

Крыжановская Я. С.
Ya. S. Kryzhanovskaya

«ТЕАТР МЕДВЕДЯ» ИЛИ О ДРАМАТУРГИИ ОБРЯДОВОГО ЗРЕЛИЩА

«THEATRE OF THE BEAR» OR ON DRAMA OF THE CEREMONIAL PERFORMANCE

Крыжановская Яна Станиславовна – кандидат культурологии, доцент, заведующий кафедрой культурологии и музеологии Хабаровского государственного института культуры (Россия, Хабаровск); 680045, г. Хабаровск, ул. Краснореченская, 112; +79141526510. E-mail: krijanowsckaia.yana2012@yandex.ru.

Ms. Ya. S. Kryzhanovskaya – PhD in culture studies., Associate Professor, Head of Cultural Studies and Museology Department. Khabarovsk State Institute of Culture. 112 Krasnorechenskaya st., Khabarovsk, 680045, Russia; tel.: +79141526510. E-mail: krijanowsckaia.yana2012@yandex.ru.

Аннотация. Статья посвящена медвежьему празднику, проводимому этносами Амуро-Сахалинского региона по поводу убитого на охоте медведя. Праздник рассматривается как явление не только обрядовой, но и художественно-эстетической культуры, как возможная форма фольклорного театра.

Summary. The article is devoted to bear festival held by the ethnic groups of the Amur-Sakhalin region on the subject of the killed bear in the hunting field. The festival is regarded as a phenomenon of not only ritual, but also the aesthetic culture as a possible form of folk theater.

Ключевые слова: Амуро-Сахалинский регион, медвежий праздник, обрядовое зрелище, предтеатр, фольклорный театр, этнос.

Key words: Amur-Sakhalin Region, bear festival, ethnoscene, ceremonial performance, pre-theatre, folk theatre.

УДК 398

Одно из самых ярких и целостных проявлений зрелищной культуры этносов Амуро-Сахалинского региона – медвежий праздник: «*байумба хуну денгсуу*» (с медведем игру делать) у ульчей; «*чхыф леранд*» (медвежья игра) у нивхов; «*мапава ивэчеты*» (ороч.); «*сонго гусити*» (медвежьи игры) у удэгейцев; «*пурэси*» (праздник встречи медведя) у нанайцев. У данных этнических групп праздник имеет давнюю традицию изучения. Его историография включает работы Л.И. Шренка, Б.О. Пилсудского, Е.А. Крейновича, А.М. Золотарева, Ч.М. Таксами, П.Я. Гонтмахера, С.В. Березницкого, С.Н. Скоринова и др. Однако при выраженном историко-этнографическом интересе, медвежий праздник амурских этносов никогда последовательно не рассматривался в зрелищно-игровом ракурсе, в качестве возможной формы фольклорного театра. Между тем медвежий праздник – явление не только обрядовой, но и художественно-эстетической культуры этносов региона. Как пишет А.С. Колосовский, «перед нами потрясающая театральная картина с архаичными декорациями: на фоне белого снега – аллеи зеленых елочек, с трепещущими свежими стружками. Снег и кровь. Смерть ревущего зверя и горящий костер. Ошкуренное человекоподобное тело и бьющий в нос запах дыма, смолистой хвои и теплой крови. Нужны ли были дополнительные стимулы для включения долговременной этнической памяти?» [6, 173]. В описаниях очевидцев праздник предстает грандиозным красочным зрелищем, органически вплетенным в ткань окружающего бытия, объединяющим различные обрядовые сюжеты, состязания, хореографические и музыкальные выступления. Как любой ритуал, медвежий праздник консервативен, его сложная драматургия отточена временем, но при этом всегда оставался простор для художественной импровизации (в форме танцев, игр) на периферии обряда.

Проведение подобной прототеатральной акции происходило в присутствии большого количества участников и зрителей и было невозможно без особых организаторов – специалистов-«режиссеров». Имена таких людей сохранялись в памяти на протяжении не одного поколения. У нивхов одним из таких организаторов был Паркызин, который, в том числе, устраивал праздник,

подробно описанный Е. Крейновичем, у орочей последний медвежий праздник в 1932 г. проводили охотники Андрей Пунадинка и Николай Намунка [11]. В литературе упоминаются имена Хэлэ Оненко и Полокто Киле, проводивших в 1920-30-е гг. праздники у нанайцев, а также знаменитого организатора медвежьего праздника ульчей Чангана Ольча [3, 186]. Главной задачей таких «режиссеров» было продумать детали праздника, сценарий. Поэтому готовиться начинали задолго до проведения, устраивая своеобразные репетиции в домашних условиях [12, 22]. В рамках «семейного фольклорного театра» (термин П.Я. Гонтмахера) элементы художественной части акции доводились до совершенства, прежде чем быть вынесенными на публику.

Медвежий праздник в регионе бытовал в двух вариантах – специфически амурском, устраиваемом некоторыми этносами по поводу выращенного медвежонка, и общесибирском. Последний характеризуется тем, что проходил после каждого случая добычи зверя и сводился к его ритуальному поеданию («малый медвежий праздник» по П. Гонтмахеру). Принято считать, что именно этот спорадический вариант имеет очень древний характер и широкие географические рамки (вся таежная территория Евразии и Северной Америки).

У этносов Амуро-Сахалинского региона такой праздник устраивали в конце зимы, т.к. летом охота на зверя не велась. Рассредоточенное театральное-игровое действие, посвященное медведю, начиналось с нахождения берлоги с залеженным в спячку зверем. А.М. Золотарев так описывает происходящее: «Найдя логово медведя, охотник возвращается домой, садится на нары и лаконично говорит: «Завтра берлогу пойду посмотреть, может, пустая»... ему отвечают товарищи: «Пойдем, посмотрим». На этом разговор заканчивается: болтать зря о важном деле не полагается. Нельзя сказать также, что медведя пойдут убивать – зверь услышит и может уйти. Его нужно обмануть, сказав, что рассчитывают на пустую берлогу» [4, 105]. Уже этот краткий иносказательный диалог содержит черты драматической инсценировки, поскольку рассчитан не столько на реального собеседника, сколько на мыслимого Зрителя – Медведя-горного человека. Театрально-диалогические формы присутствовали и в дальнейшем, когда на следующий день охотники приходили к берлоге и совершали ритуал «пробуждения медведя» (спящего зверя убивать запрещалось).

А.Ф. Анисимов, наблюдавший ритуал у эвенков, отмечает: «...обнаружив медведя в берлоге, на него набрасывают ременное лассо и со словами *Amākā, arakukan, Amākā, əjunmækəl* – «Дедушка, потише, дед, полегче» – вытаскивают наружу (если это медведица, то ее называют *əpəkə* – «бабушка»). Как только из берлоги показываются задние лапы, охотники начинают громко кричать, подражая крику ворона. Это означает, что вороны слетелись и радостно кричат по случаю хорошей добычи. Только после того, как проснувшийся зверь вылезал, совершали ритуал убиения копьем в сердце» [1, 71]. Другие авторы добавляют, что маскироваться под воронов эвенки могли и до начала охоты – «подходя к берлоге, охотники еще издали начинали каркать «кук», «кук!». Принеся убитого зверя на стойбище, они снова кричали «Кук», а домашние им отвечали «как!»!». Маскировочные звукоподражания могли сопровождаться изобразительной пантомимой, когда охотники, убив медведя, взмахивали руками, будто крыльями, и каркали, приговаривая: «Это не мы тебя убили, а вороны...» [13, 155]. Стремясь отвести от себя гнев священного животного, охотники убеждали его, что убили не они, а кто-то другой – птицы, животные, представители другого рода или этноса (удэгейцы, например, или русские). Эту маскировку (акустическую, жестомимическую) охотники использовали, чтобы обмануть душу медведя. Последняя, согласно традиционным представлениям, уходит в тайгу, становится вновь медведем и, если ее не обмануть, может в новом образе жестоко мстить людям.

Аналогично проходил ритуал у орочей и нивхов – охотники долго будили и уговаривали медведя, говорили, что ему пора вставать, а убив, издавали особый приветственный клич – «*о-хо*» – как бы призывая прийти еще. Символический возглас предназначался для горных людей (нивх. *пал нивхгун*). Далее в театрализованной структуре медвежьего праздника наступало время «извинительных» речей: охотники обращались к медведю с просьбами не обижаться, принять смерть с благосклонностью к людям. Прижимая голову убитого зверя к своей груди, орочский охотник обязательно произносил слова приветствия и благодарности: «Здравствуй! Спасибо, что пришел!» [2, 81].

Ритуальное разделывание туши также сопровождалось театрализацией. У народов Дальнего Востока существовало представление о том, что шкура – только шуба медведя, под которой скрывается «горный человек». Поэтому, встречая гостя, нужно снять шубу, – в ходе ритуального разделывания туши обыгрывалось представление о «пуговицах», «застежках», которые нужно растегнуть. Нивхи при снятии шкуры медведя оставляют три (у медведицы – четыре) полоски – «пуговицы», которые нельзя разрезать ножом, их разрывают пальцем [8, 211]. Также поступали негидальцы, называвшие неразрезанные полоски шкуры медведя «завязками».

Эвенки начинали снимать шкуру под крики «дедушка, шкуру снимать будем, муравьев много», давая понять душе медведя, что это не они шкуру снимают, а муравьи ползают по туше и пожирают мясо. Руководитель охоты во время свежевания все время спрашивает, тут ли, так ли надо резать, хорошо ли режут, и один из охотников, подражая реву медведя, дает утвердительные ответы. Далее охотник от имени медведя спрашивает: «Кто тут есть, какие люди?». Руководитель отвечает: «Русские, остяки, тут много разных людей». Охотники в доказательство начинают кричать по-русски [1, 71]. Чтобы медведь не видел того, кто на самом деле его убил, при разделке туши вынимали глаза, заворачивали их в стружки *илау* и клали в особую зарубку на дереве.

На этом заканчивалась первая часть спорадического медвежьего праздника, включающая ритуал охоты и разделывание туши. В рамках этого этапа медведь мыслился полноценным участником обрядово-зрелищной акции, партнером – с ним вступали в диалоги, к нему обращались с «извинительными» речам, – иными словами, с ним «играли». В таких диалогах охотники широко использовали прием фиктивных выступлений и действий от лица медведя с элементами драматизации. В данном случае действие от другого лица – это особый способ воплощения мифологических идей и представлений, имевших исключительную ценность: с ним связывалась возможность создавать в рамках обряда ощущение «живого», видимого мифа, имитировать непосредственное присутствие его персонажей. Реализуясь во времени и пространстве по законам театрально-игрового мира, соответствующие мифологические силы словно представляли во плоти, «оживали», что способствовало максимальной наглядности и достоверности обряда.

Зрителем в этой части праздника медведь не был – скорее, от него скрывали часть происходящего (например, кто его убил), для чего вынимали и прятали глаза, лишая его способности видеть то, что не должно быть увидено. В роли зрителей мыслились горные люди – *пал нивхгун* (нивх.) – пославшие медведя в стойбище и ждущие его возвращения. Именно им охотники адресовали ритуальный возглас-клич в момент убиения медведя на охоте.

Особый этап в структуре обрядово-зрелищного действия – приближение охотников с тушей убитого медведя к селению. Семантически тема пути очень важна в драматургии праздника – это и путь медведя к людям, и дорога, которую медведь преодолевает, возвращаясь к горным сородичам. Важность мотива передвижения отражена в терминологии медвежьего праздника: ульч. «*дуэнтэ покто*» – дорога «таежного человека», иносказательно – «закон устройства медвежьего праздника»; *дуэнтэ судалини* – «дорога таежных людей», т.е. правила медвежьего праздника [4, 177]. Как бы далеко в тайге не был убит зверь, охотники обязательно доставляли его голову в селение («медведь должен прийти к людям»), потому что в последующих праздничных акциях голова была смысловым центром, к ней обращались, ей оказывали уважение как главному Зрителю. О своем приближении к стойбищу охотники предупреждали особым образом: орочи начинали реветь, подобно медведю, сообщая соплеменникам о приближении почетного «гостя»; нивхские охотники оповещали о добыче особым возгласом. Главным элементом торжественной встречи гостя-медведя в стойбище было исполнение на музыкальном бревне *удядинки* (ороч.), *удядюпу* (нан., ульч. – от *удя* – путь), *тумкэун* (негид.), на конце которого вырезана голова зверя. Возможно, как предполагает А.С. Колосовский, первоначально предки ульчей, нанайцев каждый раз вырезали новое бревно, изображавшее конкретного добытого зверя. Но со временем бревно стало использоваться многократно, символизируя сакрального медведя – горного человека. Обращаясь с музыкальным бревном как с персонификатором зверя, участники во время ритуала украшали его и «кормили», обмазывая рот красным соком брусники.

Пожилые женщины палочками *мунгичка* извлекали из этого инструмента ритуальные ритмы, которые «должны были веселить героя праздника – почтенного родоначальника-зверя и провозжать его в добрый путь» [2, 83]. По движению музыкального бревна судили о реакции «горного человека» на происходящее. Если бревно двигалось «вправо-влево» («восток-запад»), это считалось хорошим признаком, значит, медведь доволен. Если же оно раскачивалось «вперед-назад» («юг-север»), то это говорило о недовольстве горного человека [9, 151]. Все это подтверждает обращение с музыкальным бревном в рамках обрядового зрелища как с самостоятельным персонажем. «Оживляя» музыкальное бревно, участники ритуала не просто играли на нем, но играли с ним, воспринимая как партнера. По существу, здесь имеет место то, что называется «анимация», оживление предмета, – т.е. то, типично для театра кукол, где взаимодействие с зоо- или антропоморфными персонажами станет основополагающим. Поэтому отношение и функции музыкального бревна на медвежьем празднике вполне можно интерпретировать не только в контексте предсцениграфии, но и прослеживая истоки театра кукол.

Главным содержанием второй части праздника был пир, длившийся, пока не кончалось медвежье мясо. В течение всего пиршества украшенная голова медведя находилась на особом помосте *унаку* (ороч.). Е.А. Крейнович писал о медведе, убитом на охоте: «Старуха из приведенных собак шерсти надергала, вместе с крапивой ссучила в одну нитку. На нитку три бусины нанизала, старику подала, чтобы он на медведя серьги надел. Старик ими морду медведя украсил, чтобы он носил. Тымовские нивхи надевают на голову убитого медведя венок (*наозр*) из белых стружек, обмазанных в некоторых местах соком ягоды» [8, 265]. Около головы, являвшейся смысловым центром праздника, сидели уважаемые люди. Время от времени старики проводили обряд кормления головы (ороч. *асикта кагучиха*) – её угощали кашей, ягодами, табаком, окуривали дымом хвои [2, 84]. В конце праздника распорядитель-организатор обращался к голове медведя с благодарственными словами: «Спасибо, что пришел, спасибо, приходи, пожалуйста, опять». У орочей вся вторая часть праздника сопровождалась игрой на музыкальном бревне *удядинки*. Музицирование, в котором участвовали пожилые женщины, было обращено к медведю и должно было вызвать у него чувство умиротворения и радости, умножить его силы для дальнейшего путешествия.

На этом этапе праздника медведь выступал уже не участником, но главным Зрителем происходящего. Образ сакрального Зрителя – медведя-горного человека не просто мыслился в процессе исполнения действий, но закреплялся через «натуральный макет» – голову зверя, установленную на специальном настиле посреди помещения. Голове оказывали почести во время поедания медвежьего мяса. Старейшие люди рода «охраняли» ее, «кормили», разговаривали с душой медведя, вспоминали своих предков и желали медведю благополучной дороги к лесным сородичам и возвращения в виде охотничьей удачи к людям. Именно Зритель-медведь присутствовал в создании действия в качестве своеобразного адресата, и в известной мере определял характер происходящего.

Далее следовало ритуальное поедание мяса хозяевами праздника и гостями, но и здесь присутствовали элементы театрализации. Например, нанайцы во время застолья каркали по-вороньи в момент поедания медвежьего мяса, стремились избежать наказания за убийство медведя путем перекладывания вины на других.

Общий пир чередовался с отдыхом и спортивными играми – национальной борьбой, поднятием тяжестей, игрой в мяч, фехтованием на палках. Игры-соревнования были любимым развлечением взрослых и детей, обязательной частью обрядовых праздников (располагаясь на периферии действия, после совершения ритуальных акций). Но поскольку они входили в общую драматургию обрядового зрелища, то были обращены как к присутствующим сородичам, так и к медведю, – являясь еще одним элементом его чествования и развлечения.

Спортивные игры не только тренировали определенные функции человеческого тела, но и обладали огромным запасом зрелищности. Это были в полном смысле слова драматически развивающиеся действия со своей эстетикой и праздничной эмоциональностью. В спортивных играх зрелищность проявлялась через особую «драматургию состязания» с ее драматизмом, напряженным сюжетом, предвосхищением результата и др. Такие игры не только способствовали физиче-

скому развитию человека, вырабатывали необходимые морально-волевые черты, но и формировали эстетический и художественный вкус: внимание сосредотачивалось на чистом движении человеческого тела как акте творчества, на его результатах. Открывался путь для эстетического совершенствования движений, когда спорт и зрелище оказывались тесно связанными. Складывалось особое понимание красоты, связанное со здоровьем, что нашло отражение в языке малых народов, – так, нанайское слово «ая» переводится как «здоровый, красивый».

Помимо игр-состязаний на периферии обрядового зрелища могли быть представлены и ролевые игры, где медведь (точнее, его «заместитель») выступал уже не зрителем, но участником. По свидетельству информатора-нивха маленьких мальчиков заставляли перепрыгивать через лежащую на земле голову медведя, убитого в тайге и привезенного в село [7]. Обряд борьбы с головой медведя, инсценируемой мальчишками, существовал у эвенков [1, 71]. Вариант более драматургически развитой игры «Мафагаси» («На медведя») встречался у удэгейцев. Для нее из веток и соломы делали подобие берлоги. Один из участников, изображая медведя, надевал шкуру и уходил на четвереньках в свою подготовленную «берлогу» «спать». Охотники начинали бросать копья с тупыми наконечниками в берлогу, стараясь выгнать медведя наружу и поразить его, т.е. «убить». Далее «разделявали медведя», снимали шкуру и «обнаруживали» человека, что вызывало общий смех присутствующих. После этого все съедали сваренную медвежью голову [10, 105].

В данном случае важно, что в играх участвовали только мальчики и юноши, т.е. сохранялась та же гендерная спецификация, что и в самом медвежьем ритуале. Эти игры выступали не просто формой развлечения и поддержания праздничного настроения, но продолжением темы медвежьего праздника. Располагаясь на периферии обряда, предшествуя кульминации – ритуальному съеданию медвежьей головы – медвежьи игры образовывали своего рода завершение праздника, являлись зеркальным отражением его начала, – охоты на медведя и борьбы с ним «в исполнении» взрослых охотников.

В конце праздника отдельно хоронили череп медведя, вешая его на шест или дерево в тайге. При этом орочи, нанайцы, нивхи чернили череп сажей, придавая ему вид головы живого медведя, покрытого шерстью. Чернение выступает как своеобразная маска для черепа, означающая его превращение: из атрибута мертвого зверя он превращается в голову живого. Подобное вымазывание в качестве маскировки – прием, популярный у нанайских и орочских шаманов во время путешествия в мир мертвых *буни*. Использование сажи не только скрывало исходный образ, но, возможно, было связано с семантикой черного цвета. Как отмечает Я. Иващенко, «черное в нанайской культуре функционально связывалось с фигурой медиума... черное имело также статус сакрального» [5, 170]. В данном случае медведь выступал связующим звеном, посланником между земным миром и миром горных людей.

Анализируя медвежий праздник у этносов Дальнего Востока, исследователи отмечают «двойственность» отношения к медведю: его воспринимали одновременно и как добычу, и как максимально уважаемого гостя-родственника. О подобном же дуализме можно говорить, рассматривая зрелищные аспекты праздника, где медведь поочередно выступает и участником, и зрителем. Двойственные функции медведя важны и, по существу, соответствуют поведению других участников обрядового зрелища, где не было жесткого деления присутствующих на играющих и смотрящих, где этими функциями легко обменивались. Здесь не могло быть ситуации одностороннего разглядывания – открытости одного при полной невидимости и защищенности другого. И то, что медведь как герой праздника подчиняется этой логике, еще раз подчеркивает его мифологическое родство с людьми, реализуемое не только сюжетом, но структурой обрядового зрелища.

Анализ драматургии медвежьего праздника позволяет говорить о том, что две ипостаси медведя не существуют одновременно в каждый момент акции, но поэтапно сменяют друг друга. Точнее, медведь как главный герой претерпевает превращение, без которого невозможно участие в зрелище. Превращение, связанное с определенной нетождественностью участников самим себе, выходом за привычные рамки, – принцип, фундаментальный для организации любых зрелищных форм, – в данном случае созвучен специфике традиционного мифологического мышления, для которого нормальным представляется трансформация в иное существо. Чаще всего этот принцип за-

трагивает человека как главного участника зрелища. Но в медвежьем празднике героем является медведь, поэтому принцип перевоплощения распространяется на него, – медведь выступает то участником акции, то ее зрителем. А поскольку, по понятным причинам, сам медведь не мог быть полноценным актером, его «играют» другие участники, вступая с ним во взаимодействие. На первом этапе спорадического медвежьего праздника – на этапе охоты и разделывания туши – медведь является участником, партнером: с ним вступали в диалог, к нему обращались с «извинительными» речам, с ним «играли». Превращение же медведя из участника в зрителя связано с моментом снятия шкуры. Именно эта точка ритуала отмечает переход в иную реальность.

Заканчивая реконструкцию структуры медвежьего праздника в этапах театрализованного сюжета охоты и почитания медведя, отметим, что в конце ритуала, когда в тайге проводили захоронение черепа, происходило повторное превращение медведя. Если первое превращение отмечено «снятием костюма», т.е. медвежьей шкуры, под которой скрывается «горный человек», то вторая трансформация – надевание маски, «чернение черепа» и превращение медведя опять в медведя. Зрелище закончено, участник стал самим собой. Занавес!

ЛИТЕРАТУРА

1. Анисимов А. Ф. Родовое общество эвенков (тунгусов) / А. Ф. Анисимов. – Л.: Ин-т народов Севера, 1936. – 196 с.
2. Березницкий С. В. Мифология и верования орочей / С. В. Березницкий. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 208 с.
3. Гонтмахер П. Я. Ульчи: человек, время, культура / П. Я. Гонтмахер. – Хабаровск: ХККМ им. Н.И. Гродекова, 2003. – 304 с.
4. Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей / А. М. Золотарев. – Хабаровск: Дальгиз. – 1939. – 206 с.
5. Иващенко Я. С. Семиотика еды (на материале традиционной нанайской культуры) / Я. С. Иващенко. – Владивосток: Изд-во ДВФУ, 2010. – 290 с.
6. Колосовский А. С. Растительная символика в ритуалах медвежьего праздника ульчей / А. С. Колосовский // Известия Ин-та наследия Б. Пилсудского. 2006. – № 10. – С. 164-203.
7. Колосовский А. С. Воспоминания Г. С. Хохловой – источник сведений по истории и этнографии Нижнего Амура и Сахалина / А. С. Колосовский, Л. А. Колосовская, А. А. Саньков // Вестник Сахалинского музея. – № 16. – 2011. – С. 391-413.
8. Крейнович Е. А. Нивхгу / Е. А. Крейнович. – Южно-Сахалинск: Сахалинское книжное изд-во, 2001. – 520 с.
9. Мамчева Н. А. Магическая роль звуковой культуры нивхов / Н. А. Мамчева // Известия Ин-та наследия Б. Пилсудского. – 2006. – № 10. – С. 138-163.
10. Прокопенко В. И. Традиционные игры удэгейцев / В. И. Прокопенко // Записки гродековского музея. – Вып. 12. – Хабаровск, 2005. – С. 99-114.
11. Сидоров Н. П. Записи по орочам / Н. П. Сидоров // Архив МАЭ РАН. Ф. К-V. Оп. 1. Д. 626. – 15 л.
12. Скоринов С. Н. Мифология и обрядовая культура нивхов / С. Н. Скоринов. – Хабаровск: ДВГНБ, 2004. – 416 с.
13. Туголуков В. А. Следопыты верхом на оленях / В. А. Туголуков. – М.: Наука, 1969. – 215 с.