А.В.Смоляк

ДВА ОБРЯДА *КАСА*

Обряду *каса* - последних поминок у нанайцев уделяли внимание почти все исследователи этого народа; это был самый масштабный, театрализованный и яркий обряд из всех других, известных у них в быту. После тщательных исследований и сопоставлений оказалось, что он уникален и не имеет аналогий у других народов, как у близко живущих (за исключением их непосредственных соседей - ульчей, что, по многим причинам, вполне естественно), так и у более отдаленных народов.

© А.В.Смоляк, 1995 г.

Культура нанайцев - этого малочисленного народа на юге Дальнего Востока (в 1897 г. - около 5,5 тыс. чел., в 1989 г. - немного более 12 тыс.), чрезвычайно разнообразна, сложна, неоднородна по происхождению и выделяет их из других народов многими элементами; обряд *каса* - один из них. Как и вся культура, он имел свои особенности у разных территориальных групп, у разных родов нанайцев.

Несмотря на малочисленность, нанайцы всегда жили чрезвычайно дисперсно: их селения, в прошлом преимущественно малочисленные, тянулись по обоим берегам Нижнего Амура, ниже Хабаровска, более, чем на шестьсот километров, по его крупным притокам со своими обширными бассейнами - реки Уссури, Тунгуска, Анюй, Горин и др., а также по близлежащим озерам. Нанайцы многих групп жили настолько отстраненно друг от друга, что некоторые почти совсем не встречались между собой, в результате чего у этих групп сложилось много местных культурных особенностей, свои диалекты. Большую роль в сложении нанайцев сыграли этнические элементы различного происхождения, приходившие в различные исторические периоды в эти места; это отразилось в языке, культуре, обрядах[1].

Основные элементы обряда *каса*, направленные на достижение одной цели, в общем были единообразны; особенности у разных групп более всего проявлялись во второстепенных деталях, часто зависевших от личности основного лица, проводившего эти обряды - от *касаты*-шаманов - руководителей обрядов, шаманов высшего "ранга" среди других шаманов, лиц неординарных, обычно талантливых в различных сферах своей деятельности.

Суть или смысл обряда были связаны со смертью человека; считалось, что душа умершего - *панян** некоторое время жила среди своих родственников. После совершения погребального обряда нанайцы устраивали первые поминки с приглашением шамана более низкого по сравнению с *касаты* ранга (*хэргэнты*), который камлал, отыскивал душу усопшего и "поселял" её в деревянную, длиной 10-15 см, антропоморфную фигурку *панё*, укрепленную на четырехугольной подставке. Ее ставили на том

* Понятию "душа" исследователи также уделяли немало внимания. По данным разных авторов и полученным автором полевым материалам, установлено, что нанайцы различных территориальных групп обычно считали, что душ у человека было несколько, с разными наименованиями (*панян, уксуки, эрген* и др.)[2]. Однако более всего преобладало первое - *панян;* со временем *уксуки* стали именовать так же: эта душа взрослого живого человека после его смерти жила среди родных.

месте, где спал умерший, ежедневно "кормили" и "поили", "давали курить табак" (клали рядом раскуренную трубку) и т.п.[3]

Раз в месяц родственники устраивали более "обширные" поминки (без шамана) близ дома, с небольшим костром, со специально приготовленными угощениями, которые расставляли на земле вокруг костра и *панё*; в разных местах расселения нанайцев эти обряды и ежемесячные поминки проводились со своими особенностями, но с тем же общим смыслом. Ежемесячные поминки продолжали устраивать в течение года, до больших поминок *каса*, во время которых душу умершего отправляли на "тот свет" - в *буни*. К обряду *каса* родственники готовились загодя. Его устраивали через год, реже - через два-три после погребения; если за этот период умирал еще кто-нибудь из родственников, - отправляли на тот свет души всех усопших вместе, и в обряде все семьи участвовали также совместно.

На большие поминки, устраивавшиеся чаще поздней осенью, с окончанием кетовой путины, перед началом пушной охоты, и продолжавшиеся от 2-3 до 8-9 дней, что зависело от материального достатка хозяев, собирали множество гостей. Съезжались не только близкие и дальние родственники, но и друзья, знакомые; если умерший был пожилым человеком, съезжалось до 100-150 человек.

В небольших, как правило, селениях нанайцев было принято принимать и размещать гостей всем жителям селения, независимо от степени родства в отношении умершего (как принимающей, так и гостящей стороны). В этом проявлялся обычай "всеобщего гостеприимства", которым пользовался каждый человек в тех же обстоятельствах. Всеобщее единение жителей селения касалось не только приема у себя в доме приехавших гостей. Все жители селения помогали "устроителям обряда" во всех делах: занимались кормлением не только приехавших гостей, но и регулярной сменой ритуальных угощений около фигурок

панё, мугдэ (см. ниже), подготовкой к финалу обряда утвари, одежды и т.п. Наконец, все жители селения охотно сами принимали участие в разных "этапах" и "эпизодах": во многих камланиях - в качестве активных зрителей, "танцоров" с шаманским бубном и т.п.

К сожалению, этот яркий обряд остается в памяти всё меньшего числа нанайцев старшего поколения; он был записан автором в 1950-80-х гг. по их рассказам. Обряд уходил из жизни постепенно, с 1920-30-х гг., по мере ухода в лучшие миры самих *касаты*-шаманов, ибо только лица этой высшей "категории" могли проводить эти обряды по всем канонам. В более позднее время эти древние обряды продолжали выполняться нанайцами лишь в редуцированном виде, приспособленные к новым условиям жизни.

Коротко скажем об обряде *каса*, каким его видели в начале XX в. И.А.Лопатин, Л.Я.Штернберг, А.Н.Липский*[4]. Семья, приглашавшая *касаты*-шамана, сооружала близ своего зимнего дома легкий шалаш *итоан*, в котором проводилась значительная часть камланий. Здесь находилась деревянная кукла *мугдэ*, в которую шаман "переселял" душу умершего из фигурки *панё* (её он должен был везти в *буни*). *Мугдэ* одевали в красивые халаты, "вдевали в его уши" серьги. Родственники и шаман угощали его множеством вкусных ритуальных блюд-печений и др. Приготовляли вещи в ящиках - одежду, разную утварь - шаман готовился к отъезду с пассажирами-душами. Перед отъездом он совершал обряд "предсказания на будущее": взбираясь вверх по лестнице, сооруженной из ясеня около шалаша (на площадке *дарин дани*), он обозревал окрестности, предсказывая охотникам и рыбакам промысловые удачи, указывая лучшие места - иногда сам, а иногда при помощи своей птицы, духа-помощника *коори*. Шаман также обращался к солнцу и луне, просил света у них в предстоящем путешествии в загробный мир *буни*. Кроме этого, шаман стрелял из лука в сторону *буни*, как бы расчищая туда дорогу.

Спустившись с лестницы на землю, шаман звал *буни гаса* - птиц загробного мира, которые чистили горло и грудь души умершего, после чего начинался разговор-прощание этой души с родственниками. Шаман *кэкуйни* - говорил с душой по-птичьи ("по-кукушечьи").

На *дарин дани* разводили огромный костер, шаман усаживал души на нарту "воображаемую" ("фактически устройством душ занимались его духи"), множество вещей бросали в костер, а шаман вместе с душами умерших садился на *очио*-нарту и отправлялся в дальний путь, продолжавшийся несколько дней. Доставив души в *буни,* шаман садился на свою птицу *коори* и быстро возвращался в родное село: падал без памяти.

В 1972 г. мне пришлось присутствовать при уникальном в современных условиях обряде *каса* в с.Дада Нанайского района на Амуре. Его проводил шаман Моло Онинка (возраст - более 70

---

* Внимательные читатели могут заметить немало внесенных нами в это "традиционное" описание деталей, опущенных названными авторами; мы их установили путем расспросов многих наших информаторов-нанайцев.

лет, с большим "стажем") ранее как бы "вскользь" говоривший мне о своей причастности к высшей категории шаманов: в его родне был один *касаты*-шаман, якобы оставивший ему, Моло, в наследство нарту, на которой перевозил души умерших в загробный мир. Односельчане скептически относились к "претензиям" Моло. В действительности, по воззрениям нанайцев, *касаты*-шаман мог отправлять души в *буни* только потому, что имел от своего предка *касаты*-шамана такие предметы, в которых воплощались их специфические духи-помощники: металлические диски *толи*, "рога" для особой его шапки - вместилища его духов-помощников, нефритовые и медные подвески на шапке - в виде малых плоских дисков, - как солнца, они освещали дорогу в подземном мире, много бубенчиков на шапке - в каждом - находился его дух-помощник, - ездовая собака, *боло-мапа* - антропоморфная металлическая фигурка - навершие посоха шамана. Все эти материальные предметы "новый" *касаты*-шаман, начинавший свою деятельность (после обычной практики шамана), "получал" сверхъестественным путем, "выделяя" их через рот во время своеобразного припадка *солби*[5]. Ни одного из названных предметов, в том числе посоха, шапки, птицы *коори* у Моло Онинка не было. Но он камлал, помимо бубна, с *гидой* (охотничьим оружием), которым он "расчищал" дорогу в *буни*. Доставшуюся ему в наследство "воображаемую" нарту, уже развалившуюся от старости - он "чинил" во время камлания (см. в тексте), а вместо нее принес к шалашу обычную ездовую многокопыльную нарту[6].

Так шаман Моло Онинка взялся за труд: отправить душу умершего в *буни* с чрезвычайно малыми "средствами": нартой и *гидой*, а также с большим умением шаманить вообще и с навыками исполнения *лэусуй*, своеобразных "песнопений", с которыми не только шаманы, но и простые люди - очень редкие теперь знатоки - обращаются к душе или к духу с просьбами в различных обстоятельствах (к душе - на поминках (см. ниже), к духам, например, на свадьбе - о даровании счастья молодым - и т.п.).

Поминки *каса* 1972 г. совершались для отправления в загробный мир старшей сестры Моло Онинка, умершей в 1971 г. Вместо антропоморфной фигурки *панё* на кровати умершей стояла её фотокарточка. Замена *панё* фотокарточкой у нанайцев происходила повсеместно, начиная с 1920-30-х г.: теперь она становилась вместилищем души *панян*, о ней - фотокарточке -заботились родственники несколько лет, кормили душу, вплоть до обряда *каса*. Собрались родственники, перед фотокарточкой поставили блюда с

различными яствами. Родственников и вообще гостей на обряде было не более 30 человек. Обряд *каса* с шаманом не вызвал большого ажиотажа среди односельчан. День был рабочий, школьники учились. Да и, по всей видимости, сам Моло и его родственники не стремились "афишировать" проведение этого обряда. В данном случае (как и в других) нанайцы понимали, что большие поминки можно сделать только так, как это делают теперь, - и уже давно - без *касаты*-шамана. Все действия Моло Онинка на этом обряде были бы действиями обычных шаманов, которые не возят души в загробный мир, но дают им напутствия для пешего путешествия по "расчищенной" шаманом дороге в *буни*. Однако он "не мог обойтись" без своей старой - воображаемой - нарты ("символом" ее была современная); призвал он и своих старых духов-собак.

Наши наблюдения и записи позволили выявить ряд явлений в этом традиционном обряде, прежде неизвестных.

И в современном обряде, как и в прошлом, заранее вблизи дома хозяев, устраивавших поминки, возводили шалаш *итоан* с основой из утвержденных в земле, вертикально поставленных длинных жердей с верхушками, склоненными к центру. Его частично обтягивали брезентом (в прошлом - покрышкой, изготовленной из рыбьих кож). Общая форма шалаша (в с.Дада) была близка к овальной. В центре его раньше ставили вертикальный столб *тороа*; к нему подвешивали деревянную фигуру птицы *коори,* без которой шаман не мог вернуться из путешествия. В данном случае были два малых столбика, поддерживающих верхушку жердей; птицы *коори* у Моло не было совсем. Длинные продольные стены, более всего та, которая была обращена к западу (запад - "сторона мертвых"), были почти полностью открыты (не затянуты брезентом); через западную входил и выходил только шаман, остальные пользовались проемом в противоположной стене.

В этом шалаше происходила основная часть камланий *касаты*-шамана. Одновременно с шалашом, родственники хозяев изготовляли *мугдэ* - антропоморфную фигуру (в 1910 г. - во времена Л.Я.Штернберга - из дерева, в 1972 г. - из сена), размером около метра, которая несколько дней лежала здесь в незаконченном виде.

Собрание родственников и знакомых, не видавшихся годами, в течение нескольких дней общавшихся на обряде последних поминок, вызывало в прошлом обычно много оживления: встречи старых друзей, множество новостей, желание услышать известных сказителей, увидеть яркие, театрализованные камлания шамана, иногда сопровождавшиеся различными фокусами - и т.п.; своеобразные игры подростков и молодежи, "смотр" вещей, выставленных для обозрения перед сожжением и т.п., - так проходил в прошлом этот обряд в течение нескольких дней.

В прошлом *касаты*-шаман несколько раз камлал для *панё* - маленькой фигурки, находившейся в главном хозяйском доме. В течение нескольких дней всё внимание родственников обычно было обращено на неё. К ней приносили угощения, ритуальные печения, которые часто заменяли новыми; одновременно иногда тут стояли десятки разных блюд с лучшей пищей, бутылки с водкой и т.п. Каждый приходивший и приезжавший считал своим долгом угостить *панё*, кланялся душе, "поил" её принесенной водкой, называя себя по фамилии, пил сам. Мужчины прикладывались к рюмке. Шаман камлал неоднократно для *панё* и здесь и в шалаше *итоан* в окружении многих слушателей.

Иногда шаман заходил и в чужие дома, и сюда обычно сходилось много народа; но здесь, как правило, он не шаманил. Его помощник начинал здесь танцы *мэу* с бубном шамана, в его поясе с металлическими подвесками. Молодежь, подростки, люди средних лет любили это развлечение: все желающие могли потанцевать с бубном и в поясе шамана. Каждый по очереди обходил комнату по периметру (по ходу солнца), приплясывая особым образом, ударяя в бубен колотушкой, вращая нижней частью тела, отчего раздавался лязг подвесок. Все танцевали по-разному, кто-то отличался, большинство старалось своими действиями вызвать побольше смеха. Слышались реплики, остроумные замечания. Один танцор, пройдя несколько кругов, уступал место другому. Участие в этих танцах было любимым делом нанайцев во время обряда *каса*; помощник шамана при этом присутствовал не всегда.

Шаман не мог камлать всё время; он отдыхал - и в это время старались "попользоваться" его, шамана, атрибутами. Никто не мешал предаваться этим занятиям всем желающим: шаман обычно находился в этом же помещении, но общему энтузиазму он только радовался, сидя в стороне с якобы безучастным видом: всё происходившее, по словам самих шаманов, радовало и воодушевляло их духов-помощников: после таких танцев они были чрезвычайно активны во время камланий.

Во время последних поминок шаманы нередко повторяли важный обряд, проводившийся еще на первых поминках по умершему (*хэргэн*), когда шаман, поселяя в фигурку *панё* его душу, "оживлял" её с помощью *тавогда* - "волшебных" камешков, возлагая их на основные места "тела" умершего (фактически - на его одежду, разложенную на земле в шалаше), на места примерного нахождения сердца, печени, коленных и бедренных суставов, а затем камлал над каждым камнем, "одухотворял" их - и душа умершего "оживала": находясь в *панё* много месяцев, она как живая, нуждалась в пище и т.п., а также могла передвигаться[7].

Кроме этого, на тех же, первых поминках в 7-й день после похорон шаман делал душу умершего "говорящей". Для этого, камлая, он "прочищал" многочисленными травяными жгутами *богдо* грудь и горло

панян-души умершего: последний не мог говорить только потому, что эти места его тела были забиты дурной грязью, оставшейся со времени болезни (ссохшейся слизью, кровью, "засохшим кашлем" и т.п.).

Однако этих стараний шамана было недостаточно и тогда он призывал на помощь *буни гаса* - "птиц загробного мира". Они обычно сидели на "мировом дереве" *конгор дягда яло туйгэ,* растущем из загробного мира через другие миры: землю, небо. Птицы располагались на ветвях этого дерева, занимая каждая свое собственное место. Шаман, камлая, вызывал одну за другой, называя их присущими им именами, и каждая занималась своим делом, "разгребая завалы" в груди и горле, освобождая путь голосу души-*панян*, чистила все "проходы" водой. Душа переставала плакать.

На этом дереве было девять ветвей. На верхней сидела птица *сиулду* (*сиу* - 'солнце', она "ближе к солнцу"), далее вниз - *дурулди, топто,* (*тонггоро топто*), *туту, кэку* (*кэнггэрэ кэку*), *обиби, яркан гаса, яуги, гоёлго.* Иногда упоминалась птица *киниало* (стриж) или *айсим киниало* (золотой стриж). Таким образом среди птиц "загробного мира" были и "реальные". Главная - кукушка *кэку*. Ее изображение раньше обычно делали на шаманском столбе (иногда было три столба с фигурами кукушек), стоявшем недалеко от дома шамана. Это был один из его важнейших духов-помощников.

Варианты, записанные от разных шаманов: самая верхняя - *обиби,* самая быстрая - *гургэн гаса*. *Кэку* и *топто* - два вида кукушек, *туту* - горлица. Остальные - мифические. Каждая из них выполняла свою работу и как бы давала душе свой голос. Л.Я.Штернберг записал в 1910 г. 4 названия птиц (он их всех почему-то называет "утками"): *дурулди, топто, гоилго, сиулду*. Важнейшая из них - кукушка - дух шамана, благодаря которой шаман затем говорит с душой умершего[8].

Термины *кэку-, кэкуйни-* означают 'куковать'. Шаман, камлая, разговаривал с душой умершего (душа говорила "по-кукушечьи", а дух-помощник шамана "переводил" ему, шаману, "слова" души). В определении *буни гаса* важны два значения слова *гаса:* I - существительное 'птица вообще', II - глагол 'горевать', 'тосковать', 'печалиться'. Здесь термин "утка", как это предлагал Л.Я.Штернберг при переводе термина *гаса,* - неприменим.

В процессе лечения души умершего, чистки горла постепенно становились слышны "слова" души: это "откликалась" *яркан гаса атаригда дяралигуй*, помогавшая душе начинать говорить (*атари* - 'кричать от нестерпимой боли'; *дярали* - 'отзываться на зов', 'подать голос').

Эти птицы загробного мира как бы "оживляли" душу, жившую затем больше года среди своих родственников до больших поминок *каса*, "питавшуюся" вместе с ними во время их трапез, "курившую" с ними, спавшую рядом. Шаман "говорил" с душой во время первых поминок, "переводил" ее слова-просьбы, наставления, обращенные к родным. За период между первыми и последними поминками душа часто (но не всегда) утрачивала свои способности говорить с шаманом, приобретенные на первых поминках, а между тем родственникам нужно было попрощаться с родным человеком, уходившим навсегда в загробный мир *буни*. В этих случаях на *каса* шаман вновь призывал во время камлания на помощь птиц загробного мира *буни гаса*, они вновь чистили грудь и горло души *панян*, - процесс повторялся, как и на первых поминках, - и вновь затем происходил разговор между душой умершего *панян* и родственниками умершего.

Среди ряда дней обряда *каса* наступал день *дэгбэли*, день выноса фигурки *панё* из дома, сопровождавшийся камланием шамана или специфическим пением *лэусуй*, которым владели некоторые знатоки - нешаманы. За последние несколько десятилетий к подобному пению, обращаемому к душе умершего прибегали обычно простые шаманы. Эти песнопения на последних поминках шаман пел без бубна, без других атрибутов, лишь держа в руках копьё *гида* или пальму *хогдо* (орудия охоты). Считалось, что душе он давал не только "наставления" о предстоящем пути (говорил об изменении ее положения - уход из дома); с помощью оружия он "расчищал дорогу" душе в загробный мир *буни.* Такая практика возникла в последние десятилетия, когда уже не стало *касаты*-шаманов, возивших душу умершего в *буни* на собаках. Простые шаманы не возили души умерших в загробный мир: душа должна была сама идти в дальний путь и только шаман или простой певец своими *лэусуй*, речитативами со своеобразной мелодией помогал ей, а шаман еще и своим "оружием", расчищая путь* в *буни.*

Некоторые старые *касаты*-шаманы завоевывали себе славу, их обряды вспоминали многие годы, рассказывая об особом их даре. В число их достоинств, несомненно, входило и поэтическое творчество, вплетавшееся и в камлание, и в песнопения-речитативы *лэусуй*. Особенно удачно складывавшиеся произведения повторялись потом как самими их "создателями", так и последователями.

Фольклористы, как русские, так и иностранные, записывали шаманский фольклор, однако публикаций до сих пор мало, и он еще не изучен специалистами. Несомненно, среди шаманов были и отдельные крупные самобытные поэты. Нам попадались отдельные яркие выражения при переводе камланий, когда, например, шаман описывал ночное небо с "брызжащими звездами" ("в это время девять звезд брызнули"). Хочется надеяться, что со временем будут сделаны расшифровки и читатель получит уникальную поэзию, о которой сейчас нет возможности судить**.

В качестве образца *луэсуй* приведем текст, пропетый сле-пым стариком - не шаманом - нанайцем из с.Хаю, Ф.К.Онинка***:

Туе, Туе, Туе

Эмулэ пуэлэ дэлхэлэнду	Отделяйся от нашей семьи, рода
Сусучиэмэ хэрэ дёвани хэунгэ	Лягушачий дом моментом построен
Ангока итоан илгамока	И итоан поставлен
Малга дё макчиган	Дом умершего быстро
Гала дё гадиган ангокама	Гала-дом быстро соорудили
Эмулэ пуэлэ дэлхэлэнду	Отделяйся от нашей семьи,
Эди намандара эдикэ сонгара	Не падай духом, не плачь
Понгня погдогаду георкачи илигоду.	Будь здоровым (встань, как здоровый).

Шаман Онинка Моло пришел в дом своей год назад умершей сестры и, стоя посредине комнаты, поодаль от собравшихся

---

* Шаманы или просто "знающие люди" - ульчи, владеющие старыми песнопениями, отправляют в последний путь души умерших в настоящее время так же, как и нанайцы.

** Многие записи хранятся в архивах, например, в Санкт-Петербурге, в МАЭ.

*** *Луэсуй* обращен к душе умершего. Приводится по магнитофонной записи 1972 г. Перевод информатора.

родственников, обратился лицом к фотографии умершей, окруженной различными угощениями, яствами. Держа в правой руке *гида*-копье лезвием вверх, он поставил древко его на пол, а к основанию лезвия привязал кусок черной ткани. Не отнимая копьё от пола, шаман махал этой тканью и пел (*лэусуй*), звал душу; она видит "этот "флажок", слышит призыв шамана и приходит"*.

Моло Онинка разговаривал с душой сестры**: "Ты уже здесь?" Душа: "Я пришла". "Я, Онинка, тебе говорю: все уже собрались. Ты - хороший человек - чтобы не плакала. Раньше вместе жили, дружили. Тут я вместе с друзьями - все тебя провожать пришли (в этот томент, говорит шаман, *панё* начинает подвигаться вперед, ещё, ещё.- А.С.). Как раньше наши предки уходили в *буни*, так и теперь тебя туда зову. Ты собирайся, скоро пойдем. Не плачь. Все тебя проводят. Иди хорошо, не падай. Старые вещи надо собирать, халаты, топор, котел, - всё возьмем в котомку". Далее действие *ирагуй*: *сэвэнсэл* - духи-помощники шамана несут *панян*. Шаман говорит: "Пойдем на *дарин* (площадка около *итоан*) *7 дюли, 9 дюли, 24 дюли* (*дюли* - духи-помощники шамана), другие *сэвэны* тебя обнимут, понесут потихоньку". Он рассказывает, какая дорога до *буни*, какие повезут собаки. Несколько раз шаман спрашивает *панё*: "Тут ли ты?" Она отвечает. Однако вдруг - нет ответа! Волнение среди родственников, шаман ищет.

Вынос *панё* из дома сопровождается всеобщим плачем родственников. Кто-то из чужеродцев берет фигурку, несет к двери, его притворно бьют родственники: душа должна видеть, что они ее любят и защищают, - иначе она, душа-*панян*, обидится. В данном случае, когда на вопрос Моло душа не ответила, среди близких возник некоторый переполох: куда исчезла душа? Моло нашел быстро: оказалось, что душу пытался забрать к себе один из присутствующих стариков (небольшой шаман). Отобрали, бьют этого старика, ругают.

Порядок восстановлен. Вынесли фотокарточку с душой на улицу.

Представления нанайцев о душе и в прошлом и в данный период были весьма неоднозначны. Находясь год и более в фигурке *панё* в как бы "живом" состоянии (потребности в пище и т.п.), душа не была неподвижной и бездеятельной. Душа

---

* Пояснения стариков: оказывается, душа не всегда находится в *панё*, она может передвигаться.

** Данные получены от него на следующий день после обряда.

умершего, по мнению нанайцев, "следила" за поведением членов своей семьи, а особенно - умерший муж следил за своей вдовой. *Панян* легко выбиралась из своей фигурки, хваталась за подол халата женщины и сидела там подолгу, наблюдая за тем, где и с кем бывает вдова. Об этом помнили молодые вдовы; перед уходом из дома они трясли подол своих платьев, стараясь избавиться от "соглядатая". За подобными поступками невестки строго следили свекрови, запрещавшие эти действия ("упадет *панян* на пол - разобьется!"), хорошо зная и о главном значении "надзора" *панян*.

Подобные представления нашли отражение в указанной выше литературе: на *каса* проявлялись все эти верования по- разному. При общем стечении народа душа *панян* иногда вела себя агрессивно, не давая *касаты*-шаману проводить обряд, требовала крови за "бесчестие".

Согласно обычаям, вдова могла выходить замуж только после *каса*, но по более старым канонам - вообще не могла распоряжаться своей судьбой: это могли делать родственники умершего мужа. При нарушении обычая душа умершего плакала, ничего не ела, не желала отправляться в *буни*, "бунтовала". Едва

касаты-шаман появлялся в *итоан*, душа бросалась к нему, особенно к *боло-мапа* - хозяину посоха. Это его пугало, он возбуждалася так, что *касаты*-шаман едва удерживал посох в руках, он "вырывался" и шаману приходилось его перекладывать из руки в руку. Все вокруг понимали: вдова согрешила. Иногда *панян* бросалась к шаману, царапала и рвала на нем одежду, и он едва мог защититься магическими *толи*-дисками. Это нанайцы называли *панян тухэни* - "душа не хочет идти в буни, требует крови". Вызывали виновницу, её любовника, происходила небольшая "потасовка" между ним и братом вдовы. Душа удовлетворялась, когда под полу фигурки *мугдэ* вкладывали стружки, обагренные кровью из носа "героя" (а иногда и самой вдовы: ее бил по носу родной отец). *Мугдэ* объявляли, что "его убили" - и *панян* успокаивалась. Как говорили нанайцы, после подобного события для влюбленных часто открывался путь к дальнейшему браку.

Случалось, что согрешившая вдова заранее сама с водкой приходила каяться к *касаты*-шаману с просьбой не открывать ее греха. Тот соглашался: он тайно связывал *панян* сеткой-*укур*, предупреждая ее гнев. И в дальнейшем всё проходило спокойно, *панян* не бунтовала. Случалось, что *касаты*-шаман убивал непокорную *панян*, чтобы везти в *буни* мертвую. Отец, брат умершего били за это *касаты*-шамана. Некоторые влюбленные во вдову при отрицании ею греха брали его на себя, даже если его не существовало в действительности. Они просили их ударить "до крови" - такой человек уже как бы имел право на эту женщину, "ведь его кровь ушла с умершим в буни"; во всяком случае, шансы его повышались. Часто так поступал не посторонний, а кто-либо из родных умершего, желавших, чтобы "хорошая женщина"-вдова осталась в их семье.

Подобные эксцессы происходили на традиционных *каса* в старые времена, когда их проводили *касаты*-шаманы при большом стечении народа, поэтому об этом помнили многие. Они были возможны только на старых традиционных обрядах, руководимых *касаты*-шаманами с их специфическими духами-помощниками. Описанные здесь казусы отмечены в литературе[9].

Обряд 1972 г. в целом существенно отличался от традиционного:

1) отсутствием *касаты*-шамана. Хотя Моло Онинка неод-нократно говорил мне о своей причастности к *касаты*-шаманам, он понимал свои малые возможности, особенно при отсутствии ряда необходимых атрибутов (которое, впрочем, восполнялось упоминанием о них в камланиях) и ясной "родословной";

2) кратковременностью. Обряд был проведен за один день;

3) М.Онинка камлал несколько раз, пел *лэусуй* при выносе *панё* (в данном случае - фотокарточки) из дома, камлал при "одухотворении" соломенного, с короткими ножками, *мугдэ* - при "перемещении" из *панё* в эту большую фигуру души его умершей сестры - *панян,* при одевании *мугдэ**, а также при "починке" нарты и запрягании собак;

4) на площадке *дарин дани* к западу от шалаша разожгли большой костер. Шаман М.Онинка *кэкуй* - сидя в шалаше-*итоан*, камлал без бубна. Он пел о том, как построили шалаш-*итоан*:

Намам були надан тайлэ	Прутики стали деревьями в 7 обхватов,
Дяпуми дякпунтэйлэ	Возьмешь - уже 8 обхватов!
Калима нантани гуйчэни	Крыша - из китовой кожи,
Калима хэучилэдени соони	Палки крыши - из китовых ребер,
Калима кауктани ихэрэ	Жир лампы - из китового сала.

---

* Согласно Л.Штернбергу, когда *панё* вносили в *итоан*, заканчивалась "работа" над деревянной фигуркой *мугдэ*[10]: ей рисовали глаза - с этого момента она считалась ожившей, на неё надевали нарядные халаты и шубы, приставляли обувь, под шапкой закрепляли серьги. Однако в действительности "ожившей" *мугдэ* становилась, когда шаман вдувал в неё душу-*панян*.

Далее шаман пел (*кэкуй*) в шалаше *итоан* душе о том, что дом, где она жила, ломают, сломали очаг *гольдё*, очаг *ома*, *хуэ* - доски на краю нар, *кэндэрхи* - порог и т.п., - т.е. сломали весь дом. После этого шаман и перемещал душу: хватал ртом из *панё* и вдувал в *мугдэ*;

5) шаман М.Онинка *панягуй* - угощал душу в доме , а затем в шалаше: "*тунгэ* (желудку) даем *лала* (кашу), *туокуру* (водку), *па* (лепешки с рисунками), *тури* (горох)";

6) в традиционном обряде *каса*, продолжавшемся много дней, после выноса *панё* из дома *касаты*-шаман, еще до внесения ее в шалаш-*итоан*, устраивал действо "идентификации" души *панян* с подлинными признаками умершего человека - чтобы не ошибиться и не "схватить" случайно душу чужого человека; этот процесс был обычным в любом камлании. В данном случае шаман "схватил" (*сэкпэнггуй*) душу из фотокарточки и сразу "вдунул" её в *мугдэ* (с помощью родственников, толкавших при этом шамана в спину);

7) в обряде 1972 г. отсутствовал элемент действа шамана с *дядон* - "лестницей в небо", с вершины которой в прошлом шаман предсказывал удачные промыслы, а также просил у солнца и луны света во время пути в загробном мире;

8) на площадке *дарин дани*, к западу от *итоан, касаты*-шаман *хэрсигуй* - звал птиц *буни гаса*, возобновлявших свою "работу" с *панян*, чтобы облегчить ей общение, диалоги с родственниками. М.Онинка сделал это одной фразой.

Диалоги *панян*-души умершего с родственниками через посредство слетавшихся на *дарин дани* птиц *буни гаса*, а затем - через "переводчика", духа-кукушку, касались, в основном, благопожеланий о дальнем пути; *панян* переставала плакать - высказывала наставления о судьбе имущества, пожелания остающимся родственникам в отношении их взаимоотношений, благодарила всех за заботу и т.п. Диалог *панян* с родными в камлании М.Онинка был очень краток. Затем прощание, плачи. В прошлом, после "одухотворения" *мугдэ* (вдувание *панян*) - фигурку тотчас начинали одевать в шелковые халаты и меховые одежды, причем некоторые малоимущие заимствовали их у соседей. Ящики на нартах также наполняли дорогим имуществом.

Напомним, что в прошлом нередко случалось, что за период от похорон до последних поминок (год, два, три) умирали и другие нанайцы. В этом случае поминки *каса* обычно устраивали сообща и тогда шалаш *итоан* строили больших размеров. В нем находилась не одна "кукла" *мугдэ*, а две или три, стоял не один, а несколько ящиков с "имуществом". Отметим также, что общий обряд *каса* устраивали не всегда родственники, но иногда и члены различных родов (подробнее см. ниже). В *итоан* они, соблюдая свои обычаи, по-разному усаживали *мугдэ* у "своих" ящиков.

Перед выносом куклы *мугдэ* из *итоан* (*дэгбэли, дэгбэлигуй* - тот же термин, что и при выносе из зимнего дома фигурки *панё*) в стороне *буни* - к западу от *итоан* - разводили огромный костер *дёгдёули тава* или *буни тава* (*тава* - 'огонь', *дёгдёули* - термин в "Словаре"[11] отсутствует), на котором водружали сундуки и чемоданы с вещами умершего, утварь, самострелы, продукты, одежду и т.п. С другой стороны шалаша зажигали второй костер - *ильдан тавани* (*ильдан* - 'этот мир'). В шалаше *итоан* кто-либо из знающих стариков пел прощальное песнопение *лэусуй* (*лэусуйни*). Ниже мы приводим еще один текст в исполнении уже упомянутого Ф.К.Онинка (зап. 1972 г.)

Туе, туе, туе

Эмулэ пуэлэ дэлхэлэнду	Отделяйся от нашей семьи, рода
Эсилэ энэдечимэ	Сейчас ты пойдешь
Хэрэ дёла хэуигэ	Лягушачий дом разваливается
Мала дёла макчилигора	Умершего дом разрушается
Туе-туе - эси бидэ экпулэ	Сейчас отделяйся от нас
Пуэлэ дэлхэлэнду, туе-туе	Отделяйся
Даринба дабами энэмиэ	Переходя через дарин - иди
Буни соактанда сопиалану	В буни возьми полынь
Тэ чалака тэчиэмбурну	Вон туда полетишь
Туе-туе, буни ороктонда	В буни траву бери с собой
Пасоалану, тэ чала тэчиэмбурну	Вот туда полетишь
Эмулэ пуэлэ, даринба дабами	Отдеяйся, через дарин иди
Дядон дякпалани чикчи мунга муслане	Рядом с *дядон-чикчи-мунга* (*чикчимунга* - как бы "преддверие" *буни*)
Тэ туе сэвэн сэгдэмдиди	С помощью *сэвэн*
Амбан аломдиди омбиндяма	С помощью *амбан* понесут
Дюлэмдиди, дюлэмдиди	*Дюлин* (дух) будет передовиком.

Некоторые старики (например, Давсянка Бельды из Найхина) говорили: "это *лэусуйни* - не человек делает, а *дюли* делает", т.е. человек только передает слова духа *дюли*.

Прощались с душой умершего не только родственники, но и многочисленные знакомые, соседи, друзья, многие рыдали.

Мугдэ из *итоан* на *дарин дани* выносили также, как считали нанайцы, не люди, а духи-*дюли*. После эпизода с лестницей *дядон*, когда шаман поднимался вверх и "очищал" дорогу в *буни* - начинали формировать упряжку для поездки в *буни*. Всех пьяных, буйных и шумных гостей уводили в дом. Все усаживали *мугдэ*, приводили в порядок одежду, - всё нужно было отправить так, как следует. Стояла благоговейная тишина.

Приготовили нарту к отъезду - обыкновенную, ездовую. Моло Онинка привязал впереди к нарте метровой величины "собаку", сделанную из сена, сел на нарту верхом, шаманит с бубном, - камлает: он ремонтирует другую, свою старую нарту, оставленную ему предком - *касаты*-шаманом; она многие годы хранилась на его, Онинка Моло, шаманской территории *дёргиль*, на р.Анюй. В качестве материала для ремонта он использует "китовую кость" и "зубы кита", которые ему принес с моря его дух-помощник *нека мапа* ("хозяин" посоха *боло*).

Согласно данным, полученным нами от многих нанайцев, в прошлом *касаты*-шаман пользовался нартой *оочу* (или *оони*) - долбленой, длиной в 9 махов, с девятью парами копыльев, с полозьями из китовых ребер. Её никто никогда не видел. На самом деле шаман вместе с *мугдэ* садился на простую доску. Шаман

сидел на своей доске в полном облачении (юбке, с бубном и пр.) и пел, как он чинит нарту перед дальней дорогой. Самому шаману это делать было грех: должны были присутствовать другие шаманы, и активно помогать. И непременно должен был находиться *тудин* - исключительное лицо среди шаманов ("даже больше, чем шаман", как говорили о них некоторые нанайцы), но не шаман; он всё видел, проверял действия шаманов при ремонте, а иногда и помогал в чем-либо[12]. *Касаты*-шаман "руководил" ремонтом. Части нарты состояли из китовых костей, их связывали змеями *симур* и *колиан*. Когда шаман возвращался из поездки, змеи уползали. Части нарты - грядки *хулиэн,* настил *дэрсин*, копылья *бэгдилкэн*, вязки копыльев *палтухи* - всё делалось из ребер кита. В качестве гвоздей употребляли "зубы" кита, клей делали из тела кита. Потяг *луксур* и на нем 9 хомутов были сделаны из кожи кита. Термин для обозначения такой (воображаемой) нарты нам сообщили лишь три человека из множества опрошенных: Ф.К.Онинка, Моло Онинка (Нанайский р-н, 1972 г.) и П.Я.Онинка (из с.Диппы Комсомольского р-на, 1972 г.): *оони, оочу* и *оочогда*. Термин же, приводимый для обозначения нарты в записях Л.Штернберга (*ирфу:ха*), нам нигде не встречался. Подробное описание этой нарты дал Моло Онинка со слов *касаты*-шамана, которого он слышал в юности.

Несмотря на то, что на "нарте" сидел *касаты*-шаман и как бы управлял ею, отвечая и за *мугдэ* (иногда их было несколько, если поминали двоих-троих одновременно, что случалось нередко), но "фактически", как говорят нанайцы, руководил всей поездкой дух посоха *нека мапа,* или *боло эдени* - отец *Нека,* или хозяин *боло*-посоха. Он же назывался *каури эдени* - 'хозяин тормозной палки'. Фигурку этого духа *касаты*-шаман получал при своем "становлении", когда, как было ранее упомянуто, во время "припадка" (*солби*) у него выходили изо рта различные предметы снаряжения будущего *касаты*-шамана. Изображение представляло собой головку, лицо с широко открытыми глазами; руки скрещены на груди. Эти данные получены от шамана Моло Онинка. Другие думают иначе. Так, по мнению Ф.К.Онинка, с тормозной палкой в руках сидит на нарте дух *Хойхол-хото*. Дух *нека мапа* привязывал *панян* к нартам веревкой *хэ* из кожи кита.

У *касаты*-шамана обычно имелось много духов-помощников, помогавших ему перевозить души умерших в загробный мир *буни*. Шаман в камлании рассказывал, какие это были духи, "гарантировавшие" душам-*панян* безопасность: простые *дюли* (их было много) усаживали *панян* на нарту, привязывали к ней, чтобы те не упали, заботились об их безопасности в дороге: *дякпун дюли дяпагуй* ("восемь *дюли* держат"), *хуюн дюли хольбигуй* ("девять *дюли* привязывают"), *надан дюли намангуй* ("семь *дюли* обнимают", т.е. еще крепче держат). Шаман садился на нарту вместе с *мугдэ*, брал тормозную палку, но, говорили нанайцы, - он бы не удержал, на самом деле её держал старик *мапа каурини* (*каури* - 'тормоз'), другие уверяли, что это делал *нека мапа,* третьи отождествляли этих духов. Не имея этих духов, *касаты*-шаман не мог бы везти души-*панян* в *буни.* (Различий в воззрениях было много: старики Давсянка и Колбо Бельды - в с.Джари, 1970 г., утверждали, что духи *дюли* устраивали "поезд" с нартой - и сразу возвращались назад, а Моло Онинка уверял, что духи-*дюли* сопровождали нарты с душами до конца пути в *буни*). Вообще в воззрениях нанайцев, даже живших в одном селении, много противоречивых суждений. Говорили также, что нартой, поездкой управлял не *касаты*-шаман, а названные духи.

Были у *касаты*-шамана и другие духи-помощники; камлая, он звал *керген бучу* (дух на одной ноге) - только он умел запрягать собак-духов. На шапке *касаты*-шамана был прикреплен *нёран толи* - маленький металлический диск ("зеркало"); это - передовая собака в упряжке, с колокольчиком *конгокто* и *гараха* - волосяной кистью-украшением на голове. Без передовика упряжка не пойдет. Вторая собака - *Чикпер Чинггудэ* (или *Тусен*) - "быстрая", или "шустрая"; третья - *Кэлдэру кэймэдэ* - "высоко прыгает"; четвертая - *силва пульсини* - "сильная, через чащу переходит"; пятая - *кусун манга куриэ* - "сильная и красивая"; шестая - *аякта манга алха* - "очень злая, пестрая, красивая"; седьмая - *пулси пуктэ* - "быстроходная"; восьмая - *кера пулсини кила* - "белая"; девятая - *лэгдэчэ лукучэ*, или *дайлани лукугдэ* - "самая лохматая, как медведь". Вся упряжка состояла, максимум, из 15 собак. Отметим, что большинству названиий собак мы не нашли аналогий в "Словаре" С.Н.Онинка, поэтому сами термины и их перевод приводятся в записи от М.Онинка.

У каждого *касаты*-шамана были одни и те же духи-помощ-ники *дюли* для поездки в *буни*. В реальности изображения духов-*дюли*, ездовых собак отсутствовали; они были лишь в воображении во время камлания.

Запрягая собак перед отъездом в *буни, касаты*-шаман говорил: "эту собаку беру от Заксоров (от рода Заксор. - А.С.), эту - от Онинка" и т.п., т.е. упряжка набиралась из всех нанайских родов, но в первую очередь из тех, которые устраивали обряд *каса**.

Касаты-шаман традиционно садился на нарту (доску; сзади *мугдэ*), в своем облачении, иногда без юбки, но непременно в шапке. На шапке надо лбом были укреплены 3-4 металлических "рога" *чурукту*, осмыслявшиеся как вместилища духов-помощников, а также металлические или нефритовые нашивки: *дэрэпту*, металлические кружки, дающие шаману свет в *буни*, *нгэригдэ,* или *нёран толи,* - нефритовый кружок, дающий свет при входе в *буни*. Моло Онинка, однако, полагал, что *нёран толи* в пути превращается в передовика упряжки. Колокольчики *каоракта, конггокто,* нашитые на шапку, во время пути превращались в птиц *буни гаса*, помогавших шаману. Считалось также, что во многих бубенчиках находились ездовые собаки шамана. Сама шапка состояла из полос меха различных животных, - смотря по

обстановке, шаман мог во время езды превращаться в них. Располагавшиеся на груди и спине круглые металлические зеркала *толи* служили ему защитой от злых духов и прочих врагов. Вообще же, по представлениям нанайцев,

---

* По поводу "родового состава" нанайцев, объединявшихся на больших поминках-*каса* см. ниже.

шаман ехал в *буни* либо в образе медведя, либо черта с вымазанным сажей лицом.

Отправляясь в *буни*, сначала проезжали местности, лежав-шие к западу от села (в данном случае - с.Дада): Бунэчэн, Чухэ, Кандари, Гоола, Саадя (р-н р.Пихца), Убиэ, Сергину, Хадильтоа, Саг'ли - все эти места знает каждый местный охотник. Далее подходили ко входу в подземный мир - дыре под камнем *имуэн дани*. Затем начинался перевал "на ту сторону", речка с мостом Уден Чичони и - болота *Чикчимунга Муени* - "преддверие" *буни*, Вайлин Тэхэн Керони, сопка Конггори Дягда, простая сопка Яла туйгэ керони, Лонггичо. От Илан дзаур шло разветвление дорог, ведущих в *буни* разных родов (записи от М.Онинка 1970,1972 гг.).

Выше говорилось, что "кукол" *мугдэ* обычно одевали в нарядные одежды и так сажали на нарты, отправляя в *буни*. Некоторые малоимущие семьи брали дорогие одежды у родных или соседей взаймы, чтобы "достойно" отправить *мугдэ*. Здесь следует разъяснить, почему производили замену маленькой антропоморфной фигурки *панё* на "куклу" *мугдэ*. На наши многочисленные расспросы получался всегда одинаковый ответ: 15-ти сантиметровую *панё* нельзя отправить в *буни* в "достойном виде", так как ее нельзя одеть так, как можно одеть метровую *мугдэ* (шелковые халаты, меховые шубы, дорогие украшения для ушей).

Доехав до Лонггичо, *касаты*-шаман делал остановку и все заинтересованные лица - участники обряда - бросались к "поезду": снимали с *мугдэ* дорогие одежды, украшения, доставали из ящиков ценные вещи и утварь, оставляя лишь немногое. *Касаты*-шаман тут же *сэкпэнггуй* - хватал душу-*панян* из *мугдэ* и *хуксинггуй* - вдувал ее в одежду, еще оставшуюся в ящике. Куклу *мугдэ* тотчас разрубали топором, чтобы в неё не забрался злой дух. Обломки куклы выкидывали в тайгу. *Касаты*-шаман со своей поклажей - ящиком с "одушевленной" одеждой - продолжал свой путь в *буни*, везя души к умершим предкам.

Старики-нанайцы сообщали о различных вариантах обрядов *каса*, касающихся данного важного момента. Так, по другому варианту, шаман формировал свой "поезд" (нарту с *мугдэ*) с самого начала. На нарту водружали берестяной ящик с одеждой, которая сразу пойдет в *буни*. Одежда на *мугдэ* была соответственной. Тут же шаман *сэкпэнггуй* - забирал душу умершего из каждой фигурки *мугдэ*, вдувал (*хуксинггуй*) её в одежду в ящике и ехал в *буни* без остановок в Лонггичо. Лишь только шаман делал *сэкпэнггуй*, фигурку *мугдэ* разрубали и выкидывали (сообщ. И.Т.Бельды из с.Дада, 1972 г., Колбо Бельды из с.Джари, 1970 г.). Однако, по наблюдениям Киле Чикуэ, в 1950-х гг. в Гордамо *мугдэ* раздевали только по возвращении шамана из *буни* (с.Дада, 1972 г.).

Многочисленные информаторы были единодушны: *мугдэ* всегда разрубали и выбрасывали, едва лишь шаман *сэкпэнггуй* - извлекал из неё душу *панян*. Точно так же поступали с фигуркой *панё*, когда шаман "извлекал" из нее душу и вдувал (*хуксинггуй*) ее в куклу *мугдэ*: *панё* рубили и выбрасывали, пока в нее не поселился *амбан* или другой злой дух.

Подчеркнем, что никогда ни ту, ни другую фигурку не сжигали на костре, вместе с вещами или отдельно. Этим вопросом мне пришлось заниматься специально, ибо археолог А.Н.Липский в 1950-х гг. описал обряд *каса*, который он видел в 1920-х гг. (NB! - А.С.) на р.Тунгуске, притоке Амура, и сообщил при этом, что указанные фигурки нанайцы сжигали на костре[13]. Обнаружение подобного факта - вопрос важный: нанайцам была чужда кремация умерших (этот вывод сделал А.Н.Липский), этот обычай был свойствен нивхам, народу, которому, как известно, некоторые ученые приписывали более широкое расселение к югу от их современного ареала.

Установив, что названный обычай был чужд нанайцам Амура, мы искали информаторов из других регионов. 70-ти летняя Екатерина Онинка, родившаяся в 1902 г. в Кукане на р.Кур, Леонтий Актанка, 82-х лет, житель Сикачи-Аляна, имевший многих родственников на р.Тунгуска, его жена Мунэ, - все они наблюдали обряд *каса* у нанайцев того района, но никаких различий в интересующем нас элементе обряда там, на Тунгуске, и здесь, на Амуре, они не видели. Мы полагаем, что А.Н.Липский - за давностью лет (напомним, что между наблюдением и публикацией прошло более трех десятилетий) - допустил ошибку в своем описании.

С шаманом на нарте, помимо *мугдэ,* в ящиках было много пищи. Нанайцы разных родов бросали пищу (лепешки, водку) для своих умерших родственников и кричали, например: "Я, Атка Бельды, вам от меня гостинцы" и т.п.

Реально шаман преодолевал путь за полчаса-час, но, как считали нанайцы, "фактически - несколько дней: там время другое".

Шаман Моло Онинка и более подробно описывал свои неоднократные путешествия в *буни,* где он делал остановки для передышки: их называли *чодир хакини* (малая остановка) и *Гасиан хорпони* (то же) и др.

Далее по дороге встречали души людей, которым никто не делал обряда *каса*, они сами, пешком, шли в *буни*. В *аонгальчо* долго стояли (минут 5). Там увидели лежащую душу, которая сама не могла встать: это *панян* человека, которому не делали *каса* (они там остаются лежать, не могут идти ни вперед, ни назад). Еще остановка на 1-2 минуты: *Чеор ченгкэни*. Шаман рассказывал, куда он заехал. Потом понукал собак: "Ну, поехали!" Доехали до Аи - маленького озерка. Здесь тоже лежали *панян*, уставшие, не шевелившиеся. Снег их заносил. Иногда это были *панян*, которых шаман, ехавший тут прежде, уронил с нарты. Шаман по *самугдан* определял, чьи это *панян*. Если они принадлежали знакомым, близким людям, шаман их *сэкпэнггуй* (хватал), далее ехал в *буни*, а по возвращении домой *хуксинггуй* - вдувал их (это были души, сами пытавшиеся добраться до *буни*) в деревянную фигурку *панё*.

Ехали дальше, переваливали к большому озеру. Там тоже лежали уставшие *панян* (*алигуй*), которые ходить не могли. До дороги *Да Хэвэн* - дороги к большому озеру, душа-*панян* некоторых тяжело больных людей доходила с палочкой. Здесь остановка была более длительной. *Касаты*-шаман удочкой-*умуку умэкэчи* - ловил 10 ленков и делал из них *талу*[14]. Для утоления голода Моло Онинка с помощью духа *керген бочу* убивал острогой сазана. В этот момент, в реальном измерении, детям, присутствовавшим на обряде, давали заранее приготовленную из теста фигурку сазана и они, разрывая ее на десятки частей, съедали ее. Потом шаман спрашивал *панян*: "Есть хотите?" Они отвечали: "Только что ели, пили"*. Если же они хотели, - он кормил их, ел сам. Затем он отдыхал - спал, прикорнув на руки, храпел**. Во сне видел *амбан*, вскакивал: "Пора ехать!" Всего шаман устраивал две "ночевки". По дороге встречали душу брошенного новорожденного ребенка. Шаман кричал: "У тебя отца нет!" Кто-нибудь из присутствующих на обряде, не имевших детей, говорил: "возьми для меня!" Шаман хватал (*сэкпэчи*) эту душу и продолжал путь. Возвратившись из путешествия в *буни*, шаман отдавал бесплодной женщине эту душу (вдувал - *хуксинг*-), - она вскоре беременела.

Путь в *буни* продолжался. Далее шаман встречал черта в облике мужчины. "Я поеду обратно, тебя покормлю", - говорил шаман. Но он обманывал. Везде на остановках *касаты*-шаман

---

* Пища, которую съедали на поминках, попадала умершим.

** 'Спать по дороге в *буни*' - *чирэури* (сообщ. Полокто Киле, 1971 г.).

кормил лепешками птиц *буни гаса*. Потом птица *яркан гаса* собирала вместе всех *панян* (чтобы собрать все души, нужны были колокольчики *конгокто*, находившиеся на шапке шамана; так выявлялась роль этих подвесок, впрочем, о них были различные мнения). Путь продолжался. *Чиуче мама* - остановка на 2-3 минуты. Далее - тайга, река, *намула хумуни* - также короткая остановка. Все перечисленные места назывались так, как называлась местная земная поверхность неподалеку от Дада, та, куда женщины и дети ходили за ягодами. В этих местах собаки сами останавливались.

Далее вновь следовали остановки с такими же, как на поверхности, названиями: *Имунэсэ хэлгэни* - у речки, впадающей в озеро Гасси, *Болхидани* - у таких же речек на озере Гасси, *Бунэчэ* - переваливали р.Пихса, озеро Пихса, перевал Дабан на Пихсе, *Чухэ* - раньше там охотники ловили нерестовую кету, *Кандари* - сопка, где охотились, *Гола* - крутая сопка: волк гоняет тут изюбра, и они оба падают с высоты; *Садя* - небольшая сопка. Шаман пел (*кэкуй*), рассказывал о своем пути: *Убэ* - сопка, *Хоулуа* - тоже, *Олосо Сергину* - "вода течет в дыру", *Хадильтон* - узкое место у реки, где нарта едва проходит. За рекой - крутая сопка *Пихца*. Там долго стояли, обедали. Здесь возникло препятствие: ручей Саг'ле. Духи *нека мапа*, *керген бочу* работают, делают мост *уден чучуни* для проезда нарты. Впрочем, отмечены сведения и том, что "мост" делал сам шаман. Так, по словам *касаты*-шамана Онинка Акиану, Саг'ле - ручеек, который шаман переезжал при помощи кабарги. Шаман звал её, кабарга перекидывала через ручеек свой penis, а шаман ударял по нему кулаком, отчего он становился плоским и широким. Затем шаман сам переходил на другую сторону ручейка и привязывал конец penis'a к дереву, после чего нарта легко переезжала по "мосту" на другой берег.

Марь началась. На той стороне *Чикчимунга муени*. "Тут протока прямая, длинная, километров 100". Дорога шла через марь. Далее - крутая сопка *вайлинта тэхэн керани*. Шаман с собаками здесь дает большой круг. Достигали *конгор дягда яла туйгэ керани*. *Конгор дягда* - это дерево с колокольчиками, которое шаман видел во сне, *яла туйгэ* - толстое дерево. Еще дальше уже упомянутая *Лонггичо* - крутая сопка. "Там шаман Ыльгинэ и Ливэну (удэгеец) вешали свои посохи *боло*, чтобы их увидели другие шаманы. Это место называлось также *Илиэхэни* (зап. от М.Онинка). В отношении *Лонггичо* в *буни* старый *касаты*-шаман Акиану Онинка рассказывал, что это - место, где вешают ту одежду, которую бросают в могилу родственники и которую жгут в костре на поминках.

Наконец, место *илан дзаур*. Отсюда разные дороги ведут в *буни* разных родов. Для каждого в сопке есть дыра. *Имуэн дани* - дыра в круглой сопке, где шаман сломал каури из кости кита ("я это недавно увидел", - говорил Моло). Таким образом, *имуэн дани* столько, сколько родов и дорог, ведущих в *буни* каждого рода.

Касаты-шаманы в прошлом имелись не в каждом роде. Они отсутствовали в "низовских" родах Самар и Тумали, а также в роде Киле. Впрочем, по некоторым данным, в начале XX в. среди Самар и Тумали изредка также встречались *касаты*-шаманы. Но за последние 60-70 лет не было ни одного.

Существовала широкая практика приглашения членами названных родов *касаты*-шаманов из других родов: иногда их привозили за сотни километров, как это делали и многие соседствовавшие с ними ульчи, которые жили далее вниз по течению Амура. Что же касается своих, местных *касаты*-шаманов, относившихся к другим родам, но живших поблизости или в тех же селениях, то каждая семья, нуждавшаяся в "услугах" *касаты*-шамана, обращалась к "ближайшим".

Касаты-шаманов вообще было мало сравнительно с "простыми" шаманами, однако некоторые роды отличались большим их числом, например, Онинка и Бельды. Согласно обычаю, *касаты*-шаман мог отвезти члена любого нанайского рода в его загробный мир *буни*. Дороги из всех *буни* сходились в *имуэн дани*. Если же *касаты*-шаман вез в одной нарте *мугдэ*-души умерших из разных родов, он, начиная от *имуэн дани* и *илан дзаур,* поочередно развозил их в *буни* каждого рода. В каждом *буни* "жили" обычной жизнью все прежде умершие члены данного рода. Они рыбачили, охотились, жили деревнями. Одни нанайцы говорили, что они обитали в обычных зимниках, другие - что в шалашах. Насельники *буни* радовались, когда *касаты*-шаман привозил им новых "обитателей" , зазывали к себе и самого шамана. Для него это были страшные мгновения. Жители *буни* манили его, хотели бы хватать, тащить, но он всегда говорил, что он - из другого рода (даже в том случае, если попадал к сородичам). Он заранее, еще перед началом пути из деревни "маскировался": мазал сажей лицо, чтобы его не узнали, говорил, что маскируется "под медведя", "под черта", "под филина".

В особом положении были нанайцы рода Киле. *Буни* этого рода находилась в особом месте в горах, куда нужно было добираться не на собаках, а на олене, - только он, с вьюком, мог преодолеть горную дорогу с крутыми склонами, ведущую в это место. По этим узким тропам не могла проехать даже оленья нарта.

В самом роде Киле *касаты*-шаманы отсутствовали, а из нанайских *касаты*-шаманов других родов только единицы имели духа-помощника - оленя, который мог везти душу в загробный мир. Кто-либо из нанайских шаманов объявлял, что имеет такого духа и приводил доказательства. В присутствии большого числа зрителей он демонстрировал, как его дух-олень по его, шамана, команде "царапал рогами" снег или землю на расстоянии нескольких метров от себя и собравшихся. Известен и другой способ доказательства: олень-дух наносил рогами царапины не на земле или снеге, а на наконечнике копья (*гида*), зачерненном копотью. Мне приводили конкретный пример: шаман ставил у центрального столба в доме копье с лезвием, покрытым копотью; сам он стоял в темноте, на расстоянии 5-6 м от копья; по окончании камлания все видели, что на лезвии появились полосы - это дух-олень царапал его рогами (зап. в 1972 г. от Колбо Бельды в с.Джари).

Шаман Моло Онинка в 1972 г. говорил нам, что он мог возить души умерших нанайцев из рода Киле в загробный мир. Они шли вершинами рек Бира, Кэвур, Амгунь, Симин, там, в сопках, путь в их *буни*. В их *буни* всё то же, что и в других, но Киле уже от Дариндани идут оленями.

Иной путь в *буни* нанайцев рода Киле записал П.Шимкевич от шамана, жившего на р.Урми: 1) Дару, 2) Оня, 3) Болоса, 4) Ингила, 5) Сая-суйгонэ, далее душа Киле шла вверх по р.Сая-сунсок, ехали 9 оленей, из которых 8 везли имущество умершего, а на девятом верхом ехала душа умершего. Проходили следующие пункты: 6) Сая-хабсени - спуск с хребта, 8) Сая-джабджуни - густой лес, 9) Сая-бачеани - хребет, 10) Токса-баджикчини - местность, где живут души мертворожденных, 11) Саджи - большое болото, 12) Буни-наани суйгуни - открытую местность на берегу горной речки, с хорошим строевым лесом, 13) Уолдука-чапчеоха - местность, где видели следы выделки деревянных лодок; лес вырублен (на языке килэн *уолдука* значит 'деревянный бат', который орочоны (удэгейцы. - А.С.) называют *ауффья*), 14) Буни-сангниани - ичипча, виден дым и признаки присутствия жилья, затем и шалаши по типу удэгейских и олени. Как видно, пути в *буни* рода Киле в описании Моло Онинка и П.Шимкевича[15] определялись "исходными точками" этого пути - с р.Амур или с р.Урми.

Возвращаясь к *имуэн дани*, следует отметить, что этот термин являлся и названием дыры в сопке и идущей от нее дороги в *буни* каждого рода. До *имуэн дани* путь в *буни* у всех родов был одинаковым (кроме родов Киле, Самар). На *илан дзаур* шаман оставлял все привезенные им души и, как уже было сказано, "развозил" их по разным дорогам, по разным *буни*, соответствующим родовой принадлежности каждой души.

Дорога в *буни* пыльная (отчего воздух там так же мало проницаем для света, "как дым"). Множество чертей там догоняют шамана. В это время все духи, которые едут с шаманом - *боло мапа, надан дюли, дякпун дюли* и др. - все защищают шамана от чертей, чтобы те не подходили к нему близко. Грудь и спину шамана защищали и *толи* (металлические зеркала). Некоторые из этих *толи* сами являлись духами - *сэвэнами*. Но отдельные *толи* помогали шаману ехать по дороге в *буни*, направляли его; это делали духи, находящиеся в этих *толи* (зап. в 1970 г. от Акиаку Онинка в Найхине). Долго шли по пыльной дороге. Собаки уже лежали от усталости.

Представления о *буни* у современных нанайцев так же разноречивы, как и представления о пути в него. Полокто Киле рассказывал нам в 1970 г.: "В *буни* темно, солнца нет. Там живут не в домах, а в шалашах *ади ангма*. Едят они там очень мало. Шаман идет в *буни* - лицо углем мажет, чтобы его в *буни* не узнали (недавно умершие члены своего рода. - А.С.) (заберут к себе!). Его спрашивают умершие: "Ты Онинка?" Он говорит: "Я - Бельды" (а он, Онинка, старался скорее оттуда уехать. Если же он - Онинка вёз Бельды - не боялся, ехал медленно: его Бельды не заберут).

Моло Онинка, бывавший, по его рассказам, в *буни,* говорил о конце своего пути по дороге в *буни*: "впереди видна деревня, людей много, это умершие; они смотрят, но не шевелятся. Собака-дух *кадя* несет *панян* к умершим - отцу, матери, те радуются, целуют, зовут его к себе. Там домов нет - только шалаши. Всё, что привезли (продукты, горох, фасоль), там становится пылью. Я там увидел своего дядю, едва убежал от него. Шамана все стараются схватить". Здесь шаман прибегал к помощи птицы *коори*, которая всё время была с ним по дорое в *буни*. Шаман быстро садился на *сэлэм коори* - железного коори. Птица поднималась (*сиун сирэни, боа болхони, нянгня нериани, хую тэвэнсэ*) к солнцу, к небу, к *нянгня* - через 9 небес, так летит *коори* домой. Собаки из *буни* сами идут к *тороа* шамана. Но некоторые нанайцы говорили, что шаман садится на *коори* вместе с собаками. Без *коори* шаман не мог выбраться из *буни*.

Старики говорят: "Как только шаман оставил *панян* в *буни* и садился на *коори*, - фигура птицы в шалаше-*итоан*, где его ждали участники обряда, сама поворачивалась к востоку и раскачивалась, что "свидетельствовало о ее движении". Привезя шамана домой, птица *коори* голосом шамана кричала: "*Коку, енггэ*!"

Многие говорили, что *касаты*-шаман очень боялся путешествия в *буни*, ибо, как рассказывали, давно, правда, были случаи, что *касаты*-шаманы не успевали "обернуться" в *буни*, их там хватали, и они не возвращались. По этой причине шаман отправлялся туда не в обычном виде, а в облике черта, воплотившегося, напр., в медведя. Шаман говорил *мугдэ*: "Станем ехать по бунийской дороге ... я поеду в виде медведя, руки, ноги, хвост как у медведя ... Го-го-го ... по Киленской дороге в буни поеду медведем или как олень"[16]. Шаман отправлялся по дороге *буни* "чертом" и потому, что ему приходилось встречать на дороге многих чертей и бороться с ними; металлические же диски *толи* хотя и защищали его грудь и спину, но все же недостаточно.

В *буни* вся процессия отправлялась в виде чертей - и *панян*, и *дюли*, помогавшие шаманам. Шаман мазал себе лицо сажей и превращался то в черта-филина *хумсе,* то принимал иной облик; на лестницу *дзадун* он обычно поднимался в облике филина, филином часто ехал и по дороге в *буни*.

Шаман Моло Онинка утверждал, что *касаты*-шаману необходимо было преображаться в черта, чтобы его в *буни* не узнали и не задержали. Однако некоторые знающие старые нанайцы, как они выражались, "впервые слышали" о том, что шаман едет в *буни* в обличии черта (медведя или др.). Эти сомнения были высказаны Акиану Онинка из Найхина (1971 г.), Давсянка Бельды из Джари (1972 г.). Так, А.Онинка неоднократно "ходил" в *буни* с душами и считал, что "надо просто лицо мазать, чтобы в буни родственники давно умершие не узнали, а то схватят, заберут". По дороге в *буни* Акиану помогали духи *дюльчу* и *хаду*. То есть, и в этих вопросах проявлялась неоднородность культуры нанайцев*.

---

* Нами неоднократно обращалось внимание на вариативность локальных форм в культуре нанайцев. Она проявлялась и в материальной[17] и в духовной культуре. Особенно это касается верований и обрядов в области шаманства, ибо, как уже говорилось, в данной сфере была велика роль личности шамана, его фантазий, настроений и т.п.; старики-нанайцы говорили, что на камланиях и обрядах, выполнявшихся шаманами, было очень интересно бывать, так как каждый шаман проводил их по-своему.

Когда *касаты*-шаман возвращался на птице-*коори* домой после путешествия в *буни*, он был без памяти, с лицом, бледным, как мел. Старики голосом птицы *коори* кричали: "Коку, енггэ!!" (непереводимо. - А.С.). Шамана все несли в дом, бросались раздевать его, думая, что иначе он умрет. Но обычно, как только он приходил в себя, то должен был провести еще "ремонтирование" "развалившегося" дома умершего: шаман бегал внутри помещения, стучал ногами по полу, определяя, где спрятаны фигурки духа *кэргэн бочу* (по М.Онинка, они были сделаны из китовой кости) и забивал их внутрь; обряд аналогичен проводившемуся после поминок *хэргэн*.

Обряд *каса* почти вышел из практики. Лишь в 1969 г., после большого перерыва, в старинном селении Илэяхса на р.Тунгуска старики провели этот обряд со многими старинными элементами. Был *касаты*-шаман в традиционной шапке, делали *итоан*, *мугдэ*, сжигали на костре вещи, шаман "перевозил" душу умершего на собаках. На этом обряде присутствовали жители с.Сикачи-Алян Леонтий Актанка 80-ти лет и его жена Мунэ, рассказывавшие нам о деталях. Это были поминки по брату матери Мунэ - Актанка.

Таким образом, можно сказать, что обряд последних поминок дожил почти до наших дней, почему и многие старые нанайцы оказались столь сведущими в этой области их традиционной культуры.

В настоящее время поминки-*каса* - редчайший пережиток. С конца XIX века нанайцы хоронят умерших в земле, а поминки с 1920-х гг. делали через год или несколько лет после похорон. На последних поминках

при большом стечении народа сжигают на большом костре много пищи, различной одежды. Перед фотографией умершего старики становились на колени:, кланялись до земли. Однако нанайцы всегда считали, что если не отправить душу умершего в *буни* - она станет чертом с железными когтями и будет убивать родных. "Научились" обходиться без *касаты*-шамана: простой шаман берет деревянную куколку - вместилище *панян* или фотографию умершего, играющую роль вместилища души со дня похорон, кладет на землю, на *дарин дани* позади *итоан*, накрывает парусом, заваливает камнями вместе с различной пищей (лепешками и т.п.); считают, что если так поступить, то "эту душу амбан не возьмет, чертом она не станет". Старики стараются заранее найти знатока, не обязательно шамана, *лэусуй*.

По-видимому, новацией является воззрение, согласно которому парусом *элбэнэ* закрывает "остатки души" с "продуктами ей на дорогу" *эндур элбэнэ* - дух-хозяин паруса. При этом всё под парусом сгнивает, но чертями-*амбан* эти остатки не становятся; и это было главное, чего добивались названными действиями.

Однако и эти пережитки традиционных обрядов чаще всего имеют место в семьях, где живы лица старшего поколения.

Хотя фотографии умерших встречаются часто "в роли" *панё* - вместилища души (их ставят на кровать умершего, "кормят" во время общих ежедневных трапез), но вопрос о судьбе этих фотографий после последних поминок в разных случаях решается по-разному.

* * *

Описав по возможности сжато (без учета множества локальных вариантов) основные черты традиционных и современных обрядов *каса* у нанайцев, вернемся к "уникальности" обряда.

В литературе обрядам погребального и поминального циклов у народов Сибири и Дальнего Востока уделялось немало внимания - в общих этнографических монографиях, в специальных работах по шаманизму и, в целом, по религии. Можно сказать, что большинству народов этой огромной территории были присущи специфические представления о существовании загробного мира и, соответственно, специфические, отличавшиеся большой самобытностью, поминальные циклы.

Обряды *каса*, кроме нанайцев, живут у ульчей, их ближайших соседей, что во многом объясняется близостью их этногенетической основы (наличие общих родов Ходжер, Гаил и др.), традиционными брачными связями, а также обычаями приглашения ульчами нанайских *касаты*-шаманов для проведения обряда последних поминок (этот обряд у собственно ульчей выполнялся в несколько упрощенных формах).

Отметим, что даже в пределах бассейна Нижнего Амура близко жившие к нанайцам и общавшиеся с ними орочи не имели обряда, аналогичного нанайскому *каса,* как и нивхи, с которыми контактировали нанайцы[18]. Резко отличной была погребальная и поминальная обрядность у эвенков Сибири, этнических групп Маньчжурии и др.[19] Аналогий же в проведении обряда последних поминок, подобного *каса*, с южными (относительно области Нижнего Амура) народами в связи со стойким бытованием здесь культа предков трудно ожидать. Исследования в дальнейшем следует направлять на анализ древних шаманских и дошаманских культов на обширных территориях расселения предков Маньчжурских и корейских племен (пока соответствующая литература малодоступна).

Тем не менее, в отдельных чертах обряда *каса* у нанайцев угадываются некоторые иноэтничные элементы, в частности, "северного" характера. К ним относятся, например, отмеченные в шаманских камланиях упоминания об употреблении костей кита при сооружении ритуальных построек для поминального обряда, нарт для перевозки душ в загробный мир и т.п. Это, думается, не случайные явления: напомним о существовании лингвистических параллелей в амурских и чукотских языках, выявляемых при анализе материальной культуры[20].

Весь обрядовый комплекс *каса* чрезвычайно сложен, что во многом объясняется длительной историей его создания в среде разнообразных по-происхождению этнических групп - предков нанайцев. Приведенные в работе материалы могут дать еще много интересных находок в плане поиска разнообразных аналогий в этногенетических исследованиях.

Примечания

[1] *Смоляк А.В.* Проблемы этногенеза тунгусоязычных народов Нижнего Амура//Этногенез народов Севера. М., 1980; *ее же,* Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина в XIX в. М., 1975; *ее же*, Проблемы этнической истории и этногенеза народов Нижнего Амура и Сахалина. М., 1990.

[2] *Смоляк А.В.* Шаман: личность, функции, мировоззрение. М., 1991. С.101-131.

[3] *Смоляк А.В.* Шаман ..., С.156-158.

[4] *Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933; *Лопатин И.А.* Гольды амурские, уссурийские. Владивосток, 1922; *Липский Н.А.* Элементы религиозно-психологических представлений гольдов (нанайцев). Чита, 1923.

[5] *Смоляк А.В.* Шаман ..., С.180-181.

[6] *Смоляк А.В.* Шаман ..., С.161-163.

[7] *Смоляк А.В.* Шаман ..., С.158-159.

[8] *Штернберг Л.Я.* Указ. раб., С.486-487.

[9] См. указ. раб. Л.Я.Штернберга и И.А.Лопатина; последний писал, что вдову ударял ножом шаман: это сообщение нам представляется сомнительным.

[10] *Штернберг Л.Я.* Указ. раб., С.486.

[11] *Онинка С.Н.* Нанайско-русский словарь. М., 1980.

[12] *Смоляк А.В.* Шаман ..., С.46-49.

[13] *Липский А.Н.* Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии//Краеведческий сборник. Абакан, 1956.

[14] *Тала* - кушанье из мелко нарезанной рыбы.

[15] *Шимкевич П.* Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896.

[16] *Штернберг Л.Я.* Указ. раб., С.487.

[17] *Смоляк А.В.* Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина. Этногенетический аспект. М., 1984.

[18] *Крейнович Е.А.* Нивхгу. Л., 1973; *Аврорин В.А., Лебедева Е.П.* Религиозные воззрения орочей. Орочские тексты и словарь. Л., 1978.

[19] *Василевич Г.М.* Эвенки. Л., 1969; *ее же,* The Aquisitions of Shamanistic Ability among the Evenki (Tungus)//Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968; *Shirokogoroff S.M.* Psychomental Complex of the Tungus. L., 1935; *его же,* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919.

[20] *Смоляк А.В.* Традиционное хозяйство ..., С.112.