Иващенко Яна Серегеевна – канд. культурологии, доцент, ГОУ ВПО «Комсомольский-на-Амуре государственный технический университет» (г. Комсомольск-на-Амуре). E-mail: iva_ya@mail.ru

**Y.S. Ivaschchenko**

This article touches the problem of interpretation of the anthropophagy phenomenon in its connection with the food behavior and myth-ritual in the practice of Nanaians. The role of the cannibal image in regulation of social sphere and its role in formation of concept «Another» is shown in the article.

**Keywords**: anthropophagy, food behavior, sexual dimorphism, image of «Another», liminal status.

## Антропофагия и несоциализированная сексуальность в сказочном нарративе нанайцев*

**Ключевые слова:** антропофагия, пищевое поведение, инициация, половой диморфизм, образ «другого», лиминальный статус.

В статье изучается проблема интерпретации нанайцами явления антропофагии в ее соотношении с пищевым поведением и мифоритуальными практиками народа. Раскрывается значение образа каннибала в регуляции сферы социального и его роль в формировании концепта «другой».

Тема каннибализма у народов Приамурья и связь этого явления с пищевым поведением, половыми отношениями и инициально-свадебной обрядностью ранее, как нам известно, не являлись объектом научной рефлексии. Интерес к этому вопросу обусловлен тем, что при фактическом отсутствии антропофагии в актуальной для нанайцев реальности образ людоеда достаточно ярко представлен у них в фольклорно-сказочном измерении. В осмыслении нанайцами этой девиации представлены не только ритуальные и социальные аспекты их жизнедеятельности, но и проблема межэтнического взаимодействия, обозначенная в сказочном тексте посредством конструирования образа «чужого».

У нанайцев – наиболее многочисленного народа тунгусо-маньчжурской языковой группы, проживающего на территории России вдоль русла р. Амур и его притоков, – вплоть до сер. XX в. преобладали присваивающий тип хозяйства и белково-липидная модель питания. Доминирование белковой пищи в рационе питания определило их отношение к каннибализму. Ни у

* *Выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 09-01-88103а/Т*

одного народа Приамурья нами не было обнаружено явления легитимации антропофагии на ритуальном уровне. Однако отдельные случаи людоедства у тунгусо-маньчжуров региона Дальнего Востока все же были известны. Так, в 1907 – 1908 гг. рассматривалось дело о гибели ламутской (эвенской) семьи Камовых, зашедшей во время промысла весьма далеко – в «… пустынныя местности Якутской области по р. Коркодону» [1, 6]. В результате расследования было выяснено, что причина гибели Камовых – их убийство одним из членов семьи с целью утолить голод, так как во время расследования в доме «пищи <…> совершенно не оказалось» [1, 6]. Скелеты и полуразложившийся труп каннибала были обнаружены тунгусами Дьяковым и Солнцевым, которые и доложили о случившемся. Далее это дело подлежало расследованию и получило огласку в центральной печати России. Возможно, его обнародование губернатором Якутской области и оглашение посредством печатных изданий с прописыванием всех пикантных подробностей было очередным средством подчеркнуть разницу между бродячими дикарями и цивилизованными русскими. Тем не менее, поведение тунгусов, обнаруживших мертвую семью, а также резонанс, который вызвало дело, дает повод считать, что этот случай не был типичным ни для кочующих охотников региона, ни для представителей местной власти.

Такой случай, зафиксированный в глухой тайге, в районе реки Амур и ее притоков, имел меньше шансов на повторение. Река в Приамурье в начале XX в. была более щедра в пищевом отношении к народностям, проживавшим возле нее, в отличие от тайги, ресурсы которой к началу XX в. сильно оскудели. Этот фактор, наряду с политической целесообразностью закрепления бродячих племен за конкретной местностью, обусловил оседание ряда тунгусских племен в районе р. Амур, смешение их с аборигенным населением и смещение акцентов в их рационе питания в сторону рыбы. Поэтому при изучении проблемы, которая имеет непосредственное отношение к пищевому поведению, мы будем также использовать материалы по эвенам, эвенкам и другим соседним народам. Нами не было найдено доказательств существования случаев каннибализма среди нанайцев, а также специфического ритуального запрета на поедание себе подобных, однако следы интерпретации этого явления были обнаружены в их фольклорных текстах.

Образ людоеда в сказочных нарративах этого народа имеет достаточно экспрессивное выражение. Антропофагия нанайцами чаще связывалась с зоной тайги, демоническими силами и чувством страха. Считалось, что крайне злобные духи *буссеу*, которые произошли от людей, покончивших жизнь самоубийством, являются людоедами. Они также «грызут» кости на могилах [2, 178]. Восприятие акта поедания себе подобных определило формирование концепта «чужой». Эвенки, кочевавшие севернее территории проживания нанайцев и прибывавшие в Приамурье в теплый период года за рыбой, в образе демона-*манги*, который, как и *буссеу*, был склонен к каннибализму, представляли казака, приносящего вино и тем самым делающего их слабыми [3, 114]. Людоедов-чужестранцев в фольклорных

текстах нанайцев называли «плешивыми» (слово «*хото*» в переводе с нанайского языка означает «череп» и «плешь» одновременно [4, 124]). Их изображали с торчащим в зубах мясом только что съеденного человека (сказки: «Злой дух – Хондори-чако», «Жили две пуди – старшая и младшая») [5, 52 – 56; 15]. У эвенков в описании каннибала также акцентировались зубы: он их оскаливал [3, 39]. Людоеды, по их представлениям, еще имели огромную пасть, способность к оборотничеству и страсть к человеческой крови [3, 42 – 43].

Т. е. в обоих случаях отмечались признаки, которые сближали персонажа с хищным животным, демоном (*бусеу*, *амба* или *манги*), а также образом смерти. Кроме того, описание зубов с застрявшим в них мясом указывает на звериный способ поедания мяса – разрывание его зубами, а намек на акт высасывания крови – на сходство с насекомыми. В нанайских текстах есть также непосредственное указание на связь людоеда с кровососущими: в сказке «Жили две девушки» его тело после смерти распалось на мелкие фрагменты в виде паутов, комаров, мошки и др. мелких насекомых [6, 122 – 126]. Народы Приамурья, противопоставлявшие себя этим демонам-каннибалам, ели мясо, нарезав его предварительно кусочками, либо использовали нож во время еды. Кровь крупных животных, которая присутствовала в их рационе питания, они сливали перед употреблением в специальную посуду.

Согласно установленным связям между каннибализмом, плешивостью, черепом, высасыванием крови и разрыванием мяса зубами, можно также сделать вывод о том, что смерть на уровне фольклорно-сказочного измерения интерпретировалась нанайцами как процесс разложения и деградации в природу и, соответственно, людоедство – как явление морального распада до уровня демона, проживающего в глухой тайге. Такие приметы каннибалов, как дикость и способность к оборотничеству, в XX в. обрели еще социальные и идеологические коннотации, которые, присоединившись к прежним трактовкам, обнаружились в следующих представлениях. Номинация «людоед» у нанайцев в составе советского государства использовалась для выражения их отношения к шаманам, которые «пьют людскую кровь» и «объедают честных людей». Шаманизм, соответственно, стал пониматься ими как признак невежества, культурной отсталости и социального зла.

Интерес вызывают следующие особенности образной структуры каннибала: он в сказках нанайцев рассматривался в составе инициальных сюжетов, связанных с мотивом странствия девушек, выступая в них в качестве маргинальной сакральной персоны (сказки: «Злой дух – Хондори-чако»; «Как мэргэн и фудин плешивых одолели»; «Как мэргэн шаманок наказал»; «Жили две женщины») [5, 52 – 84; 7, 93 – 95]. Причем, девушки детородного возраста нередко, в силу своего естества, сами сначала привечали людоеда, но после бежали от него. В сюжете преследования девушки демоном-людоедом представлены некоторые особенности церемоний посвящения, сопряженные с сексуальными переживаниями, которые составляли у нанайцев один из этапов их свадебной обрядности.

Обретение сексуального опыта у нанайцев, судя по содержанию их фольклорных сюжетов, ранее являлось частью инициальных процедур. Мотив бегства девушки и ее преследования получеловеком-полуживотным является достаточно распространенным элементом инициально-свадебной обрядности различных народов мира. По мнению И. Кона, «… бегство во время брачной церемонии представляет собой символическое воспоминание о том, что предшествовало дефлорации в ту эпоху, когда ее осуществляло животное. Девушка пугалась и пыталась убежать. За ней устраивали погоню, догоняли, силой возвращали назад и принуждали подвергнуться нападению зверя, которое, по всей вероятности, иногда влекло за собой летальный исход» [8]. Этот распространенный мотив нанайских сказок мог быть результатом развития сюжетной линии тотемических мифов о сожительстве женщины с тигром, медведем, фрагменты которых сохранились в их фольклоре (родовые мифы: «Род Ахтанка – тигриный род»; «Жена тигра из рода Ахтанка») [5, 7 – 8; 9]. В этих текстах отношения героини и зверя изначально были построены на чувстве страха, который у женского персонажа развеивался после получения помощи от животного и его покровительства.

Для анализа пищевого поведения, в его связи с инициальными практиками и конструированием образа «другого», актуальна также антитеза котелка и вертела, отражающая половой диморфизм. Процессы сигнификации этих атрибутов нанайской кухни были рассмотрены на примере анализа сказочного материала народа (сказки: «Непослушная красавица»; «Три ласточки, Илан Чифяку»; «Дябдян-Мэргэн. Удав-юноша»; «Женщина Амбар»; «Гарилдан и Гарбилдан») [5, 10 – 48; 7, 105 – 181]. Котел или сосуд, вмещавший в себя жидкую еду, размеренно проваренную со всех сторон, у нанайцев стал символом женского начала и жизни в доме. Вертел или прут, на который нанизывали твердую пищу, которая неравномерно прожаривалась с разных сторон, нередко оставаясь сырой изнутри, – мужского начала и пребывания вне дома, т. е. в тайге. Эти предметы и их свойства так же олицетворяли мужской и женский типы поведения, разделение труда между полами: если женщина работала в течение дня и года достаточно ритмично и размеренно, то мужские занятия, которые нередко были сопряжены с опасностью, предполагали чередование времени напряженного скитания с долгим периодом бездействия. Именно котел у нанайцев стал распространенным ритуальным символом во всех обрядах жизненного цикла, а вертел – только инициальных.

В форме вертела могли быть *обе* ноги каннибала, направлявшегося в дом к *двум* повзрослевшим девушкам (сказка «Жили две девушки») [6, 122 – 126]. В одном из нанайских родовых мифов вариациями этих женских и мужских символов выступают палка, поставленная матерью *мэргэна* в снег в знак того, что нужно сходить в тайгу за «свежей печенью», и снежный «покров», который стал достаточно «глубоким» для того, чтобы палка в нем устояла (Текст № 15. Родовой миф (нанайцы)) [10, 50 – 51]. В этом источнике матерью юноши сначала было обозначено правильное соотношение

отверстий: углубление в снегу и вертикально стоящая палка, рот и «свежая печень». Сын же, выполняя капризы привередливой жены, которую он обрел после ритуального установления шеста и последующего отправления в тайгу, исказил эти правила. «Если и вправду любишь меня – говорит молодая жена – <…> зацелуй мой половой орган» [10, 51]. Муж выполнил ее прихоть, и потому был ослеплен отцом-владыкой. Этот же сюжет был зафиксирован и в другом источнике (предание «Откуда произошел род Самар-Монгол») [5, 97 – 100]. В нем мы обнаружили дополнительную деталь, связанную с объяснением необходимости идти в лес: «давняя печень не вкусная, вся обветрилась». Т. е. «свежая печень» должна была сменить «заветренную печень» по аналогии с тем, как новой хозяйке необходимо прийти на смену старой.

На наш взгляд, печень как замещение женского образа появляется в этом мифе не случайно. Для изучения мифоритуальной семантики этого провианта обратимся к мифеме установления родства по кормлению из текстов других народов региона: эвенков, негидальцев и якутов. Согласно этим мифологическим источникам, ребенок-сирота вырастает благодаря тому, что питается печенью рыбы налим (или таймень). Данные представления имеют много общего с представлениями алтайцев и хакасов, которые считали, что с этим внутренним органом связан не только рост, но и зарождение ребенка, из нее также проистекают душевные муки. У хакасов существовало выражение: мой ребенок вышел из печени [11, 34 – 35]. Эти значения, фигурировавшие у народов Сибири, связь с которыми у народов Приамурья осуществлялась через бродячих тунгусов, проясняют смысл нанайской сказки: характеристики внутреннего органа зверя выступают не только индикатором возраста героинь, но и служат для обозначения распоряжения матери искать пару для продолжения рода, которое возможно лишь при наличии «свежей (молодой) печени».

Связь пищевых практик, половых отношений и темы каннибализма наблюдается и в другом нанайском фольклорном источнике – сказке «Злой дух – Хондори-чако». В ней младшая сестра, обеспокоенная звуками, издаваемыми старшей сестрой, заглянула в щель загородки и увидела следующее: «*Хондори-чако* куски от сестры отщипывает и в рот тащит. Уже наполовину ее тела съел. Все реже, все тише стонет сестра» [5, 53]. Старшая сестра после такого рода отношений с каннибалом умирает, а некоторое время спустя возрождается чудесным образом. Младшая же сестра, придя в ужас от увиденного, скрывается от *Хондори-чако*. Этот пример иллюстрирует специфику восприятия детским сознанием половых отношений, которые ассоциируются у младшей сестры с поеданием плоти. Одинокие мужчины, обитающие в тайге или просто чужаки, с этой же точки зрения отождествляются с демонами-людоедами. В сказках нанайцев нередко младшая, целомудренная сестра противопоставлялась старшей, одержимой страстью, по аналогии с соотношением новых и старых морально-этических норм. Несчастье, постигшее старшую сестру, в сказке объясняется уже с

позиции новой половой морали: «где слабая женщина есть, он <т. е. *Хондоричако* > на нее нападает» [5, 54].

В сказке «Как мэргэн и фудин плешивых одолели» также присутствует мотив гибели девушек от рук каннибалов (их расчленили, бросили в котел) и их последующего возрождения [5, 68 – 73]. Событийный ряд сказки воспроизводит символический план инициальной процедуры, которая предшествует свадьбе. В этом источнике количество ушедших из дома сестер (семь) соответствует количеству «плешивых», что является намеком на образование временных пар, а также связь числа «семь» с актом «перехода». Сексуально одержимых старших сестер спасает младшая, которая с самого начала сказки осуждает поведение своих родственниц. После умирания и возрождения все сестры выходят замуж, но становятся женами уже другого *мэргэна*, которого для всех находит мудрая младшая *фудин*.

Мотив еды как замены ритуального совокупления нашел свое выражение у нанайцев в контексте их традиционной брачной церемонии в виде обряда совместной трапезы жениха и невесты. Но выводы о существовании этого обряда в прошлом сделаны только на основе фольклорно-сказочного материала. Причем, в этих источниках фигурировало, как правило, мясо (сказки: «Жили две девушки»; «Жила пуди»; «Жили сорок человек»; «Кочоа – маньчжурский орех»; «Младший сын Фиоха – духа священного дерева») [5, 21 – 73; 6, 122 – 126; 7, 45 – 196]. Доказательством причастности таких действий к свадебной обрядности является следующий событийный ряд, описанный в источниках: совместная жизнь разнополых героев начиналась лишь после того, как они «поели вместе»; персонажи одной из сказок отказывались связывать себя узами брака пока не состоялось совместное принятие ими пищи (сказка «Жили две девушки») [6, 122 – 126]. В обыденной ситуации, согласно данным этнографии, каждый член нанайской семьи ел отдельно за своим столиком. Жена ела всегда отдельно от мужа [12, 96]. Однако совместная еда девушки за пределами домашнего пространства с представительницами женского пола могла привести к смерти героини (сказка «Как мэргэн шаманок наказал») [5б 81 – 84]. Вариациями совместной трапезы в сказках выступает также сюжет добычи женихом для невесты туши зверя и сотрапеза героини недетородного возраста с духом, после которой у нее рождается необычный ребенок. Описания свадебного обряда, составленные в XX в., уже не отражают наличие элемента совместной еды мяса таежного зверя, а из всего, что употреблялось во внутрь во время этого ритуала жизненного цикла, судя по этим источникам, осталась только водка [12, 13, 14].

Таким образом, анализ содержания нанайских сказок показал связь образа каннибала с мужской природой, зоной тайги, лиминальным статусом, нерегламентированными половыми отношениями и пищевыми практиками. Развитие темы каннибализма и отношения полов в XX в. осуществлялось за счет синтеза прежних мифоритуальных значений с новыми советскими идеологемами. Шаманы попали в эту категорию по причине их социальной маргинальности вследствие регулярных взаимоотношений с потусторонним

миром и проживанием за пределами стойбища, а также «паразитирующего», с точки зрения социалистической морали, образа жизни. Образ людоеда у нанайцев служил, преимущественно, для выражения их отношения к «неприрученной», т. е. несоциализированной сексуальности. Отношение нанайцев к акту поедания себе подобных как в XIX в., так и в XX в. имело негативную оценку. Однако наличие специфического ритуального запрета, предполагавшего назначенное наказание за людоедство, нами обнаружено не было. Негласная мотивировка причисления этого действия к табуированным заключалась, в основном, в стремлении создать дистанцию между миром таежных духов-оборотней и человеком, между неизведанным пространством и своим миром. Наличие людоедов воспринималось в качестве признака другого пространства, локализованного где-то за пределами освоенной ими земли. Вероятно, отсутствие четко сформулированного табу обусловлено тем, что каннибализм на этой территории не был распространенным явлением, поэтому необходимость в его обязательной формулировке отпала естественным образом.

***:***


*1. РГИА. – Ф. 1284. – Оп. 47. – Д. 151.*

*2. Иванов, С. В. Представление нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая пол. XIX – нач. XX в.) / С. В. Иванов. – Л. : Наука, 1976. – С. 161 – 188.*

*3. Арчакова, О. Б. Мифологические представления эвенков (на материале народных сказок) / О. Б. Арчакова, Л. Л. Трифонова. – Благовещенск : Изд-во АмГУ, 2006. – 283 с.*

*4. Оненко, С. Н. Словарь нанайско-русский и русско-нанайский / С. Н. Оненко. – 2-е изд., дораб. – Л. : Просвещение. Ленингр. отд-ние, 1989. – 256 с.*

*5. Древний Свет. Сказки, легенды, предания народов Хабаровского края / Зап. и лит. обработка А. Чадаевой. – Хабаровск : Кн. изд-во, 1990. – 240 с.*

*6. Сем, Л. И. Очерки диалектов нанайского языка. Бикинский (уссурийский) диалект / Л. И. Сем. – Л. : Наука. Ленинг. отд-ние, 1976. – 212 с.*

*7. Аврорин, В. А. Материалы по нанайскому языку и фольклору / В. А. Аврорин. – Л. : Наука, 1986. – 256 с.*

*8. Кон, И. С. История сексуальных ритуалов / И. С. Кон. – Режим доступа: http://www.sexology.hut.ru*

*9. Самар, Е. Д. Под сенью Родового Древа. Записки об этнокультуре и воззрениях гаринских нанайцев рода Самандё-Мода-Монгол (рода Самар). На русском и нанайском языках / Е. Д. Самар. – Хабаровск : Кн. изд-во, 2003. – 211 с.*

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

*11.Муйтуева, В. А. Традиционная пища алтай-кижи (обряды и представления). – Томск : Издательство Том. ун-та / В. А. Муйтуева, 2003. – 158 с.*

*12.Лопатин, И. А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Опыт этнографического исследования «Записи общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела русского географического общества» / И. А. Лопатин. – Владивосток, 1922. – 363 с.*

*13.Гаер, Е. А. Древние бытовые обряды нанайцев / Е. А. Гаер. – Хабаровск : Кн. изд-во, 1991. – 144 с.*

*14.Лопатин, И. А. Наблюдение над бытом гольдов / И. А. Лопатин. – Владивосток : Изд-во университета, 1921. – 46 с.*

*15.Kazama, S. Nanay folk tales and legends 11. Publications on Tungus Languages and Cultures 40 / S. Kazama. – Hokkaido : Graduate school of letters, 2008. – 170 с.*