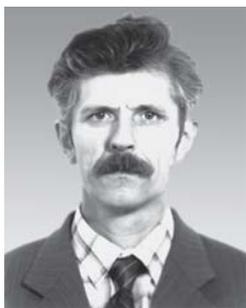


ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАРОДОВ ПРИАМУРЬЯ И ПРИМОРЬЯ О ДУШЕ



Анатолий Федорович СТАРЦЕВ,
доктор исторических наук

В основе этногенеза малочисленных народов Приамурья, Приморья и Сахалина, кроме нивхов, находится тунгусский компонент, который проявился во всех сферах материальной и духовной культуры этносов. В мировоззрении эвенков, эвенов, негидальцев, удэгейцев, нанайцев, ульчей, орочей и других малочисленных народов находятся анимистические представления о природе, суть которых в том, что природа живая. По их представлениям, все животные, рыбы, вода, деревья, скалы, камни и другие предметы природы имеют душу, чувствуют радость и боль, обладают разумом и способны понимать человека и исполнять его просьбы. Каждая гора, скала, сопка и т. д. имеет своего хозяина *эдзэни*, у которого в подчинении находятся животные

и птицы, обитающие в его владениях. Вот почему все аборигены рассматриваемого региона во время промыслов разговаривают с деревьями, животными, обращаются с просьбами к хозяевам природы. Наиболее сложное представление аборигенов — о душе человека.

Удэгейцы, орочи, нанайцы и другие народы Приамурья и Приморья считают, что душа в период сна, болезни и по другим причинам может покинуть тело человека. Чаще всего это происходит во время сна. По утверждению хорских удэгейцев, человек видит те сны, которые обозревает его душа во время своих полетов над землей. Душа очень чувствительна и возвращается к человеку, когда он просыпается. Однако если спящего неожиданно разбудить, то душа не успевает вернуться в тело. По этой причине человек болеет и даже умирает, а животное сходит с ума, становится неуправляемым, что вызывает большое недовольство со стороны хозяина местности *буа адзэни*. В зависимости от характера человека души бывают добрые и злые, сильные и слабые, смелые и трусливые, покорные и буйные и т. д. Например, нанайцы уверены, что «у людей добрых душа имеет вид рыбы, оленя, лося, а у злых большей частью хищных зверей — волка, россомахи или докучливого насекомого: комара, овода и т. п.»¹.

Материалы о душе имеются в трудах П.П. Шимкевича, В.К. Арсеньева, И.А. Лопатина, Л.Я. Штернберга, Е.Р. Шнейдера, В.Г. Василевича, С.В. Иванова, В.Г. Ларькина, В.А. Аврорина, Н.Б. Киле, Ч.М. Таксами и многих других исследователей малочисленных народов Приамурья и Приморья XIX—XX вв. Однако их сведения неполны и часто противоречивы, что затрудняет сделать вывод этногенетического характера. Относительно полное описание представлений о душе ульчей, нанайцев и других народов Нижнего Амура находим в одном из научных трудов А.В. Смоляк, где она анализирует публикации вышеотмеченных исследователей и приводит данные своих обширных полевых материалов². В совокупности исследования о душе народов Приамурья и Приморья, собранные и опубликованные за последнее столетие, позволяют отразить это представление в сравнительном плане.

Цель настоящей работы проанализировать семантику известной национальной терминологии тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и Приморья о душе и отразить путь движения бессмертной души во времени и пространстве.

В языках тунгусо-маньчжурских этносов представления о душе обозначались разными терминами, характеризующими процесс рождения, жизни и посмертный период. К наиболее распространенным терминам **в значении душа человека**, известным всем народам тунгусо-маньчжурской группы, относятся *оми*, *эгэ*, *хан'а* и другие характерные однокорневые названия. Кроме этих терминов в значении «душа» или «состояние души» при жизни или после смерти человека известны и такие, как *чалипи ханя* (удэгейцы), *хан'а эмэрэн'и*, *ханя омор*, *ханя маккы*, *ханя сакка*, *букки* (орочи), *уксуки* (нанайцы), *икири муранни* (эвены), *бэен*, *маин* (эвенки) и др.* Для большей наглядности часть отмеченной терминологии мы приводим в таблице (см. табл.)³.

Рассмотрим значение этих терминов в сравнительном плане. Душа новорожденного у нанайцев, удэгейцев, ульчей, орочей, эвенков, негидальцев и других народов Приамурья называется *оми*. Из мифологии урмийских и сахалинских эвенков о происхождении человека известно, что термином *оми* или *она* вначале называлось изображение человека из камня

* В тексте статьи используются термины, отражающие представления о душе человека в том варианте, в каком они опубликованы в исследованиях о народах разных авторов.

	1 Душа человека	2 1. Душа 2. Жизнь Дыхание	3 Душа человека	1. Человек 2. Тело 3. Покойник	Похоронить покойника	Загробный мир
Удэгейцы	Оме	1. Эгэ 2. Эгэ; эјэ	Хан' а	1. Нии; 2. Бөјэ; 2. Буниһэ		Бунигэ
Нанайцы	Омия	1. Эргэни 2. Эргээ; Эриэни	Хан' аа; Пан' аа; Фан' а	1. Наи; 2. Бөјэ; 3. Бэдэхэ		Буни
Орочи	Омж Оме Мія	1. Эггэ; 2.	Хан' а	1. Н' ии; 2. Бөјэ; 3. Букки.	Уму-	Бун' и
Ульчи	Оми	3. ? 4. Эргэ	Пан' а	1. Н' ии; 2. Бөјэ(н-); 3. Буникэ.	Хуму-	Буни
Ороки		5. ? 6. Эриксэ	Пана	1. Нарн; 2. Бөјэ; 3. —	Хуму-	Буни
Эвены		7. ? 8. Эрин	Хин' аан; Хан' ан	1. Бөј; 2. Бөј; 3. Буни.	Уму-	Буникэн
Эвенки	Оомии; Оми	1—2. Эриксэ, Эриһэ, Эрин	Хан' ан	1. Бөјэ; 2. Бөјэ; 3. Бунии		
Негидальцы	Оми	1. Эјгэн. 2. Эјгэн, Эјигэ	Хан' ан	1. Бөјэ; 2. Бөјэ; 3. Бучэ		Бунии
Солоны		1. — 2. Эргээ		1. Бөјэ; 2. — 3. Буч' а		
Маньчжуры		1. Эргэн. 2. Эргэн	Фајангга	1. Н' алма; 2. — 3. Бучэ-	Умбу-	

или глины⁴, созданное хозяином верхнего мира *Мајин*, а когда творец вдохнул жизнь в это изображение, под термином *оми* стала подразумеваться душа человека⁵. Аналогичное мировоззрение существовало у эвенов, удэгейцев и ороков. **У этих этносов** любое изображение называлось словом *онё* (удэ.), *онаса* (эвены), *оно* (ороки)⁶. Удэгейцы под термином *оме* в первую очередь подразумевали беременность женщины, а когда рождался ребенок — его душу. Они говорили, что *оме* вселяется в утробу женщины и живет там по воле небесной хозяйки Тагу Мама. Она посылает *оме* (души младенцев) в разные семьи удэгейцев.

По нашему мнению, термин **о́ме**, *оми* и другие однокорневые названия этого понятия о душе тесно связаны с солонским, бурятским и монгольским названиями женской утробы, или матки. Буряты и монголы это называли словом *умай*, солоны использовали термин монгольского происхождения — *ом'еэ*⁷.

У нанайцев, удэгейцев, орочей и других народов Нижнего Амура душа *оми* ассоциируется с маленькой небесной птичкой, обладающей бессмертием; удэгейцы душу новорожденного *оме* ассоциировали и с бабочкой *гободо*⁸. Хорские удэгейцы объясняли причину этих ассоциаций так: если перед рождением ребенка мать во сне видела птичку или бабочку, то эта птичка или бабочка считалась душой ребенка. До года жизни душа ребенка очень

слабая, подвергается частым нападениям злых духов, которые, по мнению аборигенов, старались унести ее в загробный мир. «Чтобы предотвратить смерть новорожденного, в доме, где до него умирали маленькие дети, — отмечала А.В. Смоляк при исследовании мировоззрения ульчей, — выполнялись различные магические обряды, которые называются *илучуву* («чтобы стоял, чтобы жил»)»⁹. Первые дни жизни новорожденного у нанайцев тоже считались опасными. «Птичка-душа первоначально была слабо связана с младенцем, — могла улететь от испуга, от легкого заболевания, поэтому новорожденных старались оберегать от внешних воздействий: десять дней не шумели в доме, нельзя было ссориться, предпочитали воздерживаться от приема гостей. Плач детей нанайцы объясняли по-разному. Более всего прислушивались к пояснениям шаманов; те говорили, например, что душа ребенка слышит шум ветвей дерева *омиа мони*, на котором она еще недавно жила, и пугается, или что ребенок видит страшных злых духов. Лишь месяца через три ребенок якобы забывал об этом дереве, а также переставал видеть духов»¹⁰.

По воззрениям удэгейцев, считалось, что болезнь ребенка начинается в том случае, если его душа *оми* по какой-то причине ушла к хозяйке неба *Тагу Мама* или в тело ребенка вселился злой дух *Амнянку*. Чтобы предотвратить болезнь, а затем и смерть ребенка, следовало вернуть ему душу. Для этой цели приглашался сильный шаман *Сагди самани*, который приступал к лечению. Сначала он определял, какого *Амнянку* послала *Тагу Мама* к ребенку. Затем указывал родителям, какое изображение *Амнянку* нужно сделать. Оно могло быть в виде горбатого, в виде *Цзайгды* или обычного человека, очень худым или полным. Худого духа изгнать из ребенка трудно, потому что он надежно прячется внутри тела, задача шамана в этом случае состоит в том, чтобы изгнать его из тела больного ребенка. Когда причиной болезни был уход души ребенка на небо к старухе *Тагу Мама*, шаман отправлялся к ней, чтобы вернуть душу. Если этого не сделать, считали удэгейцы, ребенок обязательно умрет.

Во время путешествия на небо к *Тагу Мама* шаману встречается много препятствий, которые он с успехом обходит при помощи присутствующих на камлании людей¹¹. Добравшись до небесной старухи, шаман упрашивает ее вернуть душу ребенка родителям.

Небесная старуха *Тагу Мама* после долгих уговоров отдавала душу ребенка. Душа в образе бестелесного существа сидела на *хуайга* — прутике с тремя ветками. Шаман брал прутик с *оми* и прятал в маленькую, специально сшитую кожаную сумочку. Затем он просил, чтобы *Тагу Мама* послала души детей еще в те семьи, где нет ребенка. Старуха обещала выполнить просьбу. Вернувшись от нее, шаман давал матери прутик с душой ребенка, получая взамен изображение бабочки. Мать держит в руке прутик и просит *оми* вернуться к ребенку, но душа не хочет вселяться, и просьбы матери повторяются пять—шесть раз¹².

В представлениях удэгейцев душа ребенка *оми* вначале должна вселиться в свое изображение *онё*, имеющее обычно вид птички или бабочки. Его делает мать по указанию шамана из белой кожи и ваты. Когда она уговаривает душу вселиться в свое изображение, шаман дует на бабочку и бросает ее на поверхность бубна. Бабочка словно оживает под легкими ударами, и шаман сбрасывает душу — бабочку *оми* в подол матери, которая укрывает ее полый халата и кладет под правую подмышку на несколько минут, согревая душу ребенка своим телом, после чего пришивает *оми* к изнанке рубашки ребенка. Если ребенок переставал болеть, считалось, что душа вернулась к нему, если умирал, родители винили в этом себя или злого духа.

По воззрениям нанайцев, удэгейцев, орочей и других народов Нижнего Амура, душу умершего ребенка *оме* или *оми* можно упросить вернуться обратно в утробу матери. Если в смерти ребенка мать была невиновна, то *оми* возвращалась на землю и рождалась с теми же характерными признаками, которыми обладала при первом рождении. Нанайцы искренне верили, что один и тот же ребенок может проходить утробную жизнь и рождаться несколько раз от одной и той же матери. Более того, нанайцы были уверены, что это можно доказать. «Стоит лишь умирающему ребенку сделать на теле какой-нибудь знак, например, на руке углем нанести несколько черточек; родившийся у той же женщины следующий ребенок будет иметь на руке те же самые черточки»¹³.

Аналогичное представление о возвращении и возрождении ребенка с особыми приметами существовало и у нивхов Нижнего Амура и Сахалина. Из полевых материалов и исследований Е.А. Крейновича известно, что одна душа младенца могла возвращаться в чрево матери до десяти раз и рождаться с теми отметинами, которые вольно или случайно были сделаны ребенку после смерти¹⁴. Если ребенок, не дожив до года, умирал, то его душа улетала к своему Хозяину: душа удэгейского младенца устремлялась к небесной старухе Тагу Мама, которая перевоплощала ее и отправляла обратно на землю.

У эвенков душа доброго человека *оми* после его смерти три года живет на поверхности земли, затем сама уходит в мир нерожденных душ *нектар*. Этот мир находится в истоках реки верхнего мира. «Души людей в *нектар* жили в виде птичек. Творец человека (он же дух — хозяин верхнего мира) посылал их на землю в виде шерстинок или травинок. Попадали они в тело женщины и давали жизнь плоду»¹⁵.

Душа *омиа* нанайцев после смерти ребенка улетала на небо и садилась на родовое дерево *омиа муони*¹⁶. Предполагалось, что каждый нанайский род имел на небе свое дерево с плодящимися на них душами в виде маленьких птичек *чока* или *нице*. Все родовые деревья находились во владениях небесной старухи Омсон Мама, которая являлась как хранительницей человеческих душ, так и хозяйкой душ животных и других земных существ¹⁷. «Родовое дерево *омиа-мони* или *омиа-докини*, — поясняет А.В. Смоляк, — растет на небе в царстве *Омсон Мама*. Если новорожденный умирает, он возвращается на свое дерево птичкой, через некоторое время вновь появляется у этой же женщины. Но если умирает снова, то в третий раз он возрождается уже в чужеродке или даже в женщине иной национальности»¹⁸.

Исследования В.А. Аврорина показывают, что у орочей душа человека *оме* после его смерти в виде небольшой мухи улетает в верхний лунный мир к хозяину тигров или хозяину медведей. «Хозяин медведей и хозяин тигров имеют на лунной земле каждый свою территорию, но места их обитания совершенно схожи друг с другом. Отличие состоит лишь в том, что на тигровой половине лунной земли живут души и людей, и животных, тогда как на медвежью половину попадают только души людей. Жены как хозяина тигров, так и хозяина медведей выкармливают на лунной земле души умерших людей, причем обе кормят их древесным углем, затем сбрасывают на землю, после чего эти души вселяются в новорожденных младенцев»¹⁹.

У большинства народов Приамурья и Приморья — удэгейцев, нанайцев, орочей, эвенков, негидальцев, а также у маньчжуров — жизнь, дыхание человека, и его душа обозначались терминами *эгэ*, *эргэ* и другими однокоренными названиями от глагола *эрии* — дышать (см. табл.). В отличие от удэгейцев, нанайцев, эвенков, негидальцев и маньчжуров орочи, ульчи, ороки, эвены и солоны под однокоренными терминами глагола *эрии* подразумевали

душу человека, которой приписывались те же качества, что и душе *оми*. Вот как характеризуется душа *эргэни* у нанайцев: «Если же ребенок проживет первый год, то на второй год у него *омиа* превращается в *эргэни*»²⁰. По мировоззрению нанайцев, душа *эргэни* имеет вид маленького человечка, в миниатюре повторяющего того человека, которому она принадлежит. «Человек может жить лишь в том случае, если *эргэни* его совершенно здорова и цела. Если какие-нибудь злые силы убьют *эргэни*, то и человек тотчас же умрет тою же смертью. С другой стороны, если у человека будет жива *эргэни*, то и сам он будет жив, и никакими силами его не убить»²¹.

Из материалов П.П. Шимкевича известно, что душу *ерга* (*эргэни*) может похитить злой дух, и тогда жизнь человека полностью от него зависела²². Аналогичная связь между душой и жизненными силами человека существовала и у эвенков, которые говорили, что душа человека — это средство жизни, а средство жизни — сама его душа²³.

По сведениям В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой, у орочей душа *эггэ* тоже «может существовать вне тела человека, оставаясь при этом незримой или воплощаясь в любом небольшом предмете; найти такую душу — значит получить власть над жизнью ее обладателя; заболевание человека рассматривается как кража души злыми духами; продолжительность болезни перед смертью воспринимается как свидетельство живучести души; жизнь человека целиком зависит от ее сохранности; гибель души *эггэ* влечет за собой немедленную смерть ее обладателя»²⁴. К сожалению, В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева не указывают, куда *эггэ* девается после смерти человека. Возможно, понятие о душе *эггэ* орочи заимствовали из духовной культуры нанайцев, у которых эта *эргэни* занимает более конкретное место в представлении этноса о душе.

У нанайцев душа новорожденного *омиа* из птички преобразовывалась в маленького человечка. По одним данным, *омиа* превращалась в душу *эргэни*²⁵, по другим, — она, минуя *эргэни*, превращалась сразу в душу *пан'а* (*ханя*, *ханян*)²⁶. По представлениям некоторых нанайцев, считалось, что у человека могут быть две одинаковые души. Одна из них *пан'ан*, а другая — *уксуки*. В одном случае нанайские шаманы в загробный мир отправляли душу *па'ан*, в другом — *уксуки*²⁷. То, что термин *уксуки* для названия души применяется только отдельными нанайцами, свидетельствует о разных мнениях этноса по этому вопросу. А.В. Смоляк выяснила, что термином *уксуки*, *оксоки* обозначается душа умершего человека, не отправленная в загробный мир. Этими же терминами, по понятиям современных нанайцев, обозначался и *злой дух*²⁸. Подменять название *панян* души живого человека на термин *уксуки* — души умершего, как это делают некоторые нанайцы, будет неверным, считает А.В. Смоляк²⁹. Ее мнение о невозможности объединения понятий, отраженных в терминах *уксуки*, *оксоки* и *панян*, подтверждается представлениями орочей о душе. У них аналогичным термином *эксукэ* тоже называется душа умершего человека, не попавшего в мир мертвых³⁰. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева термином *эксукэ* называют злых духов. «Таковыми злыми духами становятся души покойников, — поясняют они, — не попавшие в загробный мир *бун'и* и обиженные на сородичей, не положивших в могилу все необходимое для загробной жизни, без чего в *бун'и* попасть нельзя. Вот эти души и мстят людям»³¹.

Аборигены Приамурья и Приморья под термином *хан'а* подразумевали не только душу, но и тень человека. Например, удэгейцы полагали, что у каждого человека есть две тени: одна световая, другая астральная³². Астральная душа *хан'а* у народов Приамурья ассоциировалась с маленьким прозрачным человечком, в миниатюре повторяющим того, кому она принадлежала. Душа

хан'а хотя и была несколько крепче души *оми*, но считалась тоже слабой, потому что часто болела и подвергалась разным нападениям со стороны злых духов. Душу могли похитить злые духи, человек мог ее потерять, часто душа больного сама покидала его тело и удалялась в загробный мир. Если это случалось, немедленно звали самого опытного шамана *Сагди самани* и просили, чтобы он защитил душу или вернул ее из мира мертвых. Если этого не сделать, больной обязательно умрет³³.

Астральная душа *хан'а* могла находиться в сердце, легких, желудке, крови и других жизненно важных органах человека. Например, эвенки считали, если человек умирал от сердечного приступа, то душа его была в сердце; если от потери крови, то душа была в крови, и т. д. Когда человек умирал, его душа *хан'а* покидала тело и витала в непосредственной близости от покойного или того места, где раньше он жил. Считалось, что световая душа *хан'а* (тень) неотделима от человека и сопутствует ему всюду в течение солнечной погоды. «Поскольку тень считалась частью человека, — говорили эвенки, — на нее нельзя было наступать»³⁴, чтобы не повредить астральную душу и не нанести вреда здоровью человека.

У орочей, нанайцев, ульчей, эвенков душа умершего человека с помощью шамана обязательно отправляется в загробный мир *бун'и*. Если душу через один — три года не отправить в загробный мир, то она рассердится на родственников, превратится в злого духа, станет вредить им и уносить их жизни в мир мертвых.

Кроме рассмотренных терминов *оми*, *эргэни* и *хан'а* со значением *душа* человека в научной литературе имеется множество других названий, состоящих из одного или двух терминов и отражающих понятие о душе. Например, у удэгейцев существует термин *чалпи хан'а*. Эта душа, по утверждению В.Г. Ларькина, являлась воплощением самого человека³⁵. У эвенов зафиксирован термин *икири муранни* (хозяин скелета). Наибольшее количество подобных терминов встречаем у исследователей, изучавших представления о душе. В.П. Маргаритов отмечает, что после смерти тело человека остается на земле неподвижным, а тень его *мия* (*оми* — А.С.) продолжает быть живой. Эта тень или душа уходит в мир мертвых³⁶. По В.Г. Ларькину, у каждого ороча имеется три души, «самая главная — *ханя омор*, затем — *ханя маккы* и третья — *ханя сакка*. После смерти человека в *бун* отправлялись *ханя омор* и *ханя маккы*, пройдя полдороги, последняя душа погибала. Только *ханя сакка* оставалась на поверхности и строила разные козни»³⁷.

В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева называют душу человека термином *оми*. После смерти человека она «в течение года бродит где-то по земле», а затем шаман отправляет ее в загробный мир *бун'и*³⁸. В другом случае эта же душа или тень человека обозначена термином *ханя* и квалифицируется как главная душа человека³⁹. В третьем — душа человека называется словом *эггэ*. Эта душа, как поясняют авторы, «может существовать вне тела человека, оставаясь при этом незримой или воплощаясь в любом небольшом предмете»⁴⁰. Кроме того, в материалах В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой есть упоминание и о душе *хан'а эмэрэн'и*, которая квалифицируется как вторая душа. Она находится внутри души *хан'а*. *Хан'а эмэрэн'и* после смерти человека через некоторое время воплощается в кого-либо из новорожденных⁴¹.

С.В. Березницкий сделал попытку из хаоса терминов, отражающих представления орочей о душе, создать свою интерпретацию. Он не стал рассматривать термины *мия* и *оми*, приведенные В.П. Маргаритовым, В.А. Аврориным и Е.П. Лебедевой, не берет во внимание названия душ *ханя омор*, *ханя маккы* и *ханя сакка*, приведенные в исследовании В.Г. Ларькина. Основой

его идеи стала точка зрения В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой. Он расположил души по значимости: *ханя* (главная душа человека, которая не покидает его до самой смерти), *ханя умуруни* (вторая душа) и *эггэ(н)* (третья душа). С.В. Березницкий согласен с В.А. Аврориным и Е.П. Лебедевой в том, что после смерти человека *ханя* идет в загробный мир буни, а *ханя умуруни* через некоторое время вселяется в новорожденного ребенка⁴². Вместе с тем С.В. Березницкий, противореча вышеуказанным исследователям и себе, вводит термин *букки* со значением *душа покойного*⁴³ и утверждает, что после смерти человека «шаман отправляет *букки* (ханя покойного) в загробный мир *буни*»⁴⁴, забывая о том, что чуть ранее он вместе с В.А. Аврориным и Е.П. Лебедевой уже отправил в загробный мир душу *ханя*.

По нашему мнению, в мир мертвых от одного человека может отправиться только одна душа. В связи с этим проанализируем представления орочей и их соседей о душе и сделаем попытку найти ту душу, которая уходит в загробный мир и вновь возвращается на землю в новом качестве. В исследовании В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой указывается, что душа *оме* и душа *ханя* в представлениях орочей относятся к категории главной или первой души. Согласно их утверждениям, души уходят в мир усопших *буни*⁴⁵, чего в практической жизни ороческих шаманов быть не могло, потому что в мир мертвых отправлялась только одна душа. Недоработку исследователей в этом плане мы усматриваем в том, что они не ставили перед собой цель показать стройную картину комплекса мировоззрений орочей, а собрали только добротный материал и преподнесли его читателям.

Вторая душа у В.А. Аврорина и Е.П. Лебедевой обозначена словосочетанием *хан'а эмэрэн'и*. Термин *хан'а*, означающий *тень, душа человека*, характерен для всех тунгусо-маньчжурских народов Приамурья, Приморья и Сахалина (см. табл.). Слово *эмэрэ(н)* В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева переводят как «отпечаток (следы, отображение, остатки) чего-либо исчезнувшего»⁴⁶. Этот термин соответствует и термину *умурунти*, что в переводе означает *форма (вещей, некогда существовавших)*⁴⁷. Рассматривая термин *эмэрэ(н)*, В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева отмечают, что это название с тем же значением аналогично термину *оморо(н)*⁴⁸.

Термины *эмэрэн(н)* и *оморо(н)*, как нам кажется, имеют тесную связь с глаголом *уму* — *закопать*. От этого глагола у негидальцев, орочей, ульчей, ороков, нанайцев и маньчжуров возникли термины со значениями: закопать, зарыть в землю, похоронить⁴⁹. Если учесть, что все народы Приамурья, за исключением нивхов, первоначально хоронили покойников на поверхности земли, то термины *эмэрэ(н)* и *умурунти*, очевидно, должны соответствовать переводу *похоронить*. Следовательно, термин *хан'а эмэрэн'и* может иметь и такой перевод: *следы покойного человека; останки*. Иначе говоря, под сложным термином *хан'а эмэрэн'и* В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева подразумевали все, что находилось в гробу после похорон человека, в то время как душа *хан'а* этого человека обзревала свои останки в гробу, наблюдала за своими сородичами или сопровождалась шаманом в мир мертвых.

Авторы коллективной работы «История и культура эвенгов» А.А. Барыкин, С.В. Березницкий и В.А. Тураев название третьей души эвенгов дают под термином *икири муранни*. По их мнению, это словосочетание переводится как *хозяин костей*⁵⁰. Материалы сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков показывают, что ольские, быстринские, пенжинские и другие эвенги под термином *икирии* подразумевают *червей*⁵¹. Второй термин *муранни* связан со словом ольских эвенгов *мураан*, которое соответствует переводу *невидимка, дух*⁵². Таким образом, дословный перевод словосочетания *икири*

муранни, по нашему мнению, может иметь перевод *дух червей* или *душа червей*. В принципе переводы *хозяин костей* и *душа червей* не противоречат понятию, что осталось от умершего человека после его похорон.

Специальный термин, обозначающий похороны человека, существовал и в удэгейском этносе. Например, удэгейский термин *чалипи ханя*, переведенный В.Г. Ларькиным как *душа человека*, по нашему мнению, связывается с понятием о третьем дне поминок *каса*, известном для нанайцев Нижнего Амура под названием *чимана-чалани*. Именно в этот день, отмечал Л.Я. Штернберг, душу покойного шаман отправляет в загробный мир⁵³.

В материалах сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков указывается, что термин *чимана-чиалани* у нанайцев, *тимананги чаалани* — у удэгейцев, а также однокоренные термины других народов Нижнего Амура обозначают слово *послезавтра*, или *третий день*, если вести отсчет от сегодняшнего утра *тиман*, *тимана*, *тимани* или дня⁵⁴. Следовательно, термин *чимана-чалани* дословно можно перевести как *утро на третий день*, что в принципе соответствует слову *послезавтра*.

Вполне возможно, что термин *чалипи* своим происхождением связан с глаголом маньчжурского этноса *ча* (*поднимать что-либо вверх, воздвигать*). Учитывая, что удэгейцы гроб с покойником устанавливали на свайном помосте, термин *чалипи ханя*, очевидно, может иметь и такой перевод — *поднимать, воздвигать вверх душу*, что в принципе не противоречит понятию *похоронить* человека. Если наша догадка верна, то термин *чалипи ханя* по своему значению полностью соответствует ороцким терминам *хан'а эмэрэн'и*, *ханя омор* и эвенскому названию *икири муранни*.

В исследовании В.Г. Ларькина «Орочи» указывается, что главная душа человека *ханя омор* отправлялась в загробный мир, где «превращалась в «омяло», имеющее вид бабочки (*гободо*), которая в таком виде через дымовое отверстие попадала в жилище того рода, откуда ушел покойник»⁵⁵. В.А. Аврорин и Е.П. Лебедева показывают, что термин *ханя омор* соответствует вышерассмотренному термину *хан'а эмэрэн'и*, т. е. душе, которая в загробный мир не ходит. Таким образом, В.Г. Ларькин не смог правильно определить душу человека, которая должна пройти загробный мир и возродиться в новорожденном младенце. Термин *омяло* соответствует термину *оми*, т. е. душе, впервые входящей в чрево женщины, рожаящей ребенка. Термин *ханя маккы* у орочей считается второй душой человека. Эта душа, по мнению В.Г. Ларькина, тоже уходит в мир мертвых, но не доходит до него и погибает. На наш взгляд, термин *маккы* имеет тесную связь с глаголом *маккени*, который имеет перевод *вымер*⁵⁶. Исходя из этого, можно предположить, что словом *маккы* орочи называли умершего человека. В.Г. Ларькин признает, что эта душа где-то в загробном мире погибает. Следовательно, *ханя маккы* тоже не могла возродиться в новорожденном ребенке.

Третью душу у орочей В.Г. Ларькин называет *ханя сакка*. Эта душа, как считает исследователь, оставалась на поверхности земли и строила разные козни людям⁵⁷. Однако он не дает объяснения, почему она остается на земле и вредит людям. Это объяснение мы находим в верованиях нанайцев. Нанайцы считают, что большая смертность детей, не достигших пятилетнего возраста, «происходит от того, что у некоторых покойников, души которых не были доставлены шаманом в *буни*, по прошествии семи лет вырастают длинные ноги, при посредстве которых они и собирают обильную жатву среди малолетних детей. Души таких покойников получают название *сэчки*»⁵⁸. У орочей душа человека, не попавшего в мир мертвых, обозначается идентичным термином — «*сакка*», что в переводе означает «*злой дух*»⁵⁹. В.А. Аврорин отмечал, что в злого духа *сакка* «превращаются души само-

убийц, утопленников и нарушителей закона экзогамии. Они вредят людям, срывая на них злость за неудачи и позор»⁶⁰. Аналогичного мнения придерживались и нанайцы⁶¹. Отсюда следует, что В.Г. Ларькин и на этот раз выявил не душу человека, а показал, что стало с душой, которая своевременно не была отправлена в загробный мир.

И, наконец, по мнению С.В. Березницкого, у орочей в загробный мир отправляется душа покойника *букки*. Анализ этого слова показал, что термин *букки* (покойник) произошел из глагола *букки* — умереть. Исходя из наших исследований и материалов предшественников, известно, что в загробный мир *бун'и* отправляется не покойник *букки*, а душа человека, которая выходит из тела с последним его дыханием. Эта душа у большинства народов Приамурья и Приморья известна под термином *хан'а* (*пан'а*). У забайкальско-амурских эвенков, кроме того, синонимом *хан'а* было слово *оми*⁶².

Большинство исследователей считают, что у человека имелось две-три души, помечая их названия по значимости порядковым номером. По мнению В.Г. Ларькина, у удэгейцев было две души. «Одна из них — *чалипи ханя* — являлась воплощением самого человека, а другая — *ханя* — его тень»⁶³. У орочей, как считают В.Г. Ларькин, А.В. Аврорин и С.В. Березницкий, каждый имел три души⁶⁴. Столько же душ имеет человек, по представлениям эвенов и эвенков⁶⁵.

У аборигенов Приамурья и Приморья, как нам представляется, не существовало порядковых номеров для души человека, они считали, что душа так же, как и его тело, в процессе жизни проходит несколько стадий развития. Первая стадия — это беременность женщины и первый год жизни ее ребенка или пока он не станет ходить. Эта стадия развития человека и его души у аборигенов указанного региона отмечается термином *оми* и другими однокоренными названиями. Вторая стадия — жизнь человека во времени и пространстве в возрасте от двух лет до последнего дыхания. Эта стадия развития души человека обозначалась термином *эргэни* и другим однокоренными названиями, которые в переводе означают «жизнь». Третья стадия наступает с выходом души из тела умершего и существованием в непосредственной близости от покойника или его жилища в течение одного-трех лет. Эта стадия у всех народов значится под термином *хан'а*. Именно душа, отправленная шаманом в загробный мир, перевоплотившись в душу *оми*, в новом виде возвращается в мир живых. Существует и четвертая стадия развития души — стадия ее трансформации или превращения в злого духа *амба*, *уксуки*, *сэка* (нанайцы), *огдзе* (удэгейцы), *сакка*, *эксукэ* (орочи), если душа умершего по каким-либо причинам не ушла или не отправлена в мир мертвых.

Впервые мысль о стадийном развитии души человека, на наш взгляд, высказал П.П. Шимкевич⁶⁶, а затем ее развил И.А. Лопатин. Он считал, что у человека имеется только одна душа, которая, по верованию гольдов, бывает трех видов и соответственно имеет три названия: *омиа*, *эргэни* и *фаня*⁶⁷. Как видно из дальнейших пояснений И.А. Лопатина, душа в процессе жизни человека видоизменяется и получает разные названия: у ребенка была *омиа*, через год *омиа* превращается в *эргэни*, а со смертью человека душа получает название *паня*, *ханя*.

О стадийном развитии души, хотя и в противоречивой форме, говорит и В.Г. Ларькин. С одной стороны, он считает, что у удэгейцев было две души⁶⁸. С другой, прямо заявляет, что «душа *ханя* проходила три стадии развития. На первой стадии она имела вид птички и носила название *омо*. Велясь в утробу матери, она находилась в ребенке и после его рождения,

потом принимала вид бабочки и называлась *гободо*. Когда ребенок начинал ходить, душа принимала вид маленького человечка-двойника и называлась *ханя*. Эта душа после смерти человека отправлялась в загробный мир *бунига*, находящийся далеко на западе, там жила еще одну человеческую жизнь. Затем попадала в мир *санку*, где царил вечный мрак, и питалась углями. Измученная и изможденная она попадала к старухе Тагу Мама и старику Синихэ Мафа, они выхаживали ее и снова посылали на землю в тот род, которому принадлежал покойник»⁶⁹. Аналогичное мнение высказывает и В.В. Подмаскин, посвятивший свое исследование культуре удэгейцев⁷⁰. Г.М. Василевич также придерживается мнения, что у человека, в данном случае эвенков, в дошаманский период была одна душа. «Разные названия для души у эвенков появились позже»⁷¹.

Сравнительно-сопоставительный анализ представлений нанайцев, орочей, удэгейцев, эвенков, эвенков и других народов Приамурья и Приморья о душе позволяет говорить об общности их этнокультурного развития и реконструировать утраченные элементы в духовной культуре этих этносов.

На наш взгляд, представления удэгейцев и орочей о душе, нашедшие отражение в том, что души этих этносов в потустороннем мире кормили древесным углем, связаны с развитием металлургии у древних и средневековых племен Приморья. Известно, что еще илоусцы, обитавшие на территории Приморья и Маньчжурии в I—III вв. н.э., не только знали железо, но и имели изделия из него⁷². Широкое развитие металлургическое производство получило в государстве Бохай (698—926 гг.) и особенно в период существования империи чжурчжэней Айсинь-гурунь. К концу XII — началу XIII в. металлургическое производство и кузнечная техника чжурчжэней достигли такого уровня, что, судя по материалам археологических раскопок, среди ремесленников уже существовала узкая специализация⁷³.

Аборигены Приамурья и Приморья считали, что душа человека является бессмертной и ее движение фиксируется в трех мирах — земном, небесном и подземном. Душа начинает свой путь, например, с неба. Появившись на земле, она живет одну человеческую жизнь. Потом уходит в мир мертвых, откуда возвращается на небо, вновь опускается на землю и, вселившись в чрево женщины, дает новое потомство. У каждого народа душа человека проходит сложный путь трансформации, связанный с представлением о реинкарнации — бессмертии человеческой души.

В отличие от душ аборигенов, путешествующих по трем мирам, душа удэгейцев не только путешествует, но периодически изменяет свой пол. Впервые этот феномен выявил В.В. Подмаскин. Анюйский удэгеец Кялундзига Таяга рассказывал исследователю, что «он родился с готовыми отверстиями в ушах для ношения серег. Старики говорили, что раньше Таяга был женщиной; доказательством являлись проколотые для четырех серег уши»⁷⁴.

Аналогичное представление о перевоплощении души существовало у орочей, нанайцев⁷⁵ и нивхов. «В языке нивхов есть даже специальный глагол *узн»ырнд* — «родиться во второй раз» и словосочетание *узн»ыр-эх»лн* — «ребенок, родившийся во второй раз». Отличительной чертой такого ребенка, отмечает Е.А. Крейнович, по мнению нивхов, является то, что он рождается с готовыми дырочками в мочках ушей⁷⁶.

Нечто подобное мы встречаем у А.Ф. Анисимова, изучавшего эвенков Подкаменной Тунгуски. «После смерти человека душа *ханян*, став якобы невидимой (до этого она ассоциировалась с тенью), «покидала» его тело и, приняв иную субстанцию, подчеркнутую ее новым названием *оми* (*о-ми* 'создать', 'сотворить', 'образовать', 'возникнуть', 'появиться', 'образоваться', 'сделать', 'производить' и т. д.), «уходила» на вершину мифической родовой

реки в родовое поселение душ *оми*, так называемый *омирук* 'вместилище душ *оми*', которая оттуда уходила на среднюю землю к людям и давала начало следующему поколению людей»⁷⁷.

Путешествие души по трем мирам (земля, подземный мир, небо и вновь земля, подземный мир, небо и т. д.), особенно характерное для удэгейцев, орочей и нанайцев, происходит словно по спирали, у которой верх витка — это небесный мир, средняя его часть — земной мир, нижняя часть витка — это подземный мир⁷⁸. Так, путешествуя по трем мирам во времени и пространстве, бессмертная душа возвращается в свой род женщиной, потом мужчиной и так до бесконечности.

Представления аборигенов Приамурья и Приморья о душе человека уходят в глубину веков и являются свидетельством былого единства современных тунгусо-маньчжурских этносов. Национальная терминология, отражающая многочисленные названия души, с одной стороны, указывает на ее стадийное развитие от беременности женщины, рождения и до смерти человека; с другой — на качественное состояние души, связанное со смертью и похоронами. Кроме того, представления о множественности душ у человека одного народа объясняются смешанностью этносов исследуемого региона.

¹ Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: Опыт этногр. исследования. Владивосток, 1922. С. 199.

² Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991. С. 101—131.

³ Таблица составлена по работам: Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю. Л., 1975; Т. 1. С. 122—123, 598—599; Там же. Л., 1977. Т. 2. С. 16, 98—99, 315, 464.

⁴ Василевич Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков // СЭ. 1971. № 5. С. 55; Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю. Л., 1977. Т. 2. С. 16.

⁵ Василевич Г.М. Эвенки: Ист.-этногр. очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969. С. 224.

⁶ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков... Т. 2. С. 20.

⁷ Там же. С. 16.

⁸ Архив ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 6. Д. 19. Л. 197.

⁹ Смоляк А.В. Ульчи: Хозяйство, культура и быт в прошлом и настоящем. М., 1966. С. 121.

¹⁰ Смоляк А.В. Шаман... С. 107—108.

¹¹ Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Д. 27. Л. 245, 253.

¹² Там же. Л. 254.

¹³ Лопатин И.А. Гольды амурские... С. 200.

¹⁴ Крейнович Е.А. Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973. С. 364—365.

¹⁵ Василевич Г.М. Эвенки... С. 225—226.

¹⁶ Лопатин И.А. Гольды амурские... С. 199.

¹⁷ Иванов С.В. Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976. С. 164.

¹⁸ Смоляк А.В. Шаман... С. 105.

¹⁹ Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие тексты... С. 36.

²⁰ Лопатин И.А. Гольды амурские... С. 200—201.

²¹ Там же.

²² Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки ПОИРГО. Хабаровск, 1896. Т. 1. Вып. 2. С. 74—75.

²³ Василевич Г.М. Эвенки... С. 224.

²⁴ Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие тексты... С. 255.

²⁵ Лопатин И.А. Гольды амурские... С. 200—201.

²⁶ Смоляк А.В. Шаман... С. 108—109.

²⁷ Там же. С. 109.

²⁸ Там же. С. 104.

²⁹ Там же.

³⁰ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков...Т. 2. С. 254, 444.

³¹ Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие тексты... С. 47.

³² Арсеньев В.К. Лесные люди удэгейцы. Владивосток, 1926. С. 43.

- ³³ Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 10. Л. 190.
- ³⁴ Василевич Г.М. Эвенки... С. 224.
- ³⁵ Ларькин В.Г. Религиозные воззрения удэгейцев // Труды ДВФ СО АН СССР им. В.Л. Комарова. Сер. Ист. Владивосток, 1961. Т. 2. С. 228.
- ³⁶ Маргаритов В.П. Об орочах Императорской гавани. СПб, 1888. С. 29.
- ³⁷ Ларькин В.Г. Орочи: Ист.-этногр. очерк с середины XIX в. до наших дней. М., 1964. С. 105.
- ³⁸ Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские тексты... С. 58.
- ³⁹ Там же. С. 243.
- ⁴⁰ Там же. С. 255.
- ⁴¹ Там же. С. 243.
- ⁴² Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб, 1999. С. 24, 57—58.
- ⁴³ Там же. С. 58—59, 156.
- ⁴⁴ Там же. С. 58.
- ⁴⁵ Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские тексты... С. 36, 243.
- ⁴⁶ Там же. С. 239.
- ⁴⁷ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков... Т. 2. С. 272.
- ⁴⁸ Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские тексты... С. 215.
- ⁴⁹ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков... Т. 2. С. 268—269.
- ⁵⁰ История и культура эвенов: Ист.-этногр. очерки. СПб, 1997. С. 113.
- ⁵¹ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков... Т.1. С. 299—300.
- ⁵² Там же. С. 558.
- ⁵³ Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны: Статьи и материалы. Хабаровск, 1933. С. 484.
- ⁵⁴ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков... Т. 2. С. 181—182.
- ⁵⁵ Ларькин В.Г. Орочи... С. 107.
- ⁵⁶ Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские тексты... С. 202.
- ⁵⁷ Ларькин В.Г. Орочи... С. 105.
- ⁵⁸ Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства... С. 58—59.
- ⁵⁹ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков... Т. 2. С. 56.
- ⁶⁰ Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские тексты... С. 47.
- ⁶¹ Иванов С.В. Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле... С. 177.
- ⁶² Василевич Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков... С. 55.
- ⁶³ Ларькин В.Г. Религиозные воззрения удэгейцев // Труды ДВФ СО АН СССР им. В.Л. Комарова. Сер. ист. Владивосток, 1961. Т. 2. С. 228.
- ⁶⁴ Ларькин В.Г. Орочи. С. 105; Аврорин В.П., Лебедева Е.П. Орочские тексты... С. 243; Березницкий С.В. Мифология и верования орочей... С. 24.
- ⁶⁵ Анисимов А.Ф. Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемические истоки идеологии шаманства. // Сборник МАЭ. М.; Л., 1951. Т. 13. С. 199; История и культура эвенов... С. 113.
- ⁶⁶ Шимкевич П.П. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия // Этнографическое обозрение. 1897. № 3.
- ⁶⁷ Лопатин И.А. Гольды амурские... С. 199.
- ⁶⁸ Ларькин В.Г. Религиозные воззрения удэгейцев ... С. 228.
- ⁶⁹ Там же.
- ⁷⁰ Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев XIX—XX вв.: Ист.-этногр. очерки. Владивосток, 1991. С. 25.
- ⁷¹ Василевич Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков... С. 56.
- ⁷² Шавкунов Э.В. Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье. Л., 1968. С. 19.
- ⁷³ Ленков В.Д. Металлургия и металлообработка у чжурчженей в XII веке: (По материалам исследований Шайгинского городища). Новосибирск, 1974. С. 21—25.
- ⁷⁴ Подмаскин В.В. Удэгейские личные имена // Филология народов Дальнего Востока (ономастика). Владивосток, 1977. С. 104.
- ⁷⁵ Березницкий С.В. Мифология и верования орочей... С. 23.
- ⁷⁶ Крейнвич Е.А. Нивхгу... С. 365.
- ⁷⁷ Анисимов А.Ф. Шаманские духи... С. 199—200.
- ⁷⁸ Старцев А.Ф. Душа путешествует // Дальний Восток. Хабаровск, 1981. № 11. С. 159—160.

SUMMARY: The author of the article «The Conception of Soul by Peoples of Priamurye and Primorye», Doctor of Historical Sciences Anatoly F. Startsev analyses semiotics of well-known national terminology of Tungus Man-chus peoples of the Far East about Soul, a part of this terminology is given in the table.