

Я. С. КРЫЖАНОВСКАЯ  
(Хабаровск)

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВИДИМОМ И СЛЫШИМОМ В КУЛЬТУРЕ ТУНГУСО- МАНЬЧЖУРОВ И НИВХОВ

*Аннотация.* В статье рассматривается соотношение визуального и акустического способов коммуникации в традиционной культуре тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России.

*Ключевые слова:* акустическое, визуальное, нивхи, тунгусо-маньчжуры.

Зрение и слух — две важнейшие стороны человеческих чувств. При этом общий объем видимого и слышимого в жизни отдельного человека далеко неодинаков. Ученые определили, что удельный вес информации, получаемый через зрительный канал, составляет более 80 %, а на остальные органы чувств, включая слух, приходится менее 20 % общего объема восприятия информации. В жизни современного «цивилизованного» человека *видимое* в безусловном приоритете. Но всегда ли так было?

Выдающийся канадский социолог и философ М. Маклюэн, будучи сторонником технологического детерминизма, движущей силой общественного развития называл эволюцию технологий, определяемую изменением способа коммуникации. При этом смещение центра восприятия к зрению автор не считал изначальным, а связывал с эпохой письменности, строящейся на основе вербальной коммуникации и пришедшей на смену эпохе «племенного человека». Архаические (дописьменные) культуры, по мнению М. Маклюэна, — по преимуществу слуховые: «Слышимое слово было главным средством общения, расширения вовне бормочущего коллективного сознания, племенного уха. <...> Лишь переход к оседлому образу жизни и изобретение письма, которые обусловлены начинающимся обосо-

блением зрения от прочих чувств <...> инициируют разрушение племенного строя» [Маклюэн 2003, 99].

Близкую точку зрения на способы коммуникации в «колыбельных обществах» высказывал и крупнейший отечественный философ М. С. Каган. При этом приоритет слуха связывался Каганом не только с вербальной коммуникацией, но шире — с коммуникацией акустической, т. е. с «формирующимся рече-певческим единством и разнообразными инструментальными звучаниями» [Каган 1985, 4].

Однако в научной литературе существует и прямо противоположная точка зрения на соотношение в архаических культурах пространственно-оптического и акустического каналов получения информации, базирующаяся на данных физиологов и психологов. Исследования последних лет говорят о том, что левое полушарие человеческого мозга, управляющее акустическими образами (в том числе и звуковой речью), по своему происхождению оказывается более молодым, чем правое, связанное с передачей информации посредством зрительных и пространственных образов [Иванов 1978; Николаенко 2003]. Таким образом, можно предположить, что человек начал общаться при помощи оптических средств коммуникации (жестикуляции, мимики, пантомимики, танца, рисунка) значительно раньше, чем начал говорить. В дальнейшем, на ранних стадиях своего развития и в культурах традиционного типа, генетически связанных с древними истоками, оптические образы продолжали играть значительно большую роль, чем акустические<sup>1</sup>. Применительно к традиционным культурам коренных народов Севера гипотеза о преобладании пространственно-образного мышления подтверждается исследованиями В. В. Аршавского и В. С. Ротенберга, которые совместно с целым рядом других ученых провели комплекс психофизиологических и электрофизиологических исследований межполушарной асимметрии голов-

<sup>1</sup> С точки зрения Мартина Хайдеггера, сама речь формируется как некая вторичная визуализация: «Сказать — значит показать, объявить, дать видеть, слышать» [Хайдеггер 1993, 265].

ного мозга у представителей коренного населения крайнего северо-востока [Аршавский 1988; Ротенберг 1984].

Пронизанная архаическим мировоззрением традиционная культура малочисленных коренных этносов юга Дальнего Востока, сохранявшаяся в регионе практически до начала XX в., разумеется, первобытной названа быть не может. Существующая на протяжении длительного времени, она прошла свой путь развития. Однако несомненно, что современные тунгусо-маньчжурские и нивхские Дальнего Востока являются непосредственными преемниками первобытной и во многом уникальной амуро-сахалинской культуры и лежащего в ее основе мифоритуального комплекса. При этом особенности историко-культурного становления способствовали сохранению древнейших представлений и у нанайцев, негидальцев, орочей, эвенков, уйльта (ороков), удэгейцев, ульчей, относящихся к тунгусо-маньчжурской языковой группе, и у нивхов. В настоящее время все эти народы, жившие исторически в поликультурном единстве, переживают период сложных трансформаций и в полной мере испытывают на себе неоднозначное влияние процессов глобализации. Вследствие этого признаки архаики, исконные формы народных традиций существуют сегодня в духовном наследии нанайцев, удэгейцев, нивхов и др. малочисленных этносов юга Дальнего Востока наряду с более поздними представлениями.

Мифы народов амуро-сахалинского региона сохранили следы разной семантической окрашенности «видимого» (тело — жест — действие) и «слышимого» (голос — звук — интонация) как двух основных способов сосуществования человека и окружающего мира. Мифологическая картина мира (включая ее акустическую и оптическую составляющую) в традиционной культуре была в значительной степени обусловлена доминирующим представлением, согласно которому мир повсеместно населен невидимыми существами, духами. Именно эти многочисленные «силы» ежеминутно присутствовали в жизни человека, видели и слышали его. А человек, живущий в этом «мире-паноптикуме», в зависимости от своих

жизненных целей и ситуации то активно проявлял себя, желая быть увиденным и услышанным, то всячески укрывался от зрителя-слушателя.

В культуре аборигенов звук в самом широком смысле (за исключением обыденной речи) выполнял выраженную сакральную функцию, выступал как средство коммуникации людей с иным миром, как его знак и голос. Именно посредством разнообразных интонационно-акустических эффектов проявляли себя силы из «мира чужого», вторгаясь в мир людей. Подтверждением данной мысли служит легенда, записанная в начале XX в. Л. Я. Штернбергом у нивхов. «Между Хэзы и Чильми — утес Уj-раге в виде изолированного каменного столба. Раньше тут слышно было, как хозяин утеса бил в бубен. Ему три раза <в году> жертву приносили и обращались с просьбой: “Своим фартом сделай нам хорошо”» [Штернберг 1933, 319].

Обычные люди ощущали присутствие духов по издаваемым ими звукам. Так, шаманские духи-помощники, будучи невидимыми для всех, кроме шамана, воплощались исключительно с помощью звуковых манифестаций — специальных песен, имитации голосов животных и птиц, игры на бубне и т. п. Особыми звуками заявляли о себе и сказочные существа. Одно из них — фантастический заяц Гормохон с тремя ушами, тремя ногами и одним глазом, который, согласно нанайским мифам, живет в амурских лесах. На его ушах и лапах имелись особые колокольчики, начинающие звенеть всякий раз, когда вдалеке появлялся охотник или летела птица [Скоринов 2007, 144].

Корреляция понятий «звучащее» и «сакральное» неизбежно накладывала отпечаток на обрядово-праздничное и повседневное поведение человека. В ходе ритуала различного рода акустические эффекты использовались для достижения необходимого контакта между мирами: человек при помощи необычных, т. е. неупотребляемых в быту, звуков привлекал внимание духов, говорил на «их языке». Широко использовалось интонирование, отличное от бытовой речи, — инструментальное (звон металлических подвесок, колокольчиков, бубенчиков, навешен-

ваемых на пояс во время исполнения шаманского танца, удары погремушек, нередко сопровождающие женские танцы, звуки бубна, ритмичные удары по музыкальному бревну, удары в ладоши и т. п.) и вокальное (всевозможные голосовые имитации «природных» звуков, распевная речь и др.).

При этом различного рода акустические инструменты, используемые в обрядах, могли быть многофункциональными — например, у нивхов посохи применялись во время медвежьего праздника и шаманского камлания, доска в качестве музыкального инструмента звучала во время медвежьей церемонии и действий, связанных с культом морских животных. Однако данные инструменты категорически запрещалось использовать вне обрядовых целей.

При вокальном интонировании способности произнесения словесных формул интонационно маркировались: окончания слов (особенно обращение к духам) специально растягивались, сами слова «кричали», «выли» или, наоборот, шептали. Встречались и другие необычные (т. е. небытовые) формы интонирования (речитатив, пение), призванные отделить формулу от обыденного речевого фона. Внутри ритуала такие интонационные образования выполняли функции акустической маски для сокрытия своего и репрезентирования чужого лица.

В обыденной жизни человек как источник звука мог спровоцировать случайный, несанкционированный контакт с иными силами. Соответственно, любой шаг человека не должен был расстроить обыденной интонационной речевой среды, нарушить ее будничности ни криком, ни плачем, ни музыкальной интонацией, чтобы не привлечь лишнего раз к себе внимания духов. Отсюда — многочисленные запреты, связанные с неречевым интонированием в быту.

Согласно нивхским представлениям, в лесу не разрешалось громко перекликаться, т. к. *Пволаг гинс (пволаг милк)* — лесной дух — отзывался на ауканье людей, и они начинали плутать [Отаина 1984, 5]. Смех как способ интонирования также являлся маркирующим признаком, выдающим человека. В предании иманских удэгейцев «Про болотную кочку Дзяндалафу» злой дух

«Дзяндалафу-болотная кочка-голова качается» пришел в дом отца с двумя дочерьми. Хозяева дома спрятались, и дух не мог их обнаружить до тех пор, пока одна сестра не рассмеялась. Тогда «Дзяндалафу-болотная кочка» схватил и унес ее [Березницкий 2003, 135—136].

В культуре нанайцев запреты сопровождали и негативные проявления эмоций: вне обряда человеку запрещалось плакать и кричать даже в ситуации большого горя. Считалось, что эти звуки привлекут внимание духов, которые могут еще более усугубить непростую ситуацию.

С особым, сакральным отношением к интонированию, отличным от бытового, были связаны многочисленные ограничения, касающиеся пения и игры на музыкальных инструментах. Б. А. Васильев, исследовавший культуру орочей, писал, что «в быту песню можно было слышать редко в виде исключения» [Васильев 1933, 50]. Категорически запрещалось петь и музицировать в период подготовки к промыслу. Столь же жесткий запрет накладывался на женское пение (кроме плачей и колыбельных), тем более в присутствии мужчин. Считалось, что петь было «соромбори» — «грех», как переводят это слово сами нанайцы. Согласно данным Т. Д. Булгаковой, еще в 1970—80-е гг. пожилые люди помнили бытовавшее ранее отрицательное отношение к самому факту пения и множество запретов на его использование. Объясняя, почему приезшему фольклористу так трудно найти людей, умеющих петь, респонденты говорили: «Нам нельзя было раньше петь, считалось, что если кто-то будет петь, у него умрут отец и мать. Поэтому мы ни петь, ничего не умеем» [Булгакова 2001, 214].

Эти данные, свидетельствующие о табуированности интонирования, позволяют говорить о слабой акустической выраженности в традиционной культуре тунгусо-маньчжуров и нивхов (помимо собственно обряда), связанной со стремлением обезопасить себя от контакта с негативными силами, которые особенно чутко реагируют именно на звук/звучание. С этим наблюдением соотносится и молчаливость, немногословность как

черта этнического характера аборигенов Амура, словно призванная не нарушать звуковую гармонию окружающей природной среды.

В противоположность этому, оптическая, визуальная составляющая в традиционной культуре амуро-сахалинских этносов была представлена чрезвычайно ярко. «Задолго до того, как Шекспир (или — по другой версии — его более ранний голландский предшественник) напишет «весь мир — театр», в традиционной культуре, базирующейся на идее сакральности универсума, будет на подсознательном уровне укоренено представление о мире как о едином зрелищном пространстве, которое доступно для божественного восприятия» [Сальникова 2009, 162].

В мифах и ритуалах многих народов можно проследить древние представления о волшебной силе взгляда. У этносов амуро-сахалинского региона таким «всевидящим оком» в первую очередь обладали верховные духи-хозяева природы — неба, тайги, моря. Практически всем народам юга Дальнего Востока было знакомо древнее общетунгусское представление о *Буа (Боа)* — хозяине тайги, Боге Вселенной, который наблюдает за делами людей, но сам ни во что не вмешивается. Его изображений обычно не делали, обращались к нему только в исключительных случаях, когда уже более не рассчитывали на помощь шамана и его духов. В нивхской мифологии абсолютным зрением наделялись обитатели Верхнего мира — Неба (*Тлы*). *Тлы ыз* — тлы-нивхи были хозяевами неба, звезд, небесные духи-люди. Они постоянно наблюдали за земными делами, определяли судьбу и срок жизни человека [Штернберг 1933, 344]. Согласно представлениям ульчей, на Небе живет небесный хозяин *Бох'со*, главная функция которого — смотреть на все происходящее внизу. По свидетельству М. С. Дувана, «он только сверху на нас смотрит и нам не помогает. Но когда-то небо (*неддже-ба*) дало нам жизнь» [Переверзева 1996, 99]. У удэгейцев верховным божеством-зрителем являлся *Эндури*, которого представляли в облике человека неопределенного возраста и внешности. Находясь на небе, *Эндури* наблюдает за деятельно-

стью людей, но сам никогда не показывается [Старцев 2007, 106]. Хозяин неба почитался также нанайцами и орочами, которые представляли его в облике огромного старика с длинной бородой. При этом считалось, что, сам оставаясь невидимым, *Эндури* видит все, что происходит на небе, на земле и под землей, и следит, чтобы орочи не нарушали родовых законов и обычаев [Березницкий 1998, 104].

Были и другие мифологические персонажи, выступающие зрителями всего происходящего на земле. Например, на ночном небе нанайцы всегда различали *Илан Хосикта*, *Илан хосиакта* — созвездие Орла, буквально — «три звезды». По одной из версий мифа *Илан Хосикта* — это небесное «всевидящее око» тигра, хозяина дальневосточной тайги. Считается, что ночью тигр — *Пурэн амбани* — поднимается на небо, открывает свои три глаза (звезды) и пристально наблюдает за охотниками, за тем, как они соблюдают лесные табу. Нарушителей же вековых таежных заповедей тигр безжалостно карает [Скоринов 2007, 146].

Возможно именно потому, что в мифологии амурских этносов абсолютное зрение интерпретировалось как имманентное свойство верховных духов-хозяев, в регионе существовал особый обычай, связанный с принесением в жертву глаз животных: перед разделкой нерпы нивхи вырезали у нее глаза, относили их в берестяной посуде к морю и угощали ими хозяина моря [Березницкий 2001, 74].

Для аборигенов, мир которых повсеместно населен невидимыми сущностями, зрителями могли выступать как Боги, Духи, Предки (облик которых не только существовал в сознании исполнителей, но и мог закрепляться в форме ритуальной скульптуры), так и вполне реальные животные и птицы.

Особые действия, призванные обезопасить охотников от магического взгляда зверя, проводились в ходе медвежьего праздника. Чтобы медведь не видел, кто убил его, и не мог навредить, орочи при разделке туши вынимали глаза, заворачивали в стружки *илау* и клали в специальную зарубку на дереве. При этом охотники подражали

голосам птиц, давая понять медведю, что именно птицы выклевали ему глаза [Березницкий 1999, 81]. Аналогично поступали эвенки — причем не только с глазами медведя, но и с глазами нерпы и дикого оленя (сокжоя) [Туголуков 1969, 145].

Интересный обряд, связанный с глазами, был описан в 1930-е гг. у удэгейцев. В ситуации, когда охотнику не удавалось поймать рыбу (рыба видела ухищрения человека и уворачивалась), проводился особый ритуал. У воды ставился своего рода алтарь, где на углях сжигали глаза ленка и проводили моление. После этого рыба (уже «лишенная видения») не убегала от охотника [Шнейдер 1933, 25].

В других случаях человек мог использовать этот направленный на него взгляд животных в своих целях. Так, у нанайцев описан обряд *хаолиори*, в ходе которого охотник крутил голову соболя или вырезанное из дерева ее изображение, сопровождая это действие ритмичными, словно бы помогающими кружению, словами. Под влиянием этого вращения у всех обитающих поблизости соболей начинали кружиться головы, они теряли осторожность и попадали в охотничий капкан [Липский 1923, 40].

Даром «видения» в традиционной культуре наделяются и некоторые предметы. Например, ритуальная посуда, на которую, помимо орнамента, нередко наносили изображение глаз. Е. А. Крейновичем подробно описаны нивхские священные корыта *уиг' лан' никр* для кормления душ утонувших людей. Они имели форму морского животного: с одной стороны были вырезаны ласты, с другой — орнамент с изображением глаз, полость корыта представляла собой туловище. После того, как в такое корыто перекладывался жертвенный студень, эти «глаза» дополнительно отмечались капельками жижи, т. е. как бы оживлялись, открывались. Дальнейшее «обращение нивхов с корытами свидетельствовало, что они относятся к ним как к живым существам» [Крейнович 2001, 429—430].

Другим предметом, занимавшим особое место в системе представлений о мире и наделенным даром видения,

была лодка. Согласно анимистическим воззрениям всех амурских этносов, лодка — живое существо. При этом нивхи, например, даже разделяли: лодка-долбленка как более быстрая на ходу, воспринималась нивхами села Чайво как мужчина, а дощатая лодка (более медленная) — как женщина [Крейнович 2001, 106]. Не удивительно, что при таком отношении практически у всех народов региона существовал обычай рисовать на носах своих лодок глаза, как у человека, необходимые, чтобы лодка точно держала курс и не сбивалась с пути.

Традиционное жилище также мыслилось одушевленным, следовательно, обладающим зрением существом<sup>2</sup>. В на-найских домах всегда имелись два круглых отверстия *чонко*, которые служили «естественными вентиляторами», нанайцы называли *чонко* «глазами дома». Являясь глазами дома, *чонко* приближали жилище к классу живого и выступали важным атрибутом обрядовой практики, через который происходило общение с духами, как добрыми, так и злыми.

Можно сказать, что вся жизнь человека в традиционной культуре проходила на пересечении многочисленных взглядов<sup>3</sup>. В качестве заинтересованных зрителей выступали не только верховные хозяева (неба, тайги, моря, воды), но и животные, сакральные предметы, которые тоже суть живые существа, а также всевозможные мелкие вредоносные духи — например, *досо* и *коро* у орочей, *вехры* и *милки* у нивхов. Последние подстерегают человека, подслушивают

<sup>2</sup> В мировой фольклорной традиции только мертвое наделяется такими атрибутивными признаками, как слепота и темнота, а смерть представлялась как закрывание глаз (см. об этом: [Пропп 1946, 164]).

<sup>3</sup> Подобная особенность восприятия мира сохраняется и у современного человека, но уже как своего рода атавизм. Психологи отмечают, что и сегодня, находясь в определенном душевном состоянии, все окружающие нас предметы мы склонны очеловечивать и наделять «взглядом». К. Лоренц обратил внимание на то, что в виде лиц нам нередко представляются фасады зданий. Иногда они кажутся нам дружелюбными, а иногда — высокомерными; при этом карнизы напоминают брови и т. д. С человеческой меркой мы подходим и к животным.

и подглядывают за ним, узнают о намерениях, если человек высказывает их вслух, и могут нанести ему вред.

По-видимому, для человека «колыбельной культуры» важно было ощущать на себе этот Взгляд: окружающее не только видимо, зримо, но и само зряче. Такая интерпретация видения исключала перемену функций: превращение человека в зрителя, а магических сил — в объект восприятия в традиционном обществе была невозможна и сурово каралась. Поэтому духи, по представлениям дальневосточных народов, в обычной жизни невидимы и не могут служить объектом наблюдения.

А. В. Смоляк в исследовании, посвященном амурскому шаманизму, приводит пример, когда шаман М. Онинка решил нарисовать для себя на бумаге фигуры небесных богов. Это вызвало смех у старых нанайцев: «Никто никогда не посмотрел, какие из себя боги *Сангия Mana* и др.» [Смоляк 1991, 68—69].

В амурских сказках иногда встречаются ситуации, когда людям удавалось подсмотреть за духами — но для людей, как правило, это заканчивалось не очень хорошо. Например, в мифах упоминается птица *суксуй*, которая наделялась особой зоркостью, и одновременно ей приписывались демонические черты. Нанайцы думали, что сын женщины, проглотившей оба глаза этой птицы, приобретет способность видеть глубоко под водой и сумеет увидеть даже лик самого водного божества *Муэ Эндурни*, однако взамен может лишиться жизни [Скоринов 2007, 132].

Так в древних культурах амуро-сахалинского региона, основанных на мифологических представлениях, складывалась особая «культура зрелища». Основным правилом этой «культуры зрелища» выступали безусловный приоритет Смотрящего и ежеминутная, постоянная всеобщность противостояния под взглядом магического Зрителя. Пространственно эта «культура зрелищ» соотносилась с внешними, открытыми территориями, которые являлись средоточием максимального количества потенциальных зрителей. Человек же как объект архаического зрелища выступал, по определению В. Н. Топорова, как «не более чем осо-

бая ипостась или инобытие места, характеризующееся, условно говоря, «активностью» [Топоров 2000, 84]. Эта активность и проявлялась в зрелище, которое, таким образом, выступало как способ расширения и укрупнения человеческого тела через различные виды деятельности.

Готовность быть увиденным проявлялась не только в ситуации ритуала, но и в повседневной жизни. Подтверждением этому является отношение к одежде, выступающей как способ маркирования тела для Зрителя. Исследователи неоднократно подчеркивали, что нивхи, орочи, нанайцы, ульчи имеют большой вкус и привязанность к красивой одежде и украшениям. С. Н. Браиловский, описывая одежду удэгейцев, отмечал, что она содержит много вышивок и аппликаций, а представленный на халатах криволинейный орнамент является гордостью амурского искусства [Браиловский 1901, 140]. И. П. Лопатин так же подчеркивал, что нанайский костюм «во всех своих частях украшается так изобильно и с таким старанием и художественным вкусом, что невольно поражает всякого, даже человека совершенно равнодушного к украшениям и художественному вкусу вообще» [Лопатин 1922, 66].

Традиционная одежда амурчан и сахалинцев, созданная при помощи полихромных тканей и других материалов, богато орнаментированная, дополненная бусинами, раковинами и др., делала человека не просто зримым, но зрелищным, препятствовала его незаметности, тем самым утверждала его существование, являлась своего рода знаком жизни. Подобные костюмы аборигены юга Дальнего Востока надевали не только во время праздников (что естественно с позиции современного человека), но и при сборе ягод, отправляясь на охоту, т. е. во всех жизненно важных ситуациях, когда необходимо было заручиться поддержкой высших сил. Поэтому надевание соответствующего халата означало вхождение в особую систему отношений с теми или иными духами. Безусловно, такая зрительная насыщенность, яркость фигуры амурского аборигена составляет разительный контраст с его

молчаливостью, немногословностью, а также многочисленными акустическими запретами в быту.

Подводя итоги, еще раз отметим, что визуальный и акустический каналы в культуре коренных этносов амуро-сахалинского региона играли разную роль. При слабой акустической выраженности (за исключением обряда) традиционная культура этих народов развивалась под знаком приоритета оптического, зрелищного начала. Принимая во внимание мифологическую основу традиционной культуры и особые условия самой ситуация «смотрения», можно сказать, что человек гораздо чаще хотел быть увиденным магическим Зрителем, чем услышанным. Поэтому в народной традиции смерть и загробное существование тесно связаны с представлением о переходе из мира солнечного света и максимальной видимости в мир мрака и тьмы, в мир невидимый (но слышимый). Потусторонние силы, наоборот, зримо практически не проявляли себя: считалось, что видеть духов могут только избранные люди, например, шаманы. Но всегда в общении с духами как единственно возможный присутствовал звуковой канал.

Визуальность, т. е. обращенность к зрению, выступала важнейшим проявлением культурной практики у этносов амуро-сахалинского региона. В данном случае приходится говорить не о зрелищной культуре как части традиционной культуры, но о всей культуре как о зрелище, зрелищном аспекте как важнейшем элементе повседневности. В этом смысле характеристика всей дописьменной культуры, к которой относится традиционная культура тунгусо-манчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России<sup>4</sup>, только с позиций устной коммуникации представляется недостаточной. Применительно к амуро-сахалинскому региону ее можно определить как «устно-зрительную» культуру, основанную на непосредственном живом контакте.

<sup>4</sup> Несмотря на то что формально культуру этносов данного региона относят к бесписьменным, некоторые ученые на основе анализа языковых данных предполагают существование письменности у этих народов в прошлом [Гонтмахер 1996, 166—167].

## Литература

Аршавский 1988 — *Аршавский В. В.* Межполушарная асимметрия в системе поисковой активности (К проблеме адаптации человека в приполярных районах Северо-Востока СССР). Владивосток, 1988.

Березницкий 1998 — *Березницкий С. В.* Отношения человека с миром духов по представлениям орочей // Традиционная культура народов Дальнего Востока. Этнос — информ. Хабаровск, 1998. № 3—4. С. 103—111.

Березницкий 1999 — *Березницкий С. В.* Мифология и верования орочей. СПб., 1999.

Березницкий 2002 — *Березницкий С. В.* Культ нерпы у аборигенов Нижнего Амура и Сахалина // Культура Дальнего Востока России и стран АТР: Восток — Запад. Материалы науч. конф. 25—26 апреля 2001 г. Владивосток, 2002. Вып. 8. С. 72—78.

Березницкий 2003 — *Березницкий С. В.* Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. Владивосток, 2003.

Браиловский 1901 — *Браиловский С. Н.* Тазы, или удиһэ: Опыт этнографического исследования (Отдельный оттиск из журн. «Живая старина»). СПб., 1901.

Булгакова 2001 — *Булгакова Т. Д.* Музыка в традиционной нанайской культуре (Север России, 2000 г.) // Комплексное изучение человека. Психология. Педагогика. Вестник РГНФ. 2001. № 3. С. 214—218.

Васильев 1933 — *Васильев Б. А.* Орочи // Архив МАЭ. Ф. К—V. Оп. 1. Д. 13. Л. 50.

Гонтмахер 1996 — *Гонтмахер П. Я.* Нанайцы. Этюды о духовной культуре. Хабаровск, 1996.

Иванов 1978 — *Иванов В. В.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.

Каган 1985 — *Каган М. С.* О месте музыки в современной культуре // Советская музыка. 1985. № 11. С. 2—9.

Каплан 1962 — *Каплан М. А.* Этнографические заметки, записанные во время экспедиций к нанай в Хабаровский край // Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 104.

Крейнович 2001 — *Крейнович Е. А.* Нивхгу. Южно-Сахалинск, 2001.

Липский 1923 — *Липский А. Н.* Элементы религиозно-психологических представлений гольдов (Предварительный очерк). Чита, 1923.

Лопатин 1922 — *Лопатин И. А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: Опыт этнографического исследования // Записки ОИАК Владивостокского отделения ПО РГО. Владивосток, 1922. Т. 17.

Маклюэн 2003 — *Маклюэн М.* Галактика Гуттенберга. Сотворение человека печатной культуры. Киев, 2003.

Николаенко 2007 — *Николаенко Н. Н.* Психология творчества. СПб., 2007.

Отаина 1984 — Отаина Г. А. Отражение мифологических и религиозных представлений в нивхском языке. 1984 г. // Архив ГАПК. Ф. 1625. Оп. 1. Д. 12.

Переверзева 1996 — Переверзева О. В. Откровения Михаила Дувана // Орнаментальное искусство народов Дальнего Востока: сб. докл. и сообщ. Комсомольска-на-Амуре, 1996.

Ротенберг 1984 — Ротенберг В. С. Межполушарная асимметрия мозга и проблема интеграции культур // Вопросы философии. 1984. № 4. С. 78—86.

Сальникова 2009 — Сальникова Е. В. Человек и зрелищная культура. Линии взаимного притяжения // Человек. 2009. № 5. С. 160—170.

Скоринов 2007 — Скоринов С. Н. Краткий мифологический словарь. Нанайцы // История и культура Приамурья. 2007. № 1—2. С. 120—139.

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

Старцев 2007 — Старцев А. Ф. «Наследник» Золотой империи. Владивосток, 2007.

Топоров 2000 — Топоров В. Н. О «евразийской» перспективе романа Андрея Белого «Петербург» // Евразийское пространство: звук и слово. Тезисы и материалы. М., 2000.

Туголуков 1969 — Туголуков В. А. Следопыты верхом на оленях. М., 1969.

Хайдеггер 1993 — Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993.

Шнейдер 1933 — Шнейдер Е. Р. Тетрадь для записи по этнографии удэ. Ч. 1. 1933 г. // Архив МАЭ. Ф. К II. Оп. 1. Д. 21.

Штернберг 1933 — Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.

#### Сокращения

Архив ГАПК — государственный архив Приморского края.

Архив МАЭ — архив Музея антропологии и этнографии РАН.

Архив РЭМ — архив Российского этнографического музея.

Записки ОИАК Владивостокского отделения ПО РГО — записки общества изучения Амурского края (Приморское краевое отделение Русского Географического Общества).

*Summary. In the article correlation is examined spatially-optical, visual and acoustic methods of communication in traditional culture of Tungus-manchzhur and Nivkhs souths of Far East of Russia.*

*Key words: acoustic, visual, Nivkh, Tungus-manchzhur.*

УДК 398.224(=512)

ББК 82.3

Н. Р. ОЙНОТКИНОВА  
(Новосибирск)

## КУЛЬТУРНЫЙ ГЕРОЙ САРТАКПАЙ В МИФОЛОГИИ ТЮРКСКИХ И МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

*Аннотация.* Статья посвящена преданиям тюркских и монгольских народов о мифическом культурном герое Сартакпае. Сравнительный анализ их сюжетов показал наличие сходств образа героя с персонажем древнекитайской мифологии, усмирителем потопа Да Юй. Отношение имени Сартакпай к наименованию животного позволяет предположить, что миф сформировался на основе архаичного мифа о демииурге — тотемном животном.

*Ключевые слова:* мифы, предания алтайцев и тувинцев, мифический культурный герой.

Сартакпай — один из интереснейших мифических персонажей в фольклоре тюркских народов Южной Сибири (алтайцев, тувинцев, хакасов), а также монголов. Он олицетворяет собой культурного героя, важнейшей миссией которого является творческое преобразование окружающего мира, благоустройство жизни людей.

Предания с этим персонажем были опубликованы в трудах собирателей фольклора В. В. Радлова [Образцы народной литературы 1866] и Г. Н. Потанина [Потанин 1883] в XIX в. Тексты, записанные Г. Н. Потаниным у теленгитов Алтая и дюрбетов Монголии, показывают географическую широту бытования преданий об этом герое. В XX в. цикл мифов о Сардакбане у тувинцев Монголии зафиксировала и опубликовала немецкая фольклористка Эрика Таубе [Таубе 1994]. Систематизация алтайских преданий о Сартакпае, впервые представленная в 30-м томе «Несказочная проза алтайцев» академической серии «Памятники фольклора народов