаза, нос, рот. На лбу рельефно вырезана жаба(?). На плоской поверхности головы скульптурно поднимаются вверх 8 (4 и 4) изображений: с одной стороны — антропоморфное и три птицы, а с другой — медведь(?), две нерпы(?) и еще одно, обломано.¹³

В композиции первого шаманского дымокура числовой показатель 8 представлен в нижнем поясе, образующем исходную опору, а в четырех остальных — в верхнем поясе, что символизирует совокупное качество духов-помощников. Заметно, что числа 4 и 8 сближены: в составе вырезанных 8 фигур второго дымокура и в их расположении на четвертом

и пятом количество 8 образовано как 4+4 (напомним, что в нивхском языке имя числительное «восемь» — *минри* означает «два четыре»). Значимость числа 4, связанного с 8, подчеркнута, полагаем, и тем, что во втором дымокуре у всех четырех антропоморфных фигур показаны и 4 конечности, и, выемками, 4 элемента на лице (заметим, что нос таким образом нивхскими резчиками редко выделялся).

Восходя к количеству конечностей индивида, число 8 выступает структурно определяющим в композиции дымокура и, по-видимому, обеспечивает действенность коммуникации с мирозданием. Коммуникативная функция, наделенная той же числовой маркировкой, проявлена и в процедуре кормления шаманских духов. По сведениям Крейновича, по приходе шамана в какой-либо дом с тем, чтобы провести там лечебное камлание, хозяин жилища сразу же расставлял для духов-помощников посудыны, кладя в каждую семь заранее заготовленных определенных компонентов (растительного и животного происхождения), а также сажу и «огонь» от очага — 8 горящих углей.¹⁴

Число 8 представлено не только в корреляции с числом 4 (они, полагаем, семантически весьма сближены), но также с числом 9 — в первом дымокуре, 7 — во втором и 3 — в третьем. По-видимому, в контексте шаманской композиции, присутствуют, не смешиваясь, а дополняя друг друга, и семантика группы (8 и / или 4) — маркер средства передвижения, и семантика телесной целостности, присущая группе (3 и / или 7, 9).

Кроме числового признака, присутствуют и другие: антропо- / зооморфное, верх / низ, мужское / женское и мотив отверстий. Из животных преобладают именно те, что способны к продвижению в горно-таежный и небесный мир, реально или мифологически (медведь, жаба, а также птицы и насекомые). Последние два признака, в их взаимосвязи, представлены в первом дымокуре: у женских полуфигур, у которых голова имеет овальную форму, на месте рта вырезан треугольник с отверстием. Иначе говоря, женское изображение маркировано не двумя отверстиями, как мужское (у всех полуфигур на лице показаны округлыми выемками только глаза), а тремя. Неявно, но, похоже, признак мужское / женское подразумевается и в третьем дымокуре, где в среднем поясе чередуются фигурные треугольники.

В композиции и декоре бубна, колотушки у народов Амуро-Сахалинского региона иногда можно встретить отчетливое маркирование предмета числом 8 (или 4). Назовем установленные нами ситуации.

1. Нивхский бубен, обтянутый рыбьей кожей, и колотушка, обшитая оленьим мехом (Илл. 31). На обечайке бубна имеется 8 резонаторов-выступов, равномерно идущих по кругу. Колотушка дополнена тремя металлическими дужками, к которым привязаны, соответственно 5, 7 и 9 колец (представлены все нечетные числа первой десятки). К рукояти привязаны 9 тряпиц — одна короткая и 8 длинных узких, и на каждой из них закреплена в двух местах бахромы из цветных полос ткани. Количество фрагментов бахромы, закрепленных на том или ином месте, составляет 5 или 6 и на каждой длинной тряпице — 10–12.

2. Орочский бубен — продольной формы, обтянут кожей; на внутренней стороне обечайки набиты две скобы, и на каждую помещены по 4 (всего 8) китайские монеты с большим отверстием посередине.

3. Удэгейский бубен — подобен № 2; на двух скобах, находящихся на его внутренней стороне, также имеются по 4 (всего 8) китайские монеты.

4. Колотушка нанайского шамана; обтянута кожей, в завершении скульптурно вырезана медвежья морда, привязаны бубенец и две бусины. Вдоль верхней поверхности низким рельефом показаны пресмыкающиеся: пара ящериц и три пары змей.¹⁵

Только в композиции последнего предмета сочетаются два различных кода: зооморфный и числовой. Усиливая друг друга, они выражают способность движения в мироздании.

Наибольший интерес вызывает нивхский комплекс: количество резонаторов на бубнах различных народов региона не является константным; важно, что в данном случае число 8 отчетливо продемонстрировано и в декоре колотушки. Кроме того, обращает на себя внимание двойко актуализированное число 5 (количество колец на одной из дужек и один из двух вариантов повторного воспроизведения фрагментов бахромы) и многократно воспроизведенное число 6.

Ввиду описанной устойчивости повторений преднамеренность маркирования колотушки *определенным количеством* тряпичных фрагментов не вызывает сомнений. Поскольку 5 фигурирует для всего предмета как частная характеристика, а 8 — как его общая семантика, то полагаем, что здесь 5 символизирует не пятичастное мироздание, а конечность как таковую — пятипалую руку человека (специально об этом — в гл. 5), совершающего движение по мирозданию. Количество 6 («шесть» в нивхском языке восходит к значению «много») как бы дополняет семантику «конечности», выраженную числом 5, что и подразумевает, что 8 длинных тряпиц символизируют 8 конечностей, обеспечивающих свободное передвижение. Таким образом, последовательность ментальных

операций, содержащихся в замысле данной колотушки, от частного к более общему аспекту композиции, может быть прочитана как переход: 5 → 6 → 8 (конечностей → много → их количество способно обеспечить движение в мироздании).

Частями шаманского костюма, наиболее способствующими созданию визуально-звукового образа движения, выступают различные подвески, в особенности металлические. Множество таких подвесок в ряд закреплены на поясном валике. Матерчатые или кожаные, меховые подвесы, характеризуемые определенным количеством и способствующие формированию визуального образа движения, служат завершением головного убора, передника или плаща-накидки глухого покроя.

Количество подвесок к той или иной части шаманского костюма не является константным. Так, из имеющихся в фондах РЭМ трех шаманских поясов нивхов на двух закреплены по 8 подвесок (Илл. 32) и на одном — 19; из двух имеющихся поясов в МАЭ на одном закреплено 13 и на другом — 12 подвесок.¹⁶ На двух поясах удэгейцев (орочей?) иное количество подвесок, не все сохранились; они были нашиты, соответственно, в 13 и 16 местах.¹⁷ На пяти имеющихся нанайских поясах — соответственно, на двух по 19, а затем 16 (из них 8 одинаковых), 47 и 38 — на разных уровнях 22 и 16; на ульчском поясе 20 подвесок.¹⁸

К двум поясам сахалинских нивхов, на которых нашито по 8 подвесок, можно отнести и пояс орокского шамана, тоже с 8 металлическими подвесками — овальной формы, плоскими, привязанными к объемному валику, обшитому тканью.¹⁹ Возможно, число 8 в композиции этой части шаманского костюма было востребовано именно у этих этносов Сахалина.

Приведем примеры отчетливого присутствия числа 8 в конструкции, декоре шаманских головных уборов и передников тунгусоязычных народов региона. Первые шесть предметов собраны в среде нанайцев, а седьмой — в среде удэгейцев.

1. *Нюрха унгипту* — тканый головной убор (Илл. 33), состоящий из широкого обода и двух полос крестовины, проходящих сверху. От обода сбоку и сзади отходит бахрома из 8 длинных узких полос ткани, а спереди — из 9 коротких (из них 8 окрашены). На этих длинных полосах краской нанесены поперечные широкие линии, с чередованием черного, красного и зеленого цветов; при этом на шести полосах нанесены по 8, а на остальных — 12 и 10 линий. Спереди на ободке краской изображен круг (солнце?) пересеченный крестообразно диаметрами, от каждой из четырех точек пересечения отходит в стороны по три луча; выше изо-

бражены два креста (символизация жалящих насекомых), а ниже — две птицы, за которыми по обе стороны располагаются, соответственно, — 9 змей, одно четвероногое и 7 змей, одно четвероногое (итого 16 змей, два четвероногих).

2. Схожий по конструкции головной убор, тоже с 8 длинными полосами бахромы. Отличается рисунком: на каждой из этих полос — по 3 змеи нанесены краской; на четырех элементах крестовины по две змеи (всего 8); на полосе обода с боков — 5 и 7 змей, а посредине — круг (солнце?) с отходящими на четыре стороны 7 лучами, выше этого круга изображены два креста, ниже — две птицы и под ними две черепахи, у одной из них 6, а у другой — 8 ног-лучей.

3. Головной убор из рыбьей кожи в форме крестовины на ободке (Илл. 34, 35), нижняя кромка которого завершается бахромой. На макушке изображен краской квадрат с 8 лучами из центра (диагонали, медианы). На четырех элементах крестовины нарисованы змеи, на двух взаимно противоположных — по 8 (4 и 4 — в два ряда) и на двух других противоположных — по 5. Ниже 8 змей изображены кресты — символы жалящих насекомых — по 6 (3 и 3 — в два столбца). На ободке также нарисованы змеи, в такой последовательности: 4 — затем 5 — еще 5 — и 4; кроме того, в одном месте обода изображена птичка, а диаметрально противоположном — полуфигуры *аями* и *бучу*, ниже которых — 4 чело-вечка без рук, с ногами-лучами, всего таковых 16 (4+3+4+5).

4. Металлические олени рога — *хуе* к головному убору нанайского шамана. На каждом из рогов имеется по 8 ответвлений — таково убранство четырех головных уборов из одной и той же коллекции.

5–6. Тканые передники, к которым внизу пришиты по 8 узких матерчатых и 11 (к другому — 12) меховых полос.

7. Передник, окаймленный снизу цветными лоскутами; в центре краской нарисованы 4 антропоморфные фигуры, по бокам от них — по 4 (всего 8) змеи; внизу изображена человеческая фигура с птицей на голове; изображено несколько кругов, символизирующих, согласно описи, солнце, в некоторых из центра исходят 8 лучей.²⁰

Начнем с четвертого предмета. Следует сразу же отметить, что количество ответвлений на кованых оленьих рогах вряд ли было случайным. Тем более что на каждом из двух рогов, образующих единый ритуальный предмет, оно одинаково — именно так на всех четырех головных уборах из коллекции А.Н. Липского, 1937 г. Вместе с тем, в той же коллекции дважды встречаются головные уборы с железными рогами по 7 ответвлений, а также с числом ответвлений по 9 и пара рогов с количе-

ством 4 и 5 (дающих суммарно 9). Следует предположить, что шаманы, используя один из двух вариантов (8 или 7, 9), кодировали числом ответвлений одно из двух значений, т.е. необходимых качеств: способность к движению в мироздании — числом 8 или качество биологической, психической целостности индивида, кодируемое группой (3, 7, 9).

Если в связи с упомянутыми передниками еще может быть поднят вопрос, преднамеренно ли в их составе количество из 8 однородных элементов, то в связи с головными уборами таковой не возникает, поскольку в композиции всех трех число 8 встречается неоднократно и на разных планах в конструкции и декоре. Во всех предметах, где имеются 8 подвесов или элементов бахромы, при движении, совершаемом при камлании, они развеваются и способствуют формированию визуального образа крыльев. Визуальная связь числа 8 с движением усилена также изображениями птиц, змей.

Солнечный круг (квадрат) и расходящиеся от него лучи — мотив декора, сопутствующий числу 8 в композиции нанайских головных уборов и удэгейского передника. Напомним, что именно такое соприсутствие этих двух признаков — числа 8 и солнечных лучей, охватывающих все пространство, уже встречалось выше при рассмотрении нанайской лечебной головной повязки и нанайского оберега жилища. Вероятно, в замысле тунгусоязычных ритуальных предметов — и лечебного, и шаманского назначения — семантика, а значит, и действенность числа 8 восходит не только к числу конечностей индивида, совершающего движение, но и к охвату всего пространства, как бы исчерпываемого восемью направлениями. Ноги-лучи (в № 2, 3) — своего рода синтез этих двух источников семантики числа 8.

Двоякая семантика числа 8 без труда обнаруживается и в композиции шаманской атрибутики эвенков — более крупного по численности тунгусоязычного народа, с древними шаманистскими традициями, расселившегося на обширных пространствах тайги к востоку от Енисея вплоть до Охотского моря. Приведем лишь некоторые примеры.

1. Бубен, на обечайке которого внутри имеются 4 скобы; на двух скобах, спереди и сзади, подвешены по 4 кольца, а на двух боковых — по 8 колец.

2. Колотушка, обтянутая медвежьим мехом. К ней привешены 8 матерчатых антропоморфных фигурок без головы и три кожаные полоски. У шести фигурок имеются три конечности — две руки и одна нога, а у остальных двух — по четыре конечности (соответственно, две группы — 18 и 8 конечностей).

3. Две металлические цепи, символизирующие, согласно описи, «руки шамана»; каждая из них состоит из 8 звеньев.

4. Металлическая подвеска к шаманскому плащу, символизирующая «землю»; имеет квадратную форму, к ней привешены 8 подвесок (шесть трубчатых, одна из витой проволоки и один бубенчик).

5. Металлическая подвеска к тому же, что № 4, шаманскому костюму, символизирующая небо; имеет квадратную форму, на ней вычеканены точки — «звезды» и 8 линий, исходящих из центра, — «дороги» (для каждой зафиксировано свое название).

6. Две прямоугольные подвески, привязанные к одному и тому же месту на шаманском плаще; на одной из них вычеканены 8 направлений (подобно тому, как в № 5), а на другой — сетка из 8 клеток.²¹

Итак, числовая константа 8 в композиции лечебных онгонов, а также шаманской атрибутики по своей семантике у всех народов Амуро-Сахалинского региона восходит к удвоенному, учетверенному количеству конечностей — ног, крыльев, а также, в особенности у тунгусоязычных этносов, к членению пространства по 8 направлениям. Семиотическая прагматика, т.е. действенность включения этой константы в композицию ритуального предмета определяется символизацией свободного движения в мироздании, обзриваемое пространство которого становится постигаемым и подконтрольным.

Глава 5

ПЯТИПАЛАЯ КИСТЬ — ПРЕЗЕНТАЦИЯ СТРУКТУР МИРОЗДАНИЯ

Изображение автономной пятипалой кисти — человеческой руки, стопы или медвежьей лапы — нередко встречается в собраниях ритуальной скульптуры нивхов и нанайцев. Назначение лечебного онгона в этих случаях обычно состоит в избавлении от болезни рук или ног. Изображаемая человеческая конечность — объект ожидаемого исцеления, а если представлена, с петельчатым подсоединением, также медвежья лапа — это уже субъект лечебного воздействия. Если показаны и пальцы, то на руках, ногах антропоморфной скульптуры их обычно 5; у существ горно-таежного мира их может быть по 4, и так же — у изображения шамана, стоящего на птице Кори, которая доставит его в мир мертвых.¹ Иногда передние лапы автономной медвежьей скульптуры вырезаны с четырьмя пальцами, а задние — с пятью² или наоборот.

В.И. Цинциус зафиксировано у негидальцев³ мифологическое объяснение, почему у медведя «отсутствует большой палец»:

Текст № 21

Почему не 5 пальцев

Медведь попросил у неба [божества] 5 пальцев. Но небо ответило ему: «Довольно тебе четырех, а не то ты будешь сильнее всех зверей, всех убивать будешь».

Сопоставление человеческой руки и медвежьей лапы можно встретить в фольклорных текстах и других народов региона. В данном тексте интересно, что противопоставление человеческого/звериного проводится, во-первых, в числовом коде (вместо того, чтобы заявить о потребности в отставленном пальце, говорится, что их всего лишь 4, что не соответствует действительности) и, во-вторых, признак 5/4 совмещен с другим признаком, также выраженным бинарно, а именно охотник/дичь, или субъект/объект охоты. Ко второму из этих признаков мы еще вернемся позднее, в гл. 6,

а сейчас рассмотрим, какова самостоятельная семиотическая значимость пятипалой кисти (и числа 5), представляющей некую целостность.

В собрании ритуальных предметов нивхов встречаются резные ложки, имеющие форму пятипалой кисти. Опишем две из них.

1. Ложка изготовлена из оленьего рога в форме медвежьей лапы (Илл. 36, 37). На раздвоенной ручке вырезаны медведи-близнецы, а на каждой ее стороне — пара переплетенных змей. На «лапе» черпачка «пальцы» имеют форму голов медведя (по краям), птицы, рыбы (посередине). Вблизи каждой из упомянутых 5 голов вырезаны выпуклые кольца, всего их 10 ($3+2+1+2+2$).

2. Ложка изготовлена из кости (Илл. 38), имеет форму человеческой руки с отставленным пятым пальцем. В свою очередь, на этом пальце, в его завершении вырезаны 5 бугорков. На внутренней поверхности каждого пальца имеются выемки, образованные двумя стесами под углом — всего их, считая и выступ между пальцами, 10 ($1+3+2+1+2+1$).⁴ На отставленном пальце это место уподоблено 5-палой медвежьей лапе, а на прочих — двум медвежьим лапам, расположенным навстречу друг другу.

Назначение этих ложек не известно. По мнению Е.А. Крейнвича, знакомившегося с собраниями по нивхской культуре, это шаманские предметы.⁵ В композиции каждой из этих ложек число 5, представленное формой кисти, усилено — соответственно, 10 кольцами, 10 выемками. В остальном композиция весьма различается, и семантика, вероятно, также.

Во второй ложке звериное (медвежье) замыслено как бы внутри человеческого: медвежья ладонка служит маркером отставленного пальца и суставов на всех пальцах, выделяя фаланги. В композиции первой ложки человеческое тоже объемлет звериные образы, оказываясь внешней рамкой, но это сделано не явно, не прибегая к какому-либо частному признаку. Пятипалая кисть объединяет здесь все сферы мироздания: «наша земля», где рождаются близнецы — «горные люди», и подземная сфера, откуда пробилось вверх растение (аконит?), представлены на ручке, а остальные три сферы — головами животных на черпачке. Пары змей, символизирующие фертильность, соединяют «нашу землю» с каждой из этих трех сфер. Итак, человеческое представлено здесь единством дискретного — пять пальцев с символами трех стихий — и целого — пятичастной схемы мироздания.

Существуют немногие, но отчетливые свидетельства связи у нивхов шаманства — с полной (пятичастной) схемой мироздания и, более абстрактной, с числом 5. Так, описывая религиозные верования сахалинских нивхов, Л.Я. Штернберг упоминает, что у шамана было 4 души: от *nal'a*,

от *тол'*а, от *тлы* и от *млы-ызн'*а⁶ — т.е. от хозяев горной тайги, водной стихии, неба и подземной сферы (в то время как у обычного нивха — три души, и они не дифференцированы по сферам мироздания). У амурских нивхов шаман, проводивший ритуал излечения от проказы, отвозил (на плане воображения) котёл с червями, вытасченными из головы больного, за «5 распадков и 5 хребтов».⁷ Согласно сведениям Е.А. Крейновича, полученным им от сахалинских нивхов, в шаманской процессии, обходящей селение, чтобы предохранить его от злых духов, шаман идет третьим, всего участвует пять человек; а во время лечебного камлания столько же — пятеро человек помогают шаману выйти из экстатического состояния.⁸

* * *

Перед тем, как продолжить рассмотрение того, какое место занимает число 5 в композиции шаманской атрибутики и лечебных онгонов, обратимся к мифологии северных соседей нивхов — чукчей и эскимосов, также древних насельников северного побережья Тихого океана. Как и у нивхов, их традиционная космологическая схема состоит не из трех частей по вертикали — так у народов, расселившихся на континенте, а из пяти, непременно включая и море. У эскимосов и чукчей весьма часто в мифологии встречается числовой показатель 5; кроме того, в различных этнических группах эскимосов широко распространен миф, связывающий строение человеческой руки — с морской стихией.

Текст № 22

*Миф о происхождении Седны, хозяйки морских животных
(записан Ф. Боасом у эскимосов Баффиновой Земли⁹)*

Девушка по имени Авилаек не хотела выходить замуж. В селении был камень, расцвеченный красным и белым, который превратился в пса, женившегося на ней. Появилось много детей: одни из них — эскимосы, другие — белые люди, а остальные — инуарудлигат, ижикат и адлет. Дети раздражали своим шумом отца героини, и он отправил их на остров. Каждый день Авилаек посылала своего мужа в хижину отца за мясом: она вешала ему на шею пару сапог, старик наполнял их мясом, и пес доставлял это назад на остров.

Однажды, когда пес отправился за мясом, какой-то мужчина подошел в каяке к острову и стал звать эту женщину. Она взяла свою суму, спустилась к каяку, и они отчалили. Они прибыли туда, где было много народа и много хижин. Он показал ей свою хижину из шкур годовалых тюленей. Через три-четыре дня он отправился на тюлений промысел. Ее новый муж был буревестник.

В это время ее отец отправился на поиски на остров. Не найдя там дочери, он приказал псу дожидаться его и двинулся далее. Он долго путешествовал, наконец прибыл туда, где она жила. Оставаясь в лодке, он стал звать свою дочь, чтобы вернуть ее домой. Она зашла в лодку, и он спрятал ее среди шкур.

Спустя недолгое время они заметили человека, следующего за ними в каяке — ее мужа. Вскоре он догнал их и попросил молодую женщину показать ему руку — он хотел увидеть хотя бы часть ее тела, но она не шевельнулась. Тогда он попросил ее показать рукавицу, но не последовало ответа. Он стал кричать, положив свою голову на скрещенные руки у смотрового отверстия каяка. Отец женщины греб так быстро, что они оставили этого человека позади. Через какое-то время они заметили нечто странное, выглядевшее то как человек в каяке, то как буревестник, который то взлетал вверх, то падал вниз. Вдруг появилась рябь, возросли волны и разразился шторм.

Старик испугался, что они потонут, и в страхе перед местью мужа дочери бросил ее в воду. Она ухватилась за край борта, тогда отец топориком отрубил ей первые фаланги пальцев. Упав в воду, они превратились в китов, ногти стали китовым усом. Она снова ухватилась за лодку — и опять топориком отец отрубил ей вторые фаланги; они превратились в бородатых тюленей. Снова она уцепилась за лодку, и отец отрубил ей последние фаланги пальцев, ставшие тюленьями. Теперь она цеплялась за борт обручками ладоней, и отец, взяв направительное весло, выбил ей левый глаз. Дочь упала в воду, а он погреб к берегу.

После этого он наполнил камнями сапоги, в которых пес обычно доставлял мясо своей семье, а сверху положил мяса. Пес отправился вплавь, но на полпути тяжелые камни утянули его под воду, он утонул. Была низкая вода, и отец устроился под навесом на берегу; но поднялся прилив, и отец исчез под водой.

Женщина стала Седной, живущей в нижнем мире, ее дом построен из китовых ребер. У нее один глаз; она не может ходить, только скользит, у нее одна нога согнута, а другая вытянута. Ее отец живет с ней в ее доме, пес живет у входа в ее дом.

В этой версии фактически содержатся два сюжета: происхождение нескольких племен (и этносов) от брака девушки, не желавшей выйти замуж, с псом; происхождение морских животных и Седны. Каждый из этих сюжетов автономен и зафиксирован не только у данной, но и других групп эскимосов — гренландских, канадских и аляскинских.¹⁰

Если уделить специальное внимание числовым показателям — пусть не названным в тексте, но заданным посредством перечисления, — то обнаруживается, что в ряде версий, разрабатывающих сюжет происхождения народов от брака женщины с псом, названы или 5 этносов, или 3 (так в другой версии, записанной Ф. Боасом у эскимосов Баффиновой Земли).¹¹ Число 3 отчетливо представлено и в ключевом эпизоде предания отцом своей дочери морской стихии: он в три приема, последовательно, отрубает ей верхние, средние и нижние фаланги пальцев, препятствуя какой-либо возможности удержаться за лодку и добраться до суши. В этом эпизоде число 3 двояко соотносено с числом 5 (и 10), поскольку речь идет об отрубании фаланг на всех пальцах рук. (Отметим, что в эскимосском языке — как и в чукотском, и нивхском — этимология имени числительного «пять» восходит к слову «рука».)¹²

Итак, в обоих сюжетах, связанных с Седной, сопряжены числа 5 и 3: либо как способные замещать друг друга (в разных версиях о происхождении различных этносов), либо как взаимно дополнительные. Последнее задано тем, что числовой аспект повествования представлен в анатомическом коде, а именно увязка 5 и 3 как бы заложена в анатомическом строении человеческой руки. Добавим к этому, что в одной из версий отец Седны, уже став обитателем подводного жилища, может появляться перед умирающим человеком, хватая его правой рукой, на которой имеется только три пальца.¹³ Заметим, что в базовой версии дважды присутствует внимание повествователя к руке: муж-буревестник просит жену показать ему руку; сам глядит в сторону ускользающего от него каяка, «положив голову на скрещенные руки».

И в других мифологических повествованиях эскимосов почти всегда, если есть числовая маркировка, присутствует константа пять, иногда дополняемая константой три. При этом выделяются различные типы ситуаций, по их месту и роли в нарративе, когда встречается число 5.

Первый тип — таково количество однородных (одинаковых по происхождению или имеющих одинаковое назначение) персонажей, объектов, образующих целое в самом начале или столько их оказывается при первой встрече с героем, или же в самом конце повествования. Например, пятеро детей (у животных, у людей), пять братьев, пять дочерей,

пять сыновей, четыре сына и дочь, пять байдар, пять яранг, пять стрел, пять пришельцев со стороны моря, пять добытых китов, пять убитых оленей, присутствие пяти видов птиц, пять песцов и пять выдр — в правой и левой руке людоеда.¹⁴

Второй тип — таково количество однородных объектов или обстоятельств, следующих одно за другим или же последовательно актуализируемых героем. Например: а) пять звезд, потухая, падают одна за другой на землю, и герой, следуя за ними, попадает к горным людям;¹⁵ б) старухе, сватающейся за сына, последовательно отрубают четыре пальца, остается один;¹⁶ герой последовательно отрубают старухе правую, левую руки, правую, левую ноги, затем голову;¹⁷ в) убегая от кита, преследующего ее и ее родственников, девушка последовательно бросает ему пять парных частей одежды (одну, другую рукавицы; нижнюю кухлянку; один, другой торбаса; меховые штаны, трусы);¹⁸ г) таково количество времени, дней и ночей, чтобы герою вернуться морем из дальних мест (из морской земли?) к своей яранге, или количество дней праздника добычи тюленей,¹⁹ или сказано, что прошло пять зим;²⁰ необходимость навестить могилу матери на 5-й день после похорон, это выполняет младший, 5-й сын;²¹ шаманский плащ на пятый день оживает;²² д) даны перечислением, без указания их числа, пять сфер мироздания, последовательно посещаемых героиней, — земля, где живут родители; небо, где живут орлы; тундра, где живут бурые медведи; северное сияние; море и подводная сфера;²³ е) этиология пяти этносов (этнических групп), возникших из 5-ти, так сказано, объектов — связка лучин и две пары рукавиц (из одной рукавицы произошли русские, другой — американцы, третьей — «оленеводы», четвертой — береговые чукчи, из лучин — эскимосы).²⁴ Иногда подобным образом для некоторых ситуаций задействовано не количество пять, а числа 10 или 20, кратные 5-ти: восемь братьев, сестра и ее муж — китовый череп.²⁵

Всякий раз число 5 означает целокупность, полноту, играя в этом отношении роль некой смысловой единицы для метаязыка описания. Кроме того, соответственно различным сюжетообразующим мотивам, числовой код, или метаязык чисел (5 или 5 в корреляции с 3, об этом ниже) обслуживает один из кодов, различающихся по своей семантике: 1) анатомический субкод; 2) субкод структуры мироздания. Море (подводный мир) в качестве космической сферы гораздо чаще, чем другие — небо, тундра и т.д. — выступает в качестве иного мира, куда путешествует, откуда возвращается герой. Пожалуй, это объяснимо и географическим фактором, и преобладанием в хозяйственных занятиях морского промыс-

ла. *Структура мироздания* как ментальный конструкт, подразумеваемый в мифологии, обнаруживается более явственно, когда в рамках одного и того же повествования герой посещает несколько космических сфер.

Можно привести примеры символической нагруженности констант 5 и 3 на уровне верований и ритуалов. У гренландских эскимосов, согласно зафиксированным традициям, души умерших должны были в течение 5-ти дней скользить по крутому склону, покрытому кровью, и по тому, как они это делали, определялось, идти ли им в нижний мир, где благоденствие, или страдать от голода и лишений в верхнем мире.²⁶ У азиатских эскимосов считалось, что если встретились на охоте 5 одинаковых зверей (5 диких оленей, 5 волков и т.д.), то нельзя убивать их всех: «Из пяти зверей — один неприкосновенный, он принадлежит творцу — Кияг'нык'у. Если убьешь всех зверей, то заплатишься жизнью своих родственников, вымрет твой род. Также нельзя убивать всех морских зверей. Если они находятся вместе по 5, то один из них должен быть оставлен, если даже не будет сам уходить».²⁷

У гренландских эскимосов Боасом зафиксированы запреты, предписания, связывающие успех в охоте с числом 3. Так после того, как убьют кита, нарвала, белого кита или бородатого тюленя, на 3 дня следует прекратить обработку шкур карибу. Когда видят кита, на него следует указывать третьим пальцем правой руки, а «дети должны связать свои ноги попарно, как бы создавая тем самым расу тех, у кого три конечности, и им следует отправиться в сторону суши, чтобы не быть в виду моря».²⁸

Числа 5 и 3, хотя каждое из них порознь у различных групп эскимосов связано и с морской, и сухопутной охотой, все же не синонимичны: первое из них означает объективно существующий порядок в мироздании, а второе — предписания относительно человеческой деятельности, которая соответствует этому порядку.

По данным В.Г. Богораза, в конце XIX — начале XX в. у приморских чукчей существовало верование, что на противоположном берегу моря, внутри большой шарообразной горы, живет племя великанов. Вот что рассказывали об одном из них.

Текст № 23

Великан Моржовым-мясом-одетый

Он пришел из-за моря в страну кереков. Он был так тяжел, что везде оставлял следы своих ног и других частей тела, не касавшихся земли.

Однажды он лег спать на открытом месте. Три человека увидели его и поймали, привязав канатами к кольям, вбитым в землю. Потом они убили его своими копьями. Его побелевшие кости до сих пор видны на Пекульнейских горах.²⁹

На чукотском рисунке, изображающем этого великана, убитого людьми (Илл. 39),³⁰ показаны 5 канатов, охватывающих кругом руки, ноги и голову; каждый канат закреплен, по-видимому, тремя кольями, так как каждая из пяти линий, изображающих канаты, пересечена тремя параллельными чертами. Три человека ударяют распятого великана копьями в грудь, живот и пах. Троякость, похоже, подразумевается также тем, что у великана, в отличие от людей, показаны уши: голова с ушами как бы сопоставляется с другой оконечностью тела, по осевой линии, — изображением пениса с яичками. Итак, 5 однородных элементов, дополняемых в другом отношении 3-мя элементами, — эта формула представлена и в анатомии распятого великана, и в способе его обездвижения, убийства.

Если в эскимосском мифе о происхождении морской владычицы — ею становится девушка, которой, буквально и метафорически, отрезали возможность добраться до суши, — анатомический субкод задействует формулу «3 раза по 5» и возводит ее к строению пальцев руки, то в чукотском рисунке к мифу о заморском великане — наоборот, привязанном, чтобы навсегда оставить его у людей, — канаты и кольца как бы иллюстрируют формулу «5 раз по 3». Эти количества здесь имеются и в анатомическом субкоде, но порознь, и в центре внимания не строение руки, а всего человеческого индивида, его пять частей (такое же 5-частное строение индивида описано и в повествовании азиатских эскимосов) и три важнейших, наиболее уязвимых участка тела.

Константа 5 присутствует и в обрядовых нормах чукчей. Согласно В.Г. Богоразу, в период проведения праздников по случаю убийства кита (а также медведя) голова этого животного находится на почетном месте в течение 5-ти суток.³¹ Праздник, посвященный верховному морскому божеству Кереткун'у длится до 5 суток, и каждые 5 лет он чередуется с праздником его помощника.³²

Впервые о присутствии чисел 5 и 10 в фольклоре чукчей и эскимосов и возможной обусловленности этого факта пятипалостью человеческой руки написано Богоразом.³³ Позднее, основываясь на собранных и опубликованных Богоразом записях чукотских сказочных и мифологических текстов, А.И. Никифоров отметил факт доминирования в чукотском повествовании «закона пятиричности»³⁴: особенно часто у оленных, но также и у приморских чукчей, встречается количество 5 или

кратное ему — в счете героев, последовательно решаемых ими задач, в количестве препятствий, состязаний, добываемых жен, происходящих встреч. Наряду с этим им же отмечено, что нередко встречается троекратность в действиях героев.

Многие из ситуаций присутствия числа 5 у эскимосов типичны и для чукотского фольклора — и в аспекте одновременного наличия сходных персонажей или однородных объектов, и в аспекте последовательности действий героя или возникающих обстоятельств. Формально та же схема, но она встречается со своеобразным наполнением, например: 5 душ девушки-покойницы, умершей оттого, что не захотела стать шаманкой;³⁵ 5 бубнов у шамана, камлающего в сторону разных космических сфер, а затем летящего во вторую, третью и, наконец, *пятую* вселенную;³⁶ 5 шаманских напевов, получаемых героем;³⁷ 5 видов пищи, которой кормит морж свою человеческую жену — оленина, нерпятина, тюленина, китятина, моржатины;³⁸ 5-головый кэле (зловредный дух).³⁹ Совокупность всех этих черт имеет прямое касательство к теме взаимодействия с существами иных космических сфер, попадания туда героя — а значит, с подразумеваемой нарративом *структурой мироздания*.

Анатомический субкод редко, но также присутствует в чукотской мифологии: 5-головость; последовательное отрубание двух рук и головы людоедки, т.е. трех важнейших частей тела противника. У чукчей не зафиксировано повествования, где, подобно эскимосскому мифу о Седне, формальная числовая модель, соотносящая 5 и 3, восходила бы к анатомии руки. Вместе с тем, присутствие в одном и том же повествовании чисел 5 и 3, иногда их противопоставление или, чаще, взаимодополнительность, весьма характерно для чукотского фольклора, встречается в разных сюжетах. Приведем примеры.

1. По условиям состязания сироты — человеческого мужа белой медведицы и ее мужа — медведя выигрывает тот, кто первым убьет 5 нерп. Сирота убивает 5 нерп, а у медведя к этому времени их только 3. Позднее, готовясь к другому состязанию, сирота прячет под кухлянкой 3 стрелы, что помогает ему в решающий момент одолеть противника.⁴⁰

2. Шаман отсутствует 3 года, за это время умирает его сын. Чтобы найти его душу (и вернуть сына к жизни), шаман добирается до 5-й вселенной, там он встречает 6 кэле, усыпляет их.⁴¹

3. У героя, отправляющегося на поиски похищенной жены, имеется 5 пар обуви, он велит сестре сшить еще 5 пар. Поплыв на льдине, он попадает на дальний берег, где находится утес, выдолбленный в виде дома — там живут людоеды, один из которых украл женщину. Хозяйка

этого дома бросает нож в героя, но попадает в его амулет — деревянного человечка, отрубает у него правую руку. Этим же ножом герой отрубает ее правую руку. Затем происходит отрубание таким же образом левой руки у деревянного человечка и у людоедки; наконец герой отрубает ей голову (итого отрубается 5 частей, в том числе героем, что ведет к успеху, — 3). Вместе с женой герой добирается на льдине до матерого льда, и по нему они попадают на землю, к себе домой. Там от сестры он узнает, что через два моря, на 3-м острове, живет 5-головый кэле, и если герой его одолеет, то будет всех сильнее.⁴²

Проследим, как в одном из записанных Богоразом повествований наиболее богатом числовыми маркерами в описании мироздания, происходит соположение 5 и 3, вплоть до операций с этими числами.

Текст № 24

Чесоточный шаман⁴³

Великий шаман по имени Мээмнгын, оленный человек, жил в срединной стране. У него было 80 жилищ, наполненных людьми, и 8 стад. Его единственный сын умер, и шаман, обыскав все вселенные, не смог найти его душу, чтобы вернуть к жизни. Тело сына сгнило, ибо прошло уже 3 года.

Наконец Мээмнгын призвал двух работников и послал их к великому шаману — Чесоточному человеку, жившему «за пределами земли, где небо и земля сходятся», чтобы тот оживил сына. Сам выбрал им 4 оленя, запряг их в сани, заговорил оленям уши и головы (троичность — *А.О.*), и они полетели по воздуху.

У Чесоточного 100 домов, стоящих «у самой земли небесного рубежа». Все тело его покрыто паршой. Добравшись, посланцы срединной земли обнаружили, что у Чесоточного не олени, а собачьи стада — здесь на собаках ездят и едят собачье мясо. Чесоточный шаман наговорил их оленям в глаза, в уши, ноздри, рот (во все отверстия головы — *А.О.*): они побежали к собачьему стаду, задрав хвостики, как собаки, и затем собаки и олени стали обнюхивать друг друга.

Около селения Чесоточного шамана находилась круглая гора; вместе с ним гости взошли на нее. Как только они там заснули, Чесоточный шаман сплел травяную веревку, узды и вожжи; узды надел на спящих, вожжи взял в руки, и они понеслись по воздуху, как птицы. Опустились на той горе, что около шатра Мээмнгына.

Чесоточный стал расспрашивать Мээмнгына, где тот уже искал сына: а) искал ли вверху среди звезд; б) в глубине моря, где «живет множество крупных тварей — тюленей, моржей и лахтаков (3 вида — *А.О.*)»; там же живет «множество средних тварей — белых, красных, серых рыб (3 вида — *А.О.*), нагих и одетых чешуей»; там же и «множество мелких тварей — морских звезд, ракушек, червей, водяных клопов» (4 вида; всего в море названо 10 видов); в) на поверхности земли, где бегает всякая дичь — дикие олени, лисицы, медведи, зайцы, волки (5 видов), в глубине земли, где красные черви; на пространстве земли — среди трав, побегов тальника, стволов лиственницы (3 вида растений).

Далее пошли расспросы о поисках в других, нижних вселенных: а) во вселенной, находящейся под землей, «у нее есть свое небо, свои звезды, свое солнце и месяц, и свое море» (5 объектов); б) в еще ниже расположенной 3-й вселенной, у которой «тоже свое небо и свои звезды, свое море и свои солнце и месяц» (5 объектов).

Затем Чесоточный шаман расспрашивал о поиске в верхних вселенных: а) во вселенной, находящейся над изнанкой неба — там «новые звезды, новая твердь, новое море» (3 сферы, по вертикали); б) а расположенной еще выше 3-й вселенной, «тоже с морем и звездами, и солнцем». Говорится, что в надземной и подземной вселенных жизни одинаково — и рыб в море, и дичи на поле, и птиц в воздухе (3 вида дичи). Чесоточный сказал, что выше всего есть еще небольшая, лежащая особняком вселенная — она принадлежит Птичьей женщине, укравшей сына шамана.

Чесоточный загремел бубном и ушел с ним внутрь земли. Выйдя из нее, он миновал 3 вселенных и достиг вселенной Птичьей женщины. Там в железном шатре, за железным пологом виднелась душа мальчика, перевязанная железными ремнями по суставам. Каждое утро Птичья женщина спрашивала мальчика, чем он питался на своей земле, на что он отвечал: «олениной, морским мясом, тюленьим жиром, моржовым салом, боками дикого оленя» (5 видов пищи). Она улетала за 3 вселенных и приносила мяса, откармливая пленника себе в пищу. У дверей железного шатра привязаны два сторожа-чудища с медвежьей пастью и огромными ушами, улавливающими малейший шорох (3 части тела маркированы).

Чтобы попасть в шатер незамеченным, Чесоточный последовательно оборачивался: комаром, оводом, белоголовым жучком, бабочкой, наконец мясной мухой (5 превращений — пять видов насекомых) — только тогда ему удалось впорхнуть в шатер. Чесоточный развязал мальчика

и превратил его в мясную муху. От вселенной Птичьей жены до этого мира — 3 вселенных; в третьей она догнала их, но Чесоточному удалось победить ее.

Чесоточный спустился с неба, вошел внутрь земли; затем вышел оттуда, оказавшись сразу среди полога. Созвал своих духов, дал им подержать душу мальчика. Посмотрел на сгнившее тело мальчиком и проглотил его, а затем выплюнул. То же он проделал во второй и третий раз. Затем, потребовав душу мальчика, проглотил ее и после этого харкнул на тело. Опять проглотив тело (всего 5 проглатываний), харкнул и бросил в него душу: парень сел на оленьей шкуре.

В качестве платы Чесоточный назвал оленье стадо. Отец парня сказал, что у него есть 15 стад и так их описал: «...одно с белыми ногами, другое с белыми передними копытами, третье с белыми задними копытами, четвертое в белых передних чулках, пятое — в белых задних чулках (группа из 5 стад — *А.О.*). Есть одно стадо белое, другое стадо прекрасно-черное, третье стадо сивое, четвертое стадо серое, пятое стадо пестрое (другая группа из 5 стад — *А.О.*). Есть одно стадо темно-серое, есть другое сиво-пестрое, есть третье стадо сиво-пятнистое, четвертое серо-пятнистое, пятое — пятнисто-пестрое». Чесоточный выбрал пятнисто-пестрое (15-е из перечисленных), самое многочисленное. Это стадо 5 дней шло мимо шатра, а когда оно встало вокруг шатра, то простиралось на 3 дня пути в глубину. Чесоточный сказал, что он сделал этого парня шаманом — большим, чем он сам, и ушел под звуки своего бубна.

Изложение незамысловатого сюжета настолько оснащено количественными показателями, что, похоже, главное сообщение мифа как раз состоит в экспликации числового кода, увязанного со структурой мироздания. Разрушение вселенной, как бы стоящей особняком (подразумеваемое победой над Птичьей женщиной), обеспечивает 5-частное строение по вертикали, где посередине «эта земля», или «эта вселенная». Если же отсчитывать, начиная от нее, вверх или вниз, то по каждому из этих направлений будет по 3 вселенных. Эти две константы — 5 и 3, предстают, таким образом, в нарративе на одной и той же шкале, в качестве двух альтернативных (но не взаимоисключающих!) способов описания мироздания.

Сопоставим два мифа — эскимосский и чукотский, по этиологическому сообщению и числовому коду. В обоих присутствуют не только порознь 5 и 3, но и объединяющее их количество 15.

Миф	Аспекты повествования			
	Тип структуры мироздания	Объекты и действия, наделенные динамикой в повествовании и маркированные числом	Числовая формула и сопутствующее действие	Этиологический результат
Миф о Седне	Двухчастная: суша/море	Руки девушки	Обрубание в три приема всех фаланг пальцев $(5 \times 3 = 15)$	Преобразование девушки в Седну, морскую владычицу
Миф о Чесоточном шамане	Двухчастная: земля/небо; трехчастная: земля, небо, море; пятичастная: «эта земля», две вселенные вверх и две вселенные вниз	Последовательные действия шамана Мысленное проследование классификации оленьих стад	В каждой из 3-х групп — по 5 видов $(15 = 5 \times 3)$	Преобразование мальчика в великого шамана

В обоих случаях упорядочивание структуры мироздания осуществляется одновременно с тем, что персонаж этого мира (суша; «эта земля») обретает космические функции. В обоих случаях окончательное действие, определяющее превращение персонажа в охранителя порядка в мироздании, описывается одной и той же числовой формулой. В мифе о Седне эта формула не названа, передана фактическим действием, а в мифе о Чесоточном шамане — количество 15 названо, количество 5 трижды представлено перечислением, само же действие имеет ментальный характер.

Вряд ли из того, что в обоих мифах задействована одинаковая числовая формула, можно сделать вывод об одинаковой значимости или же о сходном характере анатомического субкода. Если в эскимосском мифе он опирается на естественную, наглядную схему — строение пальцев руки, то в чукотском мифе такой схемы нет, присутствует только стремление объять обе константы, а именно 5 и 3, многократно соотносимые повествованием, причем даже по одной шкале, — объять их одним числом.

В качестве такового в конце повествования выступает 15, а в начале повествования, как теперь можно понять, число 8 (80 жилищ, 8 стад у шамана, отца умершего мальчика). Заметим, что в повествовании никак не поясняется, отчего произошло изменение в указываемом количестве оленьих стад: сначала говорится, что их 8, а затем 15. По-видимому, 8 и 15 в каком-то отношении эквивалентны; и то, и другое — способ объять одним числом две константы, соотносимые в средней части повествования. Вместе с тем, они как бы маркируют два противоположных состояния персонажа: 1) сложение 5 и 3 (число 8) соответствует умиранию — обездвижению, гниению тела и пленению души, оказавшейся за пределами пятичастной структуры мироздания; 2) умножение 5 и 3 (число 15) соответствует оживлению тела и обретению душой мальчика, ставшего великим шаманом, способности к передвижению в упорядоченном пятичастном мироздании.

* * *

Своеобразие функционирования числовых констант 5 и 3 в мифологии нивхов, в отличие от рассмотренных выше этнокультурных традиций, состоит в том, что эти константы довольно часто маркируют количество персонажей с использованием противоположения: 3 (и кратные ему) / 5 (и кратные ему). В большей части 42 мифоэпических текстов, опубликованных Штернбергом,⁴⁴ речь идет об отвоевывании нивхами пространства для жизни, промысла от зловредных существ — антропоморфных людоедов, а также «людей» иных сфер пятичастного мироздания — горной тайги, моря, небесного и подземного мира. Как показывает наблюдение над текстами, нивхов — героев повествования — нередко бывает вначале трое (иногда шестеро), а число их противников указано как равное десяти. Интересно, что количество 10 нередко передается путем перечисления, причем по-разному, например: 1) «старик один, старуха одна, молодая женщина одна, двое юношей, две молодые женщины и рабов трое» — в № 5 «Материалов...», или 2) старик, старуха и восемь юношей — в № 7, или 3) старик, старуха, трое рабов, две молодые женщины и трое юношей — в № 11, или 4) десять юношей — Там же, № 8.

Всего встречается десять ситуаций (в 8 из 42 текстов), где число оппонентов равно 10 или кратно ему — 100, 500. Если же в редких случаях количество оппонентов героя составляет 3 или кратно этому числу, то сражения, как правило, не происходит. Например, герой по-

падает в дом, где находятся один старик и 8 юношей, встречают его дружелюбно; в том же повествовании трое противников убегают от героя («Материалы...», № 8).

Лишь в немногих случаях число 5 употреблено применительно к героям повествования, но там везде речь идет не о нивхах, а о представителях иных этносов: ороках, тунгусах (последний случай — «Гиляцкая сказка», записана Л.Я. Штернбергом).⁴⁵ Отметим, что в вариантах с тем же сюжетом, где в качестве героев выступают нивхи, число их составляет 3 или 6. В целом приведенные наблюдения свидетельствуют о противоположении чисел: 3 (или 6, 9) и, с другой стороны, 5, 10 (и кратных им). Кратные числу 3 маркируют «наших людей» — выражение нивхских повествований; кратные 5 или 10 — чужих, главным образом, противников, которых «наш человек» истребляет.

О возможности более широкого смыслового контекста сопряженности рассматриваемых количеств, не только взаимоисключения, свидетельствует повествование о происхождении нивхских родов, записанное Штернбергом. Этиологическое сообщение истории, рассказывающей о столкновении нивхов с гольдами из-за женщины, состоит в том, что от брака двух уцелевших нивхов, близнеца и старухи, родилось 10 человек, от которых пошли 6 нивхских родов.⁴⁶ В данном случае число, кратное трем, представлено не как маркер субъекта, уничтожающего тех, кто обозначен числом 10, а как иной вариант в трактовке целокупности.

Противоположение 3 / 5, присутствующее в мифологических текстах, обнаруживается также в сезонных ритуалах нивхов, в тесной связи с такой сквозной для менталитета нивхов координатой, как сухое / сырое (~ суша / вода, огонь / вода).⁴⁷ Эта координата, несомненно, присутствует и в осеннем, весеннем ритуалах жертвоприношения водной стихии, выявляясь уже в том, что сезонной границей для проведения этих ритуалов выступает природное изменение в балансе суши / воды, сопровождающееся возможностью / невозможностью судоходства или, соответственно, передвижения по льду на собачьих упряжках. Кроме того, эти сезонные ритуалы с жертвоприношением водной стихии, могли сопровождаться у нивхов возжиганием огня (данные Штернберга).⁴⁸

Во время весеннего кормления «воды» нивхи устанавливали у обрыва льда в море 30 изображений — *чнгай* (15 мужских и 15 женских), вырезанных на тальниковых прутьях; эти прутья, обмазав жертвенным студнем, могли бросать затем в море.⁴⁹ «Во время осеннего кормления моря — *толвызгу*, по данным Крейновича, такие же прутья, но без фиксации количества 15, могли устанавливать, после жертвоприношения,

на берегу, называя их «сторожащее изображение», с тем чтобы весной, когда начнется морской промысел, охотник имел бы заслон льда и мог незаметно подкрасться к тюленю.⁵⁰ «В обоих ритуалах тальниковые прутья, наряду с жертвоприношением, — главный медиаторный компонент ритуальной коммуникации.

В осенних межсезонных ритуалах фиксировалось иное число — 3: именно такое количество свежеприготовленных лиственничных жердей приставлялось к родовому дереву *че д(з)иһр* (букв. «сухое дерево») в ритуале кормления хозяина тайги и хозяина неба. По данным Ч.М. Таксами, этот ритуал мог проводиться на следующий же день после кормления у проруби хозяина воды.⁵¹

Не отвергая значимости того, что число 15 объемлет и 5 и 3, отметим, что имя числительное «пятнадцать» в нивхском языке означает буквально «десять пять». «Десять» — *мхокр*, в свою очередь, этимологизируется лингвистами как «два пять».⁵² Таким образом, при смене сезона от зимы к лету в числовом коде, используемом мифологическим мышлением, происходит замещение: 3 → 5 (кратное 5).

Чему же соответствуют количества 3 и 5, претендующие, по видимому, не только на один из полюсов признака свои / чужие, но и определенную версию мироздания как целого? В космогонических повествованиях нивхов, где речь идет о преодолении множественности солнц, мироздание имеет, в полной своей совокупности, пятичастный состав — 5 космических сфер, включая землю нивхов. Наступление зимнего периода фактически упрощает пятичастное мироздание до трехчастного: суша расширяется, посредством ледяной корки, покрывающая водное пространство, а последнее для нивхов как бы сужается до проруби. На особый семиотический статус проруби в мифологическом мышлении указывает и тот факт, что во время медвежьего праздника, в последний день вождения медведя накануне дня убиения, его выводили на реку к проруби (амурские нивхи; материалы Л.И. Шренка⁵³). Иначе говоря, категория суши в зимний период охватывает горную тайгу, землю нивхов и лед на воде, «вода» относительно суши — подобно подземной сфере — оказывается строго на одной вертикали с небесным миром. Три лиственничные жерди (а нивхи ассоциировали себя именно с этим деревом, считая, что произошли от него), приставляемые к родовому дереву *че д(з)иһр*, у которого совершалось жертвоприношение тайге и небу, в числовом коде символизировали, полагаем, трехчастный вариант модели мироздания — в виде геометрического образа вертикали, соединяющей три космические сферы.

В отсутствие ледяной поверхности освобожденная водная стихия вновь противостоит и таежной сфере, и земле нивхов. Мироздание вновь становится 5-частным, отсутствует какой-либо единый геометрический образ: ни на плане ритуала — родовое дерево, ни на плане мифа — лиственница, растущая до неба, не затрагивают прямо, не символизируют водную стихию. Итак, ритуалы осеннего и весеннего кормления «воды» у нивхов, приуроченные к установлению / разрушению ледяной поверхности, знаменуют не только сезонную вариативность в доминировании охоты / рыболовства, но и *вариативность трех- / пятичастной структуры мироздания*. Благодаря использованию числового кода мифологическое мышление утверждает не только идею альтернативности сезонов, но также идею *сезонной вариативности образа мироздания как целого*.

Сопряженность космологического и анатомического субкодов в числовом метаязыке — с уверенностью это можно заключить для числа 5 — указывает, полагаем, на глубинную семантику этих аспектов мифологических повествований у всех трех народов, точнее, на аналогию, присутствующую в ментальности носителей традиции. Посредством числа, числовой формулы (сопрягающей числа 5 и 3) выражена аналогия между строением человека и структурной моделью мироздания. Важнейшую роль здесь играет 5-палая человеческая рука, а у нивхов — и 5-палая медвежья лапа.

В отличие от нивхов, у негидальцев визуальное представление мироздания, также включавшее водную стихию, не использовало образ пятипалой кисти (хотя внимание к числу пальцев запечатлено в мифологии этого этноса, как отмечено в начале данной главы). О единстве стихий, презентированном в одном предмете, говорится в предании, зафиксированном В.И. Цинциус.

Текст № 25

Ольховый трут

Если найдешь ольху с трутом, надо ее приметить и в полночь снова придти к ней, ожидать. Сначала послышится всплеск калуги от устья реки; будет слышно, как этот шум приблизится к ольхе и, дойдя до трута, сделается огнем, этот огонь в трут войдет. Затем послышатся шаги медведя в верховьях реки; и этот шум, став огнем, в трут войдет. Затем сверху, с неба огонь упадет, в трут войдет. После этого надо сразу же

трут топором отрубить и нести его домой (иначе вслед за этими тремя огнями в него станут входить огни-черти).

Однажды негидальцу, нашедшему такой трут и все исполнившему, во сне явился какой-то человек и наказал разрубить этот трут на 3 части, хранить каждую отдельно. Когда на медведя идти, надо взять тот кусок, в который вошел огонь с горы — с его помощью костер разводить; если рыбу ловить пойдет, огонь пусть разводит тем трутом, что от воды вошел — калугу поймает; а если разведет той частью трута, что с небесным огнем, — соболя добудет. И тот человек, так все и сделавший, разбогател.⁵⁴

В неявном виде и здесь мироздание имеет пятичастную структуру: кроме трех названных стихий, в тексте еще присутствуют человеческое селение и огонь. Только благодаря тому, что огонь оказывается своего рода общим знаменателем для трех стихий, а также обладает свойством быть инкорпорированным в ольховый трут, мироздание возможно представить в виде проекции: в качестве трехчастного трута. И так, и у негидальцев — подобно тому, как у нивхов, в зависимости от сезона, — пятичастная структура может быть преобразована в трехчастную.

* * *

Продолжим рассмотрение того, как число 5 — исключительно оно либо в сопряжении с числом 3 — присутствует в композиции шаманских предметов и лечебных онгонов нивхов и других народов Амурсахалинского региона. Перечислим обнаруженные нами ситуации, начав с шаманской атрибутики, потенциально близкой к структурным (и среди них — числовым) характеристикам мироздания.

Первые четыре предмета изготовлены и бытовали в среде нивхов, пятый-девятый — у нанайцев и два последних, соответственно, у орочей и удэгейцев.

1. Шаманский пояс, на одном конце которого имеется 5 пуговиц, а на другом 5 петель.

2. Подвеска к шаманскому поясу — железный прутик с 5 полыми трубочками, пластинкой (3 с одной стороны и 2 с другой).

3. То же, но с 5 кольцами, закрепленными в трех местах ($2+2+1 = 5$).

4. Шаманский пояс: на 12 ремешках, отходящих от ровдужного ремня, закреплены 15 полых конических подвесок.

5. Шаманская колотушка, обшитая кожей; на деревянной рукоятке выделены 5 поясов, декорированных резьбой с мотивом зигзага.

6. Шаманская колотушка, обшитая мехом (Илл. 40); на деревянной рукоятки помещено парное изображение — вырезаны две женские фигуры с округлой головой, округлыми плечами, между ног этих фигурок имеется сквозное отверстие; на верхней необшитой части колотушки краской выделены 5 полей, на которые нанесены последовательно пять изображений, отделенных поперечными линиями: птица — человек — ящерица — животное (?) — цветок.

7. Шаманская колотушка, обтянута кожей. На неударной части, на дереве вырезаны последовательно, в сторону ручки, на трех полях 5 животных: жаба → две сплетенные змеи и внутри них, в кольце, черепаха → ящерица. Вблизи ручки — геометрический орнамент: зигзаг из 12 элементов. В завершении ручки скульптурно вырезаны 5 антропоморфных головок. На четырех лапах жабы вырезано по 3 пальца. На задних лапах нанесено по 5 параллельных насечек, на туловище — 8 насечек параллельными углами и между ними — продольная узкая полоса с 13 параллельными насечками. У ящерицы на голове слева и справа — по 5 насечек, на туловище и хвосте — по 13. Имеется 9 насечек на панцире черепахи и множество (39 и 36) у двух змей.

8. Колотушка, сходная с № 7. Отличие состоит в том, что сначала (на верхней части) изображены сплетенные змеи и внутри кольца черепаха, а затем две жабы, одна за другой; на пояске у ручки — зигзаг из 11 элементов.

9. Дух-помощник шамана *аями*, на голове вырезаны 5 выступов-головок.

10. Орочский шаманский жертвенник — в виде деревянной туры, на которой помещено 5 пар резных фигурок (2+2+2+4), всего 10, в том числе две пары медведей и три пары птиц разных видов.

11. Удэгейский шаманский нагрудник *исэлэ* (Илл. 41), декорированный аппликацией: в центральной части помещены изображения 5 ящериц, а на каждом из ремней — еще по одной ящерице. Внизу подвешено железное изображение духа *мяонки*, помогающего от недугов, в виде двухголового змея, от него отходят вниз 5 цветных лоскутов⁵⁵.

Полагаем, что присутствие намеренной маркировки шаманского пояса пятью элементами в первых четырех предметах не вызывает сомнений. Разумеется, данный факт никак не отменяет иных вариантов числовой маркировки шаманских поясов, о чем упоминалось в предыдущей главе. По-видимому, возможны различные типы востребуемой семантики — или свободы передвижения в мироздании (маркировка числом 8), или ментальный охват его в целом (маркировка числом 5).

Выделение нанайцами пяти полей на шаманской колотушке и / или изображение на ней 5 живых существ (№ 5–8) вряд ли прямо соотносимо с пятичастной моделью мироздания, характерной для традиционного мировоззрения нивхов и других народов тихоокеанского побережья. Вместе с тем, колотушка, служащая в камлании сакральным продолжением пятипалой человеческой руки (руки шамана), опосредствует связь человеческой телесности и мироздания. Константы человеческой кисти — 5 и 3, в определенной корреляции, — наиболее отчетливо прослеживаются в композиции предмета № 7: 5 животных на трех полях, по 5 насечек на лапах трехпалой жабы, по 5 насечек сбоку на голове ящерицы, имеющей в природе 5 пальцев; наконец 5 головок, вырезанных вблизи 5-палой кисти держащего колотушку человека.

В подборе живых существ ороцкого жертвенника, призванного связать сферы мироздания по вертикали — отсюда медведи и птицы, — представлено тем не менее также соотношение чисел 3 и 5. Факт неслучайного присутствия именно 5 ящериц — пятипалых существ, изображенных на удэгейском нагруднике, усилен деталью из 5 свисающих лоскутов. Если в композиции нивхских шаманских предметов презентирована апелляция к пятичастной структуре мироздания, то у тунгусоязычных народов подразумевается, что происходит сближение трехчастного мироздания и пятипалого человека (в числовом коде опосредуемое пятипалыми существами или иными, в количестве 5).

Рассмотрим теперь композицию лечебных, промысловых онгонов, представляющих в своей композиции число 5. Первые семь бытовали в среде нивхов, следующие два — у нанайцев, еще два у орочей и последний в списке — у негидальцев. (Мы не рассматриваем предметы с композицией *городо* — от головной боли, имеющиеся у нивхов, ульчей, нанайцев, негидальцев).

1. Охотничий талисман — связка из 5 мелких зубов животных, нанизанных на кожаный ремешок, укрепленный на медвежьем клыке.

2. Лечебный амулет *am* — «тигр», использовался при различных болезнях; состоит из колчана с 5 древками стрел, сшитого из нерпичьей шкурки и обернутого внизу шкуркой с головы медведя.

3. Амулет от боли спины (Илл. 42); состоит из двух петельчато соединенных частей: а) раздвоенного древесного сучка — символизирует, согласно описи, ноги больного; б) 5-ти элементов, вырезанных из нерпичьей кожи, расположенных один над другим и как бы воспроизводящих спинной отдел позвоночника, на каждом из них симметрично расположены две вмятины, всего их 10; четыре нижних элемента округлые,

а верхний — имеет форму двух устремившихся навстречу нерп (в позе совокупления?).

4. Амулет от головной боли: всадник (полуфигура) на птице-кукушке. На хвосте птицы нанесены 5 параллельных насечек и столько же, параллельными углами, — на ее туловище.

5. Амулет от болезни шеи: антропоморфная фигура, голова сильно повернута вбок, на шее повязана белая тряпица. На боках нанесено по 5 насечек, кисти рук пятипалые. Этот предмет приобретен нивхами в селении негидальцев (Илл. 43).

6. Лечебная из стружек, и поверх нее — соломенная повязка на голову, круговая; соломенный обод сплетен косичкой, сзади расходится на 5 косичек; в средней части этот «хвост» перевязан в пяти местах. Круговая часть также имеет перевязь в пяти местах.

7. Младенческий оберег: птица из древесного гриба, к которой на нитках подвешены 5 узких тряпичных лоскутов — два к шее и по одному к крыльям и туловищу.

8. Антропоморфное женское изображение; груди показаны бугорками, голова имеет форму усеченного конуса (подобно горному персонажу Калгаму). Трехпалые руки рельефно вырезаны сложенными на груди. На боках имеется по 5 параллельных насечек, а на спине — их 6, параллельными углами, и ниже еще 4 (всего на спине их 10).

9. Деревянное изображение трехголовой черепахи, на туловище которой посредине сделаны насечки — 5 параллельных углов.

10. Деревянная люлька, к которой с наружной стороны подвешены 10 округлых палочек.

11. Амулет от женского бесплодия, служащий также для облегчения родов: берестяной туес с закрепленными на его наружной поверхности 15 косточками — *os penis* медведей, косточки украшены бусинами. Согласно пояснениям В.К. Арсеньева (их воспроизвел регистратор коллекции — Л.Я. Штернберг), эти косточки, собранные мужчинами, передаются женщинам в качестве амулетов от бесплодия и также «как напоминающие о происхождении орочей от медведя».

12. Повязка из ткани на голову, носится от головной боли; на тряпицу нашиты 5 изображений духов — две деревянные антропоморфные головы (у одной из них наверху вырезаны 6 миниатюрных головок, а у другой — 8) и вырезанные из рыбьей кожи жаба и две ящерицы.⁵⁶

В композиции двух лечебных амулетов (№ 2, 3) присутствует символизация морской стихии (нерпичья шкурка, изображения нерп). Корреляция этой сферы мироздания с числом 5 характерна, на уровне

мифологических представлений, для других народов Тихоокеанского побережья — чукчей, эскимосов. Здесь просматривается сравнительно большая близость менталитета нивхов к северным народам побережья, в отличие от тунгусоязычных этносов региона. В композицию третьего предмета как бы заложено движение мысли от парности ног к парности нерп, располагающихся на месте головы персонажа, вместилища его души. Полагаем, что замысел этого онгона восходит к сюжету перехода девушки, становящейся женой морского хозяина — сивуча, касатки, на жительство в морскую стихию; туда же перейдет, согласно представлениям нивхов, посмертно и ее душа.

В композиции нескольких предметов (№ 1, 8, 11) присутствует диалогическое взаимодействие людей с горно-таежной сферой, и в этом контексте число 5 (10, 15) выражает соотнесение руки человека и медвежьей лапы — символизация некоей телесной одноприродности. Полагаем, что к этой же группе — по восстанавливаемой таким образом семиотической прагматике — относится и замысел, определивший композицию амулета от болезни шеи (№ 5). По данным Крейновича, в цикле ритуалов медвежьего праздника — главного события в установлении, восстановлении обменных отношений человеческих родов с хозяином горной тайги, — в тот день, когда производится угощение приглашенных, сразу после передачи им табуированных частей медвежьей туши, вместе с табуированными ножами (для счищения вареного мяса) даются также 5 шейных позвонков и лапы зверя⁵⁷ (т.е. всего 5 частей тела, примыкающих к туловищу и обеспечивающих движение). У человека, медведя и других млекопитающих несколько больше шейных позвонков — семь, в том числе пять, обеспечивающих поворотные движения, имеют одинаковую форму. Ввиду того, что в рассматриваемой композиции изображен сильный поворот головы, полагаем, что тем самым подчеркнуто двигательное обособление головы от туловища (что нормально при отсутствии болезни). Доведение такого нормального обособления до полного разделения могло регулярно производиться и наблюдаться только при разделке туши млекопитающего, а в единстве с ритуально выделенной группой из 5 позвонков и 5 телесных элементов — только в упомянутой выше ситуации медвежьего праздника у нивхов. Итак, в замысел данной композиции, по-видимому, заложены две поддерживающие друг друга модели: кроме пятипалой кисти, также указание на роль пятиэлементной шеи индивида, обеспечивающей нормальную степень обособления головы от туловища.

Амулет № 4 символизирует, полагаем, свободу движения в 5-частном мироздании, возможность найти украденную (или заблудившуюся) душу и вернуть ее, избавив от боли головы — именно здесь сосредоточены, согласно верованиям нивхов, две из трех душ человеческого индивида.

Лечебные повязки на голову были распространены у всех народов региона. В № 6 интересно, во-первых, присутствие стружек (нижний обод), что необходимо для коммуникациями с хозяевами иных сфер мироздания; во-вторых, сканированием числа 5 — подобно амулету № 4, где представлен визуальный образ движения в мироздании. Полагаем, что семиотическая прагматика при том, что 5 косичек движутся при ходьбе, у этих амулетов весьма близка.

Младенческий оберег (№ 7) по своему композиционному замыслу весьма близок к предмету, который рассмотрен в предыдущей главе (с. 94) — тоже изображению птицы, выполненному из гриба-нароста и дополненному лоскутами, подвешенными на нитях. Однако если в прежде рассмотренном случае использовался числовой показатель 8 (и 4), то в данном — 5; если прежде число было использовано в качестве автономного маркера каждой из частей тела, обеспечивающих движение, то теперь число выступает совокупным маркером онгона. Таким образом, и семиотическая прагматика, полагаем здесь иная: не символизация свободного движения между космическими сферами (для беспрепятственного возвращения затерявшейся или украденной души), а обретение прочной защиты от всего 5-частного мироздания.

Изображение черепахи у нанайцев, как нередко указано в музейных коллекционных описях, могло изготавливаться от бесплодия, для излечения от женских болезней. Трехголовость черепахи (№ 9), полагаем, подразумевает утроение числа насечек, т.е. $(5 \times 3) = 15$. Именно такое количество насечек, скорее всего, подразумевается в композиции другого нанайского амулета (№ 8) — в двух измерениях, т.е. на боках (5) и спине (10), у которого также присутствует трехэлементная часть тела — рука с тремя пальцами. Не отвергая того, что для обоих амулетов подразумевается связь числа 15 (5×3) с рукой человека и необходимостью восстановления нормальной связи с тремя иными сферами мироздания, следует здесь допустить также другое объяснение. Поскольку оба амулета связаны, хотя и по-разному, с женским существом, их прагматика, выражаемая числом 15, возможно, означает нормализацию регул. Однако характеристики времени, заложенные в композицию ритуальной скульптуры, будут рассмотрены позднее, в главе 7.

Последний из перечисленных предметов — негидальская повязка от головной боли включает в свою композицию своеобразную программу последовательного выполнения нескольких символических функций. Во-первых, благодаря миниатюрным помощникам (тип композиции *города*) обеспечивается связь с небесным миром, а изображения жабы и ящериц связывают с горно-таежным миром. Во-вторых, поскольку общее количество закрепленных на повязке помощников 5, то их усилия как бы объединяются, подобно усилиям пальцев одной руки. Если у нивхов рука человека, лапа медведя может служить опорным образом для целостного единства 5-частного мироздания, то у тунгусоязычных народов, как можно допустить, пятипалая конечность сыграла роль опоры для символизации и единой группы духов-помощников. Это наше предположение подкрепляется наблюдением Л.Я. Штернберга у нанайцев — его описанием шаманского поминального камлания, производившегося после смерти ребенка. Заявив, что в этом доме не умеют сохранять детей, шаман взял 5 заранее изготовленных берестяных лягушек, которых надо было подшить «под платьем в разных местах к *лодыжкам и рукам*: тогда детей много будет»⁵⁸ (курсив наш — А.О.).

Итак, проведенное рассмотрение символизации пятипалой кисти и восходящего к ее семантике сканирования числа 5 в мифологических текстах композиции амулетов показывает, что тем самым презентуется, приоткрывается, какая-либо из определенных мировоззренческих структур, как бы пребывающих в резерве, — для решения определенной семиотической задачи. Вот эти мировоззренческие структуры:

пятичастное мироздание, непременно включающее и водную стихию;

одноприродность людей и обитателей горной тайги — медведей;

пять телесных элементов, приводящих индивида (туловище и голову) в движение — 4 конечности и хвост или же 4 конечности и шея;

число 5 как выражение целостной совокупности помощников (шамана или души больного) в движении по мирозданию;

сосуществование трех- и пятичастной схем мироздания, что проявлено в фольклоре увязкой противоположения 3 / 5 с **признаком свои / чужие**, а в обрядности — с сезонными периодами.

Глава 6

ПОКРОВЫ И ОТВЕРСТИЯ: ВНЕШНЕЕ / ВНУТРЕННЕЕ

До сих пор объектом рассмотрения были части тела (голова, конечности, кисть), образующие телесную структуру индивида, задающие определенный числовой код и указывающие на связанные с ними заболевания. Важное значение имеют и границы тела со средой — покровы и телесные отверстия.

Голова и туловище онгона нередко наделены насечкой, штриховкой (последнее характерно для нанайских предметов), иногда имеются выемки на поверхности или сквозные отверстия. В отношении этих композиционных приемов можно сразу же предположить присутствие двух уровней значения: во-первых, совокупность нанесенных на поверхность тела зарубок или полос, кругов и т.п. способствует оформлению облика онгона, служит его частной семантикой; во-вторых, их конкретное количество может выступать содержательным признаком определенной семиотической прагматики.

Насечка или штриховка — параллельными линиями, углами — либо служит способом подчеркнуть выступающие ребра антропоморфного персонажа, либо является способом изображения шерсти, оперения, панциря зооморфного персонажа. Кроме лечебно-магических онгонов, в композиции которых воспроизводится симптоматика заболевания (включающего в себя исхудание), насечки встречаются в оформлении ритуальных тарелочек, уподобленных рыбе или птице.

В ряде случаев производимая насечка или штриховка не представляются необходимыми, но, скорее, оказываются семиотически избыточной добавкой, вводящей маркирование числом. Намеренно вводимые числовые константы в каждой конкретной композиции связаны с другими значимыми признаками. Вместе с тем, они способны увязывать композиционный замысел предмета с более общим ментальным контекстом — с той мыслительной канвой, которая фундирована в мифах и верованиях. С учетом этой общей канвы, раздельно рассмотрим ситуации присутствия насечек на корпусе антропо- и зооморфных персонажей.

У многих амурских народов известен лечебный онгон, символизирующий духа, причиняющего и исцеляющего болезнь живота у детей: истощающий понос, худобу, прожорливость. У нивхов такой персонаж называли, согласно музейным коллекционным описям, *уркик* (~ «способствующий излечению»), у нанайцев, ульчей — *ын(г)гылыку/энгэлэку, онгалаку, ытылыку*, а также *утаки*, у негидальцев — *габала*. Тело онгона антропоморфно, а голова иногда зооморфна; обычно изображен вспученный живот и имеется сквозное отверстие — вертикальный канал вдоль туловища (от горла вниз), иногда заменяемое двумя глубокими ямками сверху и снизу. Чаще всего на обоих боках, а иногда и на спине имеются параллельные насечки — символизация проступивших от истощения ребер. Вот как описана процедура лечения с помощью такого онгона Л.Я. Штернбергом, собравшим в 1910 г. несколько подобных предметов у нанайцев в с. Сакачи-Алян: «В верхнее отверстие кладут юколу, а нижнее затыкают, чтобы понос прекратился»¹. Иной вариант указан при регистрации нанайского *энгэлэку*, собранного в 1936-37 гг. А.Н. Липским: «В нижний выход отверстия втыкается юкола (вяленая кета), ею как бы затыкается понос ребенка. В верхний выход кладутся части пищи, употребляемой больным ребенком»². Отметим, что в обоих вариантах присутствует юкола — абсолютно сухой продукт, полученный из водной стихии. Полагаем, что при любой из этих ситуаций юкола выступает символическим полюсом сухого, символом перехода от влажного к сухому — в противоположность разжижению и переходу всякой пищи к полюсу влажного при поносе.

Начнем с рассмотрения онгонов, бытовавших у нивхов.

1. Вытянутая, выс. 44 см, антропоморфная фигурка с медвежьей головой (Илл. 44). По корпусу вниз от горла идет глубокий желоб. На боках имеются по 7 параллельных насечек, а на спине — 13, расположенных вдоль по каждой стороне, и еще 5 горизонтально, на уровне поясницы-крестца.

2. Антропоморфная фигурка с зооморфной (птичьей?) головой; желоба или отверстия в корпусе нет. Спереди нанесены 7 рядов насечек — параллельными углами, один над другим; на спине — 12 таких же насечек и 5 горизонтальных насечек на уровне поясницы-крестца.

3. Антропоморфная фигурка с округлой головой. Живот выпучен. Имеется сквозное отверстие от горла вниз.

4. Антропоморфная фигурка с округлой головой, на которой помещено изображение птицы. Подобна № 1, по корпусу посередине проходит глубокий желоб. Спереди на левом боку имеется 7, а на правом — 6 параллельных насечек³.

5. *Уркик* — антропоморфное изображение духа, причиняющего худобу и ощущение постоянного голода. Спереди посередине проходит желоб. На левом боку имеется 7, а на правом — 6 параллельных насечек.

6. *Уркик* — антропоморфная фигурка с округлой головой (Илл. 45). Живот выпучен. Руки переданы низким рельефом, лежат на животе. Сквозное отверстие проходит от горла вниз. Правый глаз выше левого; левая нога обломана. На каждом боку нанесено 6 параллельных насечек.

7. *Уркик* — дух болезни живота. Антропоморфная фигурка со вздутым животом, рук нет. Имеются две глубокие ямки: в том месте, где горло, и внизу между ног. Обернут стружками. Насечек нет.

8. *Уркик* — антропоморфная фигурка с округлой головой. Сквозное отверстие проходит от горла вниз. Руки также отделены от туловища сквозными отверстиями, так что в совокупности образуются три вертикально расположенные отверстия (Илл. 46). На левом боку имеется 6, а на правом — 8 параллельных насечек⁴.

Выделим конструктивные и семантические эквиваленты. В отношении конструкции наблюдается вариативность: продольное сквозное отверстие; продольный желоб; две глубокие ямки (у горла и между ног). Сразу же отметим, что первые два варианта семантически эквивалентны: и желоб, и сквозной канал в животе символизируют исключение из схемы тела двух телесных отверстий, становящихся неэффективными в плане усвоения пищи. Наоборот, два относительно автономных отверстия у того же персонажа — в седьмом примере символизируют восстановленное нормальное функционирование организма.

Количество насечек в поясничной (крестцовой?) области у этих скульптурных изображений совпадает с тем, что действительно свойственно позвоночнику человека — 5 элементов. Количество же насечек в грудной области не является неизменным, и оно в ряде случаев не соответствует тому числу ребер, которые имеются у человеческого индивида — с каждой стороны по 6. В грудной области число насечек чаще равно 7 (в последнем примере, в целом — удвоение этого количества). Уже сейчас можно предположить, что насечки, призванные изображать ребра — естественную ограду внутренней среды организма, символизируют, вместе с тем, иной аспект охранительной защиты индивида. Вероятно, здесь подразумеваются семь по-прежнему нормально функционирующих телесных отверстий (ввиду болезни индивида исключены два — рот и анус, соединенные в композиции продольным желобом).

Последний из описанных предметов тоже подразумевает охранительную функцию — благодаря полному набору телесных отверстий. (Напомним, что ранее, в главе 2, нами показано сосуществование в традиционном менталитете народов Амура нескольких вариантов полного набора — 3, 7 и 9 — телесных отверстий индивида, что нашло проявление в акцентировании этих количеств в мифоритуальных контекстах и пластике онгонов.) Таковых здесь оказывается 3: к «отверстию» ~ каналу, образованному болезненным недержанием, как бы добавлены, симметрично с боков, два отверстия, возникающие в результате неполного примыкания рук к туловищу. При этом вся фигурка имеет три оконечности (голова и ноги), что, в свою очередь, акцентирует и троякость отверстий, и троякость как таковую. Последнее может подразумевать, в числовом коде, коммуникацию (в целях покровительства) с горно-таежной или небесной сферами мироздания. Это предположение актуально в связи с рассматриваемым нивхским онгоном, поскольку некоторые из его вариантов (№ 1, 2, 4) наделены конкретными визуальными чертами горного или небесного персонажа. К этому же ментальному контексту примыкает и признак асимметрии по вертикали (указывает на существо подземного или горного мира), дважды представленный в шестом варианте.

Почти тот же набор значимых признаков актуализируется в композиции однотипного антропоморфного онгона у нанайцев, ульчей, негидальцев. Приведем сводную таблицу.

Табл. 6. Онгоны типа *энгэлэку* у тунгусоязычных народов Амура

№ п/п	Название, назначение, народ	Голова антропо-/зооморфная	Вздутие живота	Отверстие в корпусе	Насечки	Асимметрия и др. дополн. признаки
1	2	3	4	5	6	7
1	<i>дусы ын(е)гылику</i> , при детских желудочных заболеваниях; ульчи	тигриная	+	две ямки, у горла и внизу живота	7 паралл., вокруг по туловищу	—

2	то же, сквозь отверстие пропускали пищу; ульчи	то же	+	сквозное отверстие	на груди 5, на спине 7 паралл.	левая нога длиннее; есть только левое ухо
3	<i>маси ынгалику</i> ; при детских желудочных заболеваниях; ульчи	антроп.	—	сквозное	—	левый глаз выше правого
4	<i>маси ын(г) ылику</i> ; при желудочных заболеваниях; ульчи	2 человек. головы	—	сквозное	—	одно тело, рук нет, две ноги
5	<i>онголо</i> ; ульчи (илл. 47)	зоо-морф. (медвежья?)	+	две глубокие ямки: у горла и внизу живота	по 5 паралл. на боках и 9 — сзади	левая нога длиннее (прав. обломана)
6	ульчи	антропом.	+	сквозное от горла вниз	по 5 паралл. на боках	—
7	<i>энгэлэку</i> ; при поносе у ребенка; нанайцы	зоо-морф.	—	3 отверстия: сквозное в корпусе и между руками и туловищем	3 паралл. спереди, 5 сзади	левый глаз выше правого; левая нога длиннее правой
8	<i>онголяку</i> ; нанайцы	антропом.	+	сквозное от горла вниз	по 4 паралл. на боках	—
9	<i>онголяку</i> ; «от сильного расстройства желудка»; нанайцы	антропом.	—	сквозное от горла вниз	9 паралл. справа и 7 слева	правый глаз выше левого

10	<i>утаки</i> ; «при болезни детей, когда высыхают, ребра видны»; нанайцы	зоо-морф.	+	—	на левом боку 11 паралл., на правом — 14	—
11	<i>ытылыку</i> ; при поносе и худобе у детей; нанайцы	зоо-морф.	+	сквозное от горла вниз	слева 6, справа 5 паралл.	—
12	<i>энголэ</i> ; дух, причиняющий понос детям; нанайцы	зоо-морф.	—	сквозное от горла вниз	—	правая нога короче левой (обломана)
13	<i>энголэ</i> ; дух, причиняющий понос детям; нанайцы	тигриная	—	внизу отверстие, в него вбит втулка	—	—
14	<i>утаки</i> ; нанайцы	антропом.	+	—	слева 7, справа 6, на спине 6 паралл.	—
15	нанайцы	антропом.	+	сквозное от горла вниз	по 6 на боках, спереди и сзади.	голова округлая, ног нет
16	<i>габала</i> ; негидальцы	антропом.	+	две глубокие ямки: у горла и внизу	по 4 паралл. на боках	—
17	<i>габала</i> ; негидальцы ⁵	антропом. (женская)	+	—	слева 6, справа 7 паралл.	—

В композиции 14 из 17 упомянутых онгонов имеются насечки. При этом чаще их 5 (у пяти предметов) или 7 (тоже у пяти), а если считать, что числа 3, 7, 9 образуют единую группу — варианты полного количества отверстий, то такая группа, представляемая одним из ее членов, встречается в 7 из 14 случаев. Итак, пока что можно предполагать лишь для половины, что также немало, ситуаций изготовления онгона рас-

сматриваемого типа, что в его композиции подразумевается — в целях исцеления — контекст телесных отверстий, обеспечивающих нормальный баланс с внешней средой.

Обращает на себя внимание, что в четырех из пяти случаев совокупность из 5 насечек представлена не автономно, а одновременно и как бы дополняя другие совокупности — состоящую из 6 насечек (в №11) или из 7, 9, 3 (в № 2, 5, 7). Во всех этих случаях совокупность из 5 насечек представлена на противоположной стороне онгона, т.е. справа, а не слева (№ 11), спереди, а не сзади (№ 2, 5) или наоборот (№ 7). Если допустить, что в последних трех случаях имеет место специфическая ментальная операция, а именно перенос бинарности⁶, тогда качество, подразумеваемое числом 5, должно быть противоположно качеству, подразумеваемому группой (3, 7, 9), т.е. отверстиям. Это могут быть телесные элементы, благодаря которым, как и отверстиям, тоже непосредственно осуществляется взаимодействие с внешней средой; но не округлые, а удлиненные монолитные предметы, в количестве пять.

Полагаем, сформулированным условиям удовлетворяют две совокупности: пять оконечностей тела индивида (руки, ноги, голова или penis) либо пять пальцев. Более вероятно, что семантические истоки восходят к пятипалой кисти человека; определенным подтверждением этому может быть ранее рассмотренная композиция онгона от болезни шеи, бытовавшего у нивхов, но полученного ими от негидальцев, в которой прагматика исцеления обеспечивается анатомо-числовым кодом, а конкретнее сочетанием у антропоморфного изображения пятипалой кисти и 5-ти насечек на боках (см. с. 124). С другой стороны, известен нивхский онгон с таким же назначением, но с 7 насечками (что совпадает с количеством позвонков в шейном отделе позвоночника), при этом без изображения рук⁷.

Итак, по-видимому, нанесение пяти насечек может служить — в отношении функционального назначения — эквивалентом насечки, равной по количеству одному из чисел группы (3, 7, 9). Из этого отнюдь не следует, подчеркнем, эквивалентность этих вариантов в отношении семиотической прагматики. Действительно, за каждым из них сохраняется его собственная модель: в одном случае — нормально функционирующие телесные отверстия, а в другом — пятипалая кисть (либо указание на пять шейных позвонков, а значит и на роль шеи и горла в обеспечении как внешних, так и внутренних движений от головы к туловищу индивида).

Взаимное дополнение двух численно запечатленных моделей встречается и в композиции онгонов, сочетающих антропо- и зооморфные черты. Опишем два онгона, хранящиеся в музеях г. Владивостока.

1. Антропоморфное женское изображение. Руки не показаны, ноги слегка согнуты. Голова несколько заострена сверху, правый глаз выше левого. Живот слегка увеличен, выдается вперед. На месте грудей рельефно вырезано по черепахе. У одной из них на спине, слева и справа соответственно, имеется 5 и 9 параллельных насечек, а у другой на спине — 5 и 7. Онгон помогает при легочных заболеваниях. Собрано Б.О. Пилсудским в 1904 г. в нанайском селе Троицкое (ныне — районный центр Нанайского р-на Хабаровского края).

2. Антропоморфное женское изображение (Илл. 48). Глаза переданы голубыми бусинами, лицо окрашено розовой краской. Руки округло положены на груди. Фигура одета в кожаную безрукавку и нагрудник из ровдуги, завершающийся бахромой из 10 элементов. На боках имеется по 5 насечек. На груди проделано прямоугольное углубление, вглубь которого вклеены два рисунка ящериц на рыбьей коже, на спине каждой из них сверху вниз начерчены 6 параллельных углов. Это углубление прикрыто длинным лоскутом кожи. На нагруднике нарисованы две змеи. Онгон помогает от болезни легких. Собрано Э.Н. Осокиной в 1970-х гг. в удэгейском селе Гвасюги Хабаровского края⁸.

Оба этих онгона способствуют излечению легких, иначе говоря, нормализуют внутренние движения. Вместе с тем, в композицию каждого из них заложена аналогия — имеются черты, указывающие на способность к успешным внешним движениям: соответственно, изображения черепах или ящериц и змей. Оба изображенных персонажа принадлежат горно-таежной сфере, на что указывает асимметрия глаз, в единстве с остроголовостью и удлиненными ногами — у первого, способ моделирования глаз — у второго. Оба персонажа связаны и с мотивом отверстий: у второго имеется полость с ящерицами, а у первого — присутствует метафорическое соотнесение женского индивида с черепахой.

Кроме чисел, запечатленных насечкой, изображенные черепахи обладают тройкой семантической значимостью. Во-первых, будучи непременно связанной по своему исцеляющему качеству с вагинальной областью, черепаха, помещенная на грудь персонажу, подразумевает, что перед нами женщина, ожидающая ребенка, или уже кормящая мать: к природным свойствам черепахи относится то, что она за короткий сезон — 3 месяца несколько раз спаривается и до трех раз успевает отложить яйца⁹. Во-вторых, наделение человеческого индивида качеством

превосходного дыхания, подобным тому, что от природы присуще черепахе. Ее легкие имеют большой объем, она способна длительное время находиться под водой, и, наконец, вентиляция легких у черепахи может происходить за счет вытягивания и выдвигания ее конечностей¹⁰ (тем самым внешнее движение нормализует внутреннее, что особенно значимо для анализируемой композиции). В-третьих, присутствие двух черепах, как бы замещающих женские груди, притом, что в лечебной магии найцев черепаха неразрывно ассоциируется с женским *отверстием*, неизбежно фиксирует тот факт, что и здесь, в определенный период жизни, у женщины имеются телесные отверстия. Анатомо-числовой код без труда «прочитывается» в контексте телесных отверстий, поскольку не только два количества насечек на панцире — 7 и 9 — восходят к этому контексту, но также и 5: все пять оконечностей тела черепахи, необходимые при движении, могут вытягиваться внутрь, в отверстия панциря.

В совокупности значимых числовых признаков второго онгона они распределены между антропоморфным существом и его зооморфной «начинкой». Так, число 10 — женское, в контексте телесных отверстий, оно предоставлено человеческому индивиду, а число 5, повторенное дважды, — ящерицам, усиливая присущую им от природы пятипалость. Наконец число 6, призванное презентировать оградительную функцию ребер, ассоциировано с поверхностью тела не человека, а ящериц, тем самым эта символизируемая защита приближена к внутренним органам, нуждающимся в исцелении.

Те же значимые числовые константы — 5, 7 и 9, а также различные варианты их сочетания, путем противоположения и / или взаимного дополнения, присутствуют в насечках или штриховке на онгонах, изображающих животных, которые служат средством передвижения для существ из иных космических сфер, влияющих на заболевание / излечение, а также успех в промысле — тигров, пантер, рыб, птиц. Такие онгоны либо имеют комплексный характер, представляя всадника на животном, либо состоят только из зооморфного изображения, функционирующего автономно. В отличие от человеческого тела, туловище животного расположено не вертикально, а горизонтально, и насечки, штриховка символизируют скорее не ребра, а полосатую раскраску шерсти.

Из всего многообразия примеров выделим, во-первых, ситуации со-присутствия различных чисел из группы (3, 7, 9) и, во-вторых, — суммирования чисел в рамках конкретной композиции. Кроме того, целесообразно учесть числовые маркеры всех тех онгонов, о которых известно,

что они служат исцелению от болезней живота и / или как-то связаны с движением жидкостей в организме. В приводимом ниже списке предметы № 1, 13 были изготовлены ульчами, № 4 — нивхами, № 2, 3 и № 5-12, 14-18 — нанайцами и № 19 — негидальцами.

1. Всадник на тигре, у которого на одном боку имеется 7, а на другом 9 параллельных насечек (Илл. 49).

2. Всадник на тигре. Штриховка всадника: спереди на туловище — 5 змеек; сзади на голове — 4 змейки, сзади на туловище — 5 змеек (всего сзади $9=4+5$ змеек). Штриховка тигра: на туловище — 12 белых и 10 черных параллельные полос; на хвосте — 7 белых и 8 черных полос.

3. Всадник на тигре. Штриховка тигра: на морде красным и черным нарисованы продольно 7 и 7 змеек, теми же цветами сзади на голове нанесены 3 и 3 поперечные линии, множество поперечных линий на туловище и по 9 каждым цветом поперечных линий на хвосте.

4. Небольшой амулет «от боли живота»: тигр с вытянутым телом, внизу имеется желоб. На правом боку нанесено 7, а на левом 9 насечек (Илл. 50).

5. Нанайский онгон: сдвоенное изображение черепах (птиц?), у которых большая часть туловища единая. На каждой голове — по 3 параллельные насечки, а на общем теле — 7.

6. Парное зооморфное изображение, железное. На каждом предмете нанесено более 10 параллельных насечек (неотчетливо). Помогает при болях в верхней части живота, при поносе, кровавой моче.

7. Тигр с 9 насечками на корпусе, из них 5 нанесены на туловище и 4 — на хвосте.

8. Барс, разрисованный черными и красными чередующимися параллельными полосами; передние лапы в суставах имеют петельчатое соединение. На морде нанесены 4 и 4, а на туловище — 5 и 5 полос разных цветов. Помогает при ревматизме.

9. Тигр с длинным хвостом; штриховка состоит из 9 параллельных, расположенных вдоль корпуса углов, и еще один — на голове. Помогает при болезнях ног и живота.

10. Зверь, стоящий на четырех лапах. По всему корпусу нанесены 9 продольных полос, в том числе 5 красных и 4 черных. Помогает при болезнях живота.

11. Сдвоенное изображение — медведи в позе совокупления (хвост одного из них входит в отверстие, проделанное сзади у другого). На корпусе каждого из них — по 5 параллельных черных полос. Делается при половых заболеваниях.

12. Антропоморфное туловище с тигриной головой, руки отделены от туловища прорезями. На туловище имеется штриховка из 7 черных углов, на ногах — по 2. Сзади такая же штриховка; 3 на голове и 4 на спине.

13. Зооморфная голова, сверху в нее вставлена птичка, а по обе стороны вырезаны змеи. На щеках нарисованы кольца — 9 на левой и 7 на правой.

14. Онгон *хото джылы*: антропоморфное туловище со звериной головой. Нанесены черные круги: 2 на шее, 3 на лбу и еще двумя обведены глаза (т.е. их $2+3+2=7$). Сзади на голове, шее — черная штриховка из 5 параллельных углов ($3+2$), передающая, согласно музейной описи, «узор спинного хребта». Применялся, «когда кровь из носа идет или голова болит».

15. Онгон «покровитель для счастливой охоты». Антропоморфное туловище с медвежьей головой, глаза — голубые бусины (Илл. 51). Руки выставлены вперед, перпендикулярно корпусу; ноги прямые. Сзади обшит лосиной шкуркой (почти не сохранилась). На кожаном переднике изображены 2 черные змеи, 9 красных крестов — символизация жалящих насекомых (три яруса по 3 креста) и 3 черных креста. Кроме того, спереди видны нарисованные 7 ($3+4$) красных полос и 5 ($2+3$) черных. К спине привязано изображение змеи. Корпус трижды опоясан тесемкой, один конец которой имеет форму змеиной головки; на тесемку нанесены 8 красных и 8 черных полос.

16. Онгон, находящийся в близнечном комплексе амулетов, оберегов *адау*: сидящий медведь, на голове которого нарисованы 4 красных круга с черным центром-точкой (в том числе два глаза), а на груди — еще 3 таких же круга; всего их 7. На лице, груди имеется также штриховка параллельными углами, всего их 9 ($=2+7$).

17. Онгон в комплексе с предыдущим, подобен ему. Отличие лишь в том, что здесь штриховка углами состоит не из 9, а из 7 ($=2+5$) элементов.

18. Онгон «ярга» (леопард). Раскраска: на туловище с боков изображено по 7 кругов и 2 таких же круга имеются на хребте, вверху и внизу, на хвосте — 7 поперечных линий.

19. Тигр с длинным хвостом. Нанесены 7 параллельных насечек на хвосте и еще 2 — на корпусе около хвоста. На спине имеется 15 насечек углом¹¹.

Отметим, что среди 19-ти только что описанных предметов находятся шесть, нормализующие состояние живота и истечение телесных

жидкостей (при поносе, кровавой моче, крови из носа, половых контактах). Это само по себе и расширяет, и конкретизирует контекст телесных отверстий, с которым до сих пор мы пытались увязать группу из (3, 7, 9) насечек и др. маркеров. Иначе говоря, кроме ноздрей и ушных отверстий, все прочие оказываются хотя бы раз соотношенными с числовыми маркерами, а среди таковых по-прежнему выделяются 9 — это число встречается в приведенном списке тринадцать раз и 7 — встречается двенадцать раз. Количество 9 нередко образуется путем кумуляции, с помощью одной из формул: $(7+2)$ или $(5+4)$.

Как и прежде, числовые константы 7 и 9 могут соотноситься тройко: замещать друг друга, т.е. представлять вариантами (см. № 16 и 17); подразумевать непосредственный «синтаксический» переход от одной к другой, т.е. от 7 к 9 посредством прибавления еще двух однородных элементов (№ 18, 19); наконец дополнять друг друга семантически, располагаясь симметрично — слева и справа или на разных участках тела (№ 1, 4, 13) или представляя собой кумуляцию из неодинаковых визуальных элементов (№ 3, 15, 16).

Можно привести пример, когда носитель традиции — не прибегая к какой-либо содержательной мотивировке и не сакрализуя числа как таковые — осуществляет на визуальном плане практический переход от 7 к 9. Так, на ульчском поясе от ревматизма, изготовленном в конце XIX в. из х/б ткани и кожи, было нашито 7 деревянных фигурок: одна антропо- и шесть зооморфных. В составе подобного предмета, сделанного мастерицей для себя в 1970-х гг., первоначально были 7 фигурок из рыбьей кожи, и в их числе тоже только одна антропоморфная; однако позднее владелица сочла необходимым для повышения действенности пояса увеличить количество фигурок до 9 (Илл. 52), добавив еще двух жаб¹².

Если не покидать очерченную нами ранее ментальную канву из совокупности телесных отверстий индивида, тогда переход (7→9) можно интерпретировать не просто как увеличение количества, а как способ добиться максимальной полноты в актуализации резервов организма. При этом, как бы довершая полную схему функционирования организма, совершается ментальный переход от верха и головы, принимающей в себя информацию (воздействия зловредных духов) и энергетику (пищу), — к низу, выделительным отверстиям, освобождающим индивида от того, что не является для него необходимым. Иначе говоря, «девятка» может подразумевать актуализацию саморегулирования организма, означать ставку на его психо-телесный потенциал восстановления.

Расположение двух количеств, т.е. и 7 и 9 элементов насечки или штриховки на одном и том же предмете, с распределением их либо по разным его сторонам, либо на голове / хвосте животного, либо с использованием разных изобразительных элементов, представляет собой ментальную операцию совмещения бинарных оппозиций — одну из трех основных операций мифологического мышления¹³. Полагаем, что это не просто некое художественно-дизайнерское решение, как совместить в одном и том же предмете эти два относительно автономных количества — 7 и 9, а скорее именно способ указать на два качественно различных аспекта организма. В числовом коде семерка элементов подразумевает информационное взаимодействие с внешней средой, включая сюда и связи с существами иных сфер мироздания, — через отверстия головы и голову как место их потенциального внедрения, чтобы завладеть душой больного (последнее встречается в композиции некоторых нивхских и ульчских амулетов); кроме того, и энергетический вход. Девятка элементов может в принципе иметь такое же значение, однако в контексте противоположения семерке элементов (насечек и др.) она означает самостоятельное полноценное функционирование индивида, свободное от вторжения, воздействия. Подчеркнем, что всего в данной главе упомянуто уже шесть ситуаций соприсутствия 7 и 9 в композиции онгона: ранее — у нанайского *онголяку* (Табл. 6–9), а в недавно рассмотренном перечне — наиболее явно у № 1, 4 и 13, а также у № 3, 16. Во всех этих шести ситуациях подразумевается принадлежность изображенного персонажа к иной космической сфере: у только что упомянутого *онголяку* на это указывает асимметрия глаз, у зооморфной головы — птичка; тигр символизирует горно-таежную сферу, а медведь (№ 16 последнего списка) входит в набор близнечного культа, связываемого у нанайцев со стихией воды.

Небезынтересно обратиться к тому, какова насечка на ритуальных тарелочках, имеющих форму рыбы — *карпани*, *чоби*, (ульчск.) — для жертвоприношения Амуру или тайге. Можно встретить тарелочки с 7 параллельными насечками и слева и справа¹⁴, с 9 — только на одной стороне¹⁵. Встречаются и тарелочки с насечками 7 и 12 на разных боках рыбы¹⁶. Вероятно, в композиционный замысел ритуальной тарелочки не входит представление об автономном функционировании человеческого организма; актуализация числового кода может происходить в определенном отрыве от семантических истоков. То же, полагаем, можно сказать и о бинарном соотношении, посредством 7 / 9, в контексте традиционной космологической схемы монгольских народов, в которой число 7 маркировало землю и подземный мир, а 9 — небесный¹⁷.

Еще раз подчеркнем, что лишь в контексте соотношения, визуального противоположения 7 / 9 последнее из этих чисел обретает семантику *автономного* человеческого организма. Вне этого соотношения количество 9, особенно характерное для нанайской ритуальной пластики, обладает, главным образом, семантикой быть каналом связи индивида с иной космической сферой (что прослежено нами в главе 3). Приведем еще одно свидетельство того, что число 9 может символизировать переход из одной космической сферы в другую и при этом быть непосредственно связанным с улучшением здоровья человеческого индивида. По словам З.Н. Бельды, 1936 г.р., ныне живущей в с. Троицкое Нанайского р-на, в другой местности этого же района есть особый вид женьшеня — «зубатка», который выходит из-под земли только на 9-й год, и к этому времени на утолщении корня образуется 9 параллельных полосок (а 10-ти полосок, добавила информант, не бывает)¹⁸. Попробуем отыскать аналогии этой природной модели, содержащей визуализацию наиболее важного числового маркера, в ритуальной практике, мифологии тунгусоязычных народов региона.

У нанайцев при лечении беременной изготовлялась связка из 9 прутьев, каждый из которых был скреплен в виде обруча, и во время камлания женщине продевали эту связку через голову, до пола, затем она переступала — так проделывалось 9 раз¹⁹. Отметим, что при различных заболеваниях могли применяться лечебные предметы, конструктивно состоящие из 9 элементов. И нанайские, и ульчские шаманы использовали для лечения от кожных болезней, головных болей стружки — соединенные вместе, общим количеством 9: ими «очищали» больной орган, проводя над ним. В ульчском сел. Булава для лечения близнецов предпочитали комплект из стружек, вырезанных из 9 пород деревьев: из тальника, ольхи, рябины, двух разновидностей подрябинника, черемухи, клена, краснотала, боярки [ПМА]. В обоих случаях обнаруживается стремление актуализировать девятку в качестве инструментальной полноты и, кроме того, в двух отношениях.

У ульчей при беременности несколько иначе использовался обруч, тоже связанный из 9 согнутых прутьев. Согласно Т.Я. Дечули, 1918 г.р., урож. сел. Монгол, проживающей в сел. Булава Ульчского р-на, если у женщины прежде случались выкидыши, то при новой беременности проводилось шаманское камлание, после которого на один из прутьев обруча завязывалась нить из рыбьей кожи — и так делалось девятикратно, пока в течение девяти месяцев не будет завязано по нити на всех 9 прутьях. Одновременно с этим, на отдельный пруттик после

каждого из камланий привязывали по такой же нити — в результате на нем также на 9-м месяце оказывалось *9 нитей в ряд* [ПМА]. Здесь девятка не только представлена в двух отношениях — в композиции предмета и на акциональном плане, соответственно, синхронно и диахронно, но и характеризует (на автономном прутике) *кумуляцию во временном измерении*. Таким образом обнаруживается — при движении, в этих двух измерениях, к 9-ти нитям — эффект смыкания двух прагматик: семиотической, состоящей в равномерном счете до определенного предела, и утилитарной, состоящей в *необходимой длительности* для сохранения плода. Можно привести несколько аналогичных примеров, когда девятка наделена таким же семиотическим статусом. Наиболее удивительные ситуации запечатлены в фольклоре негидальцев. Приведем небольшой текст промыслового мифологического рассказа (жанр определен собирателями — М.М. Хасановой и А.М. Певновым)²⁰.

Текст № 26

След от девяти пальцев

Охотник отправился в тайгу. Добрался до места охоты, развел там огонь. Долго ходил, много добыл пушных зверей. Вдруг издали слышался собачий лай. «Он ударил по пеплу (костра) растопыренными пальцами, девятью пальцами. Там (на пепле) получилось девять пальцев... (А) сам стал камнем. <...> Потом из его костра вышел огромный высокий человек. «Фу ты, — сказал, — на что (она) лаает-то? Где на пепле годы (отпечатались)? Чего лаешь?» Камень (который на самом деле был охотником) катал туда-сюда, туда-сюда. Ничего не нашел. <...> (Своей собаке) сказал так: «Ну, теперь не лай — девять лет (я) не видел человека». Вернулся восвояси. Все».

Теми же исследователями, но в другом селении и от представителя другого негидальского рода записан вариант этого нарратива, имеющий характер наставления охотнику, отправляющемуся в тайгу. О выходящем из костра человеке (женщине, в этом варианте) говорится «амбан», т.е. зловерный дух. Услышав лай ее собаки, который раздается обычно откуда-то с высоты середины дерева, «надо ударить по золе костра девятью пальцами, потом убежать. Тот *амбан* из огня, говорят, выходит — это женщина, говорят. И вот видит она отпечаток девяти пальцев и, говорят, говорит своей собаке: «Ведь лаешь-то на девятилетней (давности след)»²¹.

Костер и в других повествованиях негидальцев, нивхов может выступать пространственным медиатором между миром людей и иной космической сферой. Согласно пояснению рассказчика и комментарию собирателей, здесь подразумевается, что *амбан* приходит из «нижнего мира» и что, вместе с тем, это таежное существо и «охотник за охотниками». Собиратели отмечают, что в ответ на их вопрос, можно ли охотнику отпечатать на золе иное количество пальцев, «дан был резко отрицательный ответ. Девять и только девять, а иначе существо из костра «не поверит». Так учили информанта его дедушка и бабушка»²².

В описываемой ситуации именно пепел, будучи сам следом от костра, его актуальным свидетельством, избран субстанцией, способной сохранять следы произошедшего, т.е. как бы переводить диахронию в синхронию. И хотя отпечаток девяти пальцев произведен одномоментно, злой дух считает этот след относящимся к прошлому и, расшифровывая семантику следа, переводит синхронию в диахронию. Количественная оценка амбаном давности следа такова, как если бы некто третий ежегодно ставил по одному отпечатку пальца — в знак еще года отсутствия здесь человека. Итак, отвлекаясь от носителя виртуального перевода настоящего в прошлое — пепла костра, определим, каковы составляющие загадочного *семиотического оператора*, делающего допустимым ментальный переход от синхронного комплекса к его диахронной интерпретации в культуре. Его образуют в данном нарративе: счет на пальцах обеих рук (информант пояснил, что для совершения необходимого отпечатка охотнику требовалось подогнуть большой палец правой руки); группа, составленная из однородных изображений (вмятин, полос), расположенных одно за другим; число 9. Обратимся к нескольким из имеющихся в нашем распоряжении ситуациям, в которых присутствуют, определяя содержание, не менее двух из этих компонентов.

Напомним о приведенном ранее мифологическом нарративе негидальцев (с. 104), записанном В.И. Цинциус, в котором сопоставляются рука человека и медвежья лапа, божество отказывается даровать медведю пять пальцев. Оригинальна провозглашаемая причина отказа: «...довольно тебе 4-х, а не то ты будешь сильнее всех зверей, всех убивать будешь». Иначе говоря, обладая, подобно человеку, отставленным большим пальцем («пятым»), медведь стал бы единственным субъектом охоты, на него никто не смог бы покушаться. Сразу же отметим, что эта семантика присутствует в качестве частной и в тексте № 26, поскольку злого духа считают «охотником за охотниками».

В нарративе, опубликованном Цинциус, тоже речь идет о пальцах руки, имеющих инструментальный характер, но ничего не говорится об отпечатках, полосках. Неявно, но, полагаем, все же подразумевается число 9: во-первых, два числа, образующие в сумме 9 (5+4), названы в тексте; во-вторых, из отказа предоставить медведю большой палец почему-то следует, что пусть их останется по-прежнему 4. (Последнее суждение совершенно противоречит реальности, ведь у медведя имеется по 5 пальцев, хотя среди них нет отставленного.) Полагаем, что в тексте подразумевается счет на пальцах человеческой руки, когда сгибание или разгибание начинается с мизинца, и «большой палец» тогда оказывается пятым или, при счете на обеих руках, десятым. И только при попытке выразить в числовом коде факт отсутствия у медведя отставленного пальца, т.е. «не рука человека, а звериная лапа», может возникнуть формула «не 5, а 4» (хотя у медведя 5 пальцев). Иначе говоря, здесь 9 — число, выражающее и объемлющее оппозицию (рука человека) / (медвежья лапа).

На совершенно ином материале — имена числительные нивхов — также прослеживается связь между признаком субъект / объект охоты и особым отношением к числу 9. У нивхов еще в 1920-е гг. сохранялось 29 различных разрядов имен числительных: для мелких округлых предметов, для лодок, нарт, неводов, парных предметов, животных, людей и др.²³ Различия касались, главным образом, имен числительных от 1 до 5, отличавшихся корнями, а от 6 и далее — только суффиксами. Исключение составляло лишь имя числительное из восточно-сахалинского диалекта *ньандорн*, означавшее «девять» и использовавшееся только в одном из разрядов — для счета людей и антропоморфных духов, в том числе зловредных: *кинз'ов*, *милк'ов* и людоедов *уньришк*. Вместе с тем, именно в связи с ними, как можно пронаблюдать в записанных в конце XIX в. на двух языках фольклорных текстах, применялась двоякая норма: в эпизодах, где эти зловредные существа охотятся на нивхов и съедают их как зверей, фигурируют имена числительные из разряда для исчисления людей²⁴, а в остальных ситуациях, когда нивхи успешно справляются с ними, — именами числительными из разряда для счета зверей²⁵. Иначе говоря, именно для исчисления зловредных антропоморфных существ учитывалось смысловое различие субъект / объект охоты. Остается добавить, что числительное *ньандорн* («девять») состоит из двух корней: второй — *торн* / *дорн* означает «пять» и этимологизируется как «рука», имеется в виду рука человека; первый — *ньан* означает «один» из разряда для счета животных, а в фольклорных

текстах это слово могло заменять выражение «один зверь» или «один медведь», иногда и «один соболь». Допуская, что и в образовании имени числительного *ньандорн* первый корень указывает на медведя, получаем, что буквальное значение его — это «рука медведя» и что в его этимологии подразумевается счет на пальцах обеих рук. Тогда одна рука, с полностью разогнутыми пальцами, — это «5», или рука человека, а вторая, с неразогнутым и как бы отсутствующим большим пальцем — медведя²⁶.

Еще одну ситуацию перекодировки, совершаемой посредством 9-ти параллельных полос и связанной с переходом из одной космической сферы в другую, можно обнаружить на начальной стадии большого поминального обряда нанайцев, описанного П.П. Шимкевичем. Одна из важнейших принадлежностей *касаты*-шамана (великого шамана, способного осуществлять проводы души умершего в мир мертвых) — 9 камней причудливой формы, антропо- или зооморфной, накрытых халатом. В определенный момент поминального камлания они должны были 9 раз переместиться, по одному либо несколько, что означало для присутствующих, что шаману удастся приступить к проводам души умершего. Отметим, что еще ранее, подготавливая этот этап камлания, помощник шамана прочерчивал углем на куске рыбьей кожи 9 параллельных полос, после чего и этот кусок кожи, и камни сразу же помещал на *фаню* — фигурку-заместительницу умершего, в форме подушки, и все накрывал халатом²⁷. Итак, эти 9 полос непосредственно предшествовали 9-кратной подвижке камней — доказательству того, что шаман способен быть направителем души умершего, или, почти как в ситуациях лечебных камланий, когда требовалось найти и вернуть украденную душу, — субъектом охоты.

Таким образом, теперь уже эксплицированы два антропологических источника особенного семиотического статуса девятки: 9 — полное число отверстий в теле индивида (мужчины); 9 при счете на пальцах обеих рук. С первым источником связаны формулы ($9 = 7+2$) и $7 / 9$; со вторым — формула ($9 = 5+4$). Прослеженное нами на различных планах семантики и прагматики проявление двух источников семиотического статуса девятки избавляет, полагаем, от ложного, для исследовательского осмысления, тезиса о «магичности» тех или иных чисел в традиционном менталитете народов Амура и Сахалина. Девятка, доминирующая в группе (3, 7, 9), или скрепляющая собой противоположение $5 / 4$, наконец маркирующая наиболее важные качества, деяния персонажей — девятка играет роль ментального оператора (сходного по

своим логико-семиотическим возможностям для мышления с «тотемическим оператором» К. Леви-Строса²⁸). Благодаря своим комбинаторно-числовым свойствам, и, главным образом, тому, что не утрачиваются связи с истоками моделей — анатомией организма и счетом на пальцах, — девятка предоставляет возможности для сопоставления, переходов и между различными аспектами этнографическими действительности, и между разными ментальными признаками.

Продолжим рассмотрение роли отверстий в ритуальной пластике, их связи с анатомо-числовым кодом. Если в композиции онгона присутствуют несколько отверстий, тогда образуемая тем самым числовая константа, даже при отсутствии других маркеров, служит, возможно, актуализации числового кода. Выше приведены два примера — онгоны нивхов и нанайцев, когда имеющееся внутри туловища сквозное отверстие дополнено двумя прорезями, отделяющими руки от корпуса (Илл. 46, Табл. 6–7). Встречается у нанайцев и плоскостное антропоморфное изображение с округлым отверстием посередине — вариантом продольного сквозного, — символизирующим болезнь живота, недержание пищи. В РЭМ имеется подобный онгон²⁹, близкий по форме к *аями*, с заостренной головой; руки у него не моделированы, но лишь подразумеваются благодаря двум небольшим прямоугольным отверстиям, как бы указывающим на возможность такого условно-конструктивного способа их показа.

Среди амулетов ульчей встречается вырезанное из рыбьей кожи изображение змеи, вдоль тела которого посередине проделаны 9 отверстий (МБ); есть и аппликация подобного предмета, но с 10 отверстиями, на шаманскую колотушку³⁰. Существует и другой способ запечатления значимых числовых констант посредством отверстий, когда таковые не проделываются: вырезанное из кожи изображение двух сплетенных змей, образующих своими телами 3 кольца, нашито на полоску ткани — для ношения на груди (МБ).

Подобно последнему способу образуются 3 отверстия на лечебном кожаном поясе нивхов из коллекции Л.И. Шренка³¹. На пояс нашиты мехом вниз две фигуры, вырезанные из медвежьей шкуры, каждая состоит из двух сплетенных змей, также образующих своими телами три кольца. Между двумя парными змеиными фигурами, обращенными головами навстречу друг другу, помещено меховое изображение жабы с ездом — деревянной антропоморфной фигуркой без рук, ноги изображены. По обе стороны от всадника имеется еще по одной небольшой деревянной фигурке четвероногого. Внизу к поясу прицеплено более

крупное изображение четвероногого с отвислым животом и огромной зубастой пастью, в которой видны 26 зубов (13 вверху и 13 внизу). Отметим, что здесь в композиции несколько раз акцентировано количество 3: три отверстия, три фигуры из меха (жаба и парные змеи), три деревянные фигурки у меховой жабы. Медвежий мех, а также жаба и сплетенные в брачных играх змеи (то и другое символизируют канал коммуникации), наконец число 3 — в целом подразумевают помощь, восстановление сил под покровительством горно-таежной сферы.

К покровительству, по-видимому, этой же космической сферы апеллирует и нанайский берестяной младенческий оберег, предохраняющий, как указано собирателем, «от преднамеренного плача»³². Он состоит из двух частей, связанных ниткой (Илл. 53): а) однорукая одноногая человеческая фигурка, вырезанная из бересты; передана в профиль, на руке 3 пальца; б) модель маски-личины с тремя отверстиями — глаза и рот. Известно, что берестяные маски в качестве оберега использовались при камлании удэгейскими шаманами. Однорукий одноногий горбун — дух-помощник *бохо* (~ *бохо* — «горбун») нередко изображался ими и орочами на берестяном чехле, в котором хранился бубен,³³ а также, удэгейцами, на шаманском нагруднике³⁴; у нанайцев, удэгейцев и орочей существовало представление о таежном одноногом карлике-горбуне, берестяную фигурку которого изготавливали охотники, угощали ее, чтобы горбун не мешал в промысле³⁵. В фольклоре удэгейцев персонаж *Бохо* маркирован числом 3 и, вместе с тем, связан с морской стихией.

Текст № 27

*Горбун*³⁶

Бохо жил на берегу моря. Как-то он пошел к девушке, попросил дать ему поесть — из золотой чашки, золотой ложкой. Девушка упрекнула его: «Грязнуля, а просишь золотую чашку, золотую ложку!» Бохо, рассердившись, полез на дерево. Тут же пошел сильный дождь, началось наводнение. [В более ранней записи того же повествования, сделанной В.К. Арсеньевым, горбун влезает на шаманский столб и просит божество наслать бурю, чтобы наказать девушку — идет дождь со снегом³⁷.]

Девушка попросила Бохо «не смывать ее в воду», пообещала дать ему то, о чем он попросил. Вода моментально спала. Бохо схватил эту красивую девушку за ее 7-саженные волосы, подтащил к своей лодке, привязал за волосы и повез к себе, чтобы сделать ее своей четвертой женой.

Одна из жен Бохо, а затем еще и другая обратились к девушке, не пожелавшей подняться с берега, позвали, предупредили ее, что «без весла», «без шеста» она одна на море погибнет, если горбун бросит ее туда в наказание. Горбун догнал ее, швырнул в море.

Долго она плыла на лодке без весел. Некто, похожий на кита, издал громкий звук, всплыл на поверхность. Кит предложил сесть на него, он отвезет ее к шаману. Узнав, что она голодна, предложил отрезать у него сверху мяса, этим питаться. Поела.

Когда они достигли устья реки, девушка в благодарность пришила этому киту на щеки 3 ракушки. Кит стал нырять, она тоже понырала. Перед тем, как совсем глубоко погрузиться в воду, кит наказал ей идти по крутому берегу на голос кукушки.

Девушка таким образом пройдя далеко, добралась до зимнего балагана, в котором жил шаман. Рассказала, как ее в море «без шеста и без весла» носило. Хозяин балагана женился на ней.

Утром, пошаманив, этот парень сказал ей, что сегодня придет Бохо, будет звать ее назад, к себе. Прийдя, Бохо схватил ее за волосы, за затылок и поволок наружу. Парень-шаман приказал Бохо отпустить девушку; поднял горбуна и скрутил его семью кожаными веревками. За то, что девушку мучил, бросил парень Бохо на середину море.

Персонаж Бохо маркирован и анатомически, и посредством чисел. Анатомической избыточности — выступу на спине Бохо соответствует нехватка у выброшенной им в море девушки длинного предмета (шест, весло). У горбуна 3 жены; он стремится заполучить еще одну, но оказывается навсегда связан семью веревками. Если у горбуна эти числа встречаются в начале и конце повествования и оба раза оказываются для него неудовлетворительными, то у героини эти же числа встречаются одновременно, в благоприятной для нее ситуации: у нее на голове 7-сантиметровые волосы, а на щеки киту, который отвез ее к будущему супругу, она нашивает 3 ракушки.

В поисках аналогичных горбуну персонажей можно вспомнить о молодой женщине из эскимосского мифа, трижды лишенной ее отцом фаланг на руках и превратившейся в Седну — одноглазую одноногую старуху-хозяйку подводного мира (с. 106–107). В чукотском мифе (с. 110–111) заморского великана распинают, привязывая веревками за выступающие оконечности тела. Во всех трех случаях акцентированы телесные выступы, соответственно, горб, пальцы, конечности; персонаж, принадлежащий морской стихии, обездвижен людьми; в повествовании он маркирован числом.

В композиции рассматриваемого онгона благодаря факту соединения двух частей, одна из которых характеризуется тремя отверстиями, а другая — тремя выступами (столько оконечностей тела и столько же пальцев), в анатомо-числовом коде прочитываются следующие противоположения. Во-первых, верх / низ: отверстия личины и три пальца. Во-вторых, душа / тело: отверстия личины, что ассоциируется с числом душ по представлениям нанайцев, а именно тремя³⁸, и три оконечности фигурки — голова, рука, нога.

Здесь, как и ранее, при рассмотрении композиции онгона, избавляющего от детского поноса, у нивхов (Илл. 46) и нанайцев (Табл. 6-7), мы встречаемся с тем, что за анатомо-числовым сопоставлением открывается соотношение внутреннее / внешнее. Действительно, трем сквозным отверстиям в корпусе этих онгонов соответствуют их три оконечности — голова и ноги. Только что названные две троицы — из трех внутренних (продольные отверстия) и трех внешних (оконечности) элементов — как бы указывают в визуальной форме стратегию излечения.

Начав с наиболее «внешнего» — насечки или штриховые линии, символизирующие ребра, шерсть, оперение, — числовой код позволяет вовлечь в рассмотрение симптоматики, причины болезни также и различные аспекты «внутреннего». Разумеется, внутреннее / внешнее в картине болезни далеко не всегда передается особенностями поверхности и отверстиями, полостями, т.е. признаками внутреннего и внешнего в связи с корпусом онгона. Стержневыми признаками, позволяющими, оттолкнувшись от числового кода, понять стратегию ожидаемого излечения (покровительства), могут быть, как мы проследили, голова / туловище или душа / тело (иначе говоря, информационный обмен / автономная жизнедеятельность организма).

Так, именно последний из этих признаков оказывается существенным в соотношении двух троек и недавно упомянутого младенческого оберега, и в композиции нанайского онгона³⁹ (Илл. 54), принадлежавшего великому шаману, т.е. способному совершать полет в потусторонний мир при выполнении *каса* — большого поминального обряда. Три элемента на голове фигуры, из которых средний заметно выше остальных, дополняются «телесной» троицей, находящейся во фронтальной плоскости: руки и пенис. Считалось, что этот онгон помогает при болезнях рук и послеродовых осложнениях.

Его семиотическая прагматика, подразумевает несколько операций. Во-первых, ментальный переход от мужской телесности к женской — телу роженицы. Во-вторых, ментальный переход от противоположения

двух плоскостей (в пластике онгона) к противоположению верха и низа. Получается следующее: 3 выступа наверху, на голове онгона → 3 отверстия внизу, в туловище роженицы; выступ у онгона внизу (пенис) → полость внизу (материнская утроба). Итак, соединению в материнской утробе души и тела будущего ребенка вслед за его рождением должно соответствовать послеродовое разделение психического (ассоциируемого с головой и верхом в признаке **верх / низ**) и **телесного** — **двух причин**, в своей совокупности вызвавших беременность.

Каким бы «внешним», казалось бы лишь иллюстрирующим покровы человека или зверя, не был анатомо-числовой код — по тому свойству персонажа или больного индивида, которое при его посредстве изображается, его подлинная семиотическая роль в композиции онгона имеет «внутреннюю» — и телесную и, главным образом, ментальную значимость. И отдельная числовая константа, и соприсутствие нескольких чисел обычно не носят иллюстративного характера, но образуют узловые пункты, в которых происходит увязка значимых семиотических признаков, что, в свою очередь, соединяет конкретную визуально-пластическую композицию с заложенной в нее ментальной стратегией исцеления.

Глава 7

ТЕЛО И КАЛЕНДАРЬ: ЦЕЛИТЕЛЬНЫЕ АНАЛОГИИ

Если ранее были рассмотрены числа первой десятки, то теперь в орбите нашего внимания оказываются числа 12–15 и 26–30, также присутствующие в ритуальной практике региона и, на первый взгляд, прямо не обусловленные свойствами человеческого организма. Только что названные количества нередко встречаются в виде насечки или штриховки — в композиции онгонов, а также повторяющихся фигуративных изображений — в шаманском костюме и наконец отверстий — в бронзовых подвесках.

Те или иные количества, «подозрительные» на обладание календарной семантикой, можно, полагаем, считать выражающими временное измерение, значимое для носителей традиции, если таковое подкрепляется контекстуально. Иначе говоря, либо проведение ритуала, его сценарий и предназначение конкретизированы в отношении времени, либо в композиции предмета, ему присущем контексте содержатся и другие элементы, визуальные и / или числовые, виртуально связанные с этим же измерением.

Рассмотрение ритуальных предметов предварим несколькими примерами из мифологии и обрядности, где отчетливо присутствует временное измерение. Заметим, что у всех народов региона встречаются повествования с указанием того, что конкретное событие происходит через или в течение 3-х дней, лет. Кроме того, иногда упоминаются и числа 7, 9 в качестве характеристики времени. Так, согласно поверьям негидальцев, охотник, отобравший у рогатой жабы ее рог, приносящий удачу, 7 лет претерпевает шум в ушах; столько же лет охотник, укравший у лесного духа *Калдяма* (*Калгамма*) его *testiculi* или же сумочку с талисманами, висящую между ног, должен 7 лет выдерживать, не поддаваться на требования *Калгамма*, звучащие в ушах, возратить эту добычу назад¹. Негидальский охотник 7 дней блуждал в тайге, пока не вышел к медвежьей берлоге, где и провел зиму² (т.е. сезон спячки). У нивхов в период проведения медвежьего праздника (его обычная приуроченность к январю–февралю совпадает со временем рождения медвежат в берлогах) горному

хозяину приносили в жертву, по наблюдению Е.А. Крейновича, 7 собак³. В мифологическом повествовании, записанном М.М. Хасановой и А.М. Певновым в двух версиях у негидальцев, зловредный подземный дух истолковывает отпечаток, оставленный на пепле от костра девятью пальцами охотника, как то, что здесь уже 9 лет не было людей; именно так следует усыплять его бдительность⁴.

Отметим, что число 7 может оказаться вовлеченным в календарный контекст, даже если таковой не присутствует, уже в силу того, что составляет часть лунного месяца — половину отрезка времени, при его возрастании или на ущербе, когда он доступен наблюдению. Этого нельзя отнести к числу 9; но, как и число 7, оно может принадлежать календарному контексту, если в том же повествовании присутствует, как бы служа дополнением, хотя бы еще одно число, «чреватое» временем. Так, в нанайской сказке шесть персонажей сообща убивают «брата семи красавиц», с тем чтобы на них жениться (кому-то достаются две жены); итак, от 7 одиноких сражающихся мужчин совершается переход к 13 мужчинам и женщинам, вступившим в брак (13 — число месяцев лунно-солнечного года). В одном и том же нанайском мифологическом повествовании говорится о гибели 40 братьев героя, а позднее — о том, что 9-саженная кайла проглотила лучшую из его жен; в том же тексте 15 шаманов одновременно пытаются исцелить больную⁵ (сопричастие чисел 9 и 40 может подразумевать 360 — величину года, а 15 — половину месяца).

Числа, принадлежащие второй — третьей десятке, в повествованиях и обрядности почти не задействованы, хотя можно привести отдельные примеры. Так, у орочей столб, необходимый для обряда излечения, возводили в течение 14 дней, а затем в ритуальной пляске участвовали 14 человек⁶. По наблюдениям Л.Я. Штернберга, 7 нивхов на ритуальной площадке, подготовленной для убиения вскормленного медведя, устанавливают 30 пар деревьев — аллей в два ряда, в каждом 15 елок и 15 тальниковых деревцев⁷. Новорожденного умывают молоком матери в течение 15 дней, а позднее холодной водой из рта⁸.

Знакомство с мифологическими повествованиями, текстами шаманских камланий, сценариями обрядов у народов изучаемого региона весьма редко приводит к числам второй десятки (хотя они встречаются), сравнительно, например, с якутами. Тем больший интерес представляет рассмотрение ритуальных предметов, в структуре которых имеются элементы, запечатлевающие старинные способы счисления времени, его образы в традиционном менталитете. Что же касается чисел 7 и 9, в

особенности первого из них, следует допустить, что в той или иной конкретной композиции, согласно заложенному в нее замыслу, оно может детерминироваться либо телесным контекстом (числом телесных отверстий), либо календарным, либо ими обоими.

Числа второй десятки, когда они встречаются в композиции, чаще всего переданы на поверхности насечкой, резе штриховкой и отверстиями, иногда зубчиками, выступающими по периметру, или же однородными, нарисованными на шаманском облачении фигурами, подвесками к шаманской юбке, поясу. Начнем с ситуаций насечки или штриховки на панцире черепахи. У нанайцев деревянное изображение черепахи (пресноводной или морской — разные наименования) служило лечебным онгоном при женских заболеваниях; подобное же назначение имели изображения жабы, а также медведя, но обязательно изготовленное из болотной кочки⁹.

В различных музейных собраниях по культуре нанайцев, удэгейцев в Санкт-Петербурге, Хабаровском крае и Владивостоке выделяются деревянные изображения черепах, иногда с несколькими головами, наделенные насечкой или, реже, штриховкой. Перечислим только те из них, где количество таких однородных элементов превышает десять, либо это может подразумеваться — при учете порознь насечек, имеющих на каждой стороне корпуса, либо при аналогичном учете насечек для каждой головы в двух-, трехголовых изображениях, а затем суммировании. Все предметы, кроме того, что помещен под № 11 (и относится, вероятно, к удэгейцам), изготовлены и бытовали в среде нанайцев.

1. Антропоморфное женское изображение (упоминалось, частично анализировалось в гл. 6). Руки не показаны, ноги слегка согнуты. Голова заострена сверху, правый глаз выше левого. Живот слегка увеличен, выдается вперед. На месте грудей рельефно вырезано по черепахе. У одной из них на спине, слева и справа соответственно, имеется 5 и 9 параллельных насечек, а у другой, на правой груди персонажа, — 5 и 7 (8?). Помогает при легочных заболеваниях.

2. Черепаха, на спине которой вырезаны параллельно насечки, 8 слева и 9 справа.

3. Две черепахи, входящие в комплекс *сэвэн тэму* (онгоны водной стихии), на спине у каждой нанесены 17 насечек параллельными углами.

4. Черепаха, входящая в один комплекс с только что названными; на спине — по 7 насечек с каждой стороны.

5. *Кайла* — морская черепаха, на спине имеется 7 и 7 параллельных насечек.

6. Черепаха с 9 насечками на спине, с каждой стороны.
 7. Черепаха, на спине которой имеются параллельные насечки, 15 слева и 13 справа.
 8. Черепаха, на спине которой с каждой стороны по 15 насечек.
 9. Две черепахи, у одной из них (с тяжелой головой, подобной медвежьей) 14 и 13 насечек на спине, а у другой — 9 и 10.
 10. Черепаха с крупной головой, подобной медвежьей, на спине имеется 13 и 13 насечек. Дух болезни живота.
 11. Двухголовая черепаха, на спине с каждой стороны по 6 параллельных насечек.
 12. *Кайла* — двухголовая морская черепаха, на спине имеется 7 параллельных насечек, а на каждой голове — еще по 3. Согласно описи, применялась женщинами от боли в животе.
 13. Двухголовая черепаха, на спине нанесены черной краской 7 параллельных линий.
 14. Трехголовая черепаха, на спине имеется 14 и 15 параллельных насечек (Илл. 55).
 15. Трехголовая черепаха (Илл. 56), на спине нанесены 5 и 5 параллельных насечек; в центральной части имеется сквозное отверстие¹⁰.
- В композиции первого онгона насечка фиксирует некие свойства — и черепахи, и, по-видимому, персонажа в числовом коде: $[(5 + 7) + (5 + 9)]$. Отметим, что числа 12 и 9 — не являются случайными для черепах некоторых видов, которые встречаются на российском Дальнем Востоке и южнее, в Китае: у морских черепах брюшной щит состоит из 9 костей, у пресноводных черепах юга Китая он состоит из 12 пластинок; у трехкоготных черепах (род трионикс есть и в России, севернее устья Амура) всего 12 когтей, по три на каждой ноге¹¹. С другой стороны, число 12, в особенности переданное в виде суммы $(7 + 5)$, могло восприниматься как число кормящей матери, у которой, кроме семи лицевых отверстий, как у всякого человеческого индивида, имеются еще три внизу — как у всякой женщины, и, наконец, еще два в период лактации. Итак, числа 5, 10 $(5 + 5)$ и 12 пока лишь подкрепляют, для конкретной композиции, семантику черепахи, предрасполагающую к дальнейшей аналогии, вплоть до магического исцеления легких. Однако числа 14 и, возможно, 26 (если шаманом и резчиком имелась в виду и сумма всех насечек на груди персонажа) восходят не к телесному, а, следует допустить, к календарному контексту: счислению времени лунными месяцами (по 28 дней), отсюда и величина в 14 дней и 26 «недель» — половина продолжительности года при единице времени в 7 дней (то, что называем

«неделей» — число дней приращения/убывания наблюдаемого лунного диска наполовину).

С уверенностью пока лишь можно сблизить человеческую женщину и природное существо — черепаху в отношении месячного счисления: регулы и 10-месячная беременность у женщины; примерно месяц проходит у черепахи от спаривания до кладки яиц¹². Кроме того, в мифологических представлениях китайцев (ввиду длительных контактов, присутствия китайцев в Приморье эти представления могли быть известными нанайцам) черепахе присуща временная периодичность, совпадающая с фазами луны: «Жемчужина и черепаха <...> растут и идут на убыль вслед за луной»¹³.

Возвращаясь к проблеме числового кода, чреватого календарными константами, сформулируем следующий тезис: число 10 для ритуальной пластики — «женское», что восходит и к телесному контексту (количество отверстий, присущее женскому организму), и телесно-календарному, т.е. 10 лунным месяцам беременности. Этот тезис, по меньшей мере, устойчивая ассоциация женского персонажа с числом 10, находит конкретные эмпирические подтверждения у тунгусоязычных народов — нанайцев, удэгейцев, уйльта.

В нанайском собрании Приморского музея им. В.К. Арсеньева имеется изображение Калгам-а (Илл. 57)¹⁴, о котором уже упоминалось в гл. 5, — длинноногое горно-таежное существо, в высокой конической шапке. Это женское существо: груди показаны бугорками. Трехпалые руки изображены у груди, как бы подчеркивая их (такой прием встречается в пластике региона). На боках нанесены по 5 параллельных насечек; имеются параллельные насечки углом и на спине — по линии позвоночника: 6 и ниже, в крестцовой области, еще 4. Таким образом, в числовом коде персонаж обретает женскую отметку: всего на боках — 10 и на спине — тоже 10 насечек. Неудивительно, что у женского Калгам-а подчеркнут его пол не только визуально — указанием на груди, но и посредством числа, подразумевающего 10-е (отсутствующее у мужчины) отверстие: если для обретения охотничьей удачи у Калгам-а — мужчины надо отобрать его мошонку либо сумочку, висящую между ног, то, повстречав Калгам-а — женщину, следует на ней жениться (записано собирателями у негидальцев)¹⁵.

Еще один пример, демонстрирующий, что различие 9/10 может использоваться для кодировки мужского/женского персонажа, встречается в композиции предметов уйльта (Илл. 58, 59) из Ногликского музея: вырезанных из нерпичьей кожи антропоморфных изображений, одно из

них с плоской головой и 9 зубчиками на ней, а другое — с округлой головой, как бы завершающейся гребнем с 10 зубчиками¹⁶. У первого из этих онгонов боковые очертания головы также снабжены зубчиками, по 6 (всего 12), а второй отличается большей округлостью бедер. Назначение этих онгонов в описях не указано; однако известно, что вырезанные из дерева антропо-, а иногда зооморфные изображения с выступами на голове у многих народов региона, в том числе уйльта, использовались в случае головной боли, психических расстройств (в гл. 3 этому композиционному типу — *городо* — уделено специальное внимание).

Е.А. Бибилова, уйльта, когда ей был задан вопрос о половой принадлежности изображенных персонажей, с уверенностью ответила, что с плоской головой — мужская, а с «гребнем» — женская фигурка. Заметим, что кроме противоположения 9 / 10, различающего, апеллируя к телесному контексту, мужское / женское, в числовом коде, вероятно, имеется еще одно различие: присутствие / отсутствие дополнительной календарной отметки. У мужского персонажа такую роль играет число 12, как бы символизирующее год, состоящий из 12 месяцев, двух сезонов. Если мы на верном пути, тогда и в связи с женским изображением, стилистически однотипным, можно задаться вопросом о том, каким образом в композиции презентирован аспект времени. По-видимому, число 10, присутствующее здесь, способно означать и пол (10 отверстий), и время (10 месяцев).

Пожалуй, подтверждением того, что в подобных по назначению, стилю онгонах уйльта могут подразумеваться два контекста — телесный и календарный — может служить амулет — *сэвэн*, вырезанный из нерпичьей кожи, представленный в экспозиции Сахалинского областного краеведческого музея (Илл. 60), он изготовлен в сер. XX в¹⁷. Амулет состоит из трех связанных частей, которые дополняют друг друга: 1) антропоморфное изображение, на плоской голове которого вырезаны 9 зубчиков (они так расположены, что их могло бы поместиться 10, но все же их 9); оно подобно онгону с плоской головой из Ногликского музея, но без 12 выступов по боковым очертаниям головы; 2) личина, на которой прочерчены те же пять элементов (брови, глаза, рот), что и на прочих антропоморфных предметах уйльта, вырезанных из кожи нерпы; 3) круг с прочерченной в нем спиралью (свернувшейся змеей?). В каталоге, составленном собирателем, указано назначение: исцеляет от головной боли¹⁸. Полагаем, что, как и в трехчастных амулетах нанайцев, избавляющих от болезни конечностей¹⁹, одна часть (здесь — личина) презентует больной орган, еще одна — духа-целителя и третья — или змей, вырезанных на цилиндре и символизирующих боли, или собствен-

но человеческое туловище, цилиндр без изображений. Целителем в рассматриваемой композиции выступает мужская фигура с 9 помощниками на голове, а третья часть символизирует, по-видимому, змею в состоянии спячки, т.е. стихшую, как бы уснувшую боль. Подобно тому, как ногликский онгон (с 12 зубчиками) подразумевал и телесный, и календарный контексты, и в данной композиции, но с использованием двух фигур — человека и змеи, также представлены эти оба контекста.

Из рассмотрения онгонов с «женской» семантикой, а также последнего — мужского, но содержательно связанного с ними, видно, во-первых, что число 10 в качестве «женского» восходит потенциально и к телесному, и к календарному контекстам; во-вторых, последний может презентироваться зооморфно — например, животными, часть года проводящими в спячке (змея, черепаха). Вернемся к интерпретации черепаха, наделенных насечкой.

Черепахи, у которых имеется по 7 насечек углом (= 14 в сумме), перечисленные под №№ 4, 5, актуализируют в своей семантике величину лунного месяца; то же относится и к тем изображениям, где число насечек равно 30 (15 и 15) или 28 (15 и 13), 27 (14 и 13) — соответственно, №№ 8, 7 и 9. Прагматика исцеления — при метафорическом соотношении черепахи и женщины — определяется, полагаем, тем, что лунный месяц для них обеих означает упорядоченность производящей области организма. Черепаха с 26 насечками (13 и 13), под № 10, поддается интерпретации также в контексте времени, исчисляемого лунными полумесяцами или месяцами. Итак, целительная аналогия состоит в том, что периодичность должна определяться не по солнцу (полгода, год), а по луне — один или десять месяцев.

Особый интерес вызывают трех- и двухголовые черепахи. Похоже, что количество голов может быть своего рода коэффициентом. Так, трехголовая черепаха с общим числом насечек 29 (Илл. 55) скорее всего подразумевает 3-месячный сезон — ежегодный период активного спаривания и фертильности, метафорическое отождествление с которым способно излечить женскую производящую область. Трехголовая черепаха с 10 (5 + 5) насечками, вероятно, подразумевает временной отрезок в один месяц — период вынашивания плода. Аналогично, но полумесяц заложен в композиции двухголовой черепахи с 14 (7 + 7) насечками. Двухголовая черепаха под № 12, помогавшая женщинам «от боли в животе», с числом насечек 13 (7 + 3 + 3), — своего рода противоположность черепахе под № 10: с 26 насечками (13 + 13) и одной головой, служившей причиной болезни.

Реже встречающаяся константа — 9 насечек углом, вероятно, восходит к активизации автономной жизнедеятельности организма, временно (на период беременности или болезни?) воздерживающегося от функционирования 10-го, т.е. женского отверстия. Число 17 (№ 3 и, возможно, № 2) не поддается метафорической интерпретации ни в телесном, ни в календарном контексте. Можно лишь предположить, что число насечек 17 — производно, это сумма 9 и 8, а предмет (например, под № 2), маркированный этими двумя количествами, мог означать и свободное функционирование организма (9), и свободу ментального движения в мироздании (8). Отметим, что число шумящих подвесок к шаманскому поясу у нивхов²⁰, уйльта²¹ могло составлять 8, а у нанайцев и удэгейцев — 9 или еще больше.

Не только черепаха, но, пусть не столь явственно, и другие животные — сухопутные, морские, летающие — порой наделены календарными константами. Приведем наиболее отчетливые примеры, когда эти константы переданы посредством числа пальцев, зубов, числа конечностей и, конечно, все тем же приемом, как бы акцентирующим естественную фактуру, — насечкой, штриховкой.

1. Нанайский онгон — изображение медведя *тому доонта*, стоя. На каждой из его четырех лап имеется по 3 пальца (всего 12). Надпись собирателя: «От болезней живота».

2. Нанайский (?) онгон — изображение медведя, стоя; вырезаны только нижние лапы, на одной из них 6, а на другой 7 пальцев. На животе и на спине — по две округлых выемки.

3. Нанайский онгон — изображение зверя с большой зубастой пастью, на верхней челюсти которой 28 (14 и 14 по обе стороны), а на нижней 29 (14 + 15) зубов.

4. Нанайский онгон — изображение ездового животного — тигра с длинным хвостом и квадратным отверстием на спине (для вставления полуфигуры всадника). На голове нарисованы 10 (7 на лице и 3 на затылке) красных змеек и, чередуясь с ними, таким же образом 10 черных змеек; подобно этому — на корпусе 9 красных и 10 черных и по 9 на хвосте. Итого 28 красных и 29 черных змеек имитируют естественную полосатую окраску.

5. Нанайский онгон — тигр *амба сеон*, на голове у которого 13 параллельных черных линий, на туловище 9 и на хвосте — 8 таких же линий, проведенных поперек направления корпуса, хвоста.

6. Нанайский онгон — сидящий медведь; верхние лапы не показаны, нижние переданы трапецевидными выступами. Голова, тулови-

ще покрыты рисованными черными кругами, такими же сплошными кругами переданы глаза зверя. Всего на голове 10 кругов, спереди на корпусе их 6, на спине 4, на левом боку — 6, на правом — 4; всего 30 (28 — без учета глаз).

7. Нивхский онгон — изображение тигра, у которого на спине имеется 15 насечек, а на хвосте 9 (7 и, на расстоянии, еще 2).

8. Удэгейский онгон — всадник на тигре. Тигр разрисован черными и красными полукругами, в том числе черных — 26 (6 на голове, 14 на туловище, 6 на хвосте), красных — 27 (6 на голове, 15 на туловище, 6 на хвосте). Онгон «помогает в охоте».

9. Удэгейский шаманский онгон — тигр, разрисованный змеями, всего их 30 (10 на морде и 20 — на туловище, хвосте).

10. Нивхский (?) онгон — всадник (представлен антропоморфной головой) на зубастой рыбе. Насечками переданы зубы, на верхней челюсти — 13, а на нижней 12.

11. *Бокко севони* — уйльгинское изображение белого медведя, стоящего на палтусе, у которого на хвосте 12 прорезей. Туловище обтянуто нерпичьим мехом, декорировано стружками. Амулет от болезни живота.

12. Онгон уйльта — морское животное, вырезано из кожи нерпы (Илл. 61). У этого животного имеются два глаза и два щупальца, которые прорезаны параллельными насечками — 10 и 10 на каждом. Фигурка как бы вписана в круговое кольцо; между нею и этим обрамляющим кольцом образуется 6 отверстий, а всего, учитывая и отверстия глаз, — внутри круга 8 отверстий. По кольцу равномерно проделаны 29 округлых отверстий. Изображение хранилось в марлевом мешочке, вместе с еще другими, тоже привязанными к нему фигурками: листовидной, из нерпичьей кожи, прорезанной по периметру — в результате чего образовалось 20 выступов; двумя фигурками из ткани — подобной зайцу и зооморфной вытянутой, с 9 зубчиками (как бы голова наверху и внизу 8 ног).

13. Связка нивхских онгонов из нерпичьей кожи: 1) морское животное (краб ?) с 8 щупальцами, по 4 с каждой стороны; 2) вытянутая фигурка (рыба ?) со множеством разрезов, отчего с одного бока образуется 13, а с другого 16 выступов, всего 29.

14. Нанайский онгон — рыба из лососевых с 6 плавниками и наростом (кроме головы и хвоста, всего 7 выступов на корпусе). Верхний плавник состоит из 7 элементов, а нижний из 5; 4 парных плавника — из 3 элементов каждый, т.е. всего 24 (по 12 элементов у непарных, парных плавников).

15. Связка нанайских онгонов: два вырезанных из дерева тигра, стоящих на четырех лапах; тело каждого из них вытянуто, с длинным хвостом. Нанесены насечки: на голове, слева и справа — по 4; на спине и хвосте, в совокупности, у одного из тигров по 23, слева и справа, а у другого, соответственно, 22 и 26.

16. Ульчская ритуальная тарелочка в форме рыбы. По ее сторонам нанесены 6 и 7 насечек.

17. Ульчская ритуальная тарелочка в форме рыбы. С одной стороны 12 насечек, с другой 7 и на хвосте — 5.

18. Ульчская ритуальная тарелочка в форме рыбы. С каждой стороны нанесено по 7 насечек.

19. Ульчские онгоны — изображения жаб, у каждой на спине по 12 (6 и 6 с каждой стороны) насечек.

20. Ульчский амулет — связка из двух деревянных предметов: 1) зверь с двумя хвостами, на туловище в двух местах нанесены 13 насечек (6 и 7); 2) свернутая в спираль змея с крупной, подобной медвежьей, головой, намечены уши. Помогает от болезней живота.

21. Ульчское (?) изображение птицы, на спине нанесены параллельные насечки, слева 14 и справа 15.

22. Удэгейский (?) шаманский предмет — «Указатель дороги духов шамана» (из описи); деревянный, в форме неправильного круга, с изображениями на обеих сторонах. На одной стороне (Илл. 62) в центре круга закреплено, но может вращаться, вырезанное из дерева изображение головы старого оленя, со спиленными рогами²²; круг разделен на 7 секторов, маркированных каждый круглой вмятиной. На другой стороне (Илл. 63) вырезаны изображение солнца (с 13 исходящими длинными лучами и 24 (?) короткими), изображение луны и еще один, находящийся на самом краю и как быдвигающийся за пределы какой-то заштрихованный округлый предмет.

23. Нанайский лечебный онгон — деревянное изображение ежа, на спине которого имеется 13 округлых параллельных насечек. Помогает от затяжной болезни живота; окуривают дымом, носят на шее²³.

Итак, обнаруживается нередкое присутствие в композиции именно календарных констант — 12, 13, а также 7, 14, 15 и 28, 29, 30, — запечатлевающих, соответственно, количество месяцев в году или дней в месяце, полумесяце или «неделе» (половине полумесяца). Во многих случаях зооморфный персонаж — это хищник (медведь, тигр, зубатая рыба) или существо, способное к быстрому передвижению в своей природной сфере (олень, ящерица, змея, рыба, птица). Многим из этих

животных свойственна сезонная жизнедеятельность. Как и в ситуациях привлечения образа черепахи (сезонного животного, год которого складывается из времени быстрых изменений и времени спячки), и другие зооморфные персонажи способствуют налаживанию внутренних движений в организме больного — дыханию, избавлению от болезней живота.

Тесную связь образов времени с движением раскрывают более конкретно те онгоны из перечисленных, которые состоят из связки двух предметов. Так, ульчский зверь (см. № 20) с двумя хвостами дополнен змеей, свернувшейся в спираль — символом временного цикла. Поскольку у этого зверя, имеющего на туловище 13 насечек, изображено два хвоста, то, полагаем, что подобно ситуации черепахи с несколькими головами, и здесь присутствует удваивающий коэффициент. Вероятно, подразумевается удвоение выносливости, а значит, длительности движения: год, состоящий из двух сезонов, 26 полумесяцев. В композиции нивхского онгона (№ 13) предмет, маркированный временной отметкой — 29, дополнен в связке существом с 8 конечностями, что в мифологических представлениях нивхов символизирует свободное быстрое продвижение в мироздании (в определенной степени эта же семантика присутствует в ритуальной пластике и других народов региона, об этом говорилось в гл. 4).

Полагаем, что и в композиции многочастного онгона уйльта (№ 12) подразумевается, что 8-ногое существо как бы придает импульс движения, т.е. беспрепятственного перехода от одного к десяти месяцам. Этот онгон интересен разнообразием средств, примененных для выражения связи времени и движения: различный материал — нерпичья кожа, ткань для обитателей моря или суши; и насечки (по периметру морских существ), и отверстия; различные геометрические образы — круг, вытянутая линия; соприсутствие чисел, характеризующих разные аспекты времени — месяц (29), количество месяцев беременности (10).

Геометрический образ движения — круг имеет важное значение и в композиции двустороннего удэгейского ритуального предмета (№ 22, Илл. 62, 63). Он интересен еще и тем, что семантика времени здесь имеет два источника — фауну и небесные светила. Скрепляющий их числовой код, образованный взаимным дополнением чисел 7, 13 и 24, указывает, по-видимому, на то, что год могли исчислять семидневными неделями (а не только сезонами, лунными месяцами и полумесяцами). Отметим, что этническая принадлежность этого предмета, хранящегося в ХККМ, не установлена. Деление кругового пространства на 7 частей

может свидетельствовать об удэгейской культурной традиции, в которой этот числовой показатель (на что указано впервые В.К. Арсеньевым) представлен и более, чем прочие, и в большей мере, чем у других народов региона. Вместе с тем, и у негидальцев имеется миф о происхождении человечества, где фигурирует число 7 в организации пространства: именно столько детей — близнецов родилось у первой человеческой пары; они затем «разошлись в разные стороны и разные языки сделались»²⁴.

Удэгейским этот амулет можно признать, полагаем, в силу еще одного обстоятельства: совокупность изображений — олень с отпиленными рогами, солнце, луна и некий заштрихованный круг — прямо и конкретно соответствует одному из мифов удэгейцев, причем зафиксированному Арсеньевым в двух вариантах. Кратко изложим его — в той части, что охватывает рассматриваемую пластическую композицию²⁵.

Текст № 28

Доставление на землю солнечного света

Перед Егда, героем повествования, желающим получить девушку в жены, ее отец ставит условием «сходить на небо и достать свет от солнца». Егда попытался было вместо этого принести старику 10 лисьих хвостов, отломленных им у 11-хвостой лисицы, но тот не соглашается отменить свое задание.

От одинокой старухи, живущей в тайге, Егда получает пилу и совет помочь обездвиженному медведю, которого встретит. Герой встречает медведя, зубы которого вросли в землю, подобно корням дерева. После того, как Егда, отпилив зубы, освобождает его, медведь дает ему совет: когда Егда встретит изюбря с рогами, выросшими до самого неба, надо залезть по ним на небо, а вернувшись — отпилить их. Попав таким образом на небо, Егда оказывается там в тайге; по совету медведя, он забирается на голую сопку, где дожидается прихода старика [персонификация месяца]. Получив от этого старика — месяца сверток с солнечным светом, герой спускается по рогам на землю, а затем отрезает их пилой.

В другой версии мифа герой, отправившийся на небо, чтобы оттуда привести себе жену, поднимается также по рогам изюбря. Там он получает задание достать лунный свет. От небесной старухи, живущей на сопке, он узнает, что неподалеку располагаются один за другим 7

локусов: места обитания Тагу Мамы, подательницы детских душ; ее супруга; местонахождение оленьих душ; душ промысловых, а затем хищных животных; духов, входящих в молодых шаманов; обиталище великого шамана Сансу. Эта же старуха дает герою тряпицу, в которую завернут лунный свет. Спустившись на землю, Егда отмеряет у изюбря «рога на 8 концов» и обрезает их, чем освобождает зверя от обездвиженности.

О счислении времени — сутками и по фазам луны — говорится в другом мифе, о разделении солнца и луны, чтобы избежать на земле чрезмерного жара. После их разделения «месяц, чтобы люди могли считать время, решил каждый раз скрываться совсем с неба и начать появляться сызнова и понемногу <...> С того времени началось счисление дней и ночей, и люди стали жить на земле»²⁶.

Итак, все элементы пластической композиции в контексте изложенного сюжета оказываются связанными: солнце, луна и сверток — заштрихованный круг, уходящий за пределы небес, от двух светил к жителям земли; олень с отпиленными рогами, все обзирающий и способный свободно передвигаться по всем секторам земного пространства. Количество таких 7 имеет, соответственно мифу, небесное происхождение: и собственно число названных местоположений, и в качестве обретенной на земле дискретной частицы светила (солнца или луны), способной послужить мерилем для счисления времени.

Таким образом, 7 в композиции данного амулета — пространственная проекция, аналог некоей обладаемой жителями земли *единицы счисления времени* — «солнечного света» или «лунного света». Корреляция чисел 7 и 13 в рассматриваемой композиции (13 — на небе, у солнца, а 7 — на земле, у людей) подразумевает, полагаем, что время исчислялось лунными месяцами, каковых 13 в году, а месяцы — семидневками.

Назначение данного предмета — скорее всего в том, чтобы служить младенческим оберегом. Упорядочение связей между небом (откуда прибывают души неродившихся детей) и землей — именно такой замысел порой закладывался в композицию детских амулетов-оберегов у народов региона. Так, у нанайцев для оберега младенца использовалась связка из шести предметов: 1) круг, вырезанный из рыбьей кожи, — «солнце»; 2) многоугольная фигура из рыбьей кожи, с 7 отверстиями — «звездами»; 3) прямоугольная полоса из того же материала, с 5 отверстиями — «окно»; 4) из того же материала, в форме сапожка, — некое животное; 5) деревянное изображение четвероногого; 6) маленький бубен с обтяжкой из «сорочки» — плаценты младенца. Первые три предмета,

считалось, оберегают днем, а следующие два — ночью²⁷. По-видимому, последний из шести предметов этого комплекса был ответствен за правильную связь души и тела, небесного и земного у младенца. Интересно, что и в данной совокупности композиционный замысел включает число 7, связываемое с солнцем, небесным светом.

Корреляция чисел 7 и 13 требует дальнейшего рассмотрения, тем более что в одной из версий удэгейского мифа говорится о лунном, а в другой — о солнечном свете. Счет лунными месяцами вообще-то не обязательно подразумевает счета неделями. С другой стороны, при счете неделями 7 и 13 в определенном смысле подобны: 7 — это четверть лунного месяца, а 13 — это четверть солнечного года, исчисляемого неделями (в году их 52). И число 13, и 26, а также 36 — десятая часть года встречаются, в основном, в шаманской практике; порой при этом присутствует 7 либо 14. Кроме тех предметов, которые упомянуты только что — в первом перечне под № 7, 10, во втором под № 2, 5, 8, 10, 20, 22 и 23, приведем еще некоторые примеры.

1. В колыбели сахалинских нивхов, хранящейся в Тымовском районном музее²⁸, имеется множество зарубок без какого-либо конструктивного назначения. Так, на выступе в форме птичьей головы (Илл. 64) нанесено 30 (15 и 15) зарубок в самом его завершении, 26 (12 и 14) — у места соединения с основной частью колыбели, и по периметру круглого отверстия в выступе — 15. Кроме того, с обеих сторон внизу колыбели также нанесена насечка — 14 и 13.

2. Нивхский ритуальный ковш *кыри* для выемки мяса из котла, использовался во время медвежьего праздника. Ручка ковша прорезная, ее большую часть занимают два изображения змеи, одно за другим; на теле змеи, идущей сразу от черпака как бы в противоположную сторону, нанесены 26 насечек (группами: 6 + 7 + 10 + 3); на теле второй змеи, головой направленной к черпаку, нанесены 8 насечек (2 + 3 + 3). В завершении ручки вырезана медвежья голова.

3. Нивхский (?) лечебный матерчатый пояс, в центре которого закреплена звериная челюсть с 7 зубами. Вблизи нее закреплены бусины — несколькими группами, всего 36 (трижды по 5, затем 6, затем трижды по 5); на боковых сторонах пояса закреплено, тоже группами, 14 (4 + 5 + 5) и 26 (4 + 9 + 4 + 4 + 5).

4. Нивхская матерчатая черная полоса *та хунр* — повязка на голову, от головной боли. На ней равномерно закреплены 36 элементов, в том числе 32 частицы прута тальника и по два с каждой стороны кусочка цветной ткани²⁹.

Еще пять нанайских предметов:

5. Колотушка шамана, на которой рельефно вырезаны, сверху вниз (к ручке) земноводные: жаба, две сплетенные змеи и в их кольце — черепаха, ящерица. Жаба — трехпалая, всего у нее 12 пальцев, на туловище нанесены 8 насечек параллельными углами, между которыми находится рельефная продольная полоска с 13 параллельными насечками. У черепахи на спине проделано 9 насечек параллельными углами. У ящерицы на голове по 5 насечек с каждой стороны, на шее — 2, а на туловище 13, и хвосте — тоже 13 параллельными углами (возможное прочтение: 7 и 26).

6. Шаманский головной убор, состоящий из металлической крестовины на ободке, куда вставлены 9 металлических пластинок, и тканой части — круговой полосы и бахромы из 24 узких прямых полос (сзади 4 длинных, спереди 20 коротких). На коротких полосах изображены черной краской змейки, всего 27; на круговой полосе, четыремя группами, изображены 26 змей (6 и 6 спереди, 7 и 7 сзади).

7. Шаманская юбка с изображенной на ней многоярусной композицией, где присутствуют и антропоморфные фигуры, и драконы, черепахи, жабы, ящерицы. По краю подола пришиты 26 узких меховых полос, шестью группами по 5 или 3 (5+5+3 и 5+ 5+3).

8. Связка из пяти предметов, среди которых: 1) вырезанное из одного куска дерева двойное, расположенное симметрично на разные стороны, изображение медведей; на спине каждого из них — охвативший его сверху медвежонок; у медвежат показаны все четыре ноги, у медведей — только по две ноги по краям, итого 12 ног; 2) сдвоенное подобным образом звериное изображение: тела расположены по одной линии, морды направлены в противоположные стороны; на боках имеются параллельные насечки, у одного зверя 17 и 17, а у другого их 19 и 20; и считая насечки вдоль всего изображения — 36 и 37; 3) закопченный сучок, верхняя часть которого обработана в виде головы с нависающим лбом; 4–5) две длинные полосы из рыбьей кожи — изображения змей. Связка онгонов помогает при болезни поясницы.

9. Связка из 13-ти одинаковых антропоморфных фигурок: плоские, вырезаны из дощечки; без рук, голова ромбической формы. На груди каждого симметрично вырезаны два сквозных прямоугольных отверстия, всего их 26³⁰.

10. В основании ручки шаманского жезла уйльта — часть оленьего рога с вырезанными на нем изображениями («Рукутамский жезл», хранится в экспозиции Поронайского музея)³¹ — в нижнем слое 9-ярусного нижнего мира помещен знак ромба. У каждой его стороны имеется по 9

ортогональных насечек, всего их 36. Слева и справа от ромба вырезаны по две наклонные линии, вблизи которых также проделана насечка — 4 и 4, 4 и 9 элементов.

В композиции только что упомянутых нивхских предметов характеристики времени представлены в нераздельной связи числа с базовыми зооморфными существами (птица; змея в контексте коммуникации с горным миром) или изображением круга. В этом, полагаем, не столько отличие, сколько сходство с оберегами и лечебно-магическими (не используемыми в камлании) предметами тунгусоязычных народов.

Пожалуй, для шаманских предметов не вызывает сомнения преднамеренность присутствия в их композиции чисел, презентующих временную продолжительность величиной в год, исчисляемый месяцами (13), полумесяцами или неделями (26), или же количеством дней (36 — одна десятая года). По-видимому, ментальная деятельность шамана («техника экстаза», по выражению М. Элиаде) у тунгусоязычных народов, в первую очередь нанайцев, интерпретировалась ими и в аспекте пространственном, на что неизменно обращали внимание сибиреведы, и в аспекте временном, как своего рода овладение этими обоими измерениями. Иначе говоря, шаманское камлание актуализировало сразу эти два измерения, и для визуализации временного определяющую роль играл числовой код. Так, в эвенкийских шаманских атрибутах нередко встречается 13, порой 26 однородных элементов и, кроме того, не одна, а несколько календарных констант. Приведем наиболее явные ситуации.

1. Железный посох шамана — символизация его духа-помощника. Ручка и основание посоха раздвоены — согласно описи, это, соответственно, символизация «рта» духа и оленьего копыта. К «рукам» посоха привязана тряпица, символизирующая шапку, кусочки меха и 26 бисерных нитей.

2. Шаманский ровдужный нагрудник (Илл. 65, 66), к которому снизу пришиты 13 бисерных жгутов, каждый из них раздваивается, итого образуется 26 концов.

3. Связка из четырех жгутов (к шаманскому костюму), на одном из них надеты 26 поперечных бисерных колец, а на трех остальных — по 13.

4. Шаманский нагрудник, снизу пришиты 28 ровдужных ремешков и жгутов из ткани, все они раздваиваются, 26 из них маркированы (один белым мехом, а остальные бисером).

5. Шаманский кафтан, на спинку которого сверху нашита тканая полоса, с которой спускаются 14 жгутов (три меховых и одиннадцать из ткани). К нижнему краю пришиты 52 жгута из меха, ткани.

6. Шаманский ровдужный нагрудник, который благодаря сделанным внизу разрезам завершается 30 полосками. Над ними располагается декор из 7 горизонтальных бисерных линий; при этом на нижней линии чередуются 30 белых и 30 черных бусин, а на верхней — аналогично 28 и 28. Выше нашиты металлические предметы: 5 птиц, изображение морского животного и диск с нанесенными на нем 15 двойными насечками. Вдоль одной длинной стороны нагрудника по краю нашит декор из 30 бисерных групп (бусины белого-черного-белого цветов), а по краю другой — из 28 подобных групп.

7. Бубен яйцевидной формы, обтянут ровдужой темного цвета; с 9 резонаторами. На расположенных с нижней стороны двух поперечных скобах надето по 6 колец, всего 12; на пяти скобах, идущих по периметру, надето по два кольца, всего 10. На траверсе обечайки по периметру на ровдуге закреплены бисерные бусины разных цветов, преобладают синие, голубые, всего 52 группы по две бусины³².

Традиционные способы счисления времени у народов Нижнего Амура и Сахалина не вполне изучены. Так, по данным А.В. Смоляк³³, год у нивхов и всех тунгусоязычных народов состоял из 12 месяцев; однако, из материалов Е.А. Крейновича явствует, что в начале XX в. год нивхов состоял из 13 сменявших один другого месяцев³⁴. Несомненно, числовые константы, присутствующие в композиции ритуальной пластики, способны пролить свет на способы дискретного образа года и составляющих его единиц. Кроме лечебной пластики, в которой числовые константы чаще возникали в контексте зооморфных образов — актуализации тех животных, чья жизнедеятельность имеет ярко выраженный сезонный характер, важнейшим источником, способным подтвердить укорененность тех или иных календарных констант для конкретной историко-культурной области, выступают археологические материалы, содержащие числовые показатели.

В связи с лечебно-магическими или шаманскими предметами, о назначении, способе функционирования которых в основном известно, возникает лишь круг вопросов о значимости присутствующего в композиции числового кода — о его телесном и/или календарном контексте, о семиотической прагматике метафоры. В отличие от этого, для мезо-, неолитических предметов и даже, в абсолютном выражении, менее отдаленных от нас, но добытых за пределами живого этнографического бытования, — об их семиотических, а порой и о функциональных свойствах довольно часто знания нет, и тогда присутствие так называемой календарной графики составляет, предположительно, главное содержание

и назначение — одновременно семиотическое и функциональное. Иначе говоря, вещь с однородными параллельными насечками, особенно если их много, обычно интерпретируется как календарь. Если контекст бытования, назначения неизвестен и форма предмета имеет абстрактно-геометрический характер — прямоугольник, круг и др. либо совпадает с формой этнографических календарей (например, шестигранная призма или спираль), такое допущение не вызывает возражений. Однако если известно назначение предмета или же он наделен свойством фигуративности (например, изображает какое-либо животное), тогда, полагаем, числовые константы вовсе не обязательно исчерпываются календарным контекстом; скорее они служат запечатлению в числовом коде временного измерения, присущего персонажу или вещи в целом, а нечисления времени как такового.

Календарные представления на археологическом материале Приморья пристально изучаются Д.Л. Бродяжским, которому удалось обнаружить не только астрономически значимые константы среди элементов «календарной графики», но и различные способы сочетания недели, месяца и года³⁵. На наш взгляд, наиболее убедительны те ситуации, когда в графических начертаниях на одном и том же предмете соприсутствуют, причем в композиционно различных позициях, т.е. как бы и автономно, и выражая различные аспекты счисления времени, разные календарно значимые числа, например 7 и 13³⁶.

Ввиду отсутствия в настоящее время подобных работ на сахалинском материале отважимся привести ряд примеров именно такого соприсутствия, обнаруженных нами в музейных археологических собраниях благодаря любезной помощи, консультации сахалинских ученых — С.В. Горбунова, а также М.М. Прокофьева и В.О. Шубина. Приводимое ниже краткое описание предметов из археологических собраний нацелено, главным образом, на поиск календарных представлений (посредством методики выявления автономного, взаимно дополняющего соприсутствия двух календарных показателей), органичных предыстории сахалинских этносов. Восполнив лакуну по части календарных представлений, мы подтвердим тем самым присутствие именно этого измерения в рассмотренной ранее ритуальной пластике.

1. Бронзовая подвеска в виде кольца, в центре которого также расположено кольцо, от него на две стороны, диаметрально отходит по лучу, а в ортогональном направлении, тоже на две стороны, — по кругу с прорезью в центре. Всего внутри подвески 7 отверстий.

По периметру нанесены 30, а на внутреннем кольце — 12 насечек. XVIII–XIX вв. Айны (?). Холмский р-н, стоянка Садовники-1. Сборы Г.Ф. Лося, 2003 г.

2. Бронзовая округлая подвеска с небольшим выступом, где имеется отверстие для подвешивания. В круговой части — 5 (4 + 1) отверстий: в центре и еще четыре расположены равномерно, как бы по углам квадрата; всего 9. По периметру нанесены 26 насечек. Начало XX в. Нивхи. Ногликский р-н, о. Гафовича. Сборы С.В. Горбунова, Г.Ф. Лося, В.П. Андропова, 2004 г.

3. Бронзовая подвеска с небольшим округлым выступом, в нем проделано отверстие для подвешивания; в остальном форма подобна № 1, внутри тоже имеется 7 отверстий. По периметру нанесены 60 насечек. XIX в. Айны. Холмский р-н, стоянка Садовники-1. Сборы С.В. Горбунова, 1981 г.

4. Бронзовая прорезная подвеска, подобная очертаниями цветку, с 7 выступающими округлыми лепестками. В «чашечке» этого цветка имеется отверстие для подвешивания. Во внутренней части проделаны 13 отверстий: в центре — 7 крупных отверстий (три изогнутых — в середине и четыре по бокам) и вокруг них равномерно, у мест соединения лепестков, еще 6. XIV–XVII вв. Айны.

5. Бронзовая сердцевидная прорезная подвеска (Илл. 67), изображение внутри напоминает дерево. По внешнему периметру нанесены 18 насечек (двумя группами — 8 и 10); всего имеется 26 отверстий, не считая отверстия для подвешивания. Охотская культура.

6. Бронзовая круглая подвеска с тремя округлыми выступами (для подвешивания и по одному с боков), очертаниями напоминающая личину с глазами и ушами; всего 7 отверстий, включая одно для подвешивания. По внешнему периметру нанесены 43 насечки, образующие 42 зубчика.

7. Бронзовая подвеска, подобная по форме № 6; отличается числом насечек по периметру: всего 52, образующих 51 зубчик³⁷.

8. Игольник из трубчатой кости. Всего нанесены 28 параллельных насечек, снизу вверх группами из 13, 1, 14. При этом присутствует чередование подгрупп из поперечных и косых насечек; соответственно, в первой группе (5 + 4 + 4), а в последней (4 + 7 + 3), срединная насечка выполнена зигзагом. VIII–X вв. Культура Тарайка. Стоянка Промысловое-2, Поронайский р-н. Сборы В.Д. Федорчука, 1995 г.

9. Футляр (игольник ?) из трубчатой кости. Вдоль кости четыре ряда насечек. При этом в каждом ряду выделяются

посредством разделителей (поперечных насечек по две) три части; средняя, в свою очередь, заполнена параллельными косыми насечками, несколькими группами. Всего косых насечек в этих продольных четырех рядах: 12 (4 + 4 + 4), 12 (4 + 4 + 4), 10 (5 + 5), 13 (4 + 4 + 5). VII–VIII вв. Культура Эноура. Невельский р-н. Сборы Кимура Синроку, 1935 г.

10. Овальный предмет из мягкой кости. С одной стороны у краев прочерчены по две продольных параллельных линии, а в центральном поле имеются два параллельных продольных ряда, образованных каждый 6 точками — вмятинами, всего 12 точек. Культура, сборы — как у № 9 этого перечня; 1933 г.

11. Ребро морского зверя (сивуч?), на котором в 6 местах имеется по два маленьких выступа. Культура, сборы — как у №№ 9, 10; 1939 г.

12. Костяная пластинка (элемент декора одежды?), имеющая прямоугольную форму. Вверху и внизу нанесены по 3 параллельные линии. Поверхность, ограниченная этими 6 линиями, разрезана 7 продольными поперечными линиями на четыре части, причем две средние заметно шире, чем две боковые. Наконец, эти две средние части разделены еще на три части посредством разделителей, которыми служат парные поперечные линии. Эта средняя двухчастная и, одновременно, шестичастная фигура имеет форму, подобную оконному переплету (условное наименование зрительного образа). Вверху и внизу каждой из шести секций этого «оконного переплета» нанесены по три насечки, итого $3 \times 12 = 36$. Итак, 13 (шесть поперечных и семь продольных) линий служат выделению «переплета», внутри он дополнен еще четырьмя парными поперечными линиями — разделителями, а затем равномерно маркирован 36 насечками. Культура, сборы — как у №№ 9-10; 1932 г.

13. Диск (пряслице?), вырезанный из зуба кашалота (?), окрашен в коричневатый цвет (Илл. 68). В центре имеется круглое отверстие, прочерчены шесть концентрических окружностей, образующие 7 колец (внешнее, седьмое — неполное, часть обломана). В первых четырех, считая от центра, кольцах видны отчетливые, хорошо сохранившиеся насечки; в первых трех кольцах они выполнены рисками, расположенными ортогонально к линии окружности, а в четвертом — парно-параллельными углами, обращенными от окружности к центру и расположенными равномерно. В первом, внутреннем кольце имеется 14 насечек, во втором — 26, третьем — 32 и четвертом — 14. VIII–X вв. Охотская культура. Стоянка Водопадная-2, о-ва Симушир (вблизи Охотского побережья). Сборы В.О. Шубина, 2006 г.³⁸

В композиции бронзовых подвесок использованы — для презентации двух разных, полагаем, аспектов числового кода — такие признаки, как периферийная /центральная часть и насечки/отверстия. Кроме того, некоторые подвески (№№ 4, 5) актуализируют образы флоры, а поэтому, потенциально, временно измерение. Более явственно такая связь, вероятно, присуща подвеске под № 5: двойная апелляция к величине солнечного года (26 полумесяцев — год, или 26 недель — полугодие, 18 ~ 180 дней — полугодие) сочетается с деревом, регулярно прибавляющим свою величину и вверх, и вширь, с природной внутренней маркировкой годичными кольцами.

В первой подвеске соприсутствуют числа 30 и 12, распределенные по признаку внешнее /внутреннее. По-видимому, здесь подразумевается год, измеряемый месяцами в 30 дней, а также четыре сезона. Во второй подвеске, где также весь круг (временной цикл) разбит на четыре части, представлен, однако, способ исчисления года лунными месяцами (полумесяцами, неделями) — как и в подвеске под № 5. Это согласуется с тем, что у нивхов в нач. XX в., как уже отмечалось, согласно Крейнговичу, год состоял из 13, а не из 12 месяцев.

Полагаем, что сочетание двух количеств отверстий — 13 и 7 в старинной подвеске под № 4, изображающей цветок, восходит к такому же способу счисления времени. Значимость именно недели (как половины полумесяца, притом что 13 — половина полугодия, исчисляемого неделями), а не другой опорной единицы счисления, подчеркивается количеством лепестков, образующих фигуру. В подвеске под № 3, использующей различие отверстия/насечки, вероятно, 60 насечек соответствуют величине сезона при исчислении года 6 сезонами.

Подвески под №№ 6, 7, воспроизводящие одну из наиболее распространенных форм для подобных предметов маньчжурского происхождения, пришивали на женский халат у народов Амура и Сахалина. Вместе с тем, личина, переданная отверстиями, чаще тремя, с единым контуром или без него — один из наиболее древних способов изображения человека. Число насечек по периметру такой подвески может весьма варьировать; к сожалению, во многих случаях они плохо сохранились. Рассматриваемые две, при хорошей сохранности, интересны акцентированием недели как единицы счисления времени: в подвеске № 7 семи отверстиям поставлены в соответствие 52 насечки — полное количество недель в году, а в № 6 — тем же семи отверстиям соответствуют три лунных полумесяца (14×3), как бы усиливающие временной контекст личины. Возможно, посредством одного из вариантов сочетания

нужного числа отверстий и насечек передавалась символическая связь с предками — прежними поколениями, в этом состояло назначение временного измерения.

В игольнике (№ 8) зигзаг и разделяет предмет надвое, и в единстве с ними образует величину лунного месяца. В свою очередь, 14 и 13 в этом контексте презентируют, соответственно, полумесяц и число полумесяцев, образующих полугодие. Подобно рассмотренному, предмет № 9 из кости — вместилище, и в его композиции сочетаются в продольном направлении группы из прямых и косых насечек, но числовой календарный код передан, по-видимому, только последними. Соприсутствие чисел 12 и 13, вероятно, запечатлевает два альтернативных счисления времени — месяцами по 30 или по 28 дн., а 10 — исчисляемый лунными месяцами срок беременности женщины.

Предметы №№ 10, 11, при всей их несхожести, передают один из двух вариантов одной и той же формулы ($2 \times 6 = 12$): в композиции № 10 это два ряда по 6 элементов, а у № 11 — это шесть мест с маркировкой по 2 элемента. Собственно эта календарная формула запечатлевает, полагаем, солнечный год из 12 месяцев, двух сезонов равной продолжительности по 6 или же, наоборот, — шести времен года, каждое из которых объединяет два месяца.

В композиции пластинки под № 12 сочетаются, в различных аспектах пространственной организации, числа: в продольном направлении — 7 и 36; в отношении обрамление/середина — 13 и (6, 12, 36). Первое из этих возможных прочтений соотносит два способа счисления года: неделями и днями (поскольку 36 — десятая часть года), если использовались для этого 10 подобных пластинок; или же неделями и 10-дневками, если каждая риска в «окольном переплете» подразумевала 10 дн. Второе прочтение соотносит год, исчисляемый лунными месяцами, — таковых 13, и исчисляемый месяцами по 30 дн. — ему соответствуют 12 месяцев, 360 дн.

Из всех предметов под №№ 8–13, презентирующих, вероятно, способы счисления времени (один и тот же посредством разных единиц или альтернативные), наибольший интерес представляет, наряду с только что рассмотренным, последний. Отметим, что в четвертом кольце этого предмета насечки нанесены парно-параллельными углами (14→28); они равномерно расположены по кругу, но при этом остается незаполненным место, куда мог бы поместиться 15-й. Таким образом, можно полагать, подтверждается счисление лунными, а не солнечными месяцами (полумесяцами). Именно этот способ счисления подтверждается общим числом насечек — 14 на внутреннем кольце, а также общим

числом колец — 7. Кроме того, 26 — число насечек второго кольца как раз соответствует величине года, исчисляемого полумесяцами. Повторение дважды — на первом и четвертом кольцах числа 14, возможно, не является простым обрамлением числового кода посредством наиболее значимой константы: в сумме с числом насечек на втором кольце образуется 40 — срок беременности, исчисляемый неделями.

Таким образом, из рассмотрения того, как именно представлены в сахалинских археологических материалах календарные константы, выявляются различные способы счисления годового цикла — в основном, неделями и лунными полумесяцами, но также и солнечными месяцами. Присутствие календарных констант не всегда исчерпывается «календарем», их знаковая функция может быть шире, дополняется образом времени, почерпнутым из природы (растение, дерево), или человеческой среды, воспроизводимой от поколения к поколению, или геометрического характера (круг — маршрут повторяющегося движения).

Возвращаясь к ритуальной пластике Амура-Сахалинского региона, мы можем с большей уверенностью утверждать, что в этнографической действительности конца XIX — 1-й половины XX в. числа 12–15 и 26–30 маркируют временное измерение, при этом вовсе не обязательно принимают на себя какие-либо функции календаря, т.е. регулярного счисления, учета времени. Календарное измерение в композиции ранее рассмотренных вещей служит дополнительным семиотическим признаком, значимым для аналогии — базовой черты мифологического мышления, — метафорического уподобления свойств изображенного персонажа и магически предвосхищаемого, приближаемого изменения состояния больного. В этом, конечно, проявляется не какое-то специфическое качество временного признака, а общее и с другими семиотическими значимыми признаками ритуальных предметов.

Специфика состоит именно в использовании числовых показателей, с опорой на только что упомянутые числа, при этом в тесной связи с образами времени. Природные источники (солнце, луна) и зооморфные персонажи онгонов, образу жизни которых присуще свойство сезонности (черепахи, медведи, жабы, змеи, лососевые рыбы и др.), способны нормализовать во временном отношении процессы человеческого организма — в первую очередь, у женщин, регулярность жизнедеятельности которых уже уподоблена, в числовом коде, луне и десяти лунным циклам.

Если для онгонов, ориентированных в своей композиции на телесный контекст, преобладает апелляция к организму мужского индивида

(именно 9, а не 10 презентует полный набор отверстий в теле человека) и подразумевается коммуникация с иной — таежной, небесной сферой, то для онгонов, ориентированных на временное измерение, преобладает апелляция к женскому организму и зооморфным существам этого мира, подразумевается целительная значимость магического уподобления их упорядоченности во времени. Разумеется, числовой код, заложенный в композицию онгонов, не полностью раздваивается на (мужское, телесное) и (женское, временное). Некоторые числа могут привлекаться и для того, и для другого контекстов, например 7 — и единица счисления времени, и вариант полного набора отверстий. Кроме того, оба эти семиотически определяющие контексты, использующие для своего выражения числа, сопряжены потенциально и с движением, и со счетом на пальцах, а поэтому, вероятно, каждый из них порой прибегает, соответственно, к числам 8 и 5 (10).

Взаимосвязь телесных и календарных констант в композиции онгонов вносит дополнительное измерение — временное в их пластику, визуальные формы. Динамика, присущая существам из мира фауны и презентуемая в пластике посредством чисел, открывает для мышления путь целительных аналогий — в первую очередь, с физиологической цикличностью человеческого (женского) организма, а также с числовыми константами его анатомии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Стремясь понять, чем обусловлено использование числового кода в бесписьменных культурных традициях, мы исходили из самого общего предположения, а именно: числовые показатели, присутствующие в тех или иных явлениях культуры (вербальных, пластических), служат обозначением некоей семантики и в то же время инструментом перехода от одного к другому мыслительному плану. Такое исследовательское допущение представляется вполне очевидным, когда эти показатели названы в мифологическом повествовании, в ритуальной норме и, в меньшей степени, но все же не противоречащим магистральному семиотическому подходу к изучению бесписьменного мышления, когда они составляют часть композиции в ритуальных скульптурных изображениях.

На материале, главным образом, лечебных онгонов — идиолов и амулетов, созданных в конце XIX — первой половине XX в. в среде коренных этносов Амуро-Сахалинского региона, нами прослежены различные способы числовой акцентировки головы, конечностей, телесных покровов в пластических изображениях человека и животных. Наиболее часто воспроизводимые в лечебно-магической композиции однородные количества восходят, как правило, к числовым константам в анатомии, физиологии самого человеческого индивида: к числу телесных отверстий (три различных варианта — 3, 7, 9), удвоенному числу конечностей, пятипалой руке и продолжительности беременности. Чтобы эти константы обрели семиотическую действенность, а следовательно, и целительную силу, они должны, во-первых, естественно включаться в зримую пластическую композицию на правах *внешней аналогии*: например, благодаря помещению определенного количества бюстиков духов-помощников на голову главного изображения увеличивать его мощь; или определенным количеством насечек изображать выступающие ребра больного либо панцирь черепахи. Во-вторых, благодаря неутрачиваемой связи внедренной в композицию числовой константы с ее изначальным телесным контекстом актуализируется *внутренняя целительная аналогия*. Например, полнота информационно-энергетического взаимодействия индивида со средой (при участии всех 9-ти отверстий) избавляет от психического расстройств; указание на свободу движений

(у черепахи или же у 8-ногого существа) благоприятствует избавлению от кашля, исцелению органов дыхания.

Кроме телесных контекстов, ориентация на которые способствует верной стратегии избавления от болезни, помогает найти нужную композицию идола / амулета (своего рода «рецепт»), в композиции ритуальных предметов, чаще шаманских, обнаруживаются также календарные контексты. Характеристики времени — число дней (7, 14, 15, 28, 29, 30), составляющих месяц или его долю, а также число полумесяцев, месяцев, составляющих год (13, 26) — также важны для построения аналогий. Они используются для внесения в композицию сопоставления между такими физиологическими процессами животного (например, черепахи) и человека, которым присущи регулярность, конкретная продолжительность.

Не только числа, разумеется, способны хранить и воспроизводить аналогии, исторически выработанные в менталитете этносов какой-либо историко-культурной области. Числа лишь более гибко, чем какой-либо иной инструмент, служат запечатлению разнообразных виртуальных аналогий и, конечно, особенно числа способны лаконично и экономно презентировать и телесные контексты, и процессы, соразмерные времени. Изучая композицию ритуальной скульптуры, все более утверждаемся, что среди главных источников «магических чисел» в той или иной культурной традиции, наряду с константами макромира (схема мироздания, счисление времени), непременно стоит искать — и они обнаружатся, в качестве важных опор мышления — константы телесного микромира, не менее таинственные и достойные запечатления.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ Назовем один из последних примеров классификации на материале культур Амуро-Сахалинского региона: Березницкий С.В. Классификация культовой атрибутики коренных народов Дальнего Востока России // Типология культуры коренных народов Дальнего Востока России. Владивосток, 2003. Упомянутые в данной статье скульптурные изображения приведены в качестве своеобразного аккомпанемента к обрядам жизненного цикла, медвежьему празднику, шаманской практике и промысловым занятиям; при этом почему-то совершенно отсутствует наиболее значительная по объему и содержательному разнообразию часть ритуальной скульптуры, а именно имеющая лечебное назначение.

² Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела РГО. Т. 1. Вып. 2. Хабаровск, 1896; Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922; Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, С. 513–519; Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. М.-Л., 1936

³ Diószegi G. Le principe thérapeutique des golds // Ethnographia, 1947, VIII, 1–2. P. 225.

⁴ Ibid. P. 224.

⁵ Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Его же. Первобытное мышление. М., 1994. С. 321.

⁶ Леви-Строс К. Ревнивая горшечница // Его же. Путь масок. М., 2000. С. 275.

⁷ РЭМ №1998-23, 110

⁸ РЭМ №2079-14; Назовем также другую орокскую скульптуру всадника на медведе из собраний СОКМ — *буюн*, способствует удачной охоте (Вязовская В.В. Научный каталог этнографических коллекций Сахалинского краеведческого музея. Южно-Сахалинск, 1975. С. 58)

⁹ РЭМ №1998-130

¹⁰ Островский А.Б. Мифология и верования нивхов. СПб., 1997. Вариант той же книги, с изменениями, дополнениями: Религиозные верования нивхов. Южно-Сахалинск, 2005

Глава 1

¹ Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела РГО. Т. 1. Вып. 2. Хабаровск, 1896; Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922. С. 9–11.

² Laufer B. Pethroglyphs on the Amoor // American Anthropologist, new series. Vol. 1. N 4. October, 1899; Штернберг Л.Я. **Гиляки, орочи, гольды**, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 492–495; Лопатин И.А. Указ. соч. С. 237–238

³ Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. С. 170–171

⁴ Об операциях мифологического мышления см.: Островский А.Б. Парадигма мифологического мышления (Очерк вклада К. Леви-Строса). СПб., 2004 (2-е изд. — 2005). С. 67–90

⁵ Хасанова М., Певнов А. Мифы и сказки негидальцев / Исследования по тунгусоведению. 21: *Publications on Tungus Languages and Cultures* 21. Kyoto, 2003. P. 82, 176–177

⁶ Штернберг Л.Я. Указ. соч. С. 494–495, 519.

⁷ Там же. С. 496, 520; Шимкевич П.П. Указ. соч. С. 15.

⁸ Шимкевич П.П. Указ. соч. С. 15.

⁹ Штернберг Л.Я. Указ. соч. С. 515.

¹⁰ Кубанова Т.А. Ритуальная скульптура нанайцев: Альбом-каталог. Комсомольск-на-Амуре. 1992. С. 51.

¹¹ Шимкевич П.П. Обычаи, поверья и предания гольдов // Этнографическое обозрение. Кн. XXXIV, 1897. № 3. С. 144–145.

¹² Золотарев А.М. Указ. соч. С. 167–170. Спустя 40 лет у ульчей были записаны несколько версий этого же мифа: Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991. С. 79–80. Отличие этих записей — в том, что здесь существа, какими становятся кровосмесительные родители, их сын и дочь названы не «людьми», т.е. антропоморфными обитателями той или иной сферы мироздания, а «тиграми» — небесный злой дух-тигр, таежный и водяной тигры.

¹³ Пилсудский Б. Фольклор сахалинских нивхов / подготовка к публикации и комментарий А.Б. Островского. Южно-Сахалинск, 2003. С. 70–72.

¹⁴ По данным Штернберга, асимметрия глаз, когда один выше другого, — характерная черта для *миф милк'ов* — зловредных обитателей подземной сферы мироздания (Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908. С. 15–16. Изучение нами музейных собраний обнаруживает эту черту облика также у существ, принадлежащих сфере *нал* — горной тайге.

¹⁵ Шимкевич П.П. Указ. соч. С. 100.

¹⁶ Там же. С. 59.

¹⁷ Там же. С. 70–75.

¹⁸ Там же. С. 56.

¹⁹ Там же. С. 105–106.

²⁰ Там же, С. 92–98.

²¹ Там же. С. 111–119.

²² Штернберг Л.Я. Образцы материалов по изучению гиляцкого языка и фольклора // Известия Императорской АН. 1900. Ноябрь. Т. XIII. № 4. С. 405, 408; Его же. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. Т. 1. СПб., 1908. С. 27, 64–66, 85, 98, 110, 112.

²³ Штернберг Л.Я. Материалы... С. 66.

²⁴ Там же. С. 110.

²⁵ Штернберг Л.Я. Образцы... С. 405.

²⁶ Пилсудский Б.[О.] Фольклор сахалинских нивхов. Южно-Сахалинск, 2003. С. 67, 119.

²⁷ Там же. С. 56.

²⁸ Там же. С. 71.

Глава 2

¹ Топоров В.Н. Числа // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 631.

² См. Островский А.Б.: 1) «Иосиф Прекрасный»: от сновидца к мученику / От Бытия к Исходу. М., 1998; 2) Библейская метаистория. СПб., 2004.

³ Крейнович Е.А. Нивхгу. Южно-Сахалинск, 2001. С. 235, 387–389.

⁴ Там же. С. 111.

⁵ Иорданский В.Б. Звери, люди, боги. М., 1991. С. 163.

⁶ Там же.

⁷ Крейнович Е.А. Указ. соч. С. 124–125.

- ⁸ Новичкова Т.А. Эпос и миф. СПб., 2001.
- ⁹ Там же. С. 83, 86–89, 94–95. Это последнее наблюдение позволило исследовательнице возразить В.Н. Топорову, высказавшему идею, что сакральная семиотическая значимость числа 7 происходит от того, что $7 = 3+4$, где 3 подразумевает число сфер мироздания по вертикали, а 4 — число направлений, охватывающих в целом горизонтальную плоскость.
- ¹⁰ Там же. С. 98.
- ¹¹ См.: Heesternab J.S. *The Ancient Indian Royal Consecration*. Amsterdam, 1957. P. 35.
- ¹² Ibid. P. 39.
- ¹³ Об обрядах, совершаемых при погребении православного христианина // Христианское чтение. 1845. Ч. 3. С. 411–415.
- ¹⁴ Власкина Т.Ю. Смерть в верованиях и обрядах казаков Среднего Дона // Живая старина. 2000. № 1. С. 15.
- ¹⁵ Дмитриев В.А. Сакральные числа хронотопа традиционных культур Северного Кавказа // Мифология и религия в системе культуры этноса / Материалы Вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. Вып. 2. СПб., 2003. С. 180.
- ¹⁶ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1955. С. 425.
- ¹⁷ Семейная обрядность народов Сибири. СПб., 1980. С. 134, 139–140.
- ¹⁸ Там же. С. 234, 237.
- ¹⁹ Там же. С. 167, 171.
- ²⁰ Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983. С. 90, 99, 103, 104.
- ²¹ Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. СПб., 1991. С. 156.
- ²² Гаер Е.А. Проводы души умершего в загробный мир (по материалам шаманских камланий) // Ранние формы религии народов Сибири. СПб., 1992. С. 34.
- ²³ Крейнович Е.А. Нивхгу. С. 398.
- ²⁴ Снесарев А.Е. Этнографическая Индия. М., 1981. С. 201.
- ²⁵ См.: Мазалова Н.Е. Состав человеческий: человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001. С. 19, 27.
- ²⁶ Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманизма. Л., 1987. С. 88.
- ²⁷ Семейная обрядность народов Сибири. С. 167.
- ²⁸ Попов А.А. Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов // Труды Института этнографии. Т. 2. 1947. С. 289.

- ²⁹ Полный текст см.: Пилсудский Б. Фольклор сахалинских нивхов. Южно-Сахалинск, 2003. С. 95–97.
- ³⁰ Там же. С. 50–52.
- ³¹ Аврорин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л., 1986. С. 178.
- ³² Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амура-Сахалинского региона. Владивосток, 2003. С. 108–109.
- ³³ Аврорин В.А. Материалы... С. 133.
- ³⁴ Березницкий С.В. Указ. соч. С. 114–115.
- ³⁵ Ороцкие сказки и мифы. Новосибирск, 1966. С. 194.
- ³⁶ Березницкий С.В. Указ. соч. С. 78.
- ³⁷ РЭМ № 5169–113.
- ³⁸ Крейнович Е.А. Указ. соч. С. 371–372, 123.
- ³⁹ Там же. С. 258.
- ⁴⁰ Березницкий С.В. Указ. соч. С. 447.
- ⁴¹ Кубанова Т.А. Ритуальная скульптура нанайцев. Комсомольск-на-Амуре, 1992. С. 153–159.
- ⁴² Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991. С. 111; Березницкий С.В. Указ. соч. С. 86–87.
- ⁴³ Крейнович Е.А. Указ. соч. С. 227, 233, 241–243, 118–119, 124.
- ⁴⁴ Березницкий С.В. Указ. соч. С. 206, 225.
- ⁴⁵ Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 493–494.
- ⁴⁶ Таксами Ч.М. Общие черты в духовной культуре народов Приамурья и Сахалина // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. С. 80–81.
- ⁴⁷ См.: Березницкий С.В. Указ. соч. С. 300.
- ⁴⁸ Ороцкие сказки и мифы. С. 204–206.
- ⁴⁹ Аврорин В.А., Козьминский И.И. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сборник Музея антропологии и этнографии. XI. М.-Л., 1949. С. 326–327.
- ⁵⁰ Там же. С. 328–329, 331–333.
- ⁵¹ СПбФ АРАН. Ф. 282. Оп. 1. Ед.хр. 4. Л. 883.
- ⁵² Смоляк А.В. Указ. соч. С. 13.
- ⁵³ Там же. С. 168, 169, 172.
- ⁵⁴ Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские / Записки Общества изучения Амурского края Владивостокского отделения РГО. Т. XVII. Владивосток, 1922. С. 229, 250.

- ⁵⁵ Нанайский фольклор: нингман, сioxор, тэлунгу. Новосибирск, 1996. С. 233, 113.
- ⁵⁶ Штернберг Л.Я. Указ. соч. С. 507; Крейнович Е.А. Указ. соч. С. 398.
- ⁵⁷ Нанайский фольклор... С. 193, 273.
- ⁵⁸ Аврорин В.А. Материалы... С. 112, 176, 134, 194.
- ⁵⁹ Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб., 1999. С. 91.
- ⁶⁰ Там же. С. 95.
- ⁶¹ Там же. С. 125.
- ⁶² Суник О.П. Ульчский язык. Л., 1985. С. 157–159.
- ⁶³ Березницкий С.В. Этнические компоненты... С. 114.
- ⁶⁴ См.: Там же. С. 310.
- ⁶⁵ См.: Там же. С. 447.
- ⁶⁶ Коллекционные номера только что упомянутых нивхских онгонов, соответственно: РЭМ № 5169–14, 9, 77; МН № 10788.
- ⁶⁷ ХМДВ № 1993.
- ⁶⁸ Березницкий С.В. Этнические компоненты... С. 250; Кубанова Т.В. Указ. соч. 51, 73.
- ⁶⁹ РЭМ №4795-433
- ⁷⁰ МАЭ № 5530-9.
- ⁷¹ Смоляк А.В. Указ. соч. С. 14.
- ⁷² МАЭ РАН № 3348–33.
- ⁷³ Смоляк А.В. Указ. соч. С. 111.
- ⁷⁴ МАЭ РАН № 1765–105, 297.
- ⁷⁵ Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи... С. 515; Лопатин И.А. Указ. соч. С. 228.
- ⁷⁶ МАЭ РАН № 1765–102.
- ⁷⁷ МИР № А-1264–1.
- ⁷⁸ МАЭ № 1899–2, 1765–217; РЭМ № 8761-18474.
- ⁷⁹ РЭМ № 9763; МАЭ № 5747–303.

Глава 3

¹ Кубанова Т.А. Ритуальная скульптура нанайцев. Комсомольск-на-Амуре. 1992. С. 51, 73.

² Там же. С. 28–70.

³ МИИ № 2667, 11141, 4321, 10122, 2782.

- ⁴ МИИ № 11141.
- ⁵ ХККМ № 10491/8, 1229, 10304/3.
- ⁶ ХМДВ № 1181, Н-833, Н-745, 1391.
- ⁷ КМК № 2691/3, 9395/12, 0410/10, 9374/2.
- ⁸ ПГОМ № МПК 1008-1, 15668-16, 893-108, 132.
- ⁹ Коллекционные номера, соответственно:
МАЭ № 5530-24, № 1765-14, № 1765-8, № 3348-20, № 3348-21,
№ 3348-63, 64, № 3348-75, № 3348-76;
РЭМ № 9231, № 9266, № 9267, № 1998-2, № 1998-88, № 4795-423,
№ 4795-433, № 4795-447, № 8529-80;
МИР № А-1531-І, № А-1534-І, № А-1542-І, № А-1543-І, № А-1544-І,
№ А-1546-І; РЭМ № 8761-9217, 9223; 4795-356.
- ¹⁰ МТ № 781/3.
- ¹¹ Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991. С. 10, 13–15.
- ¹² Там же. С. 18.
- ¹³ Коллекционные номера, соответственно:
Ульчи — МАЭ № 4977-109, РЭМ № 1997-8, МИР № А-1275-І,
№ А-1276-І, № А-177-І, № А-1319-І, № А-1332-І, № А-1704-І, № А-1706-І;
Негидальцы — РЭМ № 2566-62, № 2566-63. Ороки — МАЭ № 138-10,
№ 138-11, № 138-16.
- ¹⁴ Шимкевич П.П. Обычаи, поверья и предания гольдов // Этнографическое обозрение. 1897. Кн. XXIV. № 3. С. 143.
- ¹⁵ Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гилияцкого языка и фольклора. СПб., 1908. С. 186–188; Изложение этого мифа см.: Островский А.Б. Мифология и верования нивхов. СПб., 1997. С. 90–91.
- ¹⁶ РЭМ № 8761–10781.
- ¹⁷ РЭМ № 6762–224.
- ¹⁸ РЭМ № 2079–9.
- ¹⁹ Коллекционные номера, соответственно: МХШБ (первые два экспоната); МБ № 58, 59, 878; МАЭ № 4977-57; 3634-112, 113, 114, 115, 116; МИР № А-1302-І, А-1278-І, А-1289-І, А-1277-І.
- ²⁰ Кубанова Т.А. Указ. соч. С. 129–133.
- ²¹ Суник О.П. Ульчский язык. Л., 1986. С. 113–125.
- ²² Пилсудский Б. Фольклор сахалинских нивхов. Южно-Сахалинск, 2003. С. 35.
- ²³ Коллекционные номера, соответственно: РЭМ № 8761-10789; МАЭ № 36-121; РЭМ № 4795-425, 398; ХККМ № 10304/3, 1229, 10900; РЭМ № 1997-14; МБ № 66; МХШБ; МАЭ № 3634-158; РЭМ № 2566-77, 25, 78, 8761-9759.

Глава 4

¹ Аврорин В.А., Козьминский И.И. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сб. МАЭ. XI. М.-Л., 1949. С. 326, 327.

² Пилсудский Б.О. Фольклор сахалинских нивхов. Южно-Сахалинск, 2003. С. 29, 43–45.

³ Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908. С. 28.

⁴ Крейнович Е.А. Нивхгу. Южно-Сахалинск, 2001. С. 66.

⁵ Пилсудский Б.О. Указ. соч. С. 42, 71; Штернберг Л.Я. Указ соч. С. 35, 193.

⁶ Штернберг Л.Я. Нивхские тексты // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. № 12. Южно-Сахалинск, 2008. С. 292, 293; Его же. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 324.

⁷ Крейнович Е.А. Указ. соч. С. 464.

⁸ Коллекционные номера, соответственно: ХМДВ № Н-912, Н-915 (то же — Н-917), Н-914, Н-906, Н-913; ХККМ № 10096; СОКМ № 3043-1; РЭМ № 6762–199, 203; № 2566-64; МАЭ № 3348-16.

⁹ Коллекционные номера, соответственно: РЭМ № 2566-73, 6762-213, 4795-384; МАЭ № 1765-114; ХККМ № 6877/2; ПГОМ № 894-17, № 17499-14; МН № 116; РЭМ № 6762-151.

¹⁰ В СОКМ хранится орокский амулет «от хрипов в груди»: полоска из ровдуги, на которой вырезаны изображения ящерицы — см. Вязовская В.В. Научный каталог этнографических коллекций Сахалинского краеведческого музея. Южно-Сахалинск, 1975. С. 52.

¹¹ РЭМ № 6762-184б. Хранился и носился в одной связке с другим предметом — амулетом от болезни печени, небольшой антропоморфной фигуркой с двумя выступами на голове (РЭМ № 6762-184а).

¹² Крейнович Е.А. Нивхгу. Южно-Сахалинск, 2001. С. 462–463.

¹³ Коллекционные номера, соответственно: РЭМ № 5169-69, 83, 68, 126, 1. Коллекция № 5169 собрана В.Н. Васильевым в 1913 г. у сахалинских нивхов.

¹⁴ Крейнович Е.А. Указ. соч. С. 464.

¹⁵ Коллекционные номера, соответственно: РЭМ № 6762-147, 278; № 1870-36а; 1995-4; ХККМ № 5805.

¹⁶ РЭМ № 5169-40, 6762-14, 8762-16648; МАЭ № 6751-44, 30.

¹⁷ РЭМ № 5656-154; № 1995-2.

¹⁸ РЭМ № 1998-145; № 8762-18193; № 11460-2; № 8762-18548, 20344; № 11409-34.

¹⁹ СОКМ № 1049. В фондах этого музея имеется подобный пояс: к валику, обшитому кожей, привязаны на нерпичьих ремешках 7 железных предметов разной формы; еще на одном ремешке заметна утрата подвески.

²⁰ РЭМ № 8762-18168, 18166, 18163; МАЭ № 5747-330, 331, 365, 409; РЭМ № 1998-11, 12; № 1870-39.

²¹ РЭМ № 1757-6; № 8762-19269; МАЭ № 1879-24d, 22²², 22²¹; РЭМ № 8762-19244.

Глава 5

¹ КМК № 834 (нанайцы).

² МИИАЭ № 20 (удэгейцы).

³ Цинциус В.И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Сборник МАЭ. Т. XXVII. Л., 1971. С. 190.

⁴ РЭМ № 8761-10736, 10734.

⁵ Об этом суждении Е.А. Крейновича нам известно от его ученика — исследователя искусства народов Амура-Сахалинского региона П.Я. Гонтмахера.

⁶ Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 309.

⁷ Там же. С. 311.

⁸ Крейнович Е.А. Нивхгу. Южно-Сахалинск, 2001. С. 462, 465.

⁹ Boas F. Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay // Bulletin of the American Museum of Natural History. 1901. Vol. XV. P. 163–165.

¹⁰ Boas F. The Central Eskimo. Washington, 1888. P. 583–589; Расмуссен К. Великий санный путь. Л., 1935. С. 62; Богораз В.Г. Основные типы фольклора в Северной Евразии и Северной Америке // Советский фольклор. 1936. № 4–5. С. 38–43; Сказки и мифы эскимосов. М., 1985. С. 11–12.

¹¹ Boas F. Eskimo of Baffin Land... P. 167.

¹² Богораз В.Г. Луораветланский (чукотский) язык // Языки и письменность народов Севера, ч. III. М.; Л., 1934. С. 25; Богораз В.Г. Материалы по языку эскимосов. Л., 1949. С. 95; Меновщиков Г.А. Эскимосы. Магадан, 1959. С. 86; Панфилов В.З. Грамматика нивхского языка. Ч. 1. М., 1962.

- ¹³ Boas F. The Central Eskimo. P. 585.
- ¹⁴ Легенды и мифы Севера. М., 1985. С. 373; Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М., 1974. № 2, 12, 25, 29, 30, 37, 39, 42; Сказки и мифы эскимосов. М., 1985. № 8, 22, 40, 63, 84, 88, 89, 119, 120, 124, 130 (азиатские эскимосы), 140, 145 (алюскинские эскимосы), 209, 257 (гренландские эскимосы); Рубцова Е.С. Материалы по языку и фольклору эскимосов (чаплинский диалект). Ч. 1. М.-Л., 1954. № 5, 12, 40.
- ¹⁵ Сказки и мифы эскимосов. № 102. С. 246 (азиатские эскимосы).
- ¹⁶ Легенды и мифы Севера. С. 374–376.
- ¹⁷ Сказки и мифы эскимосов. № 102. С. 251 (азиатские эскимосы).
- ¹⁸ Там же. № 205. С. 415 (гренландские эскимосы).
- ¹⁹ Там же. № 67. С. 149; № 111. С. 269; № 40. С. 97 (азиатские эскимосы); № 229, 261 (гренландские эскимосы).
- ²⁰ Рубцова Е.С. Указ. раб. № 27, 33.
- ²¹ Сказки и мифы эскимосов. № 63. С. 137 (азиатские эскимосы).
- ²² Boas F. Second Report on the Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay// Bulletin of the American Museum of Natural History. 1907. Vol. XV. Pt. II. P. 509.
- ²³ Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. № 69.
- ²⁴ Сказки и мифы эскимосов. № 38. С. 85 (азиатские эскимосы).
- ²⁵ Там же. № 99. С. 238 (азиатские эскимосы).
- ²⁶ Boas F. The Central Eskimo. P. 590.
- ²⁷ Меновщиков Т.А. Указ. раб. С. 95.
- ²⁸ Boas F. Second Report... P. 493, 499.
- ²⁹ Богораз В.Г. Чукчи. Т. II. Л., 1939. С. 18.
- ³⁰ Там же. С. 19.
- ³¹ Там же. С. 100.
- ³² Там же. С. 88.
- ³³ Богораз В.Г. Основные типы фольклора Северной Азии и Северной Америки... С. 40. Первый вариант этой статьи появился в 1902 г.: Bogoraz W. The Folklore of Northeastern Asia, as compared with that of Northeastern America // American Anthropologist. 1902. Vol. 4.
- ³⁴ Никифоров А.И. Структура чукотской сказки // Советский фольклор. 1936. № 2–3. С. 255–258.
- ³⁵ Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. № 61.
- ³⁶ Там же. С. 76.
- ³⁷ Богораз В.Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. СПб., 1900. № 77. Близкий к этому пример: об «отличном

охотнике» говорится, что он промышляет на море кита, моржа, лактака, тюленя и белого медведя, т.е. 5 видов животных. См.: Там же. № 79. С. 212.

³⁸ Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. № 70.

³⁹ Богораз В.Г. Материалы по изучению... № 75.

⁴⁰ Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. № 63.

⁴¹ Там же. № 76.

⁴² Богораз В.Г. Материалы по изучению... № 76.

⁴³ Богораз В.Г. Материалы по изучению... № 78 (I).

⁴⁴ Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гилияцкого языка и фольклора. СПб., 1908.

⁴⁵ СПб филиал Архива РАН. Ф. 282. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 977–979. Публикация текста см.: Штернберг Л.Я. Нивхские тексты // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского № 12. Южно-Сахалинск, 2008. С. 288–289.

⁴⁶ Там же. Л. 595–964.

⁴⁷ Публикацию см.: Штернберг Л.Я. Нивхские тексты. С. 285–288. См. также: Островский А.Б. Мифология и верования нивхов. С. 266–269.

⁴⁸ Штернберг Л.Я. Нивхские тексты. С. 292.

⁴⁹ См.: Таксами Ч.М. Система культов у нивхов // Сборник МАЭ. Т. 33. Л., 1977. С. 92. (данные Штернберга).

⁵⁰ Крейнович Е.А. Нивхгу. С. 433.

⁵¹ Таксами Ч.М. Указ. соч. С. 95, 97.

⁵² Панфилов В.З. Грамматика нивхского языка. Ч. 1 М., Л., 1962. С. 188.

⁵³ Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. Т. 3. СПб., 1899. С. 74–75.

⁵⁴ Цинциус В.И. Воззрения негидальцев... С. 184–185.

⁵⁵ Коллекционные номера, соответственно: РЭМ № 4804-27, № 8761-10710, 10711; МАЭ № 6751-44; РЭМ № 8762-18552; № 1998-10; МАЭ № 1765-217, 400; ХМДВ № Н-833; РЭМ № 8761-9833, № 1870-39.

⁵⁶ Коллекционные номера, соответственно: РЭМ № 6933-41, № 6762-15, 243; № 5602-38, 57; СОКМ № 1060; МАЭ № 656-19; ПГОМ № 893-90; МТ № 231/37; РЭМ № 8761-9677; МАЭ № 2336-1; РЭМ № 2566-78.

⁵⁷ Крейнович Е.А. Нивхгу. С. 254.

⁵⁸ Штернберг Л.Я. Гилияки, орочи... С. 515.

Глава 6

- ¹ Описи МАЭ. Колл. № 1765-45.
- ² Описи МАЭ. Колл. № 5747-312.
- ³ Коллекция Л.И. Шренка, 1857 г.: МАЭ, № 36-110, 106, 103, 104.
- ⁴ Коллекция В.Н. Васильева, 1913 г.: РЭМ № 5169-72, 14, 117, 21.
- ⁵ МАЭ № 4977-53, 54, 49, 55; частное собрание в с. Кольчем, Ульчского р-на Хабаровского края; КМН № 66/6; МАЭ № 5747-312; МИИ № 9911; КМК № 683; МАЭ № 1765-44, 45; 3348-51, 52; МТ № 677/8; ПГОМ № 647-185; РЭМ № 2566-57, 27.
- ⁶ См.: Островский А.Б. Парадигма мифологического мышления: очерк вклада К. Леви-Строса. СПб., 2004 (2-е изд.: 2005). С. 78-81, 87.
- ⁷ РЭМ № 5602-57; 7323Д.
- ⁸ ПГОМ № 2146-2; НМ ДВГУ № 1009.
- ⁹ Брэм А.Э. Жизнь животных. Т. 3. М., 1939. С. 830.
- ¹⁰ Жизнь животных. Т. 4. Ч. 2. См., 1969. С. 154.
- ¹¹ МХШБ; МАЭ № 5530-55; ПГОМ № 893-257; РЭМ № 6762-179; РЭМ № 1998-97; МАЭ № 5747-279; МТ № 1333/3; МАЭ № 2665-10; 3348-14с; 5530-39; 3348-16; 3348-3а; 3634-114; 1765-76; 1765-53/53а; РЭМ № 10018-105/1,2; ПГОМ №893-110; РЭМ № 7006-91.
- ¹² ХККМ № 10136/5, 9964/1. Более подробная информация о последнем предмете имеется в статье собирателя, см.: Мельникова Т.В. Традиционная одежда нанайцев. Хабаровск, 2005. С. 130-131.
- ¹³ См.: Островский А.Б. Парадигма мифологического мышления... С. 74-76, 87.
- ¹⁴ МБ; МХШБ.
- ¹⁵ КМК № 10344/32.
- ¹⁶ МИИ № 4341 (из с. Кольчем Ульчского р-на).
- ¹⁷ Пространство в традиционной культуре монгольских народов / ред.Н.Л. Жуковская. М., 2008. С. 49-50.
- ¹⁸ Полевые материалы автора, экспедиция 2005 г. в Хабаровский край.
- ¹⁹ Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение / Народы Амура. М., 1991. С. 169.
- ²⁰ Хасанова М., Певнов А. Мифы и сказки негидальцев / Исследования по тунгусоведению 21. Куото, 2003. С. 89.
- ²¹ Там же. С. 90.
- ²² Там же. С. 183.
- ²³ Крейнович Е.А. Гиляцкие числительные. Л., 1932; Панфилов В.З. Нивхские количественные числительные. Автореф. дисс... канд. филол.

наук. Л., 1953; Островский А.Б. Об этимологии числительного «девять» — *ньандорн* в нивхском языке // Краеведческий бюллетень. 1997. № 3.

²⁴ Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гилияцкого языка и фольклора. СПб., 1908. С. 35, 79, 80, 93.

²⁵ Там же. С. 6, 10, 49, 111.

²⁶ Более подробную аргументацию см.: Островский А.Б. Об этимологии...

²⁷ Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела РГО. Т. 1. Вып. 2. Хабаровск, 1896. С. 12, 15, 29-30.

²⁸ Леви-Строс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М., 2008. С. 325-329.

²⁹ РЭМ № 8761-9238.

³⁰ МБ № 147.

³¹ МАЭ № 36-128.

³² МАЭ № 4424-368аб.

³³ Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амура-Сахалинского региона. Владивосток, 2003. С. 282, 289.

³⁴ МИИАЭ № 82.

³⁵ Березницкий С.В. Указ. соч. С. 267.

³⁶ Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск, 1998. С. 275-281.

³⁷ Тексты в записи В.К. Арсеньева // Фольклор удэгейцы...С. 460-461.

³⁸ Смоляк А.В. Указ. соч. С. 109.

³⁹ МТ № 677/31.

Глава 7

¹ Хасанова М., Певнов А. Мифы и сказки негидальцев / Исследования по тунгусоведению 21. Kyoto, 2003. С. 93, 94; Цинциус В.И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века / Сб. МАЭ. Т. 27. Л., 1971. С. 177.

² Цинциус В.И. Негидальский язык. Л., 192. С. 122.

³ Крейнович Е.А. Нивхгу. Южно-Сахалинск, 2001. С. 260.

⁴ Хасанова М., Певнов А. Указ. соч. С. 89-90, 183-184.

⁵ Аврорин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л., 1986. С.92-93, 147-153.

⁶ Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб., 1999. С. 136.

⁷ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 38.

⁸ Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. С. 336.

⁹ Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991. С. 72. Это же подтверждается и музейными описями.

¹⁰ Коллекционные номера, собственно: ПГОМ № 2146-2, 647-191; РЭМ № 10018-105/9, 10; РЭМ № 10018-105/15, 1998-95; МИИ № 10128; ПГОМ № 2113-4, 893-90 (колл. Б.О. Пилсудского, 1904 г., из с. Троицкое на Амуре), 917-158; МАЭ № 5747-276; МИИАЭ № 25; РЭМ № 1998-97; МАЭ № 5530-34; ХККМ № 10043/3; МТ № 231/37.

¹¹ Брэм А.Э. Жизнь животных. Т. 3. М., 1939. С. 824, 827; Жизнь животных. Т. 4. Ч. 2. М., 1969. С. 184-185.

¹² Брэм А.Э. Указ соч. С. 830.

¹³ Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998. С. 48. Автор дает ссылку на книгу известного французского сиолога начала XX в. М. Гране.

¹⁴ ПГОМ № 893-138.

¹⁵ Хасанова М., Певнов А. Указ. соч. С. 94; см. также: Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток, 2003. С. 252, 258.

¹⁶ МН № 485-2, 4.

¹⁷ СОКМ № 3096-4. Собр. В.В. Вязовской в пос. Вал Ногликского р-на.

¹⁸ Вязовская В.В. Научный каталог этнографических коллекций Сахалинского краеведческого музея (поступления 1960-1973 гг.) Южно-Сахалинск, 1975. С. 54.

¹⁹ См.: Островский А.Б. Мифология и верования нивхов. СПб., 1997. С. 133-138.

²⁰ РЭМ № 5169-40, 6762-14.

²¹ СОКМ № 993.

²² Автор выражает признательность за оказанную консультацию биологу, в.н.с. Поронайского краеведческого музея Н.Г. Пирогову и жительнице г. Поронайска, уйльте Л.Р. Китазима.

²³ Коллекционные номера, соответственно: ПГОМ № 894-18; ПГОМ № 2117-19, № 893- 257, 917-3, 14637-1; РЭМ № 7006-91; НМ ДВГУ;

НМ ДВГУ № 28, 29; СОКМ № $\frac{9-12}{87}$; № 3086-2 (Собиратель, регистратор — В. В. Вязовская, см.: Ее же: Научный каталог... С.53); МП; РЭМ № 6762-203; МТ № 414-1; ПГОМ № 917-129; ХХМ № Н-1018; МИИ № 4341; ШМБ; МБ № 223, 302; МБ № 220; КМК № 9233 /22; ХККМ № 438/Э-786; РЭМ № 4795-413.

²⁴ Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи... С. 531.

²⁵ См.: Тексты в записи В.К. Арсеньева // Фольклор удэгейцев. Ниманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск, 1998. С. 465-470.

²⁶ Там же. С. 454.

²⁷ РЭМ № 4795-380.

²⁸ ТМ № 7-6. Автор выражает признательность главному хранителю Тымовского музея – С.В. Горбунову за любезную щедрую консультацию, оказанную как в данном музее, так и, особенно по поводу археологических собраний, в Поронайском районном и Сахалинском областном краеведческом музее.

²⁹ МН № 10-4; РЭМ № 16559Т; МАЭ № 1124-57 (Из коллекции Б.О. Пилсудского, о. Сахалин, 1907 г.).

³⁰ МАЭ № 1765-217; РЭМ № 8762-18170, 18599; № 4795-367, 394.

³¹ Описание, интерпретацию см.: Федорчук В.Д. Шаманские культовые жезлы из оленьего рога с озера Невского // Вестник Сахалинского музея. 1995. № 1. С. 128-132.

³² МАЭ № 5777-79; РЭМ № 3786-3, 717-2, 8762-19242, 4871-217, 147-5/15в; МАЭ № 4323-100.

³³ Симченко Ю. Б., Смоляк А.В., Соколова З. П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. М., 1993. С. 214.

³⁴ Крейнович Е.А. Нивхгу. Южно-Сахалинск, 2001. С. 135-136.

³⁵ См.: Бродянский Д.Л. Искусство древнего Приморья. Владивосток, 2002.

³⁶ Там же. С. 66-67 и др.

³⁷ Первые четыре подвески находятся в фондах ТМ; пятая – седьмая представлены на экспозиции МП.

³⁸ Учетные номера, соответственно: СОКМ № 6612-4460, № 759-2, № 70-328, № 742-14, № 70-332; СОКМ.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

КМК	Краеведческий музей в г. Комсомольске-на-Амуре
МАЭ	Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (г. Санкт-Петербург)
МБ	Районный краеведческий музей в с. Богородское Ульчского р-на Хабаровского края
МИИ	Музей изобразительных искусств (г. Комсомольск-на-Амуре)
МИИАЭ	Музей Института истории, археологии и этнографии ДВО РАН (г. Владивосток)
МИР	Государственный музей истории религии (г. Санкт-Петербург)
МП	Районный краеведческий музей в г. Поронайске Сахалинской обл.
МТ	Районный краеведческий музей в с. Троицкое Нанайского р-на Хабаровского края
НМ ДВГУ	Научный музей Дальневосточного Государственного университета (г. Владивосток)
ПГОМ	Приморский Государственный объединенный музей им. В.К. Арсеньева (г. Владивосток)
ПМА	Полевые материалы автора
РЭМ	Российский этнографический музей (г. Санкт-Петербург)
СОКМ	Сахалинский областной краеведческий музей (г. Южно-Сахалинск)
ТМ	Тымовский районный краеведческий музей Сахалинской обл.
ХККМ	Хабаровский краевой краеведческий музей
ХХМ	Хабаровский художественный музей
ШМБ	Школьный музей в с. Булава Ульчского р-на Хабаровского края

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

1. Идол *таф чнгай*. Нивхи. РЭМ № 5169-13.
2. Идолы — изображения духов, причиняющих головные боли. Нивхи. РЭМ № 5169-14, 9.
3. Идол «Без души». Мастер — Николай У. Ульчи. ХМДВ № 1993.
4. Шаманский предмет — изображение духа-помощника *аями*. Нанайцы. РЭМ № 4795-433.
5. Младенческий оберег. Нанайцы. МАЭ № 5530-9.
6. Амулет от болезней глаз. Нанайцы. МАЭ № 3348-33.
7. Онгон *гирки*, помогающий взрослому при болезнях головы. Нанайцы. МАЭ № 1765-102.
8. Онгон типа *аями городо*. Нанайцы. МИИ № 11141.
9. Лечебный онгон *сэгэми*. Нанайцы. ПГОМ № 893-108.
10. Онгон *чачарику чимду ярга, амба ыдыни*. Изготавливается при параличе рук, ног. Нанайцы. МАЭ № 1765-14.
11. Онгон *аями городо*. Нанайцы. МИР № А-1534- I.
12. Лечебный онгон. Нанайцы. МТ № 781/ 3.
13. Онгоны *дуса городо*. Ульчи. МИР № А-1704- I, А-1706- I.
14. Ритуальный предмет. Нивхи. РЭМ № 8761-10781.
15. Амулет от болезни сердца. Нивхи. РЭМ № 6762-224.
16. Амулет *городо*; применяется при болезни конечности. Нанайцы. МАЭ № 3348-20.
17. Лечебная повязка на голову. Ульчи. МБ № 878.
18. *Городо ая* — дух болезни; применяется при водянке. Ульчи. МИР № А-1302- I.
19. *Городо дилины* — дух болезни; применяется при головной боли и эпилепсии. Ульчи. МИР № А-1277- I.
20. *Городо этэ*; применяется при эпилепсии. Ульчи. МБ № 66.
21. Зооморфный онгон. Ульчи. ХМДВ № Н-912.
22. Оберег жилища. Нанайцы. ХККМ № 10096.
23. Онгон «хозяин земли»; применяется при «болезни костей», ревматизме. Ороки (уйльта). СОКМ № 3043-1.
24. Лечебный онгон. Нивхи. РЭМ № 6762-199.

25. Амулет от зубной боли. Негидальцы. РЭМ № 2566-64.
26. Антропоморфный онгон. Удэгейцы. ХККМ № 6877/ 2.
27. Младенческий оберег. Нивхи. РЭМ № 6762-151.
28. Шаманский дымокур *чамне точубур*. Нивхи. РЭМ № 5169-69.
29. Шаманский дымокур *точубур*. Нивхи. РЭМ № 5169-83.
30. Шаманский дымокур *точубур*. Нивхи. РЭМ № 5169-68.
31. Бубен и колотушка. Нивхи. РЭМ № 6762-147, 278.
32. Шаманский пояс. Нивхи. Нивхи. РЭМ № 5169-40.
33. Шаманский головной убор *нюрха унгипту*. Нанайцы. РЭМ № 8762-18168.
34. Шаманский головной убор *нюрха унгипту*. Нанайцы. РЭМ № 8762-18163.
35. Шаманский головной убор *нюрха унгипту*. Нанайцы. РЭМ № 8762-18163.
36. Ложка из рога. Нивхи. РЭМ № 8761-10736.
37. Ложка из рога (фрагмент). Нивхи. РЭМ № 8761-10736.
38. Ложка из кости. Нивхи. РЭМ № 8761-10734.
39. Изображение связанного заморского великана. Чукотский рисунок. Источник: Богораз В.Г. Чукчи. Т. 2. Л., 1939. С. 19.
40. Шаманская колотушка. Нанайцы. РЭМ № 1998-10.
41. Шаманский нагрудник. Удэгейцы. РЭМ № 1870-39.
42. Амулет от боли спины. Нивхи. РЭМ № 6762-243.
43. Амулет от болезни шеи. Нивхи. РЭМ № 5602-57.
44. Онгон, помогающий при расстройстве желудка. МАЭ № 36-110
45. *Уркик* — дух болезни живота. Нивхи. РЭМ № 5169-140.
46. *Уркик* — дух болезни живота. Нивхи. РЭМ № 5169-21.
47. *Онголо* — онгон, помогающий при поносе у ребенка. Ульчи. Частное собрание в с. Кольчем Ульчского р-на Хабаровского края.
48. Онгон, помогающий при болезни легких. Удэгейцы. НМ ДВГУ № 1009.
49. Антропозооморфный онгон: всадник на тигре. Ульчи. ШМБ.
50. Амулет от болезни живота. Нивхи. РЭМ № 6762-179.
51. Онгон, способствующий удаче в охоте. Нанайцы. МАЭ № 1765-53.
52. Лечебный пояс. Ульчи. ХККМ № 9964 / 1.
53. Младенческий оберег. Нанайцы. МАЭ № 4424-368аб.
54. Онгон, помогающий при болезни рук и послеродовых осложнениях. Нанайцы. МТ № 677 / 31.
55. Трехголовая черепаха. Нанайцы. ХККМ № 10043 / 3.
56. Трехголовая черепаха. Нанайцы. МТ № 231 / 37.

57. Горный дух *Калгам*. Нанайцы. ПГОМ № 893-138.
58. Лечебный антропоморфный онгон. Ороки (уйльта). МН № 485-2.
59. Лечебный антропоморфный онгон. Ороки (уйльта). МН № 485-4.
60. Трехчастный лечебный онгон. Ороки (уйльта). СОКМ № 3096-4.
61. Онгон в виде морского животного. Ороки (уйльта). МП.
62. Шаманский предмет. Удэгейцы (?). ХККМ № 438 / Э-786.
63. Шаманский предмет (оборотная сторона). Удэгейцы (?). ХККМ № 438 / Э-786.
64. Колыбель (фрагмент). Нивхи. ТМ № 7-6.
65. Шаманский нагрудник. Эвенки. РЭМ № 3786-3.
66. Шаманский нагрудник (фрагмент). Эвенки. РЭМ № 3786-3.
67. Подвеска. Охотская культура. МП.
68. Диск-пряслице (?) с календарной графикой. Охотская культура. СОКМ.

Островский Александр Борисович

Ритуальная скульптура
Народов Амура и Сахалина

Путеводная нить чисел

Компьютерная верстка *В. Дюкарева*
Оформление обложки *В. Дюкарева*

Подписано в печать 03.09.2009. Формат 60х90/16
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл.-печ. л. 12,25.
Тираж 500 экз. Заказ № .

Издательство «Нестор-История»
197110, СПб., Петрозаводская ул., д. 7
тел.: (812)235-15-86
e-mail: nestor_historia@list.ru

Отпечатано в типографии «Нестор-История»
СПб., ул. Розенштейна, д. 21
Тел.: (812)622-01-23



1. Идол *таф чнгай*. Нивхи.
РЭМ № 5169-13.



2. Идолы – изображения духов, причиняющих головные боли.
Нивхи. РЭМ № 5169-14, 9.



3. Идол «Без души».
Мастер – Николай У.
Ульчи. ХМДВ № 1993.



4. Шаманский предмет –
изображение духа-помощника
аями. Нанайцы. РЭМ № 4795-433.



5. Младенческий оберег. Нанайцы. МАЭ № 5530-9.



6. Амулет от болезней глаз. Нанайцы. МАЭ № 3348-33.



7. Онгон *гирки*, помогающий взрослому при болезнях головы. Нанайцы. МАЭ № 1765-102.



8. Онгон типа *аями городо*.
Нанайцы. МИИ № 11141.



9. Лечебный онгон *сэгэми*.
Нанайцы. ПГОМ № 893-108.



10. Онгон *чачарику чимду ярга, амба ыдыни*. Изготавливается при параличе рук, ног. Нанайцы. МАЭ № 1765-14.



11. Онгон *аями городо*. Нанайцы. МИР № А-1534-1.



12. Лечебный онгон. Нанайцы. МТ № 781/ 3.



13. Онгоны *дуса городо*.
Ульчи. МИР № А-1704- I,
А-1706- I.



14. Ритуальный предмет. Нивхи. РЭМ № 8761-10781.



15. Амулет от болезни сердца. Нивхи. РЭМ № 6762-224.



16. Амулет *gorodo*; применяется при болезни конечности. Нанайцы. МАЭ № 3348-20.



17. Лечебная повязка на голову. Ульчи. МБ № 878.



18. *Городо ая* – дух болезни; применяется при водянке. Ульчи. МИР № А-1302- I.



19. *Городо дилины* – дух болезни; применяется при головной боли и эпилепсии. Ульчи. МИР № А-1277- I.



20. *Городо эктэ*;
применяется при эпилепсии. Ульчи. МБ № 66.



21. Зооморфный онгон. Ульчи. ХМДВ № Н-912.



22. Оберег жилища. Нанайцы. ХККМ № 10096.



23. Онгон «хозяин земли»; применяется при «болезни костей», ревматизме. Ороки (уйльта). СОКМ № 3043-1.



24. Лечебный онгон. Нивхи. РЭМ № 6762-199.



25. Амулет от зубной боли. Негидальцы. РЭМ № 2566-64.



26. Антропоморфный онгон.
Удэгейцы. ХККМ № 6877/ 2.



27. Младенческий оберег. Нивхи. РЭМ № 6762-151.



28. Шаманский дымокур
чамнг точубур. Нивхи.
РЭМ № 5169-69.



29. Шаманский дымокур
точубур. Нивхи. РЭМ
№ 5169-83.



30. Шаманский дымокур *точубур*.
Нивхи. РЭМ № 5169-68.



31. Бубен и колотушка. Нивхи. РЭМ № 6762-147, 278.



32. Шаманский пояс. Нивхи. РЭМ № 5169-40.



33. Шаманский головной убор
нюрха унгипту. Нанайцы.
РЭМ № 8762-18168.



34. Шаманский головной
убор *нюрха унгипту*.
Нанайцы. РЭМ
№ 8762-18163.



35. Шаманский головной убор *нюрха унгипту*. Нанайцы.
РЭМ № 8762-18163.



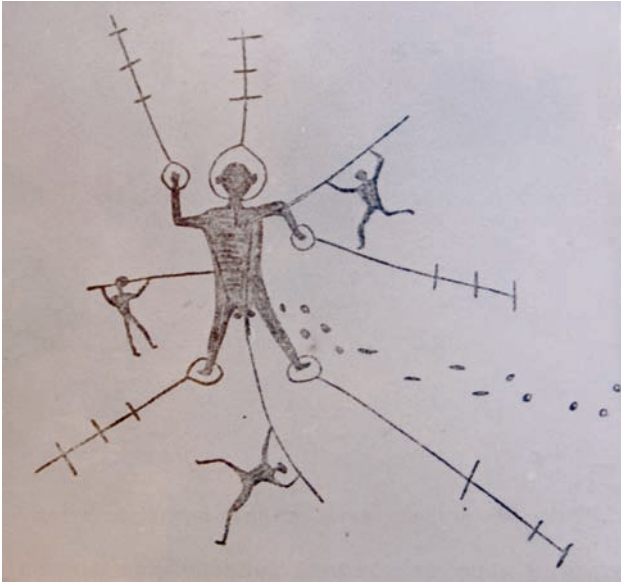
36. Ложка из рога. Нивхи. РЭМ № 8761-10736.



37. Ложка из рога (фрагмент). Нивхи. РЭМ № 8761-10736.



38. Ложка из кости. Нивхи.
РЭМ № 8761-10734.



39. Изображение связанного заморского великана. Чукотский рисунок.
Источник: Богораз В.Г. Чукчи. Т. 2. Л., 1939. С. 19.



40. Шаманская колотушка. Нанайцы. РЭМ № 1998-10.



41. Шаманский нагрудник. Удэгейцы. РЭМ № 1870-39.



42. Амулет от боли спины. Нивхи. РЭМ № 6762-243.



43. Амулет от болезни шеи. Нивхи. РЭМ № 5602-57.



44. Онгон, помогающий при расстройстве желудка.
МАЭ № 36-110.



45. Уркик – дух болезни живота.
Нивхи. РЭМ № 5169-140.



46. Уркик – дух болезни живота. Нивхи. РЭМ № 5169-21.



47. Онголо – онгон, помогающий при поносе у ребенка. Ульчи. Частное собрание в с. Кольчем Ульчского р-на Хабаровского края.



48. Онгон, помогающий при болезни легких. Удэгейцы.
НМ ДВГУ № 1009.



49. Антропоморфный онгон: всадник на тигре. Ульчи. ШМБ.



50. Амулет от болезни живота. Нивхи. РЭМ № 6762-179.



51. Онгон, способствующий
удаче в охоте. Нанайцы.
МАЭ № 1765-53.



52. Лечебный пояс. Ульчи. ХККМ № 9964 / 1.



53. Младенческий оберег.
Нанайцы. МАЭ № 4424-368аб.



54. Онгон, помогающий при
болезни рук и послеродовых
осложнениях. Нанайцы.
МТ № 677 / 31.



55. Трехголовая черепаха. Нанайцы. ХККМ № 10043 / 3.



56. Трехголовая черепаха. Нанайцы. МТ № 231 / 37.



57. Горный дух *Калгам*. Нанайцы. ПГОМ № 893-138.



58. Лечебный антропоморфный онгон. Ороки (уйльта). МН № 485-2.



59. Лечебный антропоморфный онгон. Ороки (уйльга). МН № 485-4.



60. Трехчастный лечебный онгон. Ороки (уйльга). СОКМ № 3096-4.



61. Онгон в виде морского животного. Ороки (уйльта). МП.



62. Шаманский предмет. Удэгейцы (?). ХККМ № 438 / Э-786.



63. Шаманский предмет (оборотная сторона). Удэгейцы (?).
ХКМ № 438 / Э-786.



64. Колыбель (фрагмент). Нивхи. ТМ № 7-6.



65. Шаманский нагрудник. Эвенки. РЭМ № 3786-3.



66. Шаманский нагрудник (фрагмент). Эвенки. РЭМ № 3786-3.



67. Подвеска. Охотская культура. МП.



68. Диск-пряслице (?) с календарной графикой. Охотская культура. СОКМ.



А.Б. Островский и один из лучших знатоков языка и мифологических традиций нивхов Валентина Николаевна Сачгун. Сахалинская обл., пос. Катангли. 2006 г.

Автор книги стремится сочетать достоверную интуицию, возникающую в процессе общения с носителями традиции и контакта с изображениями иномирных существ, и формулирование неосознаваемых архетипических моделей.

В книге прослежено, как амулеты обретают свою целительную силу благодаря запечатленным в их композиции числовым константам человеческого организма.

Главные работы А.Б. Островского:
Мифология и верования нивхов. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997
Парадигма мифологического мышления (Очерк вклада К. Леви-Строса). СПб.: Кронос, 2004; 2005
Библейская метаистория. Семиотико-нумерологический анализ. СПб.: Нестор, 2004
Русский православный крест в собрании Российского этнографического музея. СПб.: Арт, 2007 (при участии Ю.А. Федорова)

