



С. В. Березницкий

**МИФОЛОГИЯ
И ВЕРОВАНИЯ
ОРОЧЕЙ**

С. В. Верезницкий

Мифология

и археология

ЦЕНТР

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»



Санкт-Петербург

2018

серия

**«Фольклор народов
Маньчжурии»**

Выпуск 2

Куратор серии — К. С. Яхонтов

С. В. Березницкий

**Мифология
и верования
орочей**



Санкт-Петербург
1999

ББК Э319.1(251.1+0р)
УДК 291.2 (571.64)

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 98-01-16332)*

С. В. Березницкий. Мифология и верования орочей. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. — 208 с. (Фольклор народов Маньчжурии. Вып. 2).

ISBN 5-85803-090-4

Книга посвящена духовной культуре орочей — одного из коренных народов Приамурья и Сахалина. Официальная численность их составляет 883 человека. Происхождение орочей, как и других народов Приамурья и Сахалина, не совсем ясно. Сложный этногенез привел к собирательному характеру религиозных воззрений орочей, что прослеживается и в родовых мифах. На древние промысловые обряды орочей наложились более поздние шаманские верования.

В книге в комплексе рассматриваются история изучения верований и обрядов орочей, представления орочей о трех мирах (верхнем, среднем и нижнем), душе и духах, система культов этого народа (культы скал, животных-предков, близнецов и пр.), его обычаи и обряды жизненного цикла, шаманство и связанные с ним воззрения, проводится также сравнительный анализ соответствующих взглядов.

Исследование написано на основе полевых материалов автора, трудов русских, советских и зарубежных ученых, архивных материалов и музейных коллекций. Это первая работа по всему комплексу верований и обрядов орочей. В ней обобщаются все известные материалы о религиозной системе народа, а также вводятся в научный оборот новые этнографические данные, собранные автором во время экспедиционных исследований.

ISBN 5-85803-090-4

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена.

*Любое использование материалов данного издания возможно
исключительно с ведома издательства.*

*Исключительное право на распространение настоящей книги
на территории России и за ее пределами принадлежит
издательству «Петербургское Востоковедение».*

© С. В. Березницкий, 1999

© «Петербургское Востоковедение», 1999



Зарегистрированная торговая марка

ВВЕДЕНИЕ

Орочи — небольшая народность тунгусо-маньчжурской языковой группы. Официальная численность их составляет 883 чел. [Национальный состав..., 1990, с. 9], по материалам автора — 467 чел¹. Большинство орочей проживает в Хабаровском крае: в г. Советская Гавань и Совгаванском районе — пос. Лососина, Заветы Ильича, Майский, Иннокентьевский; в Ванино и Ванинском районе — пос. Датга, Уська-Орочская, Акур, Тулучи, Кенада; в Комсомольске-на-Амуре и Комсомольском районе — пос. Снежный; в г. Амурске и Амурском районе — пос. Новое Омми; в Ульчском районе — пос. Солонцы, Циммермановка, Калиновка, Дуди. Несколько орочских семей проживает в Приморском крае — в пос. Красный Яр и Агзу.

Французский мореплаватель Ж. Ф. де Лаперуз в 1787 г. первым из европейцев встретил на побережье Татарского пролива народ, называвший себя *ороча* [Лаперуз, 1798, с. 427].

Известно по крайней мере две традиции этнонимов: 1) по «русской традиции» «орочи» — название, фигурирующее у Лаперуза и поздних русских путешественников и являющееся самоназванием народа на протяжении нынешнего столетия; 2) по «китайско-маньчжурской» традиции «кякала», «кэкар» и др. — названия, данные орочам маньчжурами и соседними малочисленными народами [Шренк, 1883, с. 139—144; Браиловский, 1901, с. 20—24; Аврорин, 1966, с. 7—14].

Происхождение орочей, как и других народов Приамурья и Сахалина, не совсем ясно. Современная наука рассматривает оро-

¹ Для установления численности орочей автором просматривались похозяйственные книги сельских советов. Расхождение с данными переписи объясняется тем, что к орочам была ошибочно приписана часть ороков Сахалина, которые по паспорту числятся орочами, и, возможно, других народов. Со всеми орочими старшего поколения автор знаком лично.

чей как народ смешанного происхождения (нанайцы, ульчи, негидальцы, удэгейцы, возможно также айны и нивхи), вероятно, с доминирующим нанайско-ульчским компонентом, сформировавшийся на восточных склонах Сихотэ-Алиня (по берегам таежных рек Тумнина, Коппи) от залива де Кастри на севере до р. Ботчи на юге [Аврорин, 1966, с. 7—14]¹. Сложный этногенез привел к собирательному характеру религиозных воззрений орочей, что прослеживается и в родовых мифах [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 27]².

¹ Сами орочи также участвовали и участвуют в этногенезе других народов. Так, в 1991 г. мы беседовали в пос. Богородское Ульчского района с информантами, носящими ороческую фамилию Мулинка, но сами себя причисляющими к ульчам. Мы знаем, что ороческие роды Мулинка, Муоданча, Лонки, Пунади и др. пришли с р. Тумнин и района Императорской Гавани (ныне Советская Гавань) на Амур в конце XIX в. [Золотарев, 1934 (I), с. 80—81].

² В научной литературе прошлого термином «орочи» нередко по ошибке называли некоторые соседние народы, чаще всего удэгейцев. Это было связано с тем, что два соседних народа были очень близки по жизненному укладу, языку, одежде, религиозным воззрениям и т. п. Кроме того, некоторые локальные группы орочей испытывали на себе сильное удэгейское влияние. Так, ботчинские орочи-мужчины переняли у удэгейцев обычай заплетать волосы в две косы [Верин, 1910, с. 72], в то время как до рубежа XIX—XX вв. одна коса считалась наиболее характерным отличительным признаком ороча. К тому же многие ранние исследователи не знали местных языков и имели перед собой, как правило, общие географические, статистические, топографические, санитарно-гигиенические и миссионерские задачи.

М. И. Венюков в отчете об исследовании бассейна р. Усури в 1858 г., давая краткую характеристику народам, населяющим ее берега, ошибочно называет удэгейцев орочами (*Венюков М. И. Путешествие по Приамурью, Китаю и Японии*. Хабаровск, 1970. 240 с.).

Ротмистр Бартоломей описал расселение, занятия и распространение христианства у орочей и удэгейцев как у одного народа — орочей [Бартоломей, 1860].

Н. М. Пржевальский под именем орочей описал удэгейцев (*Пржевальский Н. М. Путешествие в Усурийском крае, 1867—1869*. СПб., 1870. 297 + 58 с.).

Н. Зеланда объединил под названием орочи самих орочей, удэгейцев и ульчей (*Зеланда Н. Приморская область в санитарном отношении // Военно-медицинский журнал*. СПб., 1882. Ч. CXLIII. С. 139—170; Ч. CXLIX. С. 17—202; Кн. 9. Ч. CXLX. С. 1—32; Кн. 10. Ч. CXLV. С. 79—94; Кн. 11. Ч. CXLV. С. 20—224; Кн. 12. Ч. CXLV. С. 31—341).

О. Н. Хмелева публикует данные об орочах и удэгейцах, именую оба народа орочами (*Хмелева О. Н. Правда об Усурийском крае и его обитателях*. М., 1899. 120 с.).

Хотя в 1901 г. С. Н. Браиловский показал лингвистические, антропологические, географические и другие факторы, позволяющие отличить орочей от удэгейцев [Браиловский, 1901], эти народы продолжали путать. Так, С. К. Патканов, пользуясь материалами Первой Всероссийской переписи населения 1897 г., называет орочей северными орочами, а удэгейцев — южными орочами (*Патканов С. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников (с приложением трех племенных карт)*. Ч. 2: Прочие тунгусские племена. СПб., 1906. С. 74—118).

П. Ф. Унтербергер, описывая процесс заселения Приамурского края, называет ороचनाми орочей и удэгейцев (*Унтербергер П. Ф. Приамурский край 1906—1910*. СПб., 1912. 428 с.).

Сравнительно сильным считается «южный» (нанайский, удэгейский и — через эти два народа — китайский) компонент в духовной культуре орочей.

Орочи селились небольшими родовыми стойбищами. Преобладающими формами традиционного хозяйства были собирательство, морской зверобойный промысел, охота и рыболовство. Летом ловили рыбу (кета, горбуша, ленок, таймень, хариус и др.) и жили в легких двускатных шалашах — *болодже*. Зимой уходили в верховья рек, где охотились на пушного (соболь, выдра, белка, лиса, колонок и др.) и копытного (лось, кабарга, косуля, дикий кабан) зверя. Зимними жилищами служили срубные полуземлянки. Каждый род имел свое промысловое угодье и кладбище. В семье господствующую роль занимал мужчина, в родовой общине — умудренные жизненным опытом старики, с мнением которых безоговорочно соглашались. Родовые обычаи строго соблюдались. Следуя им, человек естественным образом находил свою нишу в окружающей экосистеме. Религиозные представления помогали в ней удерживаться. Например, хищническое потребление природных ресурсов порицалось сородичами и наказывалось духами.

На древние промысловые обряды орочей наложились более поздние шаманские верования. Шаманство, впрочем, оставалось относительно слабо развитым по сравнению с соседними народами.

С прибытием в середине XIX в. на Дальний Восток русских, украинских и белорусских переселенцев, а также иностранных промышленников в жизнь орочей стали проникать элементы иноэтнической культуры. Нарушение хрупкого культурно-экологического баланса принесло орочам голод и неизвестные прежде болезни. Купцы заставляли орочей практически выбивать всего соболя в тайге; добытки перегораживали сетями устья рек, из-за чего орочи не могли полностью обеспечить рыбой самих себя. Таким образом, побережье Татарского пролива осталось без соболя и рыбы [Доброхотов, 1927, с. 267—270]. Теснимые переселенцами, орочи вынуждены были оставлять насиженные места и перебираться в самые верховья рек или даже за хребты Сихотэ-Алиня. Нарушение традиционного хозяйственного уклада орочей сопровождалось активным вмешательством в их духовную жизнь, предпринимаемым православными миссионерами.

После установления в 1920-х годах советской власти на Дальнем Востоке началась советизация орочей и кооперирование их хо-

Окончательное решение этой проблемы принадлежит В. К. Арсеньеву, который в 1916 г. подробно описал антропологические и этнографические различия между орочами и удэгейцами [Арсеньев, 1916].

зйства. С созданием колхозов орочи стали селиться в общие поселки русского типа. В числе прочего это привело к нарушению традиционных брачных запретов. В таких селах действовали медицинские пункты и магазины. Для детей охотников и рыболовов были открыты специальные школы-интернаты. Преподавание в них велось исключительно на русском языке. Таким образом, в отличие от некоторых других малочисленных народов Севера, орочи были лишены даже возможности учиться на родном языке. Это привело к почти полному его забвению. Коснулись орочей и коммунистические репрессии 20—30-х годов. Главным образом они прошли по родовым шаманам. Шаманам запрещали совершать обряды, отнимали у них облачение и утварь. Молодые орочи насильно изымались из традиционного хозяйственного уклада и привлекались на заготовку леса и массовые стройки.

Во время Великой Отечественной войны были призваны на фронт и не вернулись многие орочские охотники. Оставшиеся в тылу заготавливали мясопродукты для действующих армий. Приходилось убивать касаток, нарушая веками сложившееся табу. При отстреле медведя, которого орочи почитали как предка, не оставалось времени для совершения надлежащих обрядов.

Народнохозяйственные программы комплексного освоения и развития Сибири и Дальнего Востока 60—70-х годов включали в себя ликвидацию многих «неперспективных» национальных сел, в том числе орочских. Достаточно привести пример кампании 1960—1961 гг. по переселению орочей с берегов р. Хунгари на Амур, откуда они через год почти все вернулись назад. Орочи с побережья Татарского пролива (пос. Гроссевичи, Нельма), занятые в местной рыбной промышленности, были переселены в район Советской Гавани. Начавшаяся в те же годы политика экстенсивного использования природных богатств Дальнего Востока привела к повальной вырубке лесов, засорению нерестовых рек отходами древесины при сплаве и, таким образом, подорвала основу привычного существования орочей — охоту и рыболовство. Эта политика была чужда экологическому мировоззрению орочей, подразумевавшему разумное промысловое использование даров тайги.

В целом XX в. явился периодом решительного умерщвления традиционной материальной и духовной культуры орочей, завершившегося почти полным ее исчезновением.

В 1990 г. была создана Ассоциация малочисленных народов Севера, с деятельностью которой связывают определенные надежды на возрождение того немногого, что осталось от традиционного жизненного уклада орочей. В уставных документах этой организации намечено создание комплексных национальных хозяйств,

в которых бы создавались условия для развития традиционных видов занятости. Немаловажное значение отводится возрождению языка и духовной культуры.

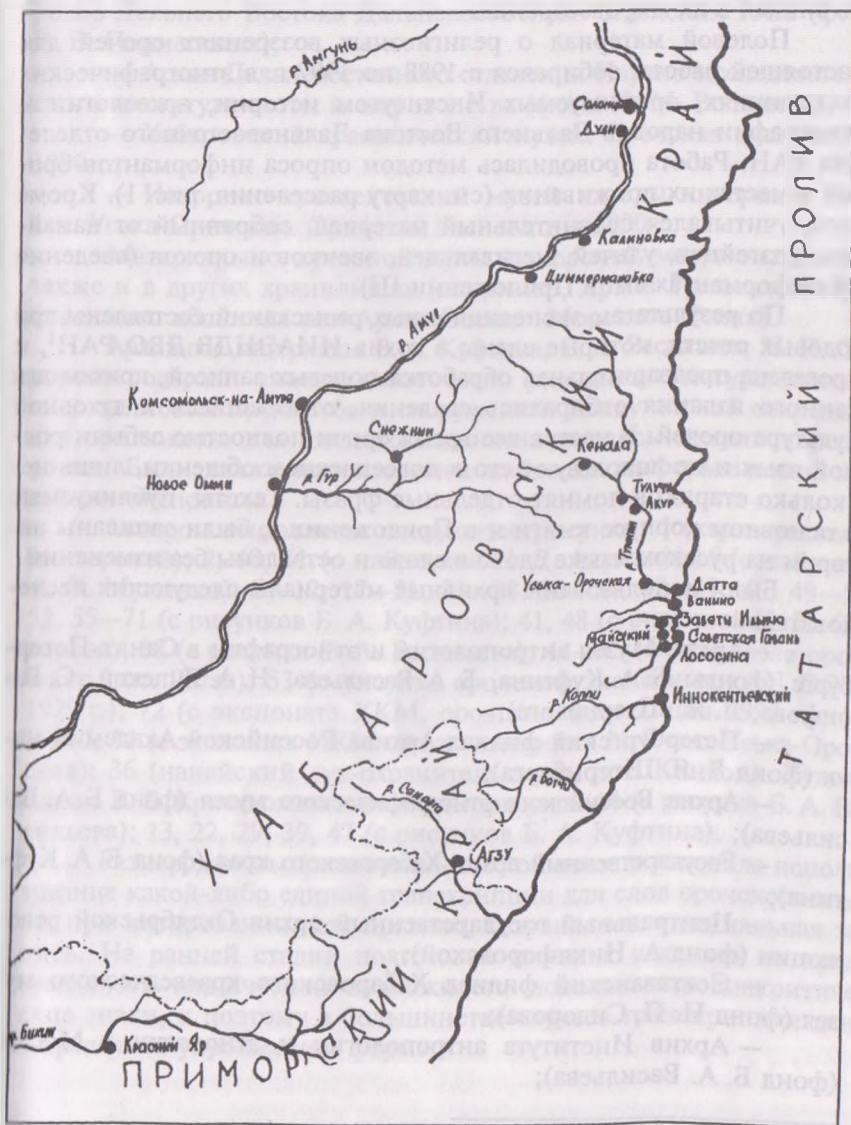


Рис. 1. Карта расселения орчей

Однако в последнее время среди определенных кругов, не являющихся носителями культуры народов Севера, наметилась опасная тенденция — возрождать отдельные элементы обрядности коренных народов Дальнего Востока, в том числе и орочей, не вникая в их мировоззрение.

Полевой материал о религиозных воззрениях орочей для настоящей работы собирался с 1988 по 1992 г. в этнографических экспедициях, организуемых Институтом истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН. Работа проводилась методом опроса информантов-орочей в местах их проживания (см. карту расселения, рис. 1). Кроме того, учитывался сравнительный материал, собранный от нанайцев, удэгейцев, ульчей, негидальцев, эвенков и ороков (сведения об информантах см. в Приложении III).

По результатам экспедиционных разысканий составлены три годовых отчета, которые сданы в архив ИИАЭНДВ ДВО РАН¹, и проведена предварительная обработка полевых записей, причем для данного издания отбирались сведения, относящиеся к духовной культуре орочей. В настоящее время орочи полностью забыли родной язык и не используют его в повседневном общении, лишь несколько стариков помнят отдельные фразы. Тексты, публикуемые в основном корпусе книги и в Приложении I, были записаны автором на русском языке слово в слово и оставлены без изменений.

Были использованы архивные материалы следующих исследователей:

— Архив Музея антропологии и этнографии в Санкт-Петербурге (фонды Б. А. Куфтина, Б. А. Васильева, Н. А. Липской, С. Гарифова, Л. Я. Штернберга);

— Петербургский филиал Архива Российской Академии наук (фонд Л. Я. Штернберга);

— Архив Российского этнографического музея (фонд Б. А. Васильева);

— Государственный архив Хабаровского края (фонд Б. А. Куфтина);

— Центральный государственный архив Октябрьской революции (фонд А. Никифоровской);

— Совгаванский филиал Хабаровского краеведческого музея (фонд Н. П. Сидорова);

— Архив Института антропологии и этнологии в Москве (фонд Б. А. Васильева);

¹ Березницкий, Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. № 352. 167 л.; № 355. 296 л.; № 364. 443 л.

— Архив Приморского филиала Русского географического общества — Общества изучения Амурского края (фонд В. К. Арсеньева);

— Архив Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН (фонд В. В. Подмаскина);

— Архив Дальневосточного отделения Научно-исследовательского института охоты и звероводства (фонд П. М. Володина);

— Хабаровский краеведческий музей. Орольская экспозиция 1990 г.;

— Историко-краеведческий музей школы-интерната № 9 пос. Уська-Орольская. Орольская экспозиция 1990 г.

Материалы о духовной культуре орочей могут находиться также и в других хранилищах (например, Архив Русского географического общества или Архив Военно-Морского Флота).

Архивные материалы Б. А. Куфтина, Б. А. Васильева, Н. П. Сидорова содержат значительное число рисунков с натуры отдельных культовых предметов и сооружений. Ввиду плохой сохранности оригиналов для данного издания пришлось сделать перерисовки. Были также использованы наброски информантов и музейные экспонаты.

Автором выполнены следующие рисунки: 1 (карта расселения орочей); 2, 40, 51 (с набросков Н. Д. Акунки); 15 (с наброска А. Ф. Мулинки); 3—12, 17—21, 23—28, 30—34, 42—43, 46, 49—50, 52, 55—71 (с рисунков Б. А. Куфтина); 41, 48 (с рисунков Н. П. Сидорова); 38 (с рисунка Б. А. Васильева); 44—45 (скалы возле орольского пос. Датта); 53 (с рисунка орольской экспедиции АН СССР 1929 г.); 72 (с экспоната ХКМ, орольская экспедиция 1990 г.); 16, 35, 37, 54 (с экспоната ИКМ школы-интерната № 9 пос. Уська-Орольская); 36 (нанайский дух-охранитель дома; пос. Кондон). Художником В. Е. Красиковым выполнены: рисунок 14 (с рисунка Б. А. Васильева); 13, 22, 29, 39, 47 (с рисунков Б. А. Куфтина).

Разнородность привлеченных источников исключила использование какой-либо единой транскрипции для слов орольского языка; при цитировании, как правило, сохранялась оригинальная запись. На ранней стадии подготовки книги к изданию не представлялось технической возможности использовать диакритические знаки, и поэтому в большинстве случаев транскрипция дана в предельно упрощенной форме.

Глава I

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ВЕРОВАНИЙ И ОБРЯДОВ ОРОЧЕЙ

Опубликованные исследования

Уже первооткрыватель орочей де Лаперуз сделал наброски к описанию их духовной культуры, главным образом — похоронных обрядов [Лаперуз, 1798, с. 432—436]. Затем, спустя более полувека, после присоединения Приамурья к России в середине XIX столетия, начинают появляться более или менее систематические сведения о духовной культуре орочей. До 20-х годов нашего века их поставляли в основном миссионеры, участники военных и географических экспедиций, путешественники и врачи, не имевшие специальной этнографической подготовки.

В 1854—1856 гг. священник И. Голубцов путешествовал по побережью Татарского пролива и берегам р. Амур. По возвращении он опубликовал небольшую заметку о религиозных воззрениях орочей, нанайцев, нивхов и других народов Приамурья, в которой описал их шаманство, медвежий праздник, веру в духов, промысловые обряды [Голубцов, 1859, с. 319—325]. Интересно, что местные народы в то время крепко держались своих религиозных убеждений. Голубцов сожалеет о том, что коренное население такой огромной территории трудно поддается обращению в христианскую веру. Использование немногочисленного материала Голубцова осложнено еще и тем, что в своих описаниях автор зачастую не уточняет, о каком конкретно народе идет речь.

В одном из номеров газеты «Восточное Поморье» за 1865 г. появилась статья некоего Петровича об орочах Императорской Га-

вани [Петрович, 1865]. Автор довольно подробно описывает общественную организацию и религиозные представления орочей и нивхов, хотя в некоторых случаях плохо различает эти два народа. Несмотря на некоторые неточности, статья и для нашего времени представляет определенный интерес.

В 1897—1901 гг. геолог Я. Эдельштейн проводил исследования на Дальнем Востоке. По материалам экспедиции он опубликовал статью, в которой среди чисто геологических сведений помещены две прекрасные фотографии священной для орочей скалы *Гаппанки* и ритуальных столбов ороческих шаманов [Эдельштейн, 1905, с. 204, 233].

В. П. Маргаритов по поручению Общества изучения Амурского края провел первое организованное научное исследование орочей и опубликовал небольшую монографию [Маргаритов, 1888]. Значительное место ученый уделил духовной культуре орочей. Однако с некоторыми его оценками в этой области трудно согласиться. Например, ороческих шаманов Маргаритов называет дармодами, хотя последние обычно, помимо помощи сородичам посредством своего дара, также наравне со всеми участвовали в повседневной трудовой деятельности. При описании медвежьего праздника Маргаритов ошибочно относит его к прерогативе шамана.

С 1896 г. орочей исследовал этнограф Л. Я. Штернберг [Штернберг, 1933; см. также 1925; 1936]. От предшественников Штернберга отличается глубокий анализ собранного им материала. Однако некоторые его гипотезы спорны. Так, ученый считает, что при проведении медвежьего праздника медведь убивается не как объект жертвоприношения, а для других целей [Штернберг, 1933, с. 439]. Далее, сравнивая культ орла и мирового дерева в духовной культуре народов Сибири и древних мировых цивилизаций, он привлекает в качестве примера ороческое шаманское дерево (устанавливаемое корнями вверх) и столб с фигурой птицы наверху. Штернберг выдвигает смелую гипотезу о родстве обозначающего такие столбы общетунгусского и якутского термина *туру* (у орочей: *ту*) с санскритским *dru, taru* — 'дерево' [Штернберг, 1925, с. 735—738].

Третий том энциклопедического труда Л. И. Шренка о коренном населении Дальнего Востока был посвящен его духовной культуре. С орочами Л. И. Шренк не встречался, а изучал их в основном по рассказам представителей других народов [Шренк, 1883, с. 5], поэтому он лишь кратко описал некоторые их погребальные сооружения [Шренк, 1883, с. 5; 1903, с. 143—145].

Путешественник и ученый В. К. Арсеньев впервые повстречался с орочами в 1908 г. и в течение двадцати лет изучал их культуру. Выступая с докладом в Обществе русских ориенталистов (Хар-

бин, 10 июня 1916 г.), он описал представления орочей о добрых и злых духах, их похоронные обряды, рассказал легенду, объясняющую веру в родство с медведем и тигром, показал место шаманов в жизни орочей и русских переселенцев [Арсеньев, 1916 (I), с. 336—338]. В другой раз, описывая охоту на соболя, Арсеньев коснулся связанных с ней религиозных воззрений орочей [Арсеньев, 1925, с. 4].

В 1925 г. в газете «Тихоокеанская звезда» были опубликованы два очерка о духовной культуре орочей, авторы которых, к сожалению, подписались лишь инициалами. Один из них кратко описал воззрения орочей, связанные с рождением ребенка и защиты его от злых духов; медвежий праздник с предшествовавшим ему камланием шамана, промысловые запреты и т. п. [Он, 1925]. Другой показал роль шамана в событиях общественной жизни орочей: выход на охоту, рождение и смерть человека, заключение брака [К-ч, 1925].

И. А. Лопатин впервые опубликовал тексты четырех орочских молитв [Лопатин, 1925]. Он считает, что шаманство было распространено у орочей очень широко. Возможно, впрочем, что ученый принимал за шаманов простых людей, использовавших бубны для лечения своих болезней. Через много лет в работе о культе мертвых у народов Амура Лопатин упомянет еще элементы этого культа у орочей [Лопатин, 1960, с. 73].

С. В. Иванов исследовал различные изображения медведя, использовавшиеся коренным населением Дальнего Востока, в том числе и орочами, во время медвежьего праздника [Иванов, 1937, с. 1—45]. Представления орочей о духах, шаманстве и культе животных были кратко описаны им в соответствующем разделе фундаментального этнографического издания «Народы Сибири» [Иванов, 1956, с. 844—854].

Б. А. Васильев изучал верования орочей во время работы в составе Тунгусской экспедиции Антропологического института 1-го МГУ и Центрального музея народоведения в 1927—1928 гг. Он исследовал ритуальные действия орочских охотников при защите своей промысловой удачи. Кроме того, ученый пересказал один из орочских мифов о человекоподобном, лесном существе *кадзюму* [Васильев, 1940, с. 161—171]. Его кандидатская диссертация, написанная на основе собственных экспедиционных материалов и анализа предшествовавших исследований, была посвящена медвежьему празднику орочей [Васильев, 1946]. Это единственное монографическое исследование религиозных воззрений орочей, к сожалению, так и не было опубликовано полностью [Васильев, 1948, с. 78—104]. При изучении медвежьего праздника у орочей Васильев

провел широкие параллели со сходными воззрениями народов Индонезии, Китая, Северной Америки.

В. А. Аврорин и И. И. Козьминский опубликовали статью о мировоззрении орочей [Аврорин, Козьминский, 1949, с. 324—331]. Со слов шамана С. М. Хутунки они нанесли на своеобразную карту космологические воззрения орочей, представления о загробном мире и формировании души шамана.

В 1956 г. на немецком языке была опубликована монография Ф. А. Дербека (псевдоним — Ф. Альберт) об этногенезе, истории и культуре удэгейцев и орочей. Он собрал материал еще в экспедициях 1902—1912 гг. и, кроме того, по разрешению Арсеньева использовал дневниковые записи последнего [Альберт, 1956].

В. Г. Ларькин исследует шаманство, перечисляет злых духов орочей [Ларькин, 1964]. Говоря о медвежьем празднике, ученый смешивает два разных пласта духовной культуры орочей — культ животных и шаманство. Как ортодоксальный исследователь советского времени Ларькин вынужден считать ороческих шаманов иждивенцами среди членов родовой общины.

В. А. Аврорин и Е. П. Лебедева хорошо знали и использовали ороческий язык. Это позволило им собрать, исследовать и опубликовать уникальные фольклорные материалы, в которых сосредоточено множество ценных сведений о религиозных верованиях и обрядах орочей [Аврорин, Лебедева, 1966; 1978].

А. В. Смоляк описала прежнее и современное состояние духовной культуры орочей. В числе прочего она отмечает исчезновение понятия культа близнецов, который являлся одним из древнейших воззрений народа [Смоляк, 1980, с. 192].

Е. Д. Прокофьева впервые расклассифицировала, описала и осмыслила шаманские костюмы народов Сибири и Дальнего Востока из коллекций МАЭ, в том числе ороческие [Прокофьева, 1971, с. 5—100].

Т. Ю. Сем коснулась традиционных и современных способов захоронения орочей (к сожалению, по крайней мере один способ был упущен) и связанных с ними религиозных представлений [Сем, 1984, с. 109—119; 1987, с. 40—50; 1991, с. 179—192].

В последние годы повысилась активность японских исследователей коренных народов Приамурья и, в частности, орочей. Целым рядом совместных экспедиций был собран обширный материал. Очевидно, в ближайшем будущем следует ожидать публикаций.

Архивные материалы

Значительная часть ценных материалов о верованиях и обрядах орочей, собранных российскими учеными, в советское время опубликована не была. Полевые записи и документы В. К. Арсеньева, Б. А. Васильева, С. Гарифова, Б. А. Куфтина, Н. А. Липской, А. Никифоровской, Н. П. Сидорова хранятся в архивах страны.

Хотя много трудов Арсеньева было опубликовано (мы имеем даже шеститомное собрание сочинений), можно сказать, что часть его наблюдений, касающихся религиозных воззрений, осталась в полевых дневниках. Ученый описал представления орочей о душе и духах, порядок проведения похоронного обряда, отдельные элементы медвежьего праздника, обряд кровной мести животному-предку, отношение орочей к касатке, собаке и другим животным¹. Арсеньев впервые дал этнографическое обоснование различия орочей и удэгейцев, которых иногда считали одним народом. Однако нам представляется спорным его мнение о том, что у орочей не было категории больших, сильных шаманов, а также ритуальных жертвенных столбов².

Б. А. Куфтин возглавлял Тунгусскую экспедицию Антропологического института 1-го МГУ и Центрального музея народоведения 1927—1929 гг. Его полевые записи содержат много информации о погребальных обрядах и шаманстве орочей³. Куфтин отметил, что ослабление шаманства было связано с советизацией орочей и проникновением в их жизнь врачебной помощи⁴.

Корреспондент Куфтина, милиционер С. Гарифов, прислал ему орочий жертвенный столб, поставленный в 1916 г. шаманом Иваном Бисянкой⁵.

В неопубликованных материалах Б. А. Васильева находим гипотезу о двух вариантах медвежьего праздника орочей, возникших, по мнению ученого, в различное время⁶. Он первым четко перечислил виды шаманских камланий и культы орочей⁷, описал похоронный обряд⁸.

¹ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК Оп. 1. № 4. Л. 783; № 28. Л. 88; № 6. Л. 309; № 10. Л. 50, 163—164, 203, 210, 212, 229; № 11. Л. 30, 48, 50, 405, 570.

² Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 48. Л. 11—12.

³ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. 84 л.

⁴ Куфтин ГАХК. Ф. 537. Оп. 1. № 60. Л. 189.

⁵ Гарифов, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 121. Л. 1.

⁶ Васильев, Архив ИАЭ. РАН. Ф. 8. № 20. Л. 46.

⁷ Васильев, Архив МАЭ РАН. Ф. К-V. Оп. 1. № 13. Л. 45, 48.

⁸ Васильев, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 124. 15 л., № 125. 16 л.

Среди полевых записей Н. А. Липской наиболее ценен для нас ороцкий миф о сожительстве женщины и медведя, позволяющий точнее определить порядок проведения медвежьего праздника¹.

Врач А. Никифоровская в начале 30-х годов провела несколько лет среди ороцкого населения. В своем отчете о медико-санитарных мероприятиях она описала отдельные элементы духовной культуры орочей: роль христианства в их жизни, особое отношение к некоторым животным, медвежий праздник, шаманский обряд благодарения духов *уни*, погребальный обряд².

Школьный учитель Н. П. Сидоров около 30 лет прожил среди орочей и собрал о них некоторые этнографические сведения — о погребальных обрядах, загробном мире, христианизации, культе животных и т. п.³

Популярная и художественная литература

Ряд очевидцев, долгое время живших и изучавших культуру орочей, оставили после себя живые зарисовки религиозной жизни народа. Например, В. К. Арсеньев в художественной форме описал одну из своих экспедиций к орочам [Арсеньев, 1949].

В повестях С. М. Бытового содержатся наблюдения над жизнью орочей, у которых писатель был несколько раз [Бытовой, 1951; 1954].

К. Петров в популярной форме описал малоизученный ороцкий обряд кровной мести животному-предку [Петров, 1977, с. 9—15].

Несмотря на перечисленные выше исследования и материалы, в целом верования и обряды орочей к настоящему времени изучены не вполне удовлетворительно. Со времени активных полевых исследований и этнографических публикаций, пришедшихся на первые десятилетия XX в., прошли годы; многие гипотезы не получили своего подтверждения или опровержения. Традиционные верования и обряды орочей в рамках специального монографического исследования до сих пор не описывались. Настоящая работа, не претендуя на окончательное разрешение спорных вопросов, вводит в оборот некоторые новые материалы, в том числе фольклорные тексты, собранные автором лично и заимствованные из архивных фондов прежних исследователей.

¹ Липская, Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 5. № 5. Л. 7—10.

² Никифоровская, ЦГАОР. Ф. 3977. Оп. 1. № 804. Л. 13—15, 17—19.

³ Сидоров, СФХКМ. Ф. 45/1. Л. 5—6, 11—15, 17—19, 21—24.

Глава II

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОРОЧЕЙ О ТРЕХ МИРАХ, ДУШЕ И ДУХАХ

1. Верхний, Средний и Нижний миры

Орочи делят Вселенную на три части: небесную — *буа*, земную — *на* и подземную — *буни*. Луну — *бе* и солнце — *сеун* они считали одновременно живыми существами, не имеющими души (девушками с ослепительно яркими лицами), и небесными телами, похожими на землю, на которых тоже живут люди¹. Однако культа солнца или луны у орочей не находит ни один из исследователей.

Орочи рассказывают распространенный у многих народов Приамурья и Сахалина миф о существовании в прежние времена на небе нескольких солнц.

Текст № 1

Раньше у орочей было три солнца. Люди и звери умирали. Тогда метеориты убили из самострела одно солнце. Но все равно было жарко. Тогда метеориты убили второе солнце и оставили всего одно солнце. Когда было три солнца, было так жарко, что даже камни кипели, и теперь они пупырчатые,² лесов не было. Вода была или нет — неизвестно. Этого мы не знаем².

Солнечные затмения орочи называли *су букини* 'солнце умерло'. Солнце *сэу нан(и)* (досл. 'солнечная земля') находится между

¹ Сообщение И. Н. Сеченко, 1991 г.

² Рассказ Н. Д. Акунки, 1989 г.

землей орочей и луной *бе на* (досл. 'лунная земля') [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 227]. На солнечной земле протекает большая река.

Лунная земля занимает более важное место в воззрении орочей, нежели солнечная. Души покойных, попадая сюда из загробного мира, готовятся здесь к новому рождению на земле. Лунная земля делится на две половины — тигровую и медвежью. Тигровая половина управляется духом-хозяином тигров *Дуся эзэни*, а медвежья — духом-хозяином медведей *Мапа эзэни* (см. о них ниже, в соответствующем разделе). На тигровой половине находятся души неродившихся животных.

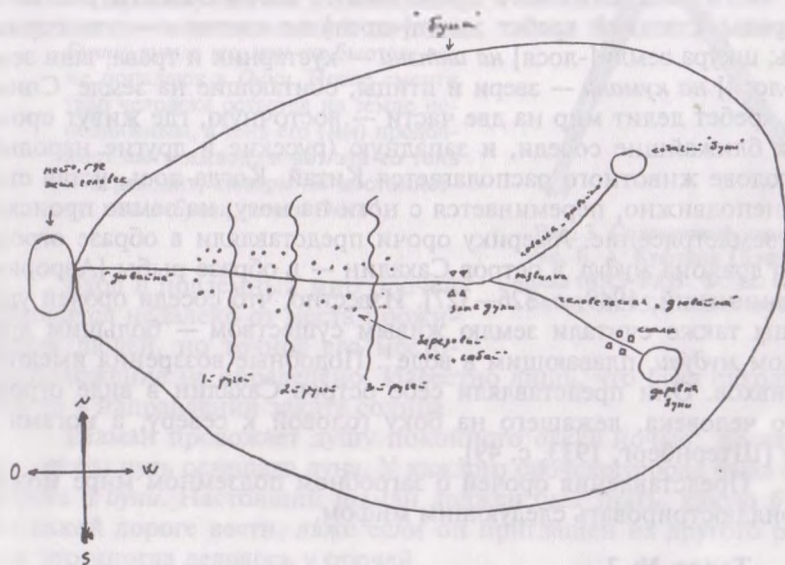


Рис. 2. План загробного мира буни.
Рис. Н. Д. Акунки, 1989 г. Копия автора

Орочи очень внимательно наблюдали за луной, отмечали ее фазы. Новорожденная луна называлась *бе багдихани* 'чуть-чуть появилась'; половина растущей луны — *бе кохтяни*; полная луна, полнолуние — *бе тихани*; половина убывающей луны — *бе кохтяни*; исчезающий серп — *бе монокти*; новолуние — *бе дякпа*. У орочей сложился и традиционный лунный календарь: год состоял из 12 лунных месяцев по 28 дней каждый. То есть луна — живое существо, по понятию орочей, — росла и умирала за 28 дней.

Созвездие Большой Медведицы обычно осмысливалось орочами как шкура медведя. В пос. Снежный нам встретилась видоизмененная версия: семь больших звезд — это амбар на четырех сваях, в который забрался медведь. К амбару подкрадываются три охотника с собакой (маленькая звездочка возле второй звезды ручки ковша). Эта звездочка называется *инаки* 'собака' [Сравнительный словарь..., т. I, с. 661].

Промысловые животные, играющие ведущую роль в охотничьем хозяйстве орочей, занимали важное место в их мировоззрении. По мнению орочей, земля — это огромный, восьмиугольный, безрогий лось *бэйудуну сагды* на 'земля-большой лось'. При чем части тела животного представляют собой объекты реальной природы: спинной хребет земли[-лося] *на никтани* — это горная цепь; шкура земли[-лося] *на иктэни* — кустарник и трава; вши земли[-лося] *на кумани* — звери и птицы, обитающие на земле. Спинной хребет делит мир на две части — восточную, где живут орочи и их ближайшие соседи, и западную (русские и другие народы); на голове животного располагается Китай. Когда лось, устав стоять неподвижно, переминается с ноги на ногу, на земле происходит землетрясение. Америку орочи представляли в образе огромного дракона *мудур*, а остров Сахалин — в образе рыбы [Аврорин, Козьминский, 1949, с. 326—327]. Известно, что соседи орочей удэгейцы также считали землю живым существом — большим драконом *мудули*, плавающим в воде¹. Подобные воззрения имеются у нивхов. Они представляли себе остров Сахалин в виде огромного человека, лежащего на боку головой к северу, а ногами к югу [Штернберг, 1933, с. 49].

Представления орочей о загробном подземном мире можно проиллюстрировать следующим мифом.

Текст № 2

Прежде, когда людей (орочей) на земле было немного, никто из них не помирал, люди были большого роста и никогда не хворали. Только впоследствии появилась смерть. Первый смертный случай был таков. Молодой ороч, сын одного шамана, полез на утес доставать яйца одной морской утки, утес был большой и почти гладкий. Набрал яиц и хотел уже слезать, но тут оступился, упал на камни и разбился. Шаман-отец начал роптать, что его лишь сын умер, а другие никто не умирает. Долго шаман шаманил, наконец пошел куда-то в горы, вырыл там где-то глубокую яму и сказал: пусть эта яма будет дорогой в *Бунни Боа*, т. е. в рай, куда все люди должны идти рано ли поздно ли. *Бунни Боа* есть подземный мир, где есть земля, тайга, солнце и вода и

¹ Шнейдер, Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 6. № 6. Л. 13.

где человек может без трудов иметь все то, чего старался иметь на земле. Попавшие в *Бунни* люди живут там долго-долго, затем умирают и, как дым, поднимаются опять на землю. В подземном мире, кроме *Бунни Боа*, еще *Окки Боа* (ад), куда переходят после смерти нехорошие люди. В *Окки Боа* всегда бывает темно, холодно, и человек там с большим трудом достает себе необходимое. Путь с земли в подземный мир очень извилистый и сбивчивый. Только хорошие, богатые и благочестивые орочи могут находить дорогу в *Бунни*, худые же, как ни бьются, все же попадают в *Окки*. После смерти тело человека остается на земле неподвижным, а тень его (*мия*) продолжает быть живой, и вот эта-то тень и переходит, смотря по достоинству, или в *Бунни*, или в *Окки*¹.



Рис. 3. Соломенный *сээки*.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин,
Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1.
№ 48. Л. 75). Копия автора.

Вход в подземный мир орочей находится недалеко от места проживания людей, но точное его месторасположение не определено. Известно лишь, что *буни* находится где-то в направлении заката солнца.

Шаман провожает душу покойного *букки* ночью; желательно, чтобы путь освещала луна. У каждого ороческого рода была своя дорога в *буни*. Настоящий шаман должен был знать, какую *букки* по какой дороге вести, даже если он приглашен из другого рода, как это иногда делалось у орочей.

Дювайма — дорога в подземный мир *буни* — начинается прямо из стойбища покойного (см. рис. 2). Проведя в пути некоторое время, шаман с *букки* доходят до ручья и направляются по его течению. Ручей приводит их в березовый лес — *чабай*. В лесу вокруг них прыгают разные звери, на деревьях поют птицы, все как на земле. Через некоторое время тропинку пересекает другой ручей. Рядом на березе висит берестяной ковшик *чумашка*. *Букки* с шаманом едят заранее приготовленную для *букки* пищу (т. е. ту, которая была положена родственниками покойного в гроб), пьют

¹ [Маргаритов, 1888, с. 29]. Ср. у удэгейцев: было время, когда люди не умирали, а превращались в деревья: женщины — в березы, мужчины — в тополя [Подмаскин, 1991, с. 120].

воду из ручья, отдыхают. Им можно половить рыбу в ручье — для этого в гроб кладутся рыболовные принадлежности. Отдохнув, они идут дальше по березовому лесу, разговаривают, и затем тропинку пересекает еще один ручей. Здесь путники тоже останавливаются, едят и пьют воду. Наконец, третий ручей пересекает тропинку. Выпив воды из него, *букки* забывает все о своей прошлой жизни¹. За третьим ручьем находится самый опасный участок дороги — загробный мир злых духов бывших убийц и самоубийц *сакка*. Они стоят по бокам и пытаются схватить каждого проходящего². Только сильный шаман, используя свое мастерство и принадлежности (колотушку, бубен, копье, посох), может спасти *букки* от съедения *сакка*. Миновав опасное место, они доходят до развилки — *хактыаха*³. Здесь *дювайма* расходится на две тропинки: направо — человеческая *ни хоктони*, а налево — собачья *инаки хоктони*⁴. В этом месте заканчивается отрезок пути, до которого может дойти шаман. Дальше шаману идти опасно, т. к. души обитатели загробного мира *бун'ингкэ(н)* могут увидеть его и затащить к себе в гости, откуда он уже не сможет вернуться⁵. Поэтому шаман оставляет *букки* и последний раз напутствует ее идти только по человеческой дороге и ни в коем случае не сворачивать на собачью. *Букки* легкомысленного человека не послушает шамана, из любопытства повернет на собачий лай и пойдет по собачьей дороге. Так она попадет в загробный мир собак, откуда уже никогда не выберется. *Букки* же серьезного человека, удачливого охотника, помня наставления шамана, пройдет мимо собачьей дороги и, переночевав в шалаше, подойдет к высоким скалам. При помощи дорожного посоха с крючком на конце, которым ее снабдили родственники, она сможет взобраться наверх⁶. Хотя скалы и очень высокие, но, кроме темноты вокруг, с них ничего не видно. *Букки* будет взбираться наверх до тех пор, пока, потеряв сознание, не провалится через отверстие в *бун*⁷.

¹ Сообщение И. Н. Сеченко, 1991 г.

² Сидоров, СФХКМ. Ф. 45/1. Л. 5.

³ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 49.

⁴ Между прочим, по словам Н. Д. Акунки, орочи вообще считают правую сторону более удачливой, чем левую; например, во время охоты идти правым распадком лучше, чем левым.

⁵ Термин *бун'ингкэ(н)* мы находим в материалах Аврорина [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 169].

⁶ Сидоров, СФХКМ. Ф. 45/1. Л. 5.

⁷ Сообщение Н. Д. Акунки, 1991 г.

В загробном мире два яруса: верхний и нижний. В верхнем ярусе светит солнце, есть тайга, полная зверей, и реки, полные рыбы. В нижнем ярусе темно, сыро и страшно¹. Попав в *буни*, *букки* приходит в себя и становится *бун'ингкэ(н)*. Если в земной жизни *буни* принадлежала удачливому и смелому человеку, то она попадает в верхний ярус загробного мира, а если ленивому и трусливому — то в нижний. Б. А. Васильев записал очень образное высказывание ороцкого шамана Савелия Хутунки по этому поводу: «Плохой человек здесь (т. е. на земле. — С. Б.) ничего не делает, все спит, со всеми ругается, юколы не делает, а зима придет — приходит просить: я твой родственник, пусти меня в дом, дай юколы. И в *буни* все то же самое. У хорошего человека и там всего будет много — и юколы, и собак, и мяса, и соболя. А у плохого человека опять ничего не будет. Как здесь жил, так и там будет жить. В нашем *буни* закон хороший»². Прожив в *буни* продолжительный срок — несколько веков, *бун'ингкэ(н)* отправляется по реке на лунную землю к Тигровому или Медвежьему озерам. Возле каждого из озер живет по страшной старухе. По дороге из *буни* на лунную землю *бун'ингкэ(н)* сильно худеет; старуха, к которой она попадает, откармливает ее древесным углем и обращает в противоположный пол. Поэтому в мочках ушей некоторых новорожденных мальчиков случаются как бы отверстия для серег³. Перевоплощенная *бун'ингкэ(н)* называется *оме*. Старуха отправляет ее на землю, где она достается новорожденному младенцу и начинает новую земную жизнь.



Рис. 4. *Огана* — хозяйн сохатого, деревянный *сээки*, помогающий на охоте.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 75). Копия автора.

¹ Сообщение А. И. Бисянка, 1991 г.

² Васильев, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 125. Л. 13.

³ Такое представление бытует также у нанайцев, удэгейцев и других народов Приамурья и Сахалина (сообщение Н. Б. Киле, 1988 г.).

2. Души человека, животных, растений, объектов неживой природы

По представлениям орочей, все объекты окружающего мира — люди, животные, растения, реки, горы, и т. д. наделены душой — *ханя*. Человеку, в отличие от всех остальных, кроме *ханя* традиционно приписывалось наличие еще двух душ, однако в настоящее время информанты помнят только об одной *ханя*, оговариваясь при этом, что раньше старики знали еще и о других душах. У шамана душ еще больше, чем у простого человека¹.



Рис. 5. Деревянный *сэзэки малача* с каменным *сэзэки остроголового духа боочо* между ног.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 75).
Копия автора.

Человек

Ханя — это главная душа человека, она, как тень, не покидает его до самой смерти. (На ороческом языке душа и тень называются одинаково — *ханя*.) *Ханя умурун'и* (букв. 'отображение души') — вторая душа человека, находящаяся внутри души *ханя*. Она может покинуть человека во время сна или обморока, во время болезни. Этим объясняются человеческие сновидения. После смерти человека главная душа идет в загробный мир *буни*, а «отображение души» через некоторое время вселяется в новорожденного ребенка² [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 243]. Третья душа — *эггэ(н)* — может существовать вне человека и воплощаться в любом небольшом предмете. Найти такую душу — значит, получить

власть над жизнью ее обладателя. Гибель души *эггэ(н)* влечет за собой немедленную смерть ее обладателя [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 255].

¹ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 11. Л. 385.

² После смерти человека его *ханя* иногда может превращаться в доброго или злого духа-хозяина или родового духа.

Ханя человека может быть доброй или злой, и от этого зависит характер человека. По словам орочей пос. Датта, она находится в сердце. Добрая *ханя* может превратиться в злую, но злая в добрую — никогда¹. От принадлежности главной души человека — *ханя* — к добрым или злым силам в прямой зависимости находятся и остальные.

Животные

Прежде для обозначения души животных у орочей имелся специальный термин — *сингкэ(н)* [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 223—224], однако сегодняшние информанты употребляют все то же слово *ханя*. *Ханя* животных живет у них в носу. Поэтому орочи и удэгейцы при разделке пушных зверей (колонка, соболя и др.) отрезали у них носы, сохраняли в укромном месте или носили с собой как талисман. Иногда в качестве талисмана могла использоваться и шерсть животных (кроме тигра)². Иметь при себе нос животного или его шерсть означало владеть *ханя* зверя и быть удачливым на промысле. Впрочем, старики орочи помнят, как иногда охотники, снимая шкурку, оставляли нос на тушке, чтобы зверек потом смог возродиться снова. Вообще, перед любимым первобытным охотником обычно стояли две проблемы: сделать все для того, чтобы убитый зверь возродился (например, не рубить кости), но — в то же время — избежать мести с его стороны [Зеленин, 1928, с. 40]. Охотники на соболя обычно не уносили тушку домой, а разделявали ее прямо на месте охоты,



Рис. 6. Деревянный *сэwэки махачи*, сидящий верхом на медведе. На груди *махачи* изображения духов на тигре *дуса* и на каком-то другом звере (медведе?). Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 75).
Копия автора.

¹ Сообщение Г. Е. Акунки, 1991 г.

² Сообщение К. С. Пунадинки, 1991 г.



Рис. 7. Деревянный *сэзэки маси*, дающий помощь во время охоты на соболя, кабаргу и белку. Между ног — сосуд для жертвоприношений. На груди *маси* висит амулет *миачу* с вырезанным из дерева изображением духов, имеющих в свою очередь, амулеты в виде духов *боочу*.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 75).
Копия автора.

ли их в берестяной или спичечный коробок и носили при себе как талисман².

¹ Табу, запрет на совершение какого-либо действия орочи обозначали словом *ава* (см. также *чэллэ* 'считать грехом, соблюдать запрет'; *чэллэуи* 'грешно, запретно') [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 159, 255]. Однако наши информанты употребляли другое слово — *амба* (одно из обычных значений 'злой дух').

² Термин *сингкэ(н)* имеет несколько значений, в том числе 'дух — хозяин зверей'. См. [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 223—224]. У эвенков также 'охотничья

чтобы соболю не узнал, где живет виновник его гибели [Арсеньев, 1925, с. 4].

Поведение на промысле было регламентировано различного рода запретами. Например, никому, даже шаману, нельзя было трогать шерсть тигра — это большой грех. Охотник, допустивший нарушение, лишался возможности выходить на промысел и даже мог умереть¹.

Ханя некоторых промысловых животных воплощались в различного вида жуках. Так, например, душа *бэйу сингкэн'и* лося — в жуке-бронзовике [Арсеньев, 1949, с. 325]. Бытует представление о том, что душа *бэйу сингкэн'и* лося (жук-бронзовик) может вылетать из животного через нос. (Не связано ли оно с паразитами лосей — оводами, которые откладывают свои личинки не только под шкуру, но и на слизистую поверхность носовой полости?) Душа медведя *мапа сингкэн'и* воплощалась в черном жуке с многопалыми ножками, а душа горбуши *око сингкэн'и* — в маленьком жуке зеленого цвета [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 203, 215]. Находка таких жуков предвещала удачную охоту; орочи клали их в берестяной или спичечный

Ханя животного, как и человека, может странствовать во время сна. Мясо животного, убитого спящим, нельзя употреблять в пищу, ведь пока *ханя* странствует, в тело может забраться злой дух. Съев мясо зверя, убитого спящим, человек мог проглотить этого злого духа, заболеть или даже умереть. Спасти охотника может в этом случае только шаман, если окажется поблизости. В некоторых случаях можно найти вполне рациональное обоснование для запрета убивать спящего зверя. Например, медведи для зимней спячки нередко забираются в дупла деревьев. Перед тем как убить такого зверя, охотники долго будят его длинной жердью и громкими криками, чтобы он начал вылезать из дупла — иначе вытащить тушу наружу потом было бы непросто¹.

Растения

Орочи бережно относились к душам деревьев — *ханя мони*. При изготовлении лодки-долбленки (обычно из ствола огромного тополя) старались ее не повредить. Для этого брали ветку только что срубленного дерева, заостряли и втыкали в пень [Арсеньев, 1949, с. 323]. На месте срубленного дерева вырастет новое, природа не пострадает, и можно будет не опасаться мести духов.



Рис. 8. Деревянный *связки мамача*, одет в медвежий мех.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин,
Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1.
№ 48. Л. 75).
Копия автора.

удача, счастье'; 'предмет, приносящий промысловую удачу (части тела животных и прочие, употребляемые как охотничьи фетиши)' [Анисимов, 1949, с. 160—161].

¹ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.



Рис. 9. *Связки яви маси* — заведует охотой на медведя.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 75).
Копия автора.

Неживая природа¹

Орочи верят, что солнки, ущелья, реки, ручьи и другие объекты неживой природы тоже имеют *ханя*. *Ханя* р. Тумнин — *Тумни ханин'и* — находится в загробном мире *буни* [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 233].

3. Духи верховные, охотничьи, духи-хозяева, духи родовые, вредоносные и другие, *Кадзяму*²

Общение с духами орочи практиковали с участием шаманов или самостоятельно, через кормление (жертвоприношение)³. С некоторыми добрыми или злыми духами можно было наладить контакт только при помощи шамана.

Верховные духи

Самый сильный добрый дух орочей — хозяин неба *Эндури*⁴. Простому человеку не дано видеть *Эндури*, его может видеть только большой шаман. Внешний облик *Эндури* обычно не конкретизируется. Чаще всего он принимает вид огромного старика с длинной бородой. *Эндури* видит все, что происходит на небе, на земле и под землей, следит за тем, чтобы орочи жили правильной жизнью, не нарушали родовых обычаев. *Эндури* может наказать ороча, если тот будет убивать зверей или

¹ Строго говоря, с точки зрения орочей, такая формулировка не вполне корректна, т. к. все объекты природы для них «живые»: они могут звучать и двигаться, имеют душу.

² Обобщающего термина со значением «дух» в орочском языке не существует; информанты, как правило, употребляли русское слово.

³ Следует отметить, что состав даров различным духам отличался — им нужно было угощать их только тем, чего нет в подвластных им владениях. Так, морским духам-хозяевам не бросали жир морских животных, а старались отдавать его духам-хозяевам земли, огня или зверей, и наоборот. «...В воде нерпичьего жира и так много. Зачем туда масло давать?» [Васильев, 1940, с. 167].

⁴ Среди родственных народов семантика термина наиболее разветвлена у маньчжуров [Захаров, 1875, с. 62].

ловить рыбы больше, чем ему необходимо для пропитания. Живет *Эндури* вместе со своей женой — *Эндури мамача* — где-то на небе и управляет всеми силами природы через своих помощников, отвечающих за определенные участки местности. Н. Д. Акунка на своеобразной схеме и с помощью стрелок изобразил нам их иерархию. Интересно, что духа-хозяйина огня *Пудзя* ороч поместил почти на одном уровне с *Эндури* и пояснил, что *Пудзя* — это все равно как сосед *Эндури*.

Орочи рассказывают, что в те далекие времена, когда еще не было земли, *Эндури* послал одного из своих помощников — *Хадау*, который создал землю, сопки, тайгу, зверей и птиц. Впоследствии *Хадау* и его жена чем-то рассердили

Эндури, и он превратил их в скалы *Мапача* и *Мамача*. Уже будучи камнем, *Хадау* создал орочей. Орочи почитают скалы *Мапача* и *Мамача* как своих предков и приносят им дары.

Изображений *Эндури* у орочей не зафиксировано. В трудные моменты жизни они приносят ему дары и просят о помощи.

В прошлом орочи знали еще одного верховного духа неба — *Буа*¹, практически идентичного *Эндури* [Штернберг, 1933, с. 439].



Рис. 10. *Сэзэки леи*, также как и *леи маси*, изготовлен из дерева и покрыт медвежьей шерстью. Рядом — деревянные фигурки его детей *кудзми*.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтина, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 75).
Копия автора.

¹ Среди значений этого термина также 'погода', 'вселенная'.

ОХОТНИЧЬИ ДУХИ

Для того чтобы заручиться поддержкой духов во время промысла, орочи заранее из дерева, металла, стружек, соломы, болотных кочек изготавливали их изображения, особые идолы — *сэвэки*. В *сэвэки джали* — 'амбар для *сэвэки*' шамана Василия было обнаружено три группы фигурок, расположенных в центральной части амбара, в правом углу и в левом углу (схему расположения *сэвэки* центральной группы см. на рис. 11). Здесь находится один из самых важных охотничьих *сэвэки* — *яви маси*¹, заведу-



Рис. 11. Схема расположения охотничьих *сэвэки* центральной группы шамана Василия. Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 75). Копия автора.

ющий охотой на медведя. Его изготавливали из дерева и покрывали медвежьей шерстью (см. рис. 9). На грудь *яви маси* вешали амулет из согнутой кольцом ветви дерева, символизирующий собой звено медвежьей цепи, применявшейся на медвеьем празднике, а на колени ставили деревянные изображения близнецов и какого-то зверя. Рисунки остальных охотничьих *сэвэки* центральной группы можно видеть на рис. 3—8, 10. Группа в правом углу помещена в треугольный ящикек *сэвэки джюнни* — 'домик *сэвэки*' (см. рис. 12). В нем сверху висит фигурка *миочу*, с фигуркой *боочо* на груди. Василий назвал его *лауджи миочу* 'рабочий *миочу*'. В глубине домика имеется еще «двойной *миачу*». Спереди справа лодочка из стружек в виде птицы, называется *ая*. В ней сидят две фигурки *ая маси*. В середине — деревянное изображение жабы *кутоо*, тоже в виде лодочки, в которой сидят две человеческие

¹ Ряд идолов *сэвэки* обозначены собирателем в его записях как «*маси*». Предполагается, что это особый вид *сэвэки*, но какой именно, определить не представляется возможным.

фигурки *кудома* — хозяева жабы, а перед ними — два медвежонка *ороко*. Жаба считается очень сильным *сево*, «главнее» *миочо*. В левом углу ящичка сложены три совочка для кормления *севоки* — *ото севоки мокол*. Они имеют форму птицы *гаса* и медведя *мапа*. Группа в левом углу амбара включает лечебные *сэвэки* (их описание см. ниже). Для удачного промысла нерпы изготавливали охотничий *сэвэки хото маси* (см. рис. 13).

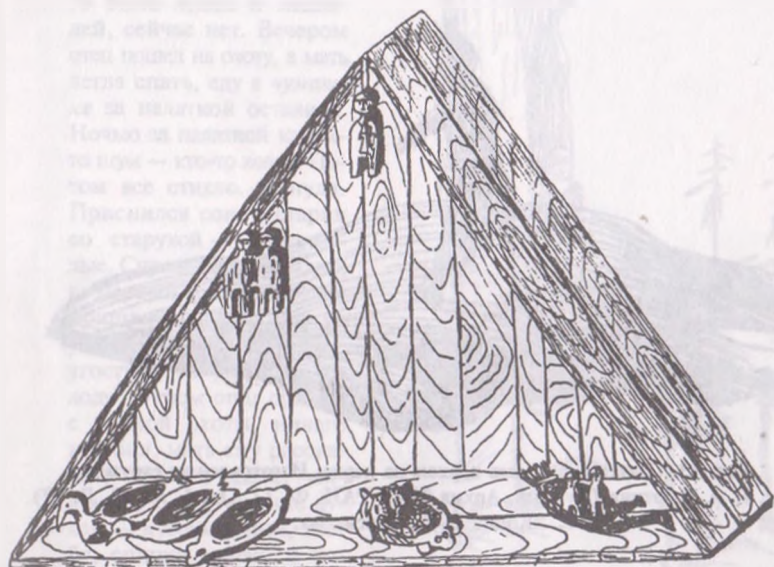


Рис. 12. Треугольный ящичек *сэвэки джюни* 'домик сэвэки'. Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 76). Копия автора.

Придя на место охоты в тайге, орочи вырезали на стволе дерева изображение человеческого лица, подносили ему угощения и просили об удаче [Штернберг, 1933, с. 439; Васильев, 1940, с. 166—167; сообщение А. Ф. Мулинки, 1990 г.] (см. рис. 14). Молитвы были обращены к небесному духу *Буа*.

Дух-хозяин ветра, грома и молнии *Агды*

Дух-хозяин ветра, грома и молнии *Агды*¹ представляется в виде огромного змея с лапами и крыльями, изрыгающего пламя

¹ В записи В. А. Аврорина — *агди эзэни* [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 159].

из пасти¹. Во время грозы он по приказанию *Эндури* гоняет злых духов и мечет в них молнии — *Агды суки* 'громовые топоры'. В корнях деревьев, вырванных из земли во время грозы, орочи иногда находили каменные орудия древних людей и считали их «громовыми топорами» *Агды* [Штернберг, 1933, с. 410]. Об этом же рассказывали и ороки Сахалина. *Агды* может во время грозы бросать свои каменные зубила *Агды сиванькини* в людей, если они чем-либо



Рис. 13. *Связки хото маси* верхом на нерпе. Изготовлен из стружек.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 77).
Копия В. Е. Красикова.

рассердили *Эндури*. Если молния *Агды талинайни* (досл. 'вспышка *Агды*') ударит в землю на открытом пространстве, в хвойном или березовом лесах, то на этом месте появятся метки *Агды* — грибы-дождевики *Агды тоони* (досл. 'огонь *Агды*'). *Агды* — существо бесполое. При необходимости *Агды* просят прекратить дождь, ветер или смерч. Чтобы добиться результата, можно также испугать его: например, показать ему ружье — тогда смерч утихнет. Зимой *Агды* посылает на землю град *боно* и снег *имаса*². Ороческие шаманы иногда изображали *Агды* на своих бубнах для отпугивания злых духов во время камлания.

¹ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 11. Л. 58. Имеется более подробное описание облика аналогичного маньчжурского духа-хозяина дождя и грома *Агада* или *Агай эндури*: морской зверь, черный, держащий в каждой руке змею, и к ушам привешено по змее, с одной стороны темного цвета, а с другой — красного [Захаров, 1875, с. 22].

² Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

Дух-хозяин земли *На эзэни*

Текст № 3

Однажды мать с отцом пошли на охоту. Пришли. Смотрят — ничего нет. Поставили мордушку — рыбы нет. Зверя нет. Думают — почему так? Рыбы нет, зверя нет, рябчиков нет. Раньше в этих местах много было ягоды и медведей, сейчас нет. Вечером отец пошел на охоту, а мать легла спать, еду в *чумашке* за палаткой оставила. Ночью за палаткой какой-то шум — кто-то ходит. Потом все стихло. Уснула. Приснился сон — старик со старухой — белые-белые. Спрашивают: "Вы что, в первый раз на охоту пришли? Почему нас не угощаете? Если нас не угостите, то умрете с голоду". Утром отец пришел с ночной охоты, ничего не убил, мать ему рассказала сон. Он сделал *чоктори*¹, т. е. угощение духам — кусочки мяса, хлеба, спички, табак, и после этого им каждый раз была удача на промысле. Те старик и старуха были *На эзэни*².

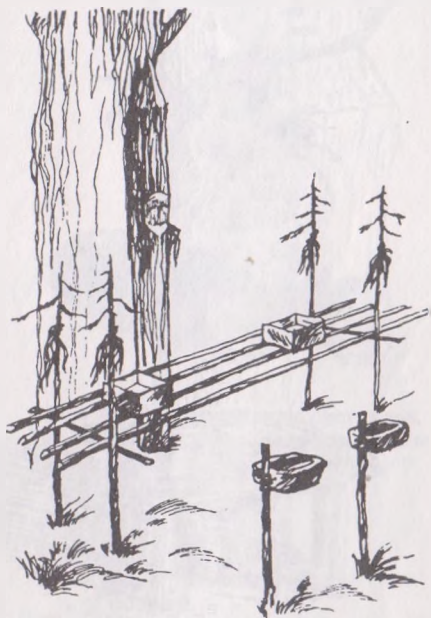


Рис. 14. Жертвенник небесному духу *Буа* на месте охоты в тайге. Рис. Б. А. Васильева (Васильев, Архив РЭМ. Ф. Ил. № 21418). Копия В. Е. Красикова.

Орочи боялись случайно обидеть *На эзэни*, причинить ему боль. Так, нельзя было без нужды ковырять землю острым предметом³. Перед тем как вылить на землю что-либо горячее, нужно предупредить *На эзэни*, чтобы убрал ноги.

¹ *Чоктори, чэктэри* — ульч. — брызгать, кропить с пальцев вино или кровь животного в жертву духам. Орочское название — *чэутчи* [Сравнительный словарь..., т. 2, с. 387].

² Рассказ М. Т. Акунка, 1989 г.

³ Это воззрение порождало дополнительные трудности во время попыток приобщения орочей к огородничеству и вообще к обработке земли.



Рис. 15. Жертвенник *На эзэни* и духа-хозяина огня.
Рис. автора со слов А. Ф. Мулинки, 1991 г.

Перед отправлением на промысел охотник должен был угостить *На эзэни* и духа-хозяина огня (см. о нем ниже). Для этого выбирал дерево в лесу недалеко от стойбища, обстругивал со всех сторон комель и вешал по бокам свежие древесные стружки тальника — *илау*¹. Вокруг дерева охотник сооружал загородку из воткнутых в землю колышков и делал над ней навес из коры (см. рис. 15). Под навес охотник ставил деревянные изображения *На эзэни* и духа-хозяина огня. Затем он угощал их: смазывал им лица жиром или кровью животных, бросал маленькие кусочки мяса, табака и просил удачи на промысле. Такой же ритуал нужно было совершить по приходе на место охоты.

Дух-хозяин моря, его жена и помощники

Дух-хозяин моря *Тэму/Тоому*, или *Наму эзэни*², похож на огромного седобородого старика, который живет где-то в море

¹ Стружки тальника использовались только для ритуальных целей; для бытовых же (например, чтобы вытереть руки) брались мягкие стружки черемухи. Ритуальные стружки для нешаманских обрядов строгались движением ножа от вершины к комлю, а для шаманских обрядов — наоборот. Если нарушить правило, то деревья перестанут расти [Васильев, 1946, с. 16].

² Или: *Наму эндур* [Лопатин, 1925, с. 25]; *му эзэни* [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 205].

далеко на севере и снабжает орочей рыбой [Штернберг, 1933, с. 430]. Иногда орочи, как и соседние прибрежные народы, представляли хозяина моря в образе касатки¹. Поэтому считается, что, когда орочи перед промыслом угощают хозяина моря табаком и черемшой, просят у него хорошей погоды и удачи, часть даров достается касатке. (Косатка, гоняя рыбу, иногда приводит ее в сети к рыбакам.)

По всей очевидности, именно хозяину моря обращена молитва, записанная Лопатиным [1925, с. 25], хотя здесь фигурирует «злой» морской дух.

Текст № 4

Наму амба.

Би наму оси ганы.

*Оси минева, Наму амба,
адже сингаре.*

Минева наму аялаби би.

*Уз, ады маймакэ би,
бикини маймакэ.*

Би наму ганы угды бычи.

*Наму амба, минева адже
сингаре!*

Би синева касегалэ.

Гуджянка минева.

Помощники духа-хозяина моря *му ганихи* (где *му* — 'вода') обитают в море, лесных озерах и реках. У них длинные волосы и рыбы хвосты. Это души утопленников, тела которых не найдены. *Му ганихи* не трогают людей, пока те не вторгнутся в их владения. Они поют увлекательные песни и утаскивают на дно всякого, кто осмелится состязаться с ними в пении². Один информант расска-



Рис. 16. Дух-хозяин огня *Лузя эзэни*. Рис. автора с экспоната ороческой экспозиции ИКМ школы-интерната № 9 пос. Уська-Орочская.

Злой морской дух.

Я на море теперь пошел.

Теперь меня, Морской черт,
не обижай.

[Пусть] мне на море хорошо будет.

Волны, ветра нету [не будет],
умирать не буду.

Я на море поеду в лодке охотиться.

Морской черт, меня не
трогай, не обижай!

Я тебе молюсь.

Пожалей меня.

¹ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 4. Л. 783.

² Васильев, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 124. Л. 3.

зывает о злых духах *ганкэ* с туловищем человека, звериной головой и большими рыболовными крючками вместо рук, которыми они хватают рыбаков и утаскивают их в морскую пучину. *Ганкэ* произошли от душ самоубийц-утопленников¹.

Жена духа-хозяина моря, хозяйка морских рыб *Тайхунза* [Сравнительный словарь..., т. 2, с. 152], или *Тэму мамачани*, посылает рыбу из моря в реки, где она поступает во владение духа-хозяина речных рыб *Сугзя эзэни*. Последний напоминает огромную рыбу с человеческой головой [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 225]. Перед промыслом *Сугзя эзэни* угощают табаком, черемшой и просят у него удачной ловли. Причем черемшу нужно приготовить накануне, а потом нарезать маленькими кусочками и бросать в воду, излагая свою просьбу.



Рис. 17. *Маси* в виде медведя с духом *боочо* на голове.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 80—81).
Копия автора.

Дух-хозяин огня

Дух-хозяин огня — *Пузя*, *Пудя* или *Тава эзэни* (см. рис. 16). В. А. Аврорин приводит и другие его имена: *Ха эзэн'и* 'дух-хозяин дома, очага', *То эзэн'и* 'дух-хозяин огня'. Обычно представляется орочами в виде старика или четы стариков *Пуза* и *Пуза мамачан'и* с детьми [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 218, 232, 242]. По мнению орочей пос. Снежный и Датта, *Пузя* (*ханя* огня) — это худая старуха, живущая в любом огне — очаге, костре, зажженной спичке и т. д.

Она постоянно мерзнет и хочет есть, поэтому в костер необходимо подкладывать дрова, кидать кусочки мяса и брызгать водку. Муж этой старухи (дух-хозяин муравьев) *Икта адзани* живет в гнилушках и муравейниках. У него в подчинении находится дикий кабан. Если охотники потревожат муравейник или, проходя мимо него, плохо скажут о диких кабанах и свиньях, то кабан узнает об этом и расскажет духу-хозяину огня, а тот накажет провинивших-

¹ Сообщение И. Н. Сеченко, 1991 г.

ся: сперва у них воспалятся глаза, а потом по всему телу появятся незаживающие язвы. Однако сам кабан может безнаказанно разрушить муравейник¹.

У *Пузи* есть помощники, например зимородок [Арсеньев, 1949, с. 386—387]. Помогает ему и ночная бабочка *толоки*, которая прилетает на свет костра. Ее нужно сразу же бросить в огонь — в подарок *Пузе*, за что последний окажет помощь на охоте или рыбной ловле².

Жители пос. Датта считают, что одна из сопок возле их поселка — это потухший вулкан. Прежде из его жерла раздавался гул и вылетал огонь. Орочи считали, что внутри этой горы находился *Пузя*. Они приходили к этой сопке и угощали его.

Пузя сегодня — самый сильный и особо почитаемый орочами добрый дух. Подчиненное положение его по отношению к *Эндурри* не зафиксировано. Очевидно, это связано с очень древним характером культа огня. Даже молодые охотники перед охотой и рыбной ловлей прямо на промысле угощают его кусочками черемши, табаком, соблюдают запреты. Жизнь возле костра в тайге была связана с рядом табу: нельзя играть головешками и шевелить палкой угли; во время ночлега нельзя класть голову на выступающий из костра длинный конец полена; нельзя рубить, резать его, или рубить на нем что-либо (мясо, например), или что-либо еще. За нарушения *Пузя* строго наказывает: опухает голова, воспаляются глаза, на теле появляются нарывы, а после может даже наступить смерть³. Все наши информанты указывали на то,



Рис. 18. Яви. Рис. Б. А. Куфтина
(Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12.
Оп. 1. № 48. Л. 80—81).
Копия автора.

¹ Расхождения в представлениях о половой принадлежности духа-хозяина огня существуют и среди удэгейцев: для большинства из них *Пузя азани* имеет вид старой седой женщины, в то время как члены большеуссуркской (иманской) группы представляют его себе молодым парнем [Подмаскин, 1991, с. 27].

² Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

³ Сообщение Г. Е. Акунки, 1990 г.



Рис. 19. Жена яви.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин,
Архив МАЭ РАН. Ф. 12.
Оп. 1. № 48. Л. 80—81).
Копия автора.

что плевать в огонь категорически запрещено. Интересно, что описано и противоречащее поведение: тумнинские орочи в гигиенических целях всегда плевали и бросали всяческий мусор только в огонь [Арсеньев, 1909, с. 215].

Промысловики из числа коренных народов Приамурья и Сахалина никогда не начинали охоты, не угостив предварительно духа-хозяйина огня¹.

Текст № 5

Существует предание о том, как *Пузя* наказал обидевшего его человека и как орочи стали после этого приносить ему кровавые жертвы.

Один охотник охотился на реке Гур². У него была избушка. А такой был у орочей закон — перед охотой помолиться *Пузе*. А он не стал, и не было ему добычи. Никого не мог убить. Рассердился, решил утром завтра уходить домой. Встал, кашу сварил в *хотяха* — кастрюле железной китайской. Собрал вещи. Дал каши *Пузе* и [от злости] стал ножом колоть костер. Запряг собаку и быстро поехал домой. Шел целый день — не обедал, не ужинал, ночью ехал тоже. Пришел до-

мой. Прожил несколько дней и заболел. У него была жена, мать. Мать говорит: «Нужно шамана пригласить». Шаман пришел. Пошаманил. И спрашивает мать у шамана: «Что с сыном?» Шаман говорит: «Он в тайге колот ножом *Пузю* и сильно ранил. *Пузя* обиделся. Погнался за охотником, но возле перевала [под названием] Ада отстал». Жена удивилась. Шаман ушел. Жена спрашивает у него: «Ты так делал?» — «Да, делал». — «Вот тебя *Пузя* и наказал». Жена на другой день опять пошла к шаману. Позвала его. Он пришел, пошаманил и сказал: «Надо делать из травы или веток елки *сэвэ* в виде собаки, и чтобы два человека сидели на этой собаке». Но охотник болел — делать не мог. Ша-

¹ Володин, Архив ДВО НИИОЗ. Ф. 1851. Оп. 2. № 105. Л. 8.

² Прежнее название Хунгари.

ман сказал жене — она сделала. Шаман сидит рядом с охотником. Шаманил, шаманил и сказал жене выбросить *сэвэ*. Она выбросила. Шаман попил чаю и ушел домой. На другой день он ждет, как пойдут дела у охотника. А охотник утром встал, ему легче стало. На другой день еще легче. Жена пошла к шаману и сказала, что охотнику легче. Шаман говорит: «Пусть едет к своей охотничьей избушке, помолится Пузе и убьет свою собаку». Жена передала слова шамана охотнику. Охотник так и сделал. Приехал, кашу сварил. Помолился. Убил собаку и поехал домой. Выздоровел окончательно. Вот какую силу имеет наш Пуза. Все¹.

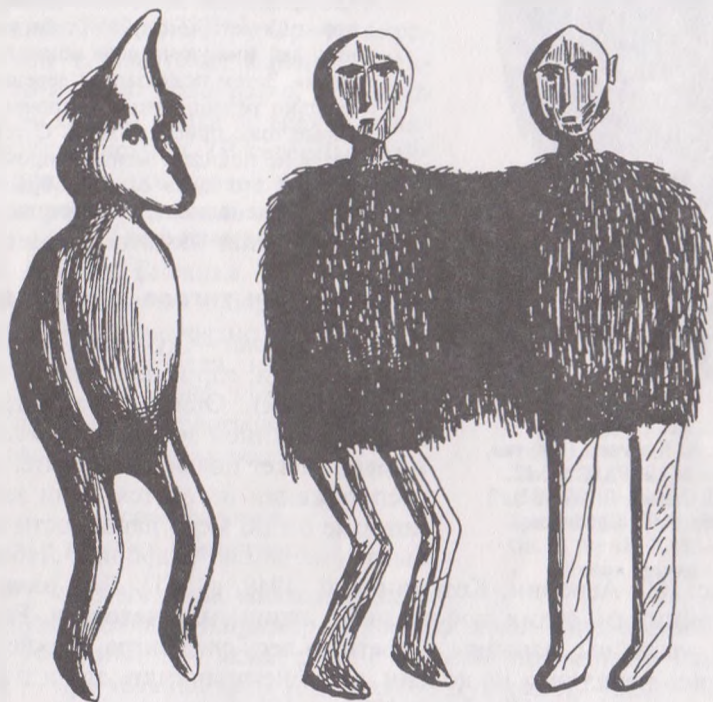


Рис. 20, 21. Помощники *яви*. Рис. Б. А. Куфтина
(Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 80—81).
Копия автора.

Молодой эвенкийский охотник поведал нам о том, как он начал верить в помощь духов.

¹ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г. Похожую историю, рассказанную нам сахалинскими ороками, см. в Приложении I, текст 14.

Текст № 6



Рис. 22. *Съезки кумэ.*
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин,
Архив МАЭ РАН. Ф. 12.
Оп. 1. № 48. Л. 80—81).
Копия В. Е. Красикова.

Раньше охотился хорошо, затем в 1989 году перешли на другую речку. Нет охоты, нет зверя, нет птиц. Что такое? Написал письмо жене, чтобы прислала вина, и послал с попутным охотником в деревню. Письмо прочитала также и мать и написала ответ. Я ответ прочитал. Потом вылил немного вина в костер и сказал: «*Боха, шипдуве си ме окал текстурве*», что означает: «*Боха, вот тебе угощение, дай мне удачи и не обижайся на меня*». Затем подвязал на деревья несколько разноцветных тряпочек, которые тоже прислала мать. С тех пор удача не покидает меня на промысле. *Боха* — это душа огня. Добрый дух. Это не женщина и не мужчина, а душа огня, хозяин огня¹.

Дух-хозяин тигров *Дуся эзэни*

Дуся эзэни — дух-хозяин тигров, а также тайги, гор и всех зверей (кроме медведей). Обитает на тигровой половине лунной земли, хотя в любой момент может появиться в тайге. В его распоряжении находятся души зверей, которые он по мере надобности сбрасывает на землю [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 180; Аврорин, Козьминский, 1949, с. 331]. *Дуся эзэни* может принимать облик любого зверя, птицы или человека. Раньше орочи, удэгейцы, нанайцы, встретив в лесу след тигра, в ужасе становились перед ним на колени, моля не причинять зла и послать удачу на промысле [Лопатин, 1925, с. 19].

Текст № 7

Би хуунду пульси
синева, Амба, ичеха.
Аджя, аджя ва минева.
Си минева ичеха.
Иса немби.
Ява мычи?

Я в лес пришел
тебя, *Амба*, увидел.
Не надо, не надо убивать меня.
Ты меня увидел.
Глаза вытаращил (глаза светящиеся).
Что думаешь?

¹ Сообщение Е. В. Соловьева (род. 1962), 1991 г. *Боха* = *Буа* 'небесный дух'?

Минева джяптыну?
Яну! Адже, адже джяпты!
Адже джява минева!
Гуджясе, гуджясе минева!

Съесть меня?
 Ну, ну! Не надо, не надо есть!
 Не надо трогать меня!
 Пожалей, пожалей меня!

Дух-хозяин медведей *Мапа эзэни*

Дух-хозяин медведей *Мапа эзэни*, или *Уггули*, — это огромный медведь, живущий, как и дух-хозяин тигров, на лунной земле [Аврорин, Козьминский, 1949, с. 327]¹. Орочи окрестностей г. Советская Гавань считают, что именно *Мапа эзэни*, а не *Дуся эзэни* — хозяин тайги и всех населяющих ее животных. (В северных районах проживания орочей тигры появляются редко, и самый могущественный зверь в здешней тайге — медведь.) Роды Акунка, Бисянка, Хутунка, Копинка, жившие по побережью Татарского пролива, вероятно, также больше почитали медведя, нежели тигра. Возможно, что ранее культы тигра и медведя могли существовать отдельно у разных орочских родов.



Рис. 23. *Дылину сэвэки*.
 Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин,
 Архив МАЭ РАН. Ф. 12.
 Оп. 1. № 48. Л. 80—81).
 Копия автора.

Духи-хозяева других животных

У каждого вида животных есть свои духи-хозяева. Например, огромный лось — дух-хозяин лосей *Тони*, *Токи*, или *Бою эзэни*; рыба с головой, похожей на человеческую, — дух-хозяйка кеты *Дава эзэни*². Дух-хозяин ужей — *Уггума эджэни* — это большая красная змея, которую охраняют подвластные ей другие змеи. Дух-хозяин ужей имел силу, как у большого шамана. Если он три раза переползет через спящего человека, то принесет ему долголетие [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 237—238].

¹ Другое имя духа-хозяина медведей также *Дуэнтэ* [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 180].

² Сообщение Н. Д. Акунки, А. И. Бисянка и др., 1991 г. [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 232].

Дух скорости *Ходо*

Дух скорости *Ходо(н)* представлялся антропоморфным существом, бегущим на лыжах и имеющим трех собак: *Зави*, *Мэди* и *Сиви* [Сравнительный словарь..., т. 1, с. 242, 563; т. 2, с. 75]. Резкий порыв ветра, вихрь считались проявлением его силы. Талисманом скорости мог стать кусок дерева, на который налетел такой вихрь [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 246]. М. П. Акунка рассказывала нам, как в детстве она с друзьями отламывала кусочки корня от упавших во время грозы деревьев и привязывала к креплениям лыж, чтобы быстрее бегать.

Родовые духи

Души утопленников, тела которых не найдены, а также людей, сгоревших в огне, убитых медведем или тигром, становятся родовыми духами¹. *Ханя* утонувшего человека попадает в *Тэму бун'ин'и* — загробный мир духа-хозяина водной стихии и становится его

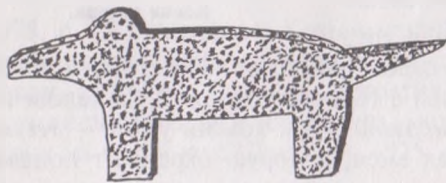


Рис. 25. *Моха/муха* — «собака» *маси*.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН.
Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 78).
Копия автора.



Рис. 24. *Сэвэки маси*.
Рис. Б. А. Куфтина
(Куфтин, Архив МАЭ РАН.
Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 80—81).
Копия автора.

службой [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 236]; *ханя* сгоревшего в огне идет в особый загробный мир (духа-хозяина огня?); *ханя* убитого тигром или медведем направляется в загробные миры, принадлежащие духам-хозяевам этих зверей². В то же время эти *ханя* начинают почитаться как родовые духи рода, к

¹ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

² Вспомним здесь *ханя* убийц и самоубийц — выше говорилось о том, что они превращались в злых духов *сакка* и также попадали в свой особый загробный мир, находящийся по дорге в *буни*.

которому принадлежали при жизни. Впоследствии они всячески помогают сородичам на промысле в тайге или на море.

Вредоносные духи, звери и людоеды

Злые духи в религиозных верованиях орочей не составляют пантеона. Самый сильный и коварный из вредоносных духов — *Амба*. Он есть везде: в реках, в лесу, среди сопок, может принимать облик любого зверя, птицы или человека. Иногда орочи употребляют термин *амба* в значении приблизительно 'грех', 'табу' («Плывать в огонь — *амба!*»).

Часто излюбленным местом обитания *Амбы* становится заброшенное или долго непосещаемое селение или жилище. Возможно, это представление связано с тем, что иногда дикие звери



Рис. 26. *Сэвэки сулаки*. Рис. Б. А. Куфтина
(Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 80—81).
Копия автора.

(тигр, барс, рысь) забираются в охотничьи домики орочей и не могут выбраться наружу. (Дверь в таких домиках обычно открывается вовнутрь, чтобы охотник смог выйти, если ее завалит снегом¹.) От голодной смерти зверя может спасти только охотник, пришедший на промысел. Можно представить себе испуг ничего не подозревающего промысловика, открывающего дверь своего зимовья, когда ему на грудь бросается отчаявшийся хищник.

Если *Амба* украдет *ханя* человека, то тот заболевает. В таких случаях помочь больному может только шаман. Не сумеет шаман победить *Амба* — значит, человек умрет.

Современные орочи относят к злым духам также и мифических животных.

¹ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

Огромное змееподобное существо *симу*, которое обитает в болотах, может проглотить человека и даже крупного зверя — лося, например. Орочи никогда не видели *симу*, но часто находили в болотах и топких местах его след — глубокую канаву с гладкими краями, слышали его рев и предсмертные крики животных¹. Негидальцы также верят в существование подобного существа.

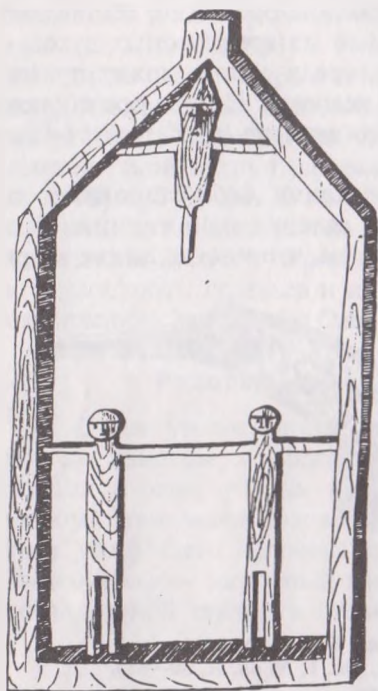


Рис. 27. *Меавочо* с духом *боочо* вверх и двумя духами *манги* вниз.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 79).
Копия автора.

низко над землей, поэтому спастись от нее почти невозможно. Однако, если кому-то удастся убить ее, то смельчак будет всегда удачливым на охоте и вообще в жизни³. Птица *кори* занимает свое место также в шаманских представлениях орочей.

Текст № 8

Живет на Чукчагирском озере (в районе реки Амгуни) страшное чудовище — злой дух *Химму*. Внешним видом он напоминает ящерицу, размерами — большую лодку. Живет *Химму* в глубине озера. Однажды *Химму* проглотил двоих детей одного негидальца. Отец решил ему отомстить. Сделал он это так: содрал большой кусок бересты, свернул его в трубку и бросил в воду. *Химму*, думая, что это человек, проглотил бересту. Легкая кора не дала ему возможности нырнуть в глубину, и охотнику удалось его убить².

В устье р. Тумнин есть небольшой островок, на котором живет злой дух — гигантская птица *кори*, с железным клювом и крыльями. Летает *кори*

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 31.

² Рассказ негидальца В. С. Семенова, 1991 г.

³ Сообщение А. И. Бисянка, 1990 г., пос. Датта.

Недалеко от лунной земли живут летучие обезьяны *моне*. Они приносят людям оспу. *Моне* настолько сильны, что могут поймать и погубить даже душу большого шамана, если она окажется рядом [Аврорин, Козьминский, 1949, с. 334].

Существует еще целый сонм мелких злых духов, которые человека убить не могут, но досаждают ему. Например, *Досо* и *Коро* — они подслушивают, подглядывают и заранее узнают все намерения человека, если он высказывает их вслух¹. Они похожи на маленьких людей, только руки покрыты перьями. Особенно боятся *Досо* и *Коро* охотники и рыболовы — на промысле они стараются не употреблять настоящие названия животных. Более того, эвфемизмы иногда применяются также к объектам неживой природы, например во время охоты на нерпу².

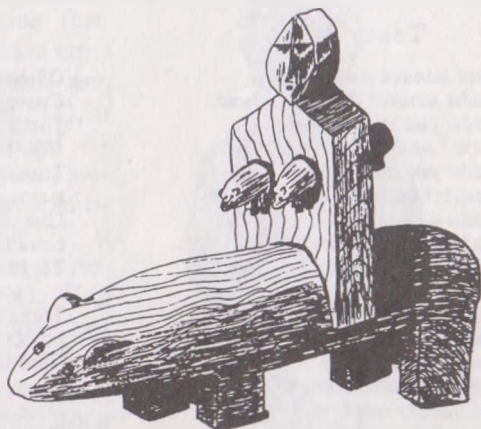


Рис. 28. *Маси* верхом на медведе с двумя медвежатами в подмышках, что в целом называется *доонта* учала 'медведь верховой'.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 79).
Копия автора.

Среди скал в тайге живет злой карлик — *Багдыхе*. На промысле охотники иногда перекрикиваются. *Багдыхе* имитирует их крики, запутывает их, и они могут заблудиться. Хотя у *Багдыхе* только одна нога и большой горб на спине, он передвигается в лесу быстрее человека. В тайге подчас можно увидеть узкую и извилистую полоску примятой травы, бороздку на речном песке или на снегу. Орочи полагают, что это след *Багдыхе*, и стараются поскорее уйти от такого места. Нередко они вырезали изображение *Багдыхе* из дерева или коры деревьев (обычно из бересты) и угощали его³.

Ханя умерших, по каким-либо причинам (например, несоблюдение родственниками покойных правил похоронного обря-

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 18.

² Сидоров, СФХКМ. Ф. 45/1. Л. 14.

³ Сообщение Н. Д. Акунки, К. С. Пунадинки и др., 1989—1990 гг.

да) не попавшие в загробный мир *буни*, превращаются в злых лесных духов *эксукэн* [Сравнительный словарь..., т. 2, с. 444]. Не попадала в *буни* и *ханя* самоубийцы, она становилась злым духом *сакка*, питалась *ханя* живых людей и вообще всячески вредила им¹.

Имеются также отдельные представления о людоедах, записаны соответствующие тексты (см. Приложение I, текст 19, а также нижеследующий текст²).

Текст № 9

Ума мапача амба немапу.
Тады мапача дусала быдыха.
Тады умо хуса дуонта
Чере³ намуте богдыха.
Тады умо аса Тайфу⁴
намутэ богдыха.
Тады ой аса дуса
нада хита адауха богдыха.
Таду ой аса нада хуса баха.

Таду та сагды Тайфунда
богдыха.
Амба мапача.
Дуонта амба⁵ мапача.
Та немапу неманки аджени.
Таду немачи немапу би.
Таду ой мапача хоты вай.
Сукдиса вай.
Воси, омы мапа вай.
Дусаты омну боюу вай.
Носо вай, джюку вай.
Дуса вай.
Таду ты мапача гаса вай.
Огды нио вай, нада нио вай.
Ни укто джяпты.
Ты мапача нимапу амба.
Таду ни геомса оло накки.

Мапа геомса оло накки.
Бою геомса оло накки.
Би омими ничи толмучиха.

Об одном старике-черте рассказ.
 Сначала старик-тигр родился.
 Тогда один мужчина-медведь
Чере в море родил.
 Тогда одна женщина «*Тайфу*»
 в море родила.
 Сначала эта женщина-тигрица
 семь сыновей родила.
 Тогда эта женщина семь мальчиков
 нашла.
 Тогда эта большая «*Тайфунда*»
 родила.
 Черт старик.
 Медведь черт старик.
 Этот рассказ начал хозяин.
 Тогда рассказывает начало.
 Тогда этот старик нерпу бил.
 За рыбой охотился.
 Жил, жил, одного медведя убил.
 У тигра одного лося убил.
 Соболя бил, выдру бил.
 Тигра убил.
 Тогда этот старик утку убил.
 Много людей убил, семь человек убил.
 Человечье мясо съел.
 Этот старик — людоед-черт.
 Тогда человеческие кости сюда положи-
 жил.
 Медвежий кости сюда положил.
 Лося кости сюда положил.
 Я от моего отца маленький рассказ.

¹ Сообщение И. Н. Сеченко, 1991 г.

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 40—42. Записан от шамана Купсы Акунки.

³ *Чере* — женские существа, живущие в море. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

⁴ *Тайфу* *намуте* — глубь морская, где рыба рождается. *Тайфунде* *мапача* — старуха-хозяйка этого места. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

⁵ *Доонта* *амба* — медвежий черт. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

Охранители

Для лечения болезней, причиняемых злыми духами, орачи изготавливали изображения духов — *сэвэки*. Угостив изображение доброго духа, больной рассчитывал на поправку. В амбаре шамана Василия находилась группа из пяти лечебных *сэвэки*. От боли в пояснице помогал *маси* в виде медведя с духом *боочо* на голове (см. рис. 17). Чтобы вылечить боль в спине, нужен был «хозяин сохатого» *яви*, сделанный из рога лося (рис. 18), и три фигурки, имеющие общее название *огана/овгана*: деревянная жена *яви* (рис. 19), помощник-«рабочий» *яви* из рога лося (рис. 20) и парное изображение еще двух помощников из дерева (рис. 21). Под потолком амбара висело еще несколько старых лечебных *сэвэки*: от болей «под ложечкой» — деревянный *кумэ* в одежде из шкуры лося с деревянным же амулетом *миачу* на груди (рис. 22); от головной боли — *дылину сэвэки*; фигурка *огана/овгана* с привязанными к ней изображениями остроголового духа *боочо* и духа *миачу* с уткой на голове — все трое покрыты мехом с уха лося (рис. 23); литые металлические *маси* (рис. 24), *моха/муха* (как бы собака *маси*, рис. 25) и *сулаки* 'лиса' (рис. 26).

Лечебные *сэвэки* зачастую изготавливались в соответствии с подробными указаниями шамана. Так, в свое время ороч Федор из пос. Уська-Орочская для лечения сердца сделал четыре деревянных *сэвэки* (см. рис. 27—30).

Существовали также особые фигурки *пуданку*, которые должны были послужить вместилищем для злого духа, извлеченного из тела больного. *Пуданку* делали родственники больного или другие простые люди (обычно старики) по указанию шамана. Эти фигурки могли изготавливаться из травы, хвойных веток, болотных кочек, стружек, реже из дерева, имитируя тело человека, медведя, тигра, змеи, птицы и т. п. Некоторые *пуданку*, после пе-

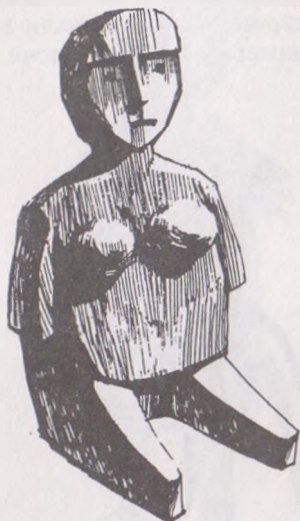


Рис. 29. *Сэвэки маси асани* 'жена маси'. Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 79). Копия В. Е. Красикова.

реселения в них злого духа, уничтожали — рубили топором, рвали на части, жгли в огне¹; другие же служили постоянно.

Выше уже говорилось о промысловых *сэвэки* в связи с душами животных. Только что мы кратко описали лечебные *сэвэки*. Однако были также *соггинэ сэвэки* — полифункциональные фигурки, которые изготовляли простые люди (*соггы*), не шаманы, одновременно ради удачи на промысле и для лечения болезней. Например, у некоего ороча Петрушки в амбаре стояли *соггинэ сэвэки*:

соггинэ маси, стоящий на двух лягушках, с железным талисманом *саккы сэвэки*, или *маси сэвэки* на груди, представляющим собой человеческую фигурку со скрещенными ногами и крылышками за плечами (рис. 31); жена *соггинэ маси* — *асане* из травы (рис. 32); помощник *соггинэ маси* — *доонта яви* похож на медведя, тоже из травы (рис. 33). К ногам *доонта яви* приделаны фигурки каких-то животных, на левой ноге — из хвоя, на правой — из стружек. Еще один помощник *соггинэ маси* — тигр *дуса* из травы (рис. 34)².

С самого рождения ороч был окружен особыми охранительными амулетами. Например, мальчик ороч рассказывал этнографу Подмаскину, что в их семье часто умирали дети и родители спасли его от злых духов, пришив амулет в виде детской куклы ему на спину. С этим амулетом мальчик и приехал учиться в интернат³.

В доме, обычно недалеко от входа, устанавливали деревянного *сэвэки* — охранителя жилья от злых духов (см. рис. 35).

Время от времени его угощали просяной кашей, жиром, водкой, табаком. Подобные изображения существуют и у нанайцев. Они больших размеров, по сравнению с орочскими, и называются *дюлин* (см. рис. 36).

Для защиты от злых духов на промысле охотники носили на груди на ремешке маленький деревянный охранительный аму-



Рис. 30. *Сэвэки манги* в шапке с шишкой, змеей на груди и животе.

Рис. Б. А. Куфтина
(Куфтин, Архив МАЭ РАН.
Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 79).
Копия автора.

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 8.

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 80—81.

³ Подмаскин, Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. № 107. Л. 76.

лет *энгаля* (см. рис. 37). У орочей также зарегистрировано интересное представление об охранительной силе человеческой крови (см. ниже, в рассказе о *Кадзямю*).

Кадзямю

У многих (если не у всех) лесных народов бытуют представления о некоем антропоморфном создании, обычно большого роста, покрытом шерстью, которое живет в лесу, пещерах, ущельях, помогает охотникам на промысле и иногда вступает с людьми в половую связь¹. В похожее таежное существо — *Кадзямю* (ср. *када* 'скала') верят и орочи².

Роста *Кадзямю* огромного, примерно 3—5 м, голова острая, клинообразная, на руках два или три пальца, ноги кривые в коленях, заканчиваются копытами, похожими на лосиные³ (см. рис. 38—39). Однако некоторые орочи считают, что ступни ног *Кадзямю* такие же, как и у человека, только гораздо больше⁴ (см. рис. 40). Кожа на лице черная, тело покрыто густой черной или буро-рыжей шерстью, которая вымазана смолой хвойных деревьев (может быть, это не собственная шерсть *Кадзямю*, а одежда из лосиных шкур). Это существо питается древесной корой, смолой, мясом, рыбой и т. п. Орочи и ороки Сахалина сходятся в том, что *Кадзямю* похож на человека — лесного жителя, таежного охотника. *Кадзямю* могут увидеть в тайге не только шаманы, но и простые люди (иногда и се-



Рис. 31. *Соггинэ маси*.
Рис. Б. А. Куфтина (Куф-
тин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12.
Оп. 1. № 48. Л. 80—81).
Копия автора.

¹ Примеры можно почерпнуть в мифологии самых различных народов [Мифологический словарь, 1991].

² Имя *Кадзямю* употребляют орочи и удэгейцы; нанайцы, ульчи и негидальцы называют такое существо *Калгама*, ороки южного Сахалина — *Колдями*, ороки северного Сахалина — *Онгена*.

³ *Л'тыс* — леший у кетов — лохмат, как медведь, а следы кладет олених [Анучин, 1914, с. 6].

⁴ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

годня). Возможно, в тайге обитает целое племя *кадзямю* [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 193].

Говорить о *Кадзямю* можно только днем; вечером и ночью нельзя — иначе может случиться что-нибудь плохое. Как-то вечером мы все-таки упросили Н. Д. Акунку рассказать нам о *Кадзямю*. После беседы резко испортилась погода: небо вдруг сплошь затянулось низкими тучами, сильно похолодало. Наш информант расценил это как месть со стороны *Кадзямю* и очень раскаивался в том, что нарушил запрет.

Живет *Кадзямю*, как правило, по верховьям рек в пещерах, в скалистых местах. Орочи назвали нам пещеры в скалах на прежнем месте расположения стойбища Датта и на р. Джаур — притоке р. Гур (Хунгари). В последней пещере имеется глубокий колодец, из которого идет дым или пар. Там хранится много продуктов и охотничьей добычи. *Кадзямю* живет семьей, имеет собак и иногда шаманит — орочи слышали звуки бубна, раздававшиеся изнутри. *Кадзямю* не любит, когда люди ищут его жилье и вообще приближаются к нему¹. Удэгейцы считают, что *Кадзямю* обитает среди скал на притоках р. Хор. Сахалинские орочи из пос. Вал, расположенного на реке с таким же названием, полагают, что

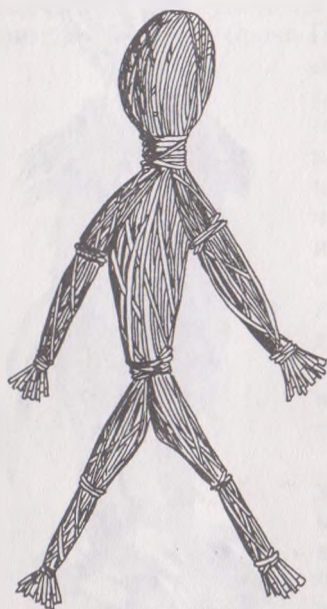


Рис. 32. *Асане* — жена *соггинэ маси*. Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 80—81).

Копия автора.

пещеры орокского «*Кадзямю*» — *Онгены* находятся в верховьях их реки. Ульчи из пос. Булава думают, что их лесное существо — *Калгама* живет в скале Аури недалеко от поселка вниз по течению Амура.

Недалеко (в пределах 1—2 км) от пос. Уськи-Орочской расположено три места, где обитает *Кадзямю*. Одно из них мы нашли по схеме, начерченной для нас информантом². Скала соответствовала устным описаниям. По мнению жителей села — орочей, это одновременно и скала, и сам *Кадзямю*, и место его обитания.

¹ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

² Г. Е. Акунка, 1990 г.

Другое место находится на сопке Крутой вверх по течению р. Тумнин. Это вертикальное скальное обнажение около 4—5 м высотой, отдаленно напоминающее каменную кладку. Орочи стараются обходить его стороной, так как и сегодня с ним связывается немало таинственного. В свое время учитель Уська-Орочской школы-интерната Н. П. Сидоров, долгие годы проживший среди орочей и хорошо изучивший их духовную культуру, пытался преодолеть это, на его взгляд, суеверие: доказать, что там нет никакого существа¹. Если от того места подняться еще выше в сопки, перевалить два хребта, то можно достичь третьего места обитания *Кадзямю*. Это обширное (около 500 м по периметру) скальное обнажение. Причудливой формы камни покрыты разноцветным лишайником и впечатляют воображение². Примерно в 20 км от Уськи-Орочской вниз по р. Тумнин находится скалистое место, по-русски называемое Алексеевка (по бывшей деревне Алексеевке). Орочи же, однако, зовут его *Кадзямю* — здесь якобы и живет великан. Когда-то он украл охотника ороча. Охотник пропал навсегда, и больше его никто не видел³.

Кадзямю похищает людей, обмазывает их смолой, превращает в себе подобных и оставляет жить вместе с собой. Поэтому охотники боятся его и не пускают детей одних в лес. А однажды люди рода Еминка нашли в лесу ребенка и приютили его. Они подумали, что ребенок сбежал от *Кадзямю* и заблудился. После этого события охота стала более удачной⁴. М. П. Акунка в детстве жила с родителями недалеко от пещеры — жилища *Кадзямю* на р. Джаур. Если приходилось проплывать в лодке мимо этой пещеры, девочку всегда с головой укрывали шкурой или тканью,

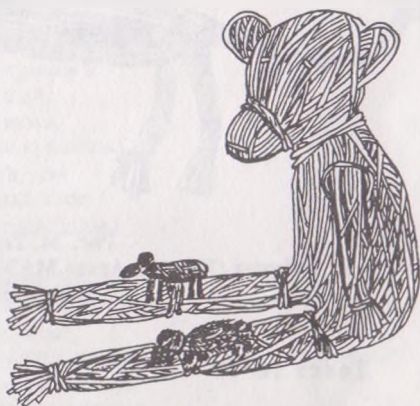


Рис. 33. Доонта яви.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 80—81).

Копия автора.

¹ Сообщение Г. Е. Акунки и А. Ф. Мулинки, 1990 г.

² Сообщение А. Ф. Мулинки, 1990 г.

³ Сообщение Г. Е. Акунки, 1990 г.

⁴ Сообщение К. С. Пунадинки, 1991 г.

чтобы лесное существо не могло ее увидеть¹. Спастись от *Кадзям* можно, только порезав или расцарапав свое тело до крови — лесное существо панически ее боится. Женщина может испугать его менструальной кровью². Охранительное действие крови при встрече с *Кадзям* можно проиллюстрировать следующим текстом.

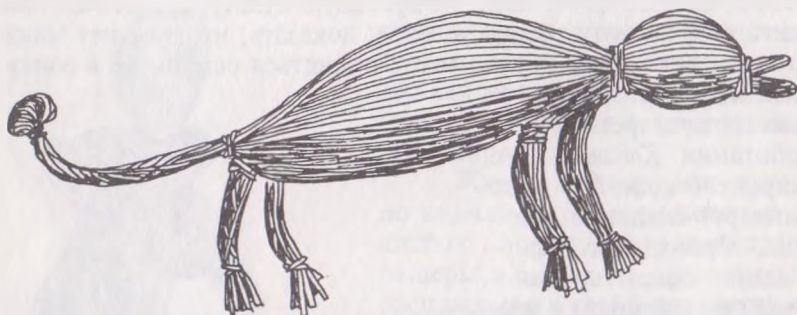


Рис. 34. Тигр дуся.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 80—81).
Копия автора.

Текст № 10

Ајнана омо зу: бисин 'и, ди: ни: —
 Давно один дом был, четыре человека —
 зу: хитэ, амин 'и, эн 'ин 'и. таду бимэј,
 двое детей, отец, мать. Там живя,
 сагди о:чити, зу:нгэсэ бэјнгнэ хэти
 большие стали, вдвоем ловить рыбу пошли
 улила; золо ојолон 'и тэуэчиwэј
 на реку; камня поверх сидя,
 бэјчихэти умэн 'зи очкомо. тадуји
 ловили удочкой мальков. Затем
 умэчимди, дилити хактимди очини.
 удили когда, головы их темные стали [т. е. «потеряли сознание»].
 осе 'е сагг 'ихати омо зу:гдула
 Позднее поняли: в какой-то дом [их]
 гајхани, кадама зу:гдула, кагзаму
 уташил, в скалистый дом, Кагдяму
 зу:гдулај гајхани. тадуји гајхан 'зиш
 в свой дом уташил. Затем, притащив,

¹ Сообщение М. П. Акунка, 1989 г.

² Ср. орокский рассказ о спасении от злого духа *дептыри* (см. Приложение I, текст б).

тэј зу:нгиду н 'утэвэ тэјэхэти,
 в том доме смолу для угощения поставил:
бэју^н уктэвэни, шмуксэвэн 'и, гэббэнгкувэ,
 сохатого мясо, сало, бруснику,
бэју^н умаман 'и. Тадуји эчити зэ^ртэ^р.
 сохатого костный мозг. Затем [ничего] не ели.
тэүэмди биһикити, до:кила
 Когда [они] так сидели, в соседнем помещении
кагзаму самангдимзүүни мэүн 'зиш.
Кагдяму шаманил со своим (каменным) бубном.
эмэхээн 'и — «зэ^рппэ!» гунгк 'ини тэј(и) занггүјти.
 Пришел. «Ешьте!» — сказал тот хозяин их.
Тадуји акиндума нэнгуми'
 Тогда тот, который был старше, младшего брата своего
н 'эксэвэн 'и нутурэмди с 'Антулахан 'и.
 в нос до крови кулаком ударил,
нэнгуми сэксэн 'зин 'и сингк 'ихэни,
 младшего брата своего кровью намазал,
нэнгуми дэббэн 'и сингк 'ихэн 'и, мэн
 младшего брата лицо намазал, свое
дэбби -- дэ^р сэксэзи мо^р ки сингк 'ихэти.
 лицо кровью все намазали.
зангүјти гунэјн 'и: «амба хитэни! јакка
 Хозяин их сказал: «Чертовы дети! тащи
зу:ктин 'и!» тава јангихан 'и, золо
 [их] домой!» — тех [их] поташил, камня
ојолон 'и нэккиг 'ихэн 'и. Амин-ти, эн 'инти
 поверх снова положил. Отец их, мать их
гэлэктэг 'ихэ^рти сиксэг 'идэ^рлэ^р тава, мэјчихэ^рти:
 искали до вечера тех [их], думали:
«мути тихэти, охунгкити!» Тадуји доббо
 «в воду упали, потонули, наверное!» Затем ночью
ба:г 'ихати золо ојолон 'и. Хитэти букки
 нашли камня поверх. Дети их словно мертвые
бээзи бичситы. Тадуј (и) зу:кти гајхати.
 тела были. Затем домой притащили.
тадујји аминти самава гэнхэн 'и эјэ.к 'и.
 Затем отец их за шаманом отправился вниз по реке.
тимаји базикка гајхан 'и самама. Тэј сама^н
 Утром рано привез шамана. Тот шаман
ајчихан 'и тэј хитэвэ (хиббэ). саман^н
 лечил тех детей. Шаман
ајчихандун 'и, аја очиг 'и^р хати. мудан 'и.
 когда лечил, здоровые опять стали. Конец ¹.

Кагдяму очень удачливый охотник и рыбак. Зверей и рыбу он ловит голыми руками. Понять причину удачливости помогает

¹ [Цинциус, 1949, с. 158—159].



Рис. 35. *Сэвэки* — охранитель жилья ороча. Рис. автора с экспоната ИКМ школы-интерната № 9 пос. Уська-Орочская.

предание. Однажды охотник встретил *Кадзю*, шедшего по ручью — прямо по поверхности воды¹. *Кадзю* шел, низко опустив голову, и что-то бормотал — это не походило на речь человека, но не было и ревом зверя. Заметив охотника, *Кадзю* бросился на него и хотел схватить руками. Однако охотник оказался ловчее и оторвал у *Кадзю* мошонку, которая была огромных размеров и свисала у него между ног почти до колен. Прибежав домой, охотник разрезал добычу и обнаружил внутри когти, шерсть всех лесных зверей². Выбросив шерсть и когти тигра, хранить которые запрещалось, охотник закопал остальное в землю, и с тех пор его не покидала удача на промысле и вообще в жизни³.

Иногда охотники оставляли угощение для *Кадзю* возле мест его обитания, чтобы промысел был более успешным⁴. Раньше они даже изготавливали из дерева с неободранной корой изображения *Кадзю* для защиты охотничьей удачи от злого шамана, который мог ее похитить [Васильев, 1940, с. 170].

Зарегистрирован случай изготовления деревянного охранительного амулета *Кадзю*. Его вешали над люлькой ребенка для защиты от происков злых духов⁵.

¹ М. Т. Акунка рассказала, что у *Кадзю* длинные ноги: когда он переходит вброд глубокие реки, вода не достает ему до колен. Нанаец Н. С. Гейкер описал, как *Калгана* переходит вброд Амур. Так или иначе, как мы увидим из дальнейшего, таежное существо боится замочить свое тело выше колен.

² Выше мы уже упоминали широко распространенное у орочей и других народов региона поверье о том, что сохранение подобных трофеев (носа, шерсти, когтей) приносит охотнику удачу на промысле.

³ Рассказ Н. Д. Акунки, 1989 г.; похожий текст записан от О. Н. Семеновой (из ороков Сахалина). Ср. у негидальцев: смелый охотник может подкараулить *Калгана* и оторвать висящую между ног «сумочку» с шерстью промысловых животных, которая принесет ему удачу. *Калгана* будет просить вернуть «сумочку», но охотник должен выдержать семь лет и не поддаваться на уговоры, и тогда он окончательно закрепит за собой охотничью удачу [Цинциус, 1971, с. 177]. У нанайцев *Калгана* ради возвращения своего может даже явиться к охотнику-похитителю под видом прекрасной женщины и постараться родить от него сына — чтобы «сумочка» перешла потом к тому по наследству [Мифологический словарь, 1991, с. 272].

⁴ Сообщение А. Ф. Мулинки, 1990 г.

⁵ Васильев, Архив МАЭ. Ф. 12. Оп. 1. № 124. Л. 1.

Существует предание о том, как *Кадзямю* ходил по ночам к понравившейся ему орочке, пока ее муж охотился. Однажды лесной гость забыл у нее свою охотничью сумочку, в которой находилась шерсть промысловых животных. Муж этой орочки стал с тех пор удачливым охотником, т. к. получил талисман промысловой удачи [Васильев, 1940, с. 170]¹. Раньше орочские женщины шили себе поясные сумочки для разных мелких вещей. Сумочка *сикти* шилась из лосиной кожи в форме двух яйцевидных мешочков, соединенных перемычкой [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 223].

У охотников случаются встречи и с *Кадзямю*-женщиной. Когда охотник покидает зимовье, она прибирает, готовит пищу, но при возвращении охотника мгновенно исчезает².

4. Обряды жизненного цикла

В традиционном орочском обществе жизнь каждого человека от рождения и до смерти была регламентирована многочисленными обычаями и запретами. Часть из них была связана с защитой от злых духов.

Свадьба

Молодые мужчины нередко прибегали к магии, чтобы понравиться *айюни* — любимейшей девушке. Например, летучая мышь красного цвета охраняла мужскую силу, привлекала внимание желаемой им женщины. Магический обряд заключался в том, чтобы засунуть мышь в брюки и носить ее там некоторое время³.



Рис. 36. Дюлин —
охранитель жилья нанайца,
пос. Кондов.
Рис. автора.

¹ Подобное предание записано нами у М. П. Акунка, пос. Снежный, 1989 г.

² Сообщение М. П. Акунка, пос. Снежный, 1989 г. Негидальские охотники полагают, что *Калгама*-женщина может вступить в половую связь с охотником. Если при этом она подарит охотнику волос со своего полового органа, то звери сами будут идти к нему на выстрел и в ловушки [Цинциус, 1977, с. 177].

³ Сообщение К. С. Пунядинки, 1991 г.

На свадьбу приглашалось много гостей. Мог на ней присутствовать и шаман, но только как простой гость. Парень и девушка, даже если и состояли в интимных отношениях до брака, то после сватовства их нужно было прекратить вплоть до окончания свадьбы, которая обычно длилась два или три дня; за нарушение этого запрета жениха и невесту могли наказать злые духи. После торжества жених привозил невесту к себе в дом. В супружеской жизни нужно было строго следить, чтобы семья не пропало даром¹.



Рис. 37. Энгаля — охранитель охотника. Рис. автора с экспоната ИКМ школы-интерната № 9 пос. Уська-Орочская.

Рождение

Беременную женщину старались освободить от тяжелой работы, внимательно следили за состоянием ее здоровья. Во время ношения плода женщина не должна была шить одежду для будущего ребенка — злые духи могли догадаться о скором появлении на свет ребенка и погубить его [Он, 1925, № 83].

За месяц до родов женщина не имела права варить, стирать, собирать ягоды и грибы. Для роженицы сооружали отдельный шалаш — *аунгака*. Рожать в общем помещении было запрещено². Пока женщина находилась в родильном шалаше, ее муж не должен был стрелять зверей из ружья (т. к. громкий резкий звук мог напугать ее), а только ловить их ловушками, капканами и петлями³. Обычно рожали сами, но иногда могли пригласить на помощь пожилую женщину. В особо тяжелых случаях звали шамана.

Еще месяц после родов женщина считалась «нечистой»; мужу нельзя было вступать с ней в интимные отношения. В течение 25 дней ей также запрещалось есть дичь⁴.

Ребенка на разной стадии развития орочи называли по-разному: *баядубини* 'внутриутробный плод', *багдыгани* 'новорожден-

¹ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

² По мнению Н. Д. Акунки (1989 г.), этот запрет не *амба* (т. е. не грех).

³ Интересно, что у соседних нанайцев существует прямо противоположный запрет: во время беременности жены муж не должен пользоваться ловушками и душающего типа.

⁴ Штернберг (1), Архив ПФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. № 85. Л. 132.

ный', *ятаку* 'ребенок, принесенный домой в течение месяца после родов', *оотини* 'грудной'.

Мать кормила ребенка грудью долго — до 3 лет. По достижении одного года ребенку давали имя. Делать это имел право только отец или старейший мужчина в семье. В имени старались выразить какое-либо свойство характера или способность человека: *Тумнейни* 'хорошо понимающий'; *Пакти* 'хороший стрелок', 'мастер'; *Маси* 'крепкий, сильный'. Мальчика до шести лет нередко называли обобщающим термином *кусане*, а девочку — *асане*.

Считалось хорошей приметой, если ребенок родился «в рубашке». Мать изготавливала из нее маленький бубен. Говорили, что в будущем ребенок может стать шаманом. Для защиты ребенка от злых духов над колыбелькой вешали изображения *Кадзюму*, зубы и когти рыси или соболя¹. В одной ороческой семье над колыбелью также висело деревянное изображение птицы *гаруа*. В том же жилище была ветка дерева с птичьим гнездышком. Это гнездо было установлено отцом семейства по указанию шамана и применялось для того, чтобы в нем жила и никуда не улетала душа ребенка, если тот заболит. Душа ребенка называлась *гаса* — т. е. птичка².

Для детей изготавливали игрушки, которые должны были приучать их к труду: маленькую посуду, ножи для обработки бересты и шкуру для девочек, охотничьи снасти для мальчиков.

Смерть и похороны

В научной литературе прошлого содержатся обширные сведения по данной теме. В сообщениях современных информантов мы видим лишь скудные остатки прежнего развитого комплекса представлений. Поэтому вначале мы изложим традиционные верования и обряды, бытовавшие у орочей до первой трети XX в., такими, какими они были зафиксированы в трудах предыдущих исследователей, иногда дополняя их с помощью собственного материала, а затем личные наблюдения, полученные нами при посещении одиннадцати кладбищ в 1989—1992 гг.

Выше уже говорилось, что *ханя* — главная душа человека неразрывно находится с ним всегда до самой смерти; *ханя умуруни* — вторая душа (букв. 'внутреннее отражение *ханя*') изредка покидает тело, когда человек спит или болеет. После смерти чело-

¹ Подобные охранительные амулеты (когти, лапы, зубы, челюсти) сначала охраняют человека от животных того именно вида, которому принадлежат данные части тела, затем от хищников вообще и, наконец, от злых духов [Зеленин, 1936, с. 77].

² Васильев, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 124. Л. 1—3.



Рис. 38. *Кадзяму*.
Рис. Б. А. Васильева
(Васильев, Архив РЭМ.
Ил. № 18695).



Рис. 39. *Кадзяму*.
Рис. Б. А. Куфтина
(Куфтин, Архив МАЭ
РАН. Ф. 12. Оп. 1.
№ 48. Л. 78). Копия
В. Е. Красикова.



Рис. 40. *Кадзяму*.
Рис. автора с наброска
Н. Д. Акунки.

века *ханя* идет в загробный мир *буни*, а *ханя умуруни* через некоторое время вселяется в новорожденного ребенка [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 243].

Орочи боялись покойников и людей при смерти; даже самые близкие родственники покидали помещение, чтобы не смотреть умирающему в глаза, т. к. он мог забрать с собой еще чью-нибудь душу. После того, как человек умирал, родственники в знак траура распускали косы и обвязывали вокруг голов ленты из белой материи¹. Траур по покойному продолжался в течение года — до того момента, когда шаман отправляет *букки* (*ханя* покойного) в загробный мир *буни*².

¹ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 11. Л. 58.

² Удэгейцы носили траур по близким родственникам три года, по остальным покойным — до момента помещения гроба на кладбище [Старцев, 1992, с. 120].

Чтобы *букки* ушла в загробный мир и не вредила оставшимся на земле людям, необходимо было совершить похоронный обряд. В ороческом языке для описания последнего существует несколько терминов: *бусулэ*- 'обряжать покойного в погребальную одежду', 'класть вещи в гроб'; *огдоксони*- 'хоронить покойника'; *омо*- 'зарывать покойника в землю'; *эсэнти*- 'хоронить, совершать похоронные обряды' [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 169, 214, 215, 258].

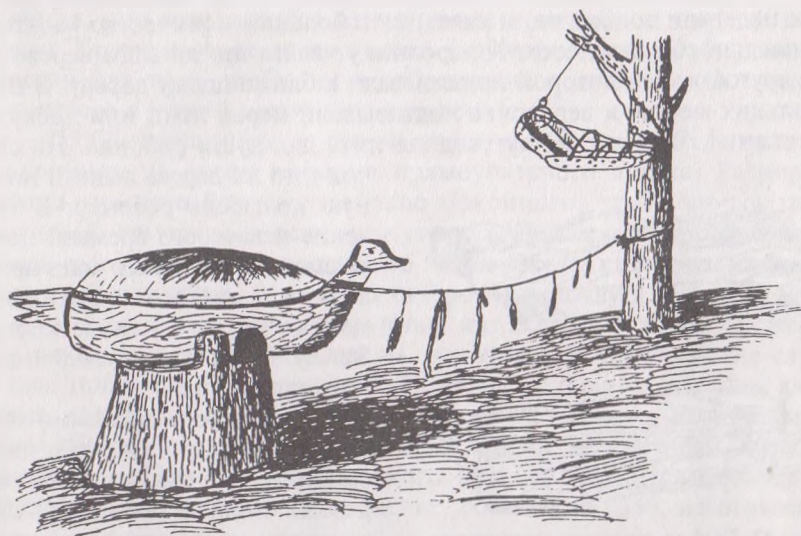


Рис. 41. Гроб *кинэко* для погребения младенца. Рис. Н. П. Сидорова (Сидоров, СФХКМ. Ф. 45/1. Л. 17). Копия автора.

Существовало несколько способов погребения: открытое (установка гроба *холдоксо* на пне и ветвях деревьев, на горизонтальных жердях, перекинутых между несколькими пнями, на свайных помостах *пзулэ*, под навесами и другими погребальными сооружениями, оставление трупов), подземное погребение, огненное погребение (сожжение трупа). Для пропавших без вести или для покойных, чье тело не удалось найти, устанавливались ложные захоронения — кенотафы [Иванов, 1956, с. 852; Сем, 1984, с. 109—119; Маргаритов, 1888, с. 30; материалы автора¹]. Способ погребения зависел от того, как человек умер, его возраста, пола, социального положения.

¹ Березницкий, Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. № 352. Л. 102; № 355. Л. 38; № 364. Л. 224.

Ребенка, умершего в возрасте до одного года, нельзя было хоронить в земле, т. к. считалось, что тогда его мать не сможет больше рожать детей. Таких младенцев клали в гроб *кинеко*, выдолбленный в виде птицы, чаще всего утки (см. рис. 41). Гроб устанавливали на пне или засовывали в развилку дерева. Трупик внутри гроба ориентировали по голове птицы. *Ханя* младенца попадает в загробный мир не обычным путем (пешком, с помощью шамана), а уносится уткой [Смоляк, 1980, с. 191]. Поэтому на трурик надевали только один халат, т. к. большее количество халатов птица на себе не унесет. К воротнику халата пришивали веревочку, другой конец которой привязывали к ближайшему дереву. В нескольких местах к веревочке подвязывали перья птиц или лоскутки ткани¹. Это как бы путеводная нить для души ребенка. На су-

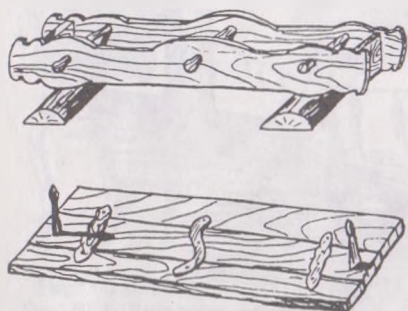


Рис. 42. Гроб из женского захоронения возле ороцкого селения Датта.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 50).
Копия автора.

чок того же дерева вешали ночную колыбель ребенка. В течение некоторого времени после смерти ребенка его мать приходила к гробу и сцеживала молоко на него или на колыбельку. Поминки по младенцам не устраивались.

Гробы со взрослыми покойными, умершими обычной смертью, устанавливали на коротких пнях. В конце XIX в. постепенно наметился переход к подземным захоронениям. Возможно, это связано с началом рубки тайги переселенцами из России и постоянно возникавшими из-за них лесными пожарами [Маргаритов,

1888, с. 30].

На умершего мужчину надевали нечетное количество халатов, на женщину — четное. В течение всей жизни орочи собирали в особом амбаре лоскутки раскроенной материи, кусочки меха, украшения и т. п. заготовки для *бусунгэти* — погребальной одежды. Сшивать ее заранее было запрещено — об этом могли узнать злые духи и повлечь преждевременную смерть человека. Если по какой-либо причине у покойного не оказывалось похоронной одежды, то ее в срочном порядке изготавливали старые женщины. В гроб или на могилу клали посуду, орудия труда и промысла, которые

¹ Сидоров, СФХКМ. Ф. 45/1. Л. 17.

были необходимы покойному для безбедной жизни в загробном мире¹. Крупные предметы (лодку, нарты) клали только на могилу или возле нее. И погребальную одежду, и обувь, и всю утварь намеренно портили — рвали, прорезали в нескольких местах, били, протыкали. Загробный мир — это зеркальное отражение земного; к примеру, когда на земле лето, в *бун* — зима, когда на земле день, в *бун* — ночь². Поэтому умершего летом обряжали в зимнюю одежду, умершего зимой — в летнюю³. Так и вещи: целые на земле, они оказываются сломанными в загробном мире, и наоборот. Кроме того, вещи портились (другими словами, убивались) орочами для того, чтобы их освободившиеся души могли следовать вместе с душой покойного человека⁴.

Гроб изготавливали из старой лодки, впоследствии стали просто сколачивать из досок в форме прямоугольного ящика. Размеры брались немного больше, чем тело покойного, чтобы внутрь поместилась, по возможности, вся утварь⁵. Дерево для гроба выбиралось с особой тщательностью: во время работы старались не прорубить его случайно, т. к. через отверстие в почву или — что еще хуже — в реку мог попасть трупный яд. В таком случае «...смертельная опасность грозила людям, живущим на той реке, где случилась подобная оплошность»⁶. Поэтому раньше орочи свои родовые кладбища всегда устраивали ниже стойбища по течению реки⁷. Также поступали и соседние народы — удэгейцы, ульчи, нанайцы. В 1927 г. возле ороцкого селения Датта было обнаружено размытое женское захоронение: обнажился гроб, изготовлен-

¹ Уже в 1787 г. Лаперуз видел на ороцких могилах лук, стрелы, рыболовные сети и другие орудия промысла [Лаперуз, 1798, с. 433].

² Ср. рассказ, записанный нами у сахалинских ороков, в котором отражено подобное воззрение о полярности сезонов года на земле и в загробном мире (см. Приложение I, текст 16).

³ В начале марта 1992 г. мы наблюдали, как ульчи пос. Булава хоронили своего сородича в летней одежде, лишь на голову надели зимнюю шапку

⁴ Кажется, во время обряда похорон и некоторые обычаи также стараются исполнить как бы «наоборот». Так, в 1992 г. на кратких поминках сразу после похорон на кладбище у ульчей мы наблюдали, как сыновья покойного обходили всех присутствующих и разливали водку от себя (ладонь обхватывает бутылку снизу), — специально нарушая заимствованное у русских табу.

⁵ Сидоров, СФХКМ. Ф. 45/1. Л. 18.

⁶ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 28. Л. 88.

⁷ Федор Иванович Лапшин, долгие годы проработавший среди орочей, рассказал нам о случае коллективного недовольства, когда администрация пос. Уска-Ороцкая определила новое кладбище выше села по течению р. Тумнин (по словам, это было место массовых захоронений заключенных, строителей железной дороги Хабаровск—Советская Гавань, в годы сталинских репрессий).

ный из фигурно выпиленных досок, скрепленных между собой *сиулапты кидани* — резными деревянными палками¹ (см. рис. 42).

Сразу после переодевания покойного выносили из помещения, ногами вперед. Это делалось для того, чтобы *букки* не могла запомнить обратную дорогу. Тогда, если люди случайно нарушат какой-либо элемент обряда, *букки* превратится в злого духа *сакка*, захочет вернуться и отомстить, но, не зная дороги, не сможет этого сделать. Покойного раньше выносили не через дверь, а специально разбирали часть стены, возле которой спал человек. После выноса тела дом обвязывали веревкой, которую подпирали специальными палочками, для защиты душ живых людей от возможного влияния души покойного [Смоляк, 1980, с. 190]. Весной 1992 г. мы наблюдали похоронный обряд П. Г. Ангина в ульчском поселке Булава². Для того, чтобы *букки* покойного не могла унести в *буни* свой дом, сын обвязал его по периметру на высоте человеческого роста белой ниткой. Снаружи над покойным устанавливали маленький шалаш. На место, где спал покойный, родственники клали его одежду и новые унты, которые набивали мягкой травой, чтобы *букки* легче было идти в загробный мир³.

Поверх одежды труп обматывали тканью и несколькими слоями бересты. Снаружи гроб также покрывали несколькими слоями бересты, выкладывали ею дно гроба и могилы. Все это делалось для защиты тела покойного от воздействия влаги, чтобы ткани организма не разлагались, а как бы мумифицировались⁴. Известны случаи обнаружения ороческих захоронений 30-летней давности с прекрасно сохранившимися благодаря плотной упаковке в бересту трупами [Маргаритов, 1888, с. 30]. Ранее для лучшего сохранения тела гроб еще помещали в погребальный домик — *игда холдохса* [Шренк, 1903, с. 144] или строили над могилой легкий навес⁵.

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 50

² Люди этой фамилии и некоторых других называют себя ульчами, происшедшими из нивхов. Далее мы будем называть их ульчами нивхского происхождения. Действительно, из научной литературы нам известно о давних связях между этими двумя народами (например, [Шренк, 1883, с. 16; Иванов, 1951, с. 68]).

³ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 11. Л. 30. У орочей душа покойного отправляется в загробный мир пешком, в то время как у соседних народов (нанайцев, эвенков) — на нартах. Возможно, это свидетельствует о безоленном прошлом орочей.

⁴ В 1992 г. мы наблюдали, как ульчи пос. Булава сооружали в могиле вокруг гроба саркофаг из досок, чтобы не проникала сырость.

⁵ По нашим данным, последний раз такие навесы представители тунгусо-маньчжурских народов сооружали в начале 60-х годов. Мы видели остатки разрушившегося навеса на могиле эвенкийки в пос. Владимировка Хабаровского края.

Когда в мае 1990 г. хоронили Марию Федоровну Еменка, к ней в гроб положили личные вещи в *куантарака* — сумочке из лосиной кожи, посох с крючком на конце (чтобы было легче карабкаться по скалам), а также *хута* — маленький мешочек с едой в дорогу. Крупа, сахар и другие припасы внутри *хута* были упакованы по отдельности в мешочки поменьше. Сверху на могилу поставили ведро с водой. Разбили тарелку и чашку¹.

В настоящее время ориентируют захоронения головой на запад (как у русских — чтобы он мог видеть восходящее солнце). Однако прежде покойников укладывали лицом к ближайшему промысловому водному объекту: если хоронили на морском побережье, то к морю, а иначе — к ближайшей большой реке [Лопатин, 1960, с. 73; Шренк, 1903, с. 145]. И сейчас еще орочи пос. Новое Омми направляют могилы головой на восток — к Амуру.

Во время похорон возле могилы разводили костер, на котором готовили пищу и чай для поминок. Старики также нагревали на огне ветви хвойных деревьев и очищали всех присутствующих от злых духов². Если по углам могилы росли деревья, то на их стволах делались небольшие затесы по четырем сторонам света. Если подходящих деревьев не было, их заменяли *агдыча* — вбитые в землю невысокие жерди или толстые палки. Известно описание могильного столба с верхом в форме головы птицы с длинным острым клювом. Клюв приоткрыт тонкой щелью и направлен вертикально вверх. Столб обтесан таким образом, как будто его по спирали обвивает змея, взбирающаяся по нему вверх (см. рис. 43).

Для защиты от злых духов могилу иногда накрывали или огораживали рыболовной сетью³. Обычно так поступали в тех слу-



Рис. 43.

Надмогильный столб.

Рис. Б. А. Куфтина
(Куфтин, Архив
МАЭ РАН.

Ф. 12. Оп. 1.
№ 48. Л. 50).

Копия автора.

¹ Сообщение Д. Ф. Намунка, 1991 г.

² Возможно, орочи прежде, как и до сих пор ульчи, разводили на похоронах два разных костра: для мертвых (сжигать погребальную еду) и для живых (готовить еду для поминок). У ульчей нивского происхождения есть и третий костер — для сжигания погребальной одежды.

³ В 1991 г. на кладбище пос. Богородское мы видели несколько ульческих могил, оплетенных капроновой рыболовной леской наподобие рыболовной сети.

чаях, когда внезапно умирал внешне здоровый, без видимых недугов человек. Если в сетке запутывалось какое-либо животное, орочи думали, что это и есть злой дух, погубивший покойного, и убивали его¹. Возле могилы строили *буккини джовака* — небольшой шалаш, в который помещали халат и подушку покойного². В них жила *ханя* покойного до ухода в загробный мир. Подушку в этот период так и называли: *ханя*. Сверху на нее складывали рубаху, обувь и одеяло покойного. В *буккини джовака* родственники покойного также держали ритуальную посуду для поминок. В течение месяца после похорон к шалашу приходили родственники умершего и все желающие — готовили и ели поминальную пищу, пили чай. По обычаю *букки* тоже нужно было кормить. Делалось это таким образом: в тарелку накладывали *силокэ* (еду), в чашку наливали чай и ставили перед могилой. Через некоторое время все выливали в ямку, специально для этой цели вырытую на могиле. Так повторяли несколько раз³. Родственники поначалу приходили на могилу часто, затем раз в месяц. Последние поминки — *тово совигиви* — устраивали через год после похорон и больше могилу уже не посещали.

Во время последних поминок по охотнику на могиле убивали собаку⁴. Ее вешали в петле⁵ или, привязав к дереву, убивали ударом палки по голове⁶. Раньше обычно умерщвляли кобеля черной масти и клали его в отдельный сруб рядом с могилой; позднее брали уже собаку произвольной масти и пола, а труп закапывали в одну могилу с покойным, повернув мордой в сторону гроба. *Ханя* убитой собаки охраняла от злых духов *ханя* ее хозяина по пути в загробный мир *буни*.

На свайных помостах *пзулэ* орочи хоронили только шаманов, вместе с их принадлежностями. Места погребения шаманов не посещались, т. к. там могли быть злые духи.

Если человек утонул или пропал без вести в тайге и тело его в течение двух лет не найдено, устраивалось ложное захоронение. В таких случаях старики мастерили особую куклу: из дерева [Маргаритов, 1888, с. 30] или веток багульника *сэнгки* [Смоляк,

¹ Сообщение К. С. Пунадинки, 1991 г.

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 51.

³ Сообщение А. И. Бисянка, 1991 г. Ульчи души своих покойников также обильно угощают табаком, вставляя сигарету в отверстие в особой резной дощечке *сугдухе*, воткнутой в изголовье могилы [Безезницкий, 1992]. Резьба каждой новой *сугдухе* никогда не повторяла прежние.

⁴ К. С. Пунадинка в последний раз наблюдал такой обряд в 1936 г.

⁵ Сообщение Е. И. Копинка, 1989 г.

⁶ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

1980, с. 192] делали каркас, затем обтягивали его тканью и вышивали нитками контуры лица. Эту куклу и хоронили вместо человека¹. Однако интересно, что во время Великой Отечественной войны, получив похоронную, орочи не делали ложных захоронений².

Если же тело утопленника было найдено, то хоронили его в тот же день и прямо на том месте, где вытащили из воды или куда его выбросило волнами³. Вносить тело утопленника в помещение запрещалось. Снарядив покойного всем необходимым для долгого пути в загробный мир, его клали в гроб и закапывали в землю. От могилы к воде прорубалась небольшая просека, по краям которой в землю втыкались срубленные молоденькие елочки, увешанные древесными стружками *илау*⁴. Елочки должны были показать душе утонувшего путь к могиле и оградить от нее *хання* живых людей. На эту дорожку и в воду бросалось угощение для помощников духа-хозяина моря *му ганихи*: крупа, ягоды, черемша, табак и т. п. Родственники просили их помочь найти душу утопленника⁵. Вечером шаман принимался за поиски. Если в тот же день душа не будет найдена, она сама превратится в *му ганихи* и неизвестно, добрый у него потом окажется нрав или злой. Путь к могиле со стороны селения заваливался стволами деревьев. Место погребения — *газсу* — не посещалось из-за боязни злых духов⁶.

Особым образом хоронили и в случае гибели человека от когтей тигра или медведя. Необходимо было совершить обряд кровной мести виновному животному. *Тзеюпо* — гроб убитого — устанавливался в тайге на двух горизонтальных жердях, лежащих на земле. В четырех углах захоронения в землю втыкали по два ствола молодых елочек, очищенных от ветвей почти до самой верхушки.

¹ Удэгейцы и орочи изготавливали такую куклу в надежде, что после камлания шамана в поисках пропавшего сородича или его души последняя войдет в эту куклу и останется там [Albert, 1956, S. 197]. Тогда шаман сможет отправить ее в загробный мир.

² А, например, ороки устраивали такие захоронения.

³ Ульчанка Акулина Семеновна Ольчи через переводчицу А. Ф. Ольчи рассказала нам, что раньше ульчи хоронили утопленников не на кладбище, а на речной косе. Найденное тело везли в назначенное место на лодке, украшенной свежими стружками. Гребли обязательно мужчины. На носу лодки стоял человек и стрелами «прокладывал» дорогу, отгоняя прочь злых духов. Прибыв на место погребения, тоже сперва разгоняли злых духов — громкими, устрашающими криками. Гроб закапывали в песок таким образом, чтобы его потом могло вымыть и унести водой.

⁴ Васильев, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 124. Л. 10.

⁵ Васильев, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 124. Л. 10—11.

⁶ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 52.

Они назывались *коболокто* [Шренк, 1903, с. 145]. Наши информанты говорили, что если охотника задирал медведь, то гроб устанавливался на невысоком деревянном помосте. После совершения надлежащего обряда под него с презрением бросали голову и шкуру зверя-убийцы (см. об этом ниже, в соответствующем разделе). Для женщин это место было запретным. Возле захоронений жертв тигра или медведя охотники впоследствии угощали духов-хозяев этих зверей и просили у них удачи на промысле.

Тело самоубийцы раньше бросали на съедение собакам, позже стали хоронить, но не на родовом кладбище, а где-нибудь в чаще леса. Могилы самоубийц не посещались.

Умерших от оспы или другого инфекционного заболевания складывали в амбар и сжигали. Пепел развеивали по ветру, особо следя за тем, чтобы он не попал в реку. Случалось, что умерших во время эпидемии оставляли в зараженном стойбище и переселялись на другое место¹.

Близнецов — *адау* — и мать близнецов тоже хоронили по-особому. Если умирал один из близнецов, то старики изготавливали из дерева твердых пород его фигурку и прятали от посторонних глаз в укромном месте жилища. Такая фигурка называлась *гагда* 'парная'; считалось, что оставшемуся в живых близнецу она заменит его умершего единоутробника и он не умрет от скуки и тоски². Раз в год, обычно во время медвежьего праздника, *гагда* угощали просяной кашей и жиром, просили удачи и благополучия в жизни. Гроб для близнецов изготавливался не обычный (продолговатый), а в форме куба. Тела близнецов и матери близнецов хоронили в сидячем положении, окутав ритуальными стружками, а на могиле устанавливали два деревянных столбика — *мугдэ* (в голове и в ногах). В могилу матери помещали деревянное изображение близнецов — *адау сэвэ*, изготавливавшееся сразу после их рождения и хранившееся до смерти матери³. Если оба близнеца умирали в возрасте до одного года, то их погребали в одной могиле. Близнецов других возрастов хоронили уже в отдельных могилах. На кладбище во время похорон близнецов или матери близнецов играли на музыкальном бревне — *удядинки*. Этот инструмент обычно использовался во время медвежьего праздника (см. ниже, соответствующий раздел)⁴.

¹ Сообщение А. И. Бисянки, 1991 г.

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 51

³ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

⁴ Весной 1992 г. нам удалось обнаружить на кладбище в ульском пос. Булава ульское музыкальное бревно — *удядину*. На нем играли еще в декабре 1991 г.,

Для изучения сегодняшнего состояния погребальных сооружений коренного населения Приамурья и Сахалина в 1989—1992 гг. нами были обследованы кладбища возле ороческих поселков Уська-Ороческая, Датта, Ванино, Снежный; г. Советская Гавань; ороцкого поселка Вал; нанайских — Кондон и Новое Омми; негидальско-эвенкийского — Владимировка и ульчских — Богородское и Булава. При определении принадлежности могилы мы ориентировались на таблички и сверялись с похозяйственными книгами сельских советов.

Старое ороческое кладбище возле пос. Уська-Ороческая в настоящее время не действует. Из-за прокладки железнодорожного полотна и сооружения промышленных строений оно было частично уничтожено. На сохранившейся части, расположенной на склоне сопки, видны остатки детских погребений. На отдельных веревочках (связывающих гроб с близстоящим деревом) подвязаны полоски ткани и полиэтиленовой пленки. Поэтому можно предположить, что орочи использовали здесь традиционные способы захоронения вплоть до недавнего времени.

В нескольких километрах выше Уська-Ороческой по течению р. Тумнин есть общее (смешанное) кладбище. Если судить по фамилиям и фотографиям на табличках, с уверенностью можно определить только одно ороческое захоронение¹. Могила ориентирована головой на запад и окружена современной оградой. С восточной стороны на могиле сооружено обычное для российских кладбищ советского времени надгробие в виде острой четырехугольной пирамиды с полукруглым бронзовым цилиндром, увенчанным острым верхом. Макушка пропилена по продольной оси могилы. Возможно, что здесь прослеживается связь с традиционными надмогильными столбами орочей. Как мы уже описывали выше, верх такого столба иногда бывал вытесан в форме головы птицы с длинным острым приоткрытым узкой щелью клювом, направленным вверх (см. рис. 38).

во время похорон близнеца Бьяги Павловны Ольчи (1921—1991). *Удядину* выглядело так. Стволы двух елочек были очищены от ветвей почти до самого верха, прислонены к двум лиственницам и крепко привязаны к ним макушками. В этом месте примотаны длинные пучки стружек. К верхним концам елочек подвешено небольшое бревнышко, очищенное от коры, длиной примерно полтора метра. Для игры к бревну подходят с той стороны, где привязаны елочки. Комель всегда справа и обтесан в виде головы медведя, на его «шее» повязан пучок стружек.

¹ Однако есть много безымянных могил. Ороческие захоронения практически отсутствуют на этом кладбище скорее всего потому, что оно расположено выше поселка по течению реки, что, как мы помним, несовместимо с обычаем. Поэтому вплоть до середины 70-х годов они отказывались хоронить там своих покойников, а возили их на кладбище пос. Джугджа, откуда они были выселены в середине 60-х годов.

На кладбище пос. Датта мы нашли две ороческие могилы с табличками. Обе могилы ориентированы головой на запад. Обычное пирамидальное надгробие увенчано пятиконечной звездой. Ограда второй могилы сооружена из листовенничных жердей. Верхушка надгробия имеет характерный пропил по продольной оси могилы, который мы описали выше. Эта могила двойная, в ней похоронены утонувшие во время рыбной ловли муж и жена — русский и орочка.

На кладбище пос. Ванино нами обнаружена одна ороческая могила. На вершине пирамидального надгробия укреплен православный крест.

На кладбище пос. Снежный находим три ороческих захоронения, ориентированные головой на северо-запад, без оград. Деревянные надгробия на двух из них в верхней части как бы расколоты надвое. Возможно, это уже знакомая нам имитация клюва (пропила) надмогильного столба.

На кладбище г. Советская Гавань обнаруживаем три ороческих могилы. В одной из них в 1990 г. была погребена 23-летняя девушка. После похорон прошло уже более полутора лет. У подножия металлического надгробия в полном соответствии с русским обычаем стояла рюмка водки, лежали кусок хлеба, две сигареты с фильтром, спички, конфеты, огурец, сало, блин, яйцо на блюде. (У орочей же, как мы знаем, пища для покойного обязательно закапывалась в насыпь могилы или сжигалась на костре, а по прошествии года могила не посещалась вовсе.)

На кладбище пос. Новое Омми расположены примерно 90 могил нанайцев, орочей и др., ориентированных в основном головой на восток (к Амуру). Основываясь на фамильных табличках, можно выявить шесть ороческих могил. В одной из них погребен ороцкий шаман Прокопий Федорович Акунка (1887—1969). К обычному деревянному надгробию в форме усеченной пирамиды прибита поперечная доска с надписью, что в целом несколько напоминает христианский крест. Могильная насыпь едва заметна. Ограды нет¹.

¹ Из нанайских могил этого кладбища интересны две. На одной из них могильная насыпь покрыта сверху бетоном. На второй могиле сооружено надгробие-«игла»: в вертикально поставленную металлическую трубу вварена концом другая труба меньшего диаметра, а в ее конец — металлический стержень. В верхней части стержня имеется характерный пропил с севера на юг.

Кроме ороческих кладбищ, нами были обследованы несколько кладбищ соседних тунгусо-маньчжурских народов.

На нанайском кладбище пос. Кондон, судя по табличкам, похоронено около 60 нанайцев и около 10 представителей других народов. Возле некоторых нанай-

В целом, в результате проведенных наблюдений обнаружено, что культура переселенцев из центральных районов России повлияла на похоронные обычаи у орочей гораздо сильнее, чем у соседних коренных народов — в настоящее время они практически утеряны. Родовых кладбищ нет. Нами были найдены только наиболее простые захоронения, подземного типа. Все могилы имеют обычные для современных российских кладбищ надгробия и почти все — ограды. Стали возможными двойные захоронения. Сохранилась только одна черта традиционной обрядности: брошенная испорченная посуда на могилах. Кроме того, характерный пропил, иногда встречающийся в верхней части надгробий, возможно, восходит к форме традиционных надмогильных столбов.

ских могил брошены эмалированные тазы и кастрюли с пробитыми ломом днищами и много битых тарелок.

Некоторые могилы орокского кладбища пос. Вал имеют надгробия в виде широкой деревянной доски, выпиленной в форме, напоминающей наконечник копья (карточная масть «пики»). Возле некоторых из них положены олени рога.

Кладбище к юго-востоку от пос. Владимировка насчитывает примерно 90 захоронений. Большая часть могил негидальцев и эвенков имеет деревянные надгробия и ограды. Набросано много битой посуды и продырявленной кухонной утвари. Над одной из эвенкийских могил, где была похоронена утопленница, сохранились остатки навеса.

Могилы ульчского кладбища пос. Богородское ориентированы головой на запад. Они обнесены металлической оградой, имеют мраморные или металлические надгробия. В изголовьях двух могил стоят деревянные дощечки *судухе*. Некоторые ограды сверху затянуты капроновой леской наподобие сети. Брошено много битой посуды. Одно из погребений двойное.

На кладбище пос. Булава находим около 150 ульчских могил. Практически на всех установлены деревянные дощечки *судухе*. Покойники ориентированы головой на запад (к Амуру). Все умершие, носившие одинаковую фамилию, похоронены, как правило, в одном ряду. На многих могилах брошена битая посуда, одеяла, подушки и т. п. Интересны захоронения ульчей нивхского происхождения (например, носящих сегодня фамилию Ангины). На их могилах стоят маленькие домики с куколкой *хака хакду* внутри. Весной 1992 г. мы наблюдали ритуал изготовления такой куколочки во время исполнения похоронного обряда. Внутри нее поместили пепел от сожженного нижнего белья покойного. В течение года после смерти, до больших поминок, в *хака хакду* находится душа покойного.

Глава III

КУЛЬТ СКАЛ, ЖИВОТНЫХ-ПРЕДКОВ, БЛИЗНЕЦОВ. ПОЧИТАНИЕ ПРОМЫСЛОВЫХ, ДОМАШНИХ И ДРУГИХ ЖИВОТНЫХ

Представления орочей о своем происхождении отражены в культурах скал, медведя, близнецов, тигра и косатки.

1. Культ скал

Отдельные группы орочей верят в то, что они произошли от скалы, утеса или пещеры. Так, например, Акунка (← Акур) ведет свое происхождение от скалы Сидаки возле места впадения р. Акур в р. Тумнин, а Тиктамунка — от пещеры Тиктэмун на р. Оенку [Аврорин, Лебедева, 1966, с. 174—175]. По представлениям орочей, носящих сегодня фамилию Мулинка, их предки родились когда-то от одной скалы на р. Мулин, впадающей в р. Тумнин [Лопатин, 1925, с. 19].

Н. А. Липская приводит небольшое предание о происхождении рода Хутунка: «Хутунка род сперва родясь. Хутунка родились вблизи вершины Хуту (от камня центра). (Хутуха означает центр шаровидного предмета, а также сердцевину дерева.) Вышли оттуда люди, стали, родились. Много людей стало. Все люди думают, обсуждают. Нашего собственного происхождения реку назовем: Хуту! Оттуда стала река Хуту!»¹



Рис. 44. Скала *Манача*
возле пос. Датта.
Рис. автора.

¹ Липская, Архив ИАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 5. № 56. Л. 71.

Согласно мифу, помощник *Эндури*, создатель орочей *Хадау*, в свое время родился на свет из каменной люльки *Омуа* в верховьях р. Хунгари (реально существующий камень с гладкой выемкой). *Хадау* воспитала одна женщина, которая впоследствии стала ему женой. Позднее она превратилась в скалу *Гаппанки*¹. В настоящее время люлька *Омуа* и скала *Гаппанки* орочами не посещаются, т. к. в тех местах они уже не живут.

На берегу Татарского пролива возле пос. Датта возвышаются две особо почитаемые орочами скалы — *Мапача* 'Дедушка' и *Мамача* 'Бабушка' (см. рис. 44, 45)². К «Дедушке» нас проводил местный житель, большой знаток орочских обычаев и обрядов, Ким Семенович Пунадинка. *Мапача* и *Мамача* расположены на противоположных берегах устья р. Тумнин. *Мапача* стоит на небольшом мысу недалеко от маяка. Обе скалы хорошо видны из пос. Датта. Если зимой пойти из поселка по льду рек Тумнина и Улики, а затем по морскому берегу, то путь к *Мапача* займет около полутора часов. Несмотря на это, орочи часто посещают священную скалу, причем не только старики, но и молодежь, иногда — целыми семьями.

По дороге Пунадинка рассказал нам, что название его рода происходит от названия южного ветра — *пунала*, и решительно отверг миф о рождении предков рода Пунадинка от корешков травы *пунэди* (пырея) [Аврорин, Лебедева, 1966, с. 182]. В то же время он не отрицал происхождение орочей от медведя и от скалы *Мапача*.

Мапача издали походит на простой столб, вблизи же напоминает голову человека. При соответствующем освещении и угле зрения без особых усилий можно выделить лоб, брови, глаза, нос и рот. Ороч предупредил нас, что с пустыми руками к священной

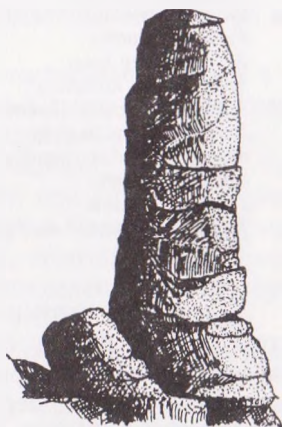


Рис. 45. Скала *Мамача* возле пос. Датта.
Рис. автора.

¹ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г. По мнению хунгарийских орочей, она находится на одном из притоков р. Хунгари; см. также фотографию скалы *Гаппанки* на р. Тумнин [Эдельштейн, 1905, с. 204].

² Сообщение К. С. Пунадинки, 1991 г. В качестве каменных воплощений *Хадау* и его жены называются также и другие скалы, см. [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 242—243].

скале не ходят, нужно обязательно ее угостить. Мы прикурили по сигарете и со словами: «Возьми, Дедушка, угощение, дай мне удачи!» положили возле «рта» скалы. Мы заметили, что там уже лежали недокуренная сигарета и самокрутка¹.

В 20-х годах Лопатину удалось записать обращение к скале *Мамача* ороча, отправляющегося в море на промысел [Лопатин, 1925, с. 25].

Текст № 11

*Сородэ, Мамача
Би наму угда амагиха синду,
Мамача
Хауле ая наму би.
Синева касегалэ.
Синева бачиха.
Гуджясе минева
Би голэ наму ганы
Тава синева касегалэ.
Минева гуджясе, Мамача.
Га би синду нолы буй,
дамхи, хондэбэлэ, явада,
буй джую синду.
Гуджясе минева.
Наму адже тагда минева.*

Здравствуй, Мать
Я по морю в лодке пришел к
тебе, Мать
(Пусть) хорошо на море будет.
Тебе молюсь.
Тебя увидал.
Пожалей меня.
Я далеко в море пошел.
Теперь тебе молюсь.
Меня пожалей, Мать.
Вот я тебе брошу,
дам табаку, рису,
всякое дам кушанье тебе.
Пожалей меня.
На море не надо сердиться на
меня.

В молитве охотник говорит, что пришел к *Мамача* в лодке (летом другого пути к скале нет, т. к. она стоит под неприступным вертикальным обрывом). Зимой же прибрежные скалы покрываются наледью, береговой припай не замерзает, поэтому неудивительно, что в зимнее время орочи не посещают *Мамача*.

Раньше у каждого ороческого рода были свои родовые скалы. У рода Акунка была такая скала возле впадения р. Худями в р. Тумнин в Уське-Ороческой. Однако перед войной ее взорвали строители железной дороги. Потом старики орочи еще долго ходили к разрушенной скале, угощали ее рисом, пшеном, сухой черемшой и просили счастья себе и своим потомкам².

¹ К. С. Пунадинка рассказал, что скалы, подобные *Мамача* и *Мамача*, находятся также на р. Коппи и Хуту. Мы видели такие скалы и у удэгейцев на р. Иман. С ними связано предание о «старике» и «старухе». Каменную голову одной из скал — «старика» — взорвали русские славщики леса. К сожалению, осталось невыясненным, посещаются ли удэгейцами эти скалы в наши дни.

² Сообщение Д. Ф. Намунка, 1990 г.

2. Культ медведя

У орочей существуют мифы, верования и обряды, связанные с представлением о кровном родстве с животными (медведь, тигр¹, касатка), скалами и, возможно, растениями (см. миф о происхождении рода Пунадинка ← *пунади* 'мелкие корешки травы-пырея' [Аврорин, Лебедева, 1966, с. 182]).

Наиболее распространены представления о животном-предке². У различных народов мира животное, считающееся родоначальником, обычно было либо запрещено убивать, либо, наоборот, предписывалось ритуальное умерщвление и съедение его в целях упрочения с ним родственных отношений [Хайтун, 1958, с. 42]. У орочей мы можем наблюдать одновременно оба поведения: запрет на убийство тигра и ритуальное умерщвление медведя во время медвежьего праздника.

Медведь — главное из животных, почитаемых орочами в качестве предка³. Культ его наиболее развит. Самым ярким выражением этого культа в прошлом являлся медвежий праздник — *ма-нава эвигини* (досл. 'играть с медведем') [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 203], *мапава ывэчеты*⁴, *абчи*⁵. Медвежий праздник существовал у многих народов Дальнего Востока, Сибири и Северной Америки.

Б. А. Васильев в своей диссертации, посвященной медвежьему празднику орочей, предлагает при осмыслении этого обряда

¹ Записан также миф о том, что предком части «тигриного» рода Еминка считался волк [Аврорин, Лебедева, 1966, с. 219].

² Принято считать, что такие представления возникли в эпоху палеолита на почве примитивного охотничье-собирающего хозяйства и являются первой формой осознания родственных отношений [Золотарев (II), 1934, с. 8]. Они могут существовать только на родовом, а не на общеплеменном уровне, и название рода в таком случае должно совпадать с названием животного-предка [там же, с. 4]. У орочей в настоящее время таких родовых этнонимов нет. Можно назвать несколько вымерших фамилий (некоторые, впрочем, с большой долей сомнения): *Сулаки* 'лиса' [Золотарев (I) 1934, с. 85; Мевзос, 1929, с. 14; Тутолуков, 1972, с. 109]; *Эжмункэ(н)* ← эжэ 'крупный кабан-самец'; *Кангунка(н)* ← *кангу* 'утка-крохаль', название местности; *Сэнкиэнкэ(н)* ← *сэнки* 'багульник' [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 194, 227, 259].

³ Д. К. Зеленин высказывает особое мнение о том, что обряды, подобные тем, которые связаны теперь с культом медведя у коренных народов Сибири, раньше совершались охотниками над всеми промысловыми зверями. Медвежий обряды лучше сохранились до наших дней, т. к. поддерживались страхом, который медведь внушал людям [Зеленин, 1929, с. 17]. Однако последний аргумент выглядит достаточно спорным. Из всех животных тайги священный ужас внушал охотникам только тигр. Медведя ловили, выкармливали в срубе. У нивхов во время проведения медвежьего праздника существовал обычай «игры с медведем», когда охотник целовал морду зверя перед началом ритуального убийства. Полученные при этом укусы считались хорошим знаком [Штернберг, 1933, с. 62; Дербек, 1913, с. 29].

⁴ Сидоров, СФХКМ. Ф. 45/1. Л. 21.

⁵ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 20. Л. 46.

взять за основу весьма полный медвежий миф, записанный в свое время Н. А. Липской и до сих пор не публиковавшийся¹.

Текст № 12

Нимапу.

Го! Хуназиमुна багдыха.

Хуназини окиндумо,

назякетани нонгундумо.

Бичи... Бичи...

Монгуни хуомо хулиси:

боюмо вуай, усокто, монукто,

сугзяся, гаса — тое вуаха.

Еди — до зачиси.

Омо сиксомево омогихо.

Окони маймаки.

Соктовуни до, хуктани да,

хазюни да — гамды маймаки.

Аваси да нгонохомони — савуси.

Ту буйхо.

Зу анганлова бичи.

Таду нгонолхихо.

Солоки нгономе, нгономе,

зуво хито бачиха,

зунгосо хусомо хито.

Той хитоты агдувачи:

Аминси бие ну?

Онинси бие ну?

Той хито гуной: Оним до би,

амим да би. — А-а! Онинси халани

явука? Аминси халани явука?

Оним халавани толумучиха,

амим халавани толумучихо:

ту, ту би.

Таду той ни саха.

Хо-о! Би окими!

Мойчи. Го! Товуй бикини,

онибои гоннококу.

Нонгунси омохо,

гочо омохо,

синово ховоты, гунтосузо!

Той хикозихо гулинггихо.

Тое тутучихо! Тое! Онибо имчиха...

Оно! Гочо омохо,

монгунси омохо.

Синово ховотыни!..

Таду оминты гуной:

Олоко! Еву хуамейсува?

Гусинсу аймани буки.

Сказка.

Го! Сестра [с кем-то] жила.

Сестра его старшая,

брат ее младший.

Жили... Жили...

Младший брат ее по тайге ходит:

сохатого убивает, пушнину,

рыбу, птицу — полно убивал.

Ничем не нуждаются.

Один вечер пришел он.

Старшей сестры его нет.

Постели ее да, одеяла ее да,

вещей ее да — всего нет.

Куда да ушла она — неизвестно.

Так потерял.

Два года жил.

Потом начал идти.

Вверх против течения идя, идя,

двух детей встретил,

оба мальчика.

У тех детей спрашивает:

Отец твой есть ли?

Мать твоя есть ли?

Те дети говорят: Мать да есть,

отец да есть. — А-а! Матери тво-

ей род

какой? Отца твоего род какой?

Матери род ее рассказали,

отца род его рассказали:

так, так есть.

Тогда тот человек узнал.

Хо-о! Моя старшая сестра!

Думает. Го! Если так,

мать свою приведите.

Младший брат ее пришел,

младший дядя пришел,

тебя зовет, скажите!

Те дети отправились.

Все бежали! Все! До матери дошли...

Мать! Младший дядя пришел,

младший брат твой пришел.

Тебя зовет он!..

Тогда мать их говорит:

Неправда! Чего балуетесь вы?

Младший дядя ваш давно умер.

¹ Липская, Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 5. № 5. Л. 7—10. Записано в июле 1929 г., пос. Датта, устье р. Тумнин.

Би осим агда(я).
 Хитони гуной: — Чазо!
 Омохони гочо.
 Таду онинты чунойни:
 Товуй бикини-ло
 гомокосу гусибои!
 Той хикозихо гулинггихо.
 Гусибо исичиха.
 Гочо! Оно осинь агда(я).
 Го! Ая!
 Би нгасуптуму галхасу
 онинтыбои!
 Нгасуптуми ачуха.
 Хикозихо гаиха.
 Онинты бои бухо.
 Онинты танггаси ичихо,
 явуктачи, явуктачи...
 Би охом нгасуптуву!
 Тадумаки чозохо. — Анае!
 Би монгуми омохони бийнимо!
 Аймани букини, мойчихоми
 (окакими).
 Гулинки. Тутумон, оугиха.
 Монгуми ичогихо.
 Анае! Моко! Омокохом биенимо!
 Айнами букини, мойчихоми.
 Аусиси амба бойо.
 Го! Ая, нгойзопи.
 Монгуньди госо
 нгоихо, нгоихо.
 Зуби исигиха.
 Зовуй зовукоки.
 Нонгуми зяяха.
 Таду ту бимдэ бим,
 сиксо аусини омогихо —
 омо мапа омогихо.
 Ойпичи, хумпоси.
 Тонгмогихо. Таду дыганый:
 Анае! Анае! Боно,
 боно муке
 омохони бизо!
 Яву боновони менгойсихо?
 Боноси аймани буки.
 Мае! Омохо боно!
 Екини зяхалиха.
 Асан таду гуной:
 Синоди нголоми, зяяха.
 Ая! Иломуко!
 Окни иломугихо.
 Аусиви бачиха.
 Сородэ, боно! Сородэ, буси!
 Миноди им нголосихо?
 Око зяякини, дыхокими.
 Тадумаки нам точико,
 саулимачиха,

Я не верю.
 Дети говорят: — Правда!
 Пришел младший дядя.
 Тогда мать их говорит:
 Если же так
 приведите младшего дядю своего!
 Те дети отправились.
 До младшего дяди своего дошли.
 Младший дядя. Мать не верит.
 Го! Хорошо!
 Мои нарукавники отнесите
 к матери своей!
 Нарукавники свои снял.
 Дети принесли.
 Матери своей дали.
 Мать их, не понимая, увидела,
 рассматривает, рассматривает...
 Я сделала нарукавники!
 Только тогда поверила. — Анае!
 Мой младший брат пришел!
 Давно умер, думала я.

Отправились, бежа, спустились.
 Младшего брата своего увидела.
 Анае! Младший брат! Пришел ты!
 Давно умер ты, думала я.
 Зять твой черт все равно.
 Го! Хорошо, пойдем мы.
 С младшим братом вместе
 пошли, пошли.
 Дома своего достигла.
 Едой накормила.
 Младшего брата своего спрятала.
 Тогда так будучи,
 вечером зять его пришел —
 один медведь пришел.
 Тяжело дышит, нюхает.
 Пошел сесть. Тогда говорит:
 Анае! Анае! Боно,
 боно пришел
 пришел вероятно!
 Какой боно думаешь ты?
 Боно твой давно умер.
 Нет! Пришел боно!
 Для чего спрятала ты.
 Жена его тогда говорит:
 Тебя боясь, спрятала.
 Ничего! Вытащи!
 Старшая сестра его вытащила.
 Зять своего встретил.
 Сородэ, боно! Сородэ, зять!
 Меня почему боишься?
 Старшая сестра спрятала, скрылся я.
 Тогда только как следует сели,
 утощались,

запи ая-ая завуйво.
 Ангаха.
 Ауси ня нгоихо.
 Сиксо омоги,
 тьме нгои.
 Инонги тавундунь хулиси.
 Ило до хулисивони — савуси.
 Таду окинты агдуачиха:
 Ауси инонги тавундунь
 ило хулсинихо?
 Окини гуной: Хо-о!
 Аусиси базювуйдим сорини.
 А-а! Товуй букини-ло,
 би болочингой аусива!
 Ноко! Бай-бай,
 си они болочими мутозонгосихо?
 Мунгаты иктодии сориты.
 Си кусунь, нгаладии,
 они мутом болочизонгосихо?
 Ая! Би гйдади акизянгаи,
 тадади гапазянгаи.
 Бай-бай, аусиви ондозонгоси.

 Той ойоки, той хогоуки очичиты.
 Си тава они мутом гапазянгаи.
 Озонгоси купия, он-до
 ненгохон-до ондозонгоси аусиви.
 Ая! Мутой! Го!
 Товуй бикини-ло,
 нгоном-до, нгонохо!
 Аусии — саккай,
 амба мапани — чагдя.
 Ауси оеки очичичами,
 аусиви гапатасизя,
 тойчани чагдя мапала тукузянгани.
 Си чагдя мапава
 гапайчаси, аусиласи тукузянгами.
 Подохо!
 Би тодоучихому ози омойо!
 Го! Ая!
 Нгоной. Нгонохо. Исиха.
 Чозо! Зу мапа сори:
 омо чагдя, омо саккой.
 Той оеки, той хогоуки очичи:
 тугоноди угиси.
 Таду мойчи: Око
 они нгемиминово ту
 тодоучихонихо:
 аусиви гапауками.
 Око бай олочиктохони,
 бизо. Чиха!
 Би чагды мапава гапай.
 Чагдя мапава гапахани —
 аусилани тороки наки (тукуха).
 Аусини буки.

кушали хорошую-хорошую пищу.
 Переночевали.
 Зять опять ушел.
 Вечером приходит,
 утром уходит.
 Каждый день ходит.
 Куда ходит он — неизвестно.
 Тогда сестру свою спросил:
 Зять каждый день
 куда ходит он?
 Старшая сестра говорит: Хо-о!
 Зять твой с врагом своим ссорится.
 А-а! Если же так,
 я пойду помочь зятю!
 Младший брат! Напрасно,
 ты как помочь сможешь?
 Они зубами ссорятся.
 Ты силой своей, рукой своей,
 как сможешь помочь?
 Ничего! Я копьем заколю,
 из лука выстрелю.
 Напрасно, зятя своего ошибешь-
 ся [убьешь].
 Тот вверх, тот вниз стали они.
 Ты того как сможешь застрелить.
 Не торопись, как-нибудь
 да ошибешься зятя своего.
 Ничего! Могу! Го!
 Если же так,
 иди да, иди!
 Зять твой — черный,
 черт медведь — белый.
 Если зять твой вверх станет,
 зятя своего стреляй,
 стрела белого медведя попадет.
 Ты белого медведя захочешь
 стрелять, в зятя твоего попадет.
 Благополучно!
 Мое наставление не забудь!
 Го! Хорошо!
 Уходит. Ушел. Пришел.
 Правда! Два медведя ссорятся:
 один белый, другой черный.
 Тот вверх, тот вниз становятся:
 быстро шевелятся.
 Тогда думает: Старшая сестра
 почему меня так
 наставила:
 зятя своего стреляй (?).
 Старшая сестра просто обманула,
 вероятно. Пусть!
 Я белого медведя стреляю.
 В белого медведя выстрелил —
 в зятя своего прямо попал.
 Зять его умер.

Таду тангамды боголиха.

Илимда бикини.

*Окини омохо,
гамасунгмани омохо,
шлантунгаса.*

Мапамаки очи.

Омохоноди окини

дыгамойми: Анае! Ноко!

Аусиви екини вуахасиха?

*Би гумочойхо — вуазянгаси,
ондозонгоси аусиви.*

Онъбиoko, би гукими. — Чозо!

Си гукиси. Омно ондохоми.

Они ненговуи бизиoko? Ноко!

*Би-ло оси-ло буктой хуво бонемии
одоиви, мапа очими.*

Си готи да, али-да зуди

хитоки мапава ичови,

ози бойичо!

Дычями одыханоди, ту гулинки.

Таду оугиха,

окими зугдулами,

тадуй монзукты нгоихо.

Хуомо хулси.

Мапава зок-зок ичой,

зуди хитоки.

Тава мунгани мойчи: ой ко око

бизо, озонгой вуа(я)!

*Инонги тавулууни зок хулиси,
зок хулиси.*

Ом ангани бичи.

Ненгмегиха.

Хонгто буала нгонохо.

Хулимдо, бимдэ бим, ня зуди

хитоки мапава ичохо.

Ой ко хонгто мапа бизо,

вуам ая!

Бой ичилихо, гапаха, маки.

Окини муралиха —

Ноко! Минова иду

вуайсиха? Оло!

Буктэй будойви.

Нонгуни оким

запалами нгонохо.

Таду окини дыгалиха,

мапа гемани тодоулихо.

Одуй тава ни багдымаи,

мапава вуависа,пазингизянгаты:

хапидуни зюлоки — оукто,

амапсихи — тогимочи.

Ни ме мапангини зюлоки —

дылини, донгни, инчини, зокони,

геакани, монгоии,

зу богдыни, миавани, оутони хапини,

Тогда не понимая утрашился.

Стоя было.

Старшая сестра его пришла,

племянники его пришли,

втроем.

Медведями только стали.

При подходе старшая сестра

говорит: *Анае!* Младший брат.

Зятя своего для чего убил ты?

Я говорила — убьешь ты,

ошибешься зятя своего.

Как есть я сказала. — Правда!

Ты сказала. Однажды ошибся я.

Как делать? Младший брат!

Я же сейчас же совсем тайги зверь

становлюсь, медведь сделаюсь я.

Ты будущий год да, когда с двумя

детьми медведя увидевши,

не выслеживай!

Говорить кончила, так отправились.

Тогда спустился,

к старшей сестре дому,

потом к своему дому пошел.

По тайге ходит.

Медведя постоянно видит,

с двумя детьми.

То он думает: это старшая сестра

вероятно, не убивай!

День каждый постоянно ходит,

постоянно ходит.

Один год жил.

Весна наступила.

В другое место ушел.

Ходя, будучи, еще с двумя

детьми медведя увидел.

Это другой медведь вероятно,

убить хорошо!

Подкрался, выстрелил, попал.

Старшая сестра его закричала —

Младший брат! Меня к чему

убиваешь? Довольно!

Совсем умираю.

Младший брат ес

к сестре поближе пошел.

Тогда сестра его заговорила,

медведя закону наставила.

С этих пор люди живя,

медведя убивши, разделят они:

от диафрагмы вперед — *оукто,*

назад — *тогимочи.*

Мужчины медведя их перед —

голову его, лицо, язык, мясо,

подушные части шеи, нижнюю

челюсть,

две ноги, сердце, легкие,

унгни, узямачини,
 зозонготы.
 Мони хуназидуи
 зовукомуси.
 Игини, ама богдывони,
 дамавани, довокивони
 хуназидуи зовукомуси.
 Хогто хала, ангнаи
 асандуни ая:
 зюло богдыни до ая,
 оени муду уктони-ло —
 чупал зовукомуси.
 Тонг омо доволи
 хача зовукомуси.
 Хонгто асанду да,
 мони асанду да,
 хуназиду да — чупал чоповуи.
 Го! Оло! Тодоуо.
 Одуи тавам ту менготосузо.
 Биз-ло будый!..
 Гамасуми мондуи аяканоди

биуконтосизо,
 сагды овиса, моноко
 бизонготы.
 Ту буки окини.
 Осонтыхо. Одыха.
 Гамасунаби гаиха зуктьви,
 игичихо.
 Той зюанюва ту бичи.
 Бологиха. Гамасунгнами
 топтомони улолихо —
 Чоповуи, чоповуи! Есу ва, есу ва?
 Бу зугябаи оиву!
 Оки! Би су зуглясу озонгои.
 Олиха. Пулуха.
 Охоктоди, набухади соктовухо,
 гамасунаби хобучи:
 Су шло-до, шло-до озлосу хулисийосу.
 Око-око би тосузо.
 Хулиличосу, хонгто
 ме хоктовосу даянгаты,
 дависа, вуазянгаты.
 Инко! Ая! Око-око тозонгову.
 Ту нодогиха,
 зок-зок ичонгноги.
 Назакта биве, ичонгноги,
 омо биава биве, ичонгноги.
 Томдэ бим, омно,
 ичонгногикини: Хо-о-о! Азнань!
 Ни вуаха. Хоктоты саптэй.
 Тагдаха, зукты оугихо.
 Хазломи багигиха: гидай,
 тадай, бойби завагиха.

артерии, пульс, диафрагму
 есть будут они.
 Своим сестрам нельзя
 давать есть.
 Хвост его, задние ноги его,
 поясницу его, тазовую кость его
 сестрам давай есть.
 Другого рода, чужеродным
 женщинам хорошо:
 передние ноги его да хорошо,
 вообще поверхности его мясо его —
 все давать есть.
 Одно только как внутренность его
 не давать кушать.
 Другим женщинам да,
 своим женщинам да,
 сестрам да — всем грех.
 Все! Довольно! Наставила.
 С этих пор так делайте.
 Я же умираю!..
 Племянников своих у себя хоро-
 шенько
 держи,
 большими ставши, сами
 жить будут.
 Так умерла старшая сестра.
 Похоронил. Кончил.
 Племянников своих принес в
 дом свой,
 кормил.
 То лето так было.
 Осень настала. Племянники его
 очаг рыть начали —
 Грех, грех! Зачем, зачем?
 Мы жилье для себя делаем!
 Плохо! Я дом для вас сделаю.
 Начал делать. Готово.
 Сеном, мхом застлал,
 Племянников своих унес:
 Вы никуда-никуда не ходите.
 Тихо-тихо будьте.
 Если начнете ходить, другие люди
 дорогу вашу найдут,
 нашедши, убьют они.
 Ладно! Хорошо! Тихо посидим.
 Так бросил,
 постоянно ходит смотреть.
 Семь дней бывши, идет смотреть,
 один месяц бывши, идет смотреть.
 Так будучи, однажды,
 пошел посмотреть: Хо-о-о! Давно!
 Люди убили. Следы их заметны.
 Рассердился, к дому спустился.
 Вещи свои собрал: копье свое,
 лук свой, дугу лука (?) взял.

Гулинки хоктолиты.
 Нгономе, нгономе, исиха.
 Гору ни бисивоты, зуктыты ихо.
 Таду гуки: Би гамасунаби
 екини вуахасува?
 Гамасуми байталани
 суново вузьягаи — зу миево,
 ила миево вуай!
 Той готу боголиха, нгололихо.
 Го! Ая! Ондохо!..
 Гузиоко! Ози вуая!..
 Осумму сая си гамасумаси,
 хуво мапань оукакиму,
 том вуахаму.
 Оси аячигум ая! Зузаум ая!
 Огондулаты байталаты,
 хуназибаи бузонгову.
 Таду чихалаха.
 Зубо асама баха. Агдаха.
 Таду омо, зу, ила ангаха,
 тадумакки гахлиха асантаби
 мон зукты.
 Исигиха зубы.
 Ту багдылиха, хитово до баха,
 бокомо до вуай, усоктово
 до вуай, сугдясава да вуай.
 Моно баяноди багдылиха, еди да,
 гуси, зогосиди, багдыхани.
 Оло! Ту бичи...

Отправился вдоль по дороге их.
 Идя, идя, дошел.
 Все люди были, в жилье их вошел.
 Тогда сказал: Моих племянников
 для чего убили вы?
 За моих племянников дело
 вас убью я — двух людей,
 трех людей убиваю!
 Тот народ устранился, испугался.
 Го! Хорошо! Ошиблись!..
 Пожалей! Не убивай!..
 Не знали твоих племянников,
 тайги медведь думали мы,
 поэтому убили.
 Мы теперь помирился! Обсудим!
 За души их, за дело их,
 сестру свою дадим.
 Тогда согласился.
 Двух женщин нашел. Обрадовался.
 Там один, два, три ночевал,
 тогда только начал привозить
 жен своих в свой дом.
 Достиг дома своего.
 Так начал жить, детей да нашел,
 зверя да убивает, пушнину
 да убивает, рыбу да убивает.
 Сам богаче жить начал, ничем да,
 Говорят, не нуждаясь, жил.
 Довольно! Так было...

Интересно, что оба сына медведя и женщины в конце концов погибают и, следовательно, не могли стать родоначальниками орочей. В трех других близких по содержанию мифах дети медведя и женщины также либо погибают, либо исчезают таинственным способом (в одном случае — превращаются в духов-хозяев огня)¹. Однако существует вариант мифа, в свое время записанный Арсеньевым.

Текст № 13

Однажды сестра хитростью заставила своего родного брата жениться на ней. Вскоре у них родились мальчик и девочка. Дети уже подросли, когда их отец случайно узнал, что его жена приходится ему сестрой. Так как у орочей сожителство с сестрой было запрещено и строго наказывалось, брат убил свою сестру-жену, а детей бросил на съедение диким зверям. Однако случилось так, что мальчика нашла и воспитала тигрица. Когда мальчик вырос, она вступила с ним в брак. Девочку же нашел медведь, и они тоже вступили в брак. От этих двух браков произошли орочи и удэгейцы, как они сами считают [Арсеньев, 1916, с. 336].

¹ «Сказка про Хадамаху», «Жена медведя», «Сказка» [Аврорин, Лебедева, 1966, с. 184—190].

Похожий миф рассказали нам в 1991 г. Н. Д. Акунка и К. С. Пунадинка. Последний несколько развил его по сравнению с вариантом Арсеньева.

Текст № 14

Брат стал взрослым и узнал, что сестра родила от медведя двух детей-близнецов. В гневе он убил медведя. Тогда сестра и дети сами обратились в медведей и ушли в тайгу. Через некоторое время брат случайно ранил на охоте свою сестру-медведицу. Разделявая тушу, он узнал ее по родовому нагруднику. Перед смертью сестра научила брата обряду примирения с медведями — родственниками орочей. С тех пор орочи и стали проводить медвежьи праздники.

Прежде праздник бытовал у орочей в двух вариантах — убийство дикого медведя на охоте и выращенного в неволе¹. В настоящее время праздники не устраиваются, но отношение к медведю как предку осталось.

Летом орочи, как правило, на медведей не охотились. Осенью, если охотник находил залегшего в берлоге медведя, он запоминал и помечал это место (выставлял вешки от берлоги до ближайшей реки или ручья или же делал затески на деревьях)². В конце зимы охотник находил себе нескольких помощников, они вооружались копьями и отправлялись к берлоге. Во время сборов и по дороге нельзя было употреблять в разговоре слово «медведь» и вообще говорить о чем-либо, связанном с целью похода. В противном случае охотники рисковали остаться без добычи. Это поверье принадлежит к числу немногих, сохранившихся до сегодняшнего дня. В 1988 г. охотник, который, как выяснилось позже, шел промыслять зверя, скрыл от нас свои истинные намерения, т. к. его слова, по его же мнению, могли услышать промысловые животные. Раньше, собираясь на охоту, нельзя было говорить об этом шаману — его духи могли помешать удачному промыслу³.

¹ У нанайцев, удэгейцев, негидальцев и эвенков существовал только первый вариант, а у орочей, ороков, нивхов и ульчей — оба [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 37; Лопатин, 1922, с. 204]. Принято считать, что первый вариант медвежьего праздника более ранний и принадлежит к евразийско-американскому плысту [Васильев, Архив ИАЭ РАН. Ф. 8. № 20. Л. 46], а второй был позднее привнесен в приамурскую культуру айнами от индонезийских народов [Васильев, 1946, с. 118—119]. Таким образом, мы наблюдаем различную степень влияния айнской культуры на культуру народов Приамурья и Сахалина. В случае с удэгейцами это, возможно, связано с их большей мобильностью — они не могли 2—3 года жить на одном месте и выращивать зверя. У орочей же было, по-видимому, больше контактов с айнами [Штернберг, 1933, с. 408—409]. Ороцкий род *Эхэмунокэ(н)* имеет айнское происхождение [Аврорин, Лебедева, 1966, с. 182—183].

² Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

³ Сообщение ороча Д. А. Симанчука, 1988 г.

Подойдя к берлоге, охотники долго будили зверя, говорили, что ему пора вставать, пришел срок. Только после полного пробуждения медведя его можно было убить. Охотники просили убитого медведя не обижаться на них; он должен был принимать смерть с удовольствием, считать ее добрым расположением к себе людей. Охотник произносил обращение, прижав голову медведя к своей груди: «Здравствуй! Спасибо, что пришел!» Иногда орочи говорили медведю, что это не они убили его, а удэгейцы; впрочем, удэгейцы в соответствующей ситуации показывали на орочей¹.

Раньше, убив в тайге самку медведя, орочские и удэгейские охотники для усиления родства с медведями и увеличения числа медведей совершали с ее тушей половой акт².

Закончив обращение, охотники изготовляли ритуальную елочку *коболокто* — очищали ствол от ветвей почти до самой макушки и увешивали свежими стружками *илау*. К елочке *коболокто* за шею привязывали тушу медведя и, разведя костер из еловых лап, окуривали ее дымом. Это жертвоприношение, называемое *асикта пундиха*³, предназначалось для умиротворения *ханя* убитого зверя. Затем можно было начинать разделку туши. Вынимая у медведя глаза, охотники свистели, подражая голосам птиц. Они как бы давали понять зверю, что это птицы выклевали ему глаза, а совсем не люди. Чтобы медведь не видел, кто на самом деле убил его, глаза заворачивали в стружки *илау* и клали в особую зарубку на дереве [Васильев, 1946, с. 3]⁴. После завершения разделки туши, перед возвращением в стойбище, глаза не забывали взять с собой — их, как и некоторые другие части туши, сохраняли в амбарах. Согласно поверью, это было необходимо для будущего возрождения медведя в промысловых угодьях рода охотника, выследившего медведя. Иногда охотнику приходилось брать медведя в одиночку. Обычно это случалось, если он собирался, например, за соболем, но наткался на медвежью берлогу. Одному охотнику трудно было провести положенный ритуал жертвоприношения убитому медведю.

¹ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г. Ритуальные действия, направленные на отведение от себя гнева священного медведя, зафиксированы также, например, у оленков [Анисимов, 1951, с. 190].

² Мы благодарны В. В. Подмаскину за это сообщение. О подобном обряде у айнов нам рассказывал японский ученый Томоми Сато. Ульта О. Н. Семенова говорила, что так же поступали и охотники ее рода. Подобный обряд существовал у эвенков [Тулолуков, 1969, с. 155] и у долган [Попов, 1937, с. 202]. Кстати, орочские охотники говорили нам, что медведи совершают половой акт точно таким же способом, как и люди.

³ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 57.

⁴ Ороки в этой ситуации засовывали глаза медведя ему в уши.

Поэтому, чтобы отвести от себя его гнев, охотник, начиная разделку туши, сначала вкладывал нож в лапу своей собаке и делал первые надрезы шкуры, водя по ней ножом, зажатым в собачьей лапе. (На медвежью же охоту собак обычно не брали, чтобы не сердить священного зверя.)

Перед разделкой туши охотник клал поперек живота медведя несколько тонких, коротких веточек, наподобие застёжек, и затем перерезал их ножом, имитируя расстегивание. (Шкура считалась меховой одеждой человека-медведя.) После этого делали продольный разрез от горла до заднего прохода¹. Задний проход ни в коем случае нельзя было задевать ножом. У детей охотника, нарушившего этот запрет, всегда будут болеть животы². От туши медведя сперва отсекали голову, а затем уже снимали шкуру с туловища. Как бы далеко в тайге не был убит зверь, охотники обязательно должны были доставить его голову в стойбище³. На подходе к стойбищу они начинали кричать, подражая реву медведя, чтобы предупредить сородичей о том, что возвращаются с добычей⁴.

Несмотря на родовое значение медвежьего праздника, он являлся праздником междуродовым [Штернберг, 1933, с. 424.] Кроме всех членов рода охотника — хозяина медведя — на праздник приглашались также представители нескольких других родов, а именно тех, из которых род охотника брал жен (такие роды называются *сэнги*), и тех, с которыми род охотника состоял в отношениях *доха* (экзогамии и кровной родовой мести) [Золотарев, 1939, с. 47; Туголуков, 1972, с. 109]. Приглашенные привозили с собой подарки. После того, как прибывали гости, хозяева праздника с помощью родового огня разводили костры⁵ и начинали варить медвежье мясо. Кости нельзя было ломать или рубить топором, а мясо солить. Нарушение запрета помешало бы зверю возродиться в будущем, что вызвало бы гнев хозяина медведей *Мапа эзэни*. Всем процессом приготовления медвежьего мяса занимались исключительно мужчины. Женщинам было запрещено даже подходить к котлам⁶. Старые женщины стояли в отдалении и играли на музы-

¹ Сообщение К. С. Пунадинки, 1991 г. В феврале—марте 1992 г. мы наблюдали медвежий праздник ульчей в пос. Булава. Охотники, сделав продольный разрез на груди и животе, оставили три неразрезанных участка, каждый на ширину лезвия ножа. Затем под возбужденные крики участников обряда: «Раздевай!» они разорвали их пальцами.

² Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 27. Л. 64.

³ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 27. Л. 211.

⁴ Сообщение К. С. Пунадинки, 1991 г.

⁵ Штернберг (1), Архив ПФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. № 85. Л. 192.

⁶ Маргаритов свидетельствует о различной степени участия женщин в медвеьем празднике у разных групп орочей: на р. Уй женщинам запрещалось присут-

кальном бревне *удядинки*. Этот инструмент выглядит следующим образом. В землю наклонно вкопаны две елочки *коболокто*. Стволы увешаны пучками стружек *илау*. К верхушкам елочек подвешено бревно *удядинки мони* с вырезанным на одном конце изображением головы медведя¹. Женщины держали в руках по две деревянные палочки *мунгичка* и ударяли ими по бревну. Слаженная игра на хорошо высушенном бревне была весьма ритмична, мелодична и далеко разносилась в округе. Удары палочек имитировали постукивание птичьих клювов, ножей при крошении мяса или рыбы, посуды о стол во время еды [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 238]. Музыка должна была веселить героя праздника — почтенного зверя-родоначальника и провожать его в добрый путь.

Из стариков выбирался распорядитель праздника — как правило, опытный и уважаемый всеми человек, хорошо знающий обычаи. Он по одному накалывал кусочки медвежьего мяса на тонкие палочки и, придерживая их хвойной веточкой, раздавал участникам праздника. Бульон из котлов подавали в чашках. Особо следили за тем, чтобы ни один, даже самый маленький, кусочек мяса или жира не упал на землю, т. к. это могло вызвать гнев духа-хозяина медведей.

Ритуальную посуду медвежьего праздника запрещалось использовать для других целей. Любой предмет обычно был украшен изображениями медведя, его головы или других частей тела [Лопатин, 1925, с. 21]. Эта посуда принадлежала всему роду и до очередного праздника хранилась в амбаре [Иванов, 1937, с. 19].

Женщины могли присутствовать на пиршестве, но сидели отдельно. Они тоже получали свою порцию мяса, причем женщинам из рода охотника — хозяина медведя — разрешалось есть мясо только с внутренней стороны задних ног зверя². Они являлись «сестрами» убитого медведя, и мы помним, что так завещано им было поступать в медвежьем мифе. Женщинам — гостям из приглашенных родов давали мясо получше, иногда даже особо ценную мякоть с передних ног зверя [Васильев, 1946, с. 4].

Половой член самца ели только старики. Этот обычай символизировал идею возрождения зверя. Кроме того, считалось, что так можно восстановить мужскую силу³. Косточка члена не выбрасывалась. Собрав несколько таких косточек, орочи украшали

стывать на празднике, а женщины тумнинских орочей принимали участие в празднике почти наравне с мужчинами [Маргаритов, 1888, с. 4].

¹ Выше, рассказывая о похоронах близнецов и их матери, мы описали подобное музыкальное бревно, виденное нами у ульчей в 1992 г.

² Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 11. Л. 48.

³ Сообщение Н. Д. Акунки, К. С. Пунадинки, 1989 и 1991 г.

ими берестяной сосуд и дарили его бесплодной женщине в качестве лечебного талисмана¹. Половой орган медведицы в пищу не употребляли, а хранили в амбаре как талисман. Считалось также, что это необходимо для будущего возрождения зверя.

В течение всего пиршества голова медведя была водружена на почетный помост *унаку* [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 239]. Время от времени ее угощали просяной кашей, ягодами, табаком и окуривали дымом хвои. Этот ритуал назывался *асикта кагучиха*².

После того, как мясо в котлах было съедено, очередь доходила до головы. Остатки бульона выливали на землю, предупредив перед тем духа-хозяина земли, чтобы он не обжегся. Прежде чем положить голову в котел, с нее срезали шкуру, кончик носа (*бото*) и язык (*яехи*). Все это хранилось в амбаре в качестве талисманов; кончик носа и язык были также необходимы для будущего возрождения зверя³.

Сварившуюся голову охотник — хозяин медведя — заворачивал в хвойные лапы и торжественно вручал распорядителю праздника. Последний обращался к голове медведя со словами: *Мангане, амсахи, ауха мангане, манганеди оммоичухе* 'Спасибо, что пришел, спасибо, приходи, пожалуйста, опять'⁴, благодарил охотника — хозяина медведя — и в ответ преподносил ему свои дары, в числе которых обычно была собака. После этого распорядитель срезал с медвежьей головы куски мяса и угощал мужчин рода *сэнги*. Нижнюю челюсть давали мужчинам рода охотника — хозяина медведя [Васильев, 1946, с. 11]. Затем распорядитель удалял остатки мяса с головы и с рычанием, имитирующим рев медведя, рывком передавал череп в руки охотника — хозяина медведя. И тот и другой должны были при этом стоять на одном колене. Получив череп, охотник — хозяин медведя — осторожно прорубал дырку в темени и угощал самых старых гостей мозгом⁵.

Молодым охотникам, еще не убившим ни одного медведя, запрещалось есть медвежьи лапы и мозг. Нарушив запрет, они могли в тайге пострадать от медведя.

Помимо медвежьего мяса на празднике ели и другую пищу: просяную кашу, ягоды и т. п. Спиртное было запрещено, т. к. *Мана эззи* — дух-хозяин медведей не любит пьяных людей⁶. Празд-

¹ См. экспонат ХКМ. Инв. № 3827—7.

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 57.

³ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

⁴ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 58.

⁵ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 10. Л. 212.

⁶ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

ник продолжался 3—4 дня — до тех пор, пока не кончалась пища. Гостям, которые по какой-либо причине не могли приехать, посылали кусок медвежьего мяса (обязательно с косточкой). Еду чередовали с отдыхом (спали) и спортивными состязаниями: борьбой, поднятием тяжестей, игрой в мяч, фехтованием на палках, стрельбой из лука, собачьими гонками и др. Вечером праздник принимал оргиастическую окраску: допускались внебрачные половые связи. Считалось, что это способствует породнению с медведем, возрождению его в тайге через год.

После завершения пиршества все кости медведя собирали вместе и складывали в дупло дерева в тайге или в специально построенный для этого сруб¹, который заваливали срубленными деревьями и втыкали в землю по краям увитые стружками елочки *коболокто*. Такое сооружение называлось *гулуна*.

Череп медведя долго коптили в дыму горячей бересты (черная копоть должна была заменить зверю кожу), через пробитое на празднике отверстие внутрь складывали кашу, ягоды и ритуальные стружки *шлау* (при будущем возрождении содержимое черепа заменит медведю мозг) [Васильев, 1948, с. 94]. Затем подыскивали небольшое деревце с развилкой, обрубали обе вершины и на образовавшуюся рогульку (*хала*) надевали через скуловые дуги череп². Если подходящего деревца не находилось, просто расщепляли надвое верхушку обычного деревянного кола.

Бывало, на высоком пне вырубали два шипа и надевали на них череп или просто клали его между ними (см. рис. 46). Череп украшали стружками, прикрывали ветками и травой, имитируя шерсть зверя³. Собаку, которую распорядитель подарил охотнику — хозяину медведя, убивали ударом палки и вешали ее череп на близстоящее дерево. *Ханя* собаки должна была помочь *ханя* медведя



Рис. 46. Медвежий череп.
Рис. Б. А. Куфтина
(Куфтин, Архив МАЭ РАН.
Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 56).
Копия автора.

¹ Те, кто не смог приехать и кому были посланы куски медвежьего мяса с костями, также должны были успеть вернуть кости к этому времени.

² Ср. кетский миф, в соответствии с которым медведь возрождается тогда, когда падает с дерева или пня связка его костей [Алексеев, 1960, с. 92].

³ Арсеньев видел возле ороцкого стойбища Датта шесть срубов *гулуна* и столько же медвежьих черепов [Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 10. Л. 203].

добраться на лунную землю к духу-хозяину медведей *Мапа ээни*, подобно тому как она обычно провожает *ханя* человека в *бун*¹.

Распорядитель праздника последний раз обращался к медведю, просил его *ханя* успешно добраться до своего духа-хозяина и рассказать ему о том, как хорошо ей было в гостях у родственников-орочей. *Ханя* медведя должна была также передать духу-хозяину медведей благодарность людей и их просьбу — посылать к ним в гости других медведей, чтобы и с ними тоже породниться. На этом праздник заканчивался.

Другой вариант медвежьего праздника представлял собой ритуальное умерщвление зверя, предварительно выращенного в неволе специально для этой цели. Такой праздник продолжался от 10 до 14 дней, проводился более торжественно, и гостей на нем бывало больше.

Если у убитой на охоте медведицы находили медвежонка, его оставляли для будущего праздника. В стойбище его сперва водили на ремне, стараясь побывать в каждом жилище. Когда посещает медведь — это очень престижно для любого охотника. Все члены рода без исключения должны были поздороваться со своим родственником, чем-нибудь угостить его, приласкать. Зверь должен был понять, что его прибытие — это большая радость для орочей. Вождение медвежонка сопровождалось звуками *удядинки*, царило всеобщее веселье, все с радостными криками следовали за зверем. После обхода стойбища медвежонка помещали в специально построенный для него сруб *койни* (см. рис. 47). В стене, сложенной из тяжелых бревен, рубилось окошечко для кормления — *долоунки сангами*. Сверху на жердях настлана кровля из древесной коры. Для большей надежности кровля была закреплена двумя бревнами. В концах бревен проделывались дырки, и через них в землю вбивались длинные колья, а в самые концы втыкались увитые стружками елочки (с ветками)². Иногда елочки втыкали просто в землю по углам сруба.

Еду для зверя накладывали ковшом в ритуальное корыто *ото(н)* [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 216; Штернберг, 1933, с. 443; Леонтович, 1896, с. 79]³.

¹ Ульчи считают, что *ханя* этой собаки перевоплощается потом в медведя и возвращается в тайгу.

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 55.

³ Часто приходится сталкиваться со специальной терминологией для ритуальной посуды медвежьего праздника (например, ульчи ковш для кормления медведя называют *нихэрэ*). Однако ороческое *ото(н)*, кажется, означает обычное хозяйственное корыто. Васильев — первый авторитет в медвежьем празднике орочей, — к сожалению, нигде не упоминает этого термина.

Медвежонка содержали всем родом и кормили сначала салом матери, а потом тем же, чем питались сами орочи¹. Нельзя было только давать ему тайменя и красноперку (а то дух-хозяин рыб *Сугзя зэни* перестал бы посылать рыбу), а также некоторые виды трав, названия которых орочи уже не помнят².

Выращивали медведя 2,5—3 года. Держать его дольше было опасно — зверь становился слишком сильным. Медведя время от времени выводили наружу для купания и разминки. Для этой цели разбирали кровлю сруба, охотник половчее прыгал зверю на спину и хватал его за уши, чтобы отвлечь его внимание от других охотников, которые в это мгновение накидывали ему на передние лапы кожаные ремни.

Медведю растягивали лапы, накидывали петли ему на грудь и шею и выволакивали наружу. Частые выводы медведя из сруба были нужны также для того, чтобы он привык к своему «ошейнику» и большому скоплению людей.

Медвежонку обязательно давали какую-нибудь кличку, например *Нанги*, *Коттоки*. Что они означают, орочи уже не помнят³. Если зверь вырывался во время вывода из сруба, его подзывали обратно по кличке.

По мере подрастания медвежонка сруб меняли на более просторный. К зиме для медведя строили новый, теплый сруб, переводили туда медведя и заваливали дерном. Шуметь возле зимнего сруба запрещалось, чтобы не разбудить зверя⁴.

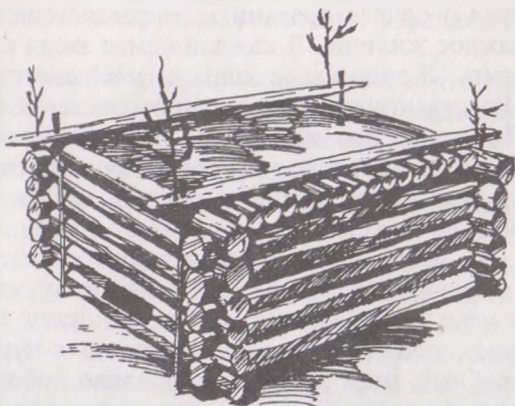


Рис. 47. Медвежий сруб.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 55).

Копия автора.

¹ Выкармливание медвежонка женским молоком (как у айнов) у орочей не зафиксировано.

² Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г. Нанаец Н. С. Гейкер рассказал, что народы Приамурья во время выращивания медведя в неволе не кормили его сигом, это было запрещено. (Сами нанайцы, впрочем, устраивали медвежий праздник только в первом варианте — убив зверя на охоте.)

³ Сообщение К. С. Пунадинки, И. Н. Сеченко, Н. В. Акунки, 1991 г.

⁴ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

Весь процесс выращивания медведя был проникнут большим уважением к зверю¹.

Праздник обычно устраивали в конце зимы—начале весны. В это время охотники возвращались с соболиного промысла. Медведя на третью зиму выкармливания на спячку не отводили. Объявив о начале праздника, медведя водили по стойбищу, заходя в каждое жилище. В каждой семье зверя старались чем-нибудь угостить. Женщины играли на *удядинки* и пели ритуальные песни. «Родственники» как бы провожали медведя к его духу-хозяйину. Потом посылались гонцы в другие стойбища — звать гостей из родов *сэнги* и тех, с которыми род охотника состоял в отношениях *доха*. Приглашенных предупреждали, чтобы в эту зиму никто больше не устраивал медвежьего праздника.

Затем на медведя надевали два ритуальных пояса, увитых свежеприготовленными древесными стружками [Ларькин, 1964, с. 99], и вели к особому стрельбищу — *арачу*. В пояса укладывали запас еды, необходимый *ханя* медведя для путешествия в медвежий загробный мир. *Арачу* представляло собой ровную прямоугольную площадку, не более полета стрелы в длину, с трех сторон обрамленную воткнутыми в землю елочками *коболокто* [Васильев, 1948, с. 97]. С четвертой стороны стрельбища сооружался *када* — забор из прутьев, возле которого в землю вкапывали четыре столба *мугдэни*. К ним привязывали медведя. Чтобы зверь не запутался в цепях и не задушил себя, его приковывали к цепям через вертлюг. С обеих сторон от медведя стояли две высокие жерди с вилообразно раздвоенными вершинами. Эти жерди назывались *ара-*

¹ Нам известен печальный случай, как в 1990 г. один ульчский охотник из пос. Булава начал выращивать медвежонка в своем гараже. Медвежонок постоянно имел возможность наблюдать, как охотник выезжал из гаража на своем мотоцикле. Однажды медвежонок перегрыз ремень и пошел гулять по улицам села. Завидев чей-то мотоцикл, он сел на него, как человек, и пытался завести лапой двигатель. Медвежонок поймали и сварили для него клетку из металлической арматуры. Медвежий праздник хотели тогда приурочить к открытию в селе этнографического музейного комплекса. Был создан оргкомитет праздника, который обещал материальную помощь в выкармливании медведя. Помощь, однако, оказывалась без учета выроста зверя. Целый год несчастный зверь теснился в маленькой металлической клетке на берегу Амура под открытым небом, не имея возможности даже расправить суставы. Охотнику — хозяину медведя — приходилось фактически за свой счет содержать огромного зверя. В конце концов он разругался с оргкомитетом и на праздник хозяином медведя был назначен другой охотник. Если прежний хозяин кормил медведя с рук, то нового хозяина зверь не принимал. Чтобы во время праздника можно было накинуть на медведя ремни, его пришлось накачать сильнодействующими усыпляющими средствами (из-за этого мясо потом боялись есть). Неоднократное надругательство над медведем во время выкармливания привело к тому, что старики ульчи отказались содействовать подготовке «праздника» и не явились на него.

чу — как и само стрельбище [Васильев, 1946, с. 19—20]¹. Одна из развилок служила для отправки *ханя* медведя к своему духу-хозяину, вторая — для возвращения новой *ханя* и вселения ее в новорожденного медвежонка в лесных угодьях рода охотника — хозяина медведя [Васильев, 1948, с. 97]. Жерди *арачу* красили растительными соками, вешали на них стружки, различные украшения, красивую одежду².

Распорядитель праздника благодарил медведя за то, что тот пришел в гости к людям. Затем начиналась стрельба по медведю. Стрелять могли все охотники, причем начинал самый молодой³. Чтобы медведь подставлял стрелкам самое уязвимое место, его с двух сторон покалывали копыями. Зверь злился, ревел, и это приводило гостей в восторг.

Стрельбище имело несколько рубежей стрельбы, возле каждого из которых стояли мальчики с елочками в руках. Самый дальний рубеж находился от цели на расстоянии примерно 50 м⁴. Первая стрела летела вверх — *бе тада гапахани* 'лунную стрелу выпустили'. Елочки должны были как бы преграждать путь *ханя* медведя, а стрела — показывать ей путь на лунную землю [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 145]. Первому стрелку вручался лук с несколькими стрелами. При каждом выстреле мальчики взмахивали елочками и криком предупреждали медведя об опасности. Если первый стрелок промахивался, он под градом насмешек гостей уступал место другому. Стрелку, попавшему в цель, разрешалось перейти на следующий рубеж — приблизиться к медведю на несколько шагов⁵.

Стрельба продолжалась до тех пор, пока зверь окончательно не обессиливал. Добивал его охотник — хозяин медведя⁶. Как только зверь умирал, тут же совершали жертвоприношение его душе — ударом палки убивали собаку, загодя привязанную неподалеку⁷.

¹ По другой версии, они называются *хала* (сообщение Н. Д. Акунки, 1991 г.). Обычное значение этого слова в орочком языке — 'род'.

² Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 10. Л. 229.

³ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 10. Л. 201—203. Существуют и другие данные относительно того, кто имел право первого выстрела в медведя: охотник — хозяин медведя или победитель соревнования стрелков [Маргаритов, 1888, с. 34], племянник хозяина [Лопатин, 1925, с. 23], брат или зять хозяина [Ларькин, 1964, с. 99].

⁴ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 10. Л. 201—203.

⁵ Сидоров, СФХКМ. Ф. 45/1. Л. 22.

⁶ Сообщение К. С. Пунадинки, 1991 г.

⁷ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.; по мнению же Е. И. Копинка, собаку душили в петле. У соседних нивхов приношение в жертву собак совершалось чаще, палкой убивали собаку только во время похоронного обряда. В остальных случаях

Убитого медведя разделявали так же, как и в первом варианте праздника, отделяли голову и клали ее на помост. Затем угошали ханя медведя просяной кашей, рыбой, ягодами, окуривали дымом хвои. Распорядитель праздника обнимал медвежьей головой, целовал ее и просил священного зверя не обижаться на людей, прийти еще раз, не чинить вреда в тайге [Лопатин, 1925, с. 24].

Текст № 15

*Би амагиха синду.
Дыля джаваха, би ченкай синева.
Мапа, мапа, аджья тагда минева.*

*Би синду агдылаби джяпты джюу.
Аджья тагда, аджья тагда минева.*

*Би хуунду пульси бычи.
Гуджясе минева.
Бачима минева, аджья тагда
минева.*

*Би синева сингири маймакэ.
Си минева хуунду бачи,
аджья сингире.*

*Оси синева ваха оду
Гэрэни ни амагиха синева ичи.
Тава гэрэни ни синнева ваха.
Оси синзу укта джяпты.*

Я пришел к тебе.
Голову взял, я целую тебя.
Старик, старик, не надо сердиться на
меня.

Ты много пиши ел.
Не надо сердиться, не надо сердиться
на меня.

Я в лес пойду охотиться.
Пожалейте меня.
Увидишь меня, не сердись
на меня.

Тебя не обижал.
(Если) ты меня в лесу увидишь,
не надо обижать (меня).
Теперь тебя убили здесь.
Все люди пришли тебя смотреть.
Вот все люди тебя убили.
Теперь твое мясо (будем) есть.

Потом начинали варить медвежье и собачье мясо, соблюдая те же запреты, что и в первом варианте медвежьего праздника. Лучший кусок мяса предназначался для самого меткого стрелка — того, который попал в медведя. Медвежье и собачье мясо ели одновременно. Женщины на протяжении всего праздника (две недели!) играли на музыкальном бревне — *удядинки*.

Череп и кости медведя по окончании праздника торжественно хоронили уже известным нам способом. Череп медведя коптели в дыму бересты и смазывали кровью жертвенной собаки¹.

У медвежьего захоронения (*гулуна*) к ханя медведя обращались с песней, которую исполняли *ниманчи* (сказители)².

всегда практиковалось удушение. Убиение палкой — более древний способ принесения животного в жертву, чем удушение [Крейнович, 1930, с. 52].

¹ Негидалец А. П. Казаров рассказал, что в 30-х годах у них устраивали медвежий праздник с применением уже огнестрельного оружия. Отверстие от пули в черепе медведя смазывали кровью из уха живого кобеля черной масти. Ухо надрезали охотничьим ножом и выдавливали несколько капель крови в берестяную чумашку.

² Первые исследователи орочей нередко путали их с шаманами. В действительности же шаман мог участвовать в медвежьем празднике только в качестве обычного гостя, в повседневной одежде, и не имел права камлать.

Текст № 16

<i>Ману очичиха</i>	Медвежья песня
<i>Дью ороко баха</i>	Двух медвежат нашли
<i>Кой, охо, ичичихе</i>	Сруб сделали, кормили
<i>Согдыочи боюн¹ авхи</i>	Большой стал, медведя играли
<i>Нада мопчы арачу² охони</i>	Семь парней <i>арачу</i> сделали
<i>Нада мопчы мукдени³ охони</i>	Семь парней <i>мукдени</i> сделали
<i>Нада мопчы боджоо охони⁴</i>	Семь парней <i>боджоо</i> сделали
<i>Нада мопчы кадам охо</i>	Семь парней забор сделали
<i>Нада мопчы уджяжинки охо</i>	Семь парней <i>удядинки</i> сделали
<i>Нада хатала уджядджяха</i>	Семь девиц <i>зас</i> сделали
<i>Нада мопчы пахам охо</i>	Семь парней мяч сделали
<i>Хую мопчы пахаманьчи авихани⁵</i>	Девять парней в мяч играли
<i>Нада могогы мапа оюгехо</i>	Семь парней медведя привязали
<i>Нада могогы джево око</i>	Семь парней кушанья сделали
<i>Нада асани уджядджихани</i>	Семь женщин в <i>зас</i> били
<i>Нада хатала уджядджихани</i>	Семь девиц в <i>зас</i> били
<i>Нада могогы тадда гаппахани</i>	Семь парней стрелой стреляли
<i>Хую хото накачиха</i>	Девять плешивых в мяч играли
<i>Нада даемды⁶ мапа тычичиха</i>	Семь <i>даемды</i> медведя свежевали
<i>Дэюасы хусани джитты</i>	Перед мужчины едят
<i>Амаси асани джитты</i>	Зад женщины едят
<i>Доуни хусени джяпты</i>	Внутри мужчины едят
<i>Ороко джуиджиха, гоко джяугыха⁷</i>	Медвежью цепь, крик унесли
<i>Туганды аучи, аджи аксяя</i>	Скорей приходи, не сердись
<i>Алида хоумулида тугаты ичаухан</i>	Когда в тайге буду скоро покажись ⁸ .

Отношение к человеку, которого ранил медведь, было связано с целой системой запретов. Если тому удавалось добраться до стойбища, для него строили (или — чаще — он сам себе строил) отдельное жилище на значительном расстоянии от стойбища. Сородичи старались не допускать контактов с раненым, остерегались брать у него какие-либо вещи, особенно нож. Считалось, что мед-

¹ *Боюн* — так зовут медведя во время праздника, *боюнда авеи* или *мапада авеи*. На медвежьем празднике людей зовут *ни бахали*. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

² Площадка для праздника, где убивают медведя, называется *арачу*. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

³ *Мукдени* — столбы, обычно узорно-резные, к которым привязывают медведя. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

⁴ *Доонта бооджани* или *арачу бооджани* — раздвоенный украшенный столб перед щитом для стрел, называемым *ляджанга*. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

⁵ Женщинам нельзя играть в мяч: *асани джяпуи пакачи*. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

⁶ *Даемды* — медвежьи люди, впервые начавшие есть медведя, воспитывать и ставить *арачу*. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

⁷ Цепь и крик медведя уносят домой обязательно. Это делает женщина, положив крик на плечо и повесив на шею цепь. Мужчине уносить нельзя. Женщина несет и кричит (*орей* или *орочы*, так называется особый крик — *хо-хо-хо*, которым зовут медведя). Такой крик — «о-хо» — испускает и охотник при убиении медведя, как бы кличет медведя, чтобы еще приходил. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

⁸ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 59—60.

ведь повредил человеку из-за того, что тот чем-то обидел духа-хозяина медведей. Поэтому возле уединенного жилища сооружали музыкальное бревно *удядинки* и играли на нем, чтобы быстрее зажили раны и восстановились добрые отношения с *Мапа эзэни*. Раненому нельзя было присутствовать на похоронах; в его доме можно было варить или печь, но только не жарить. Если на горячую плиту попадал жир, то помещение сразу же окуривали дымом еловых веток¹.

В единственном случае орочи меняли поклонение на гнев и презрение — если зверь-предок нарушал родственные отношения и убивал человека. Кровная месть становилась тогда священным делом всего рода жертвы и, кроме того, членов рода *доха*². Однажды ороческому роду помогал удэгейский³. Если не совершить кровной мести, то неотомщенная душа охотника, убитого медведем, превратится в злого духа и будет вредить бывшим сородичам. За одного погибшего человека полагалось выследить и убить виновного медведя и еще семерых сверху. Тушу виновного медведя притаскивали к помосту, на котором стоял гроб с задраным им охотником. Здесь зверя долго стыдили за содеянное и выбивали ему зубы обухом топора⁴. Когти на лапах обрубали и разбрасывали в разные стороны. Мясо рубили на куски вместе с костями и выбрасывали на съедение птицам и собакам — для того, чтобы медведь-убийца не смог возродиться. Из всей туши съедали только сердце в сыром виде. Все это должно было выражать крайнее осуждение медведя-родственника за нарушение добрых отношений. Шкуру и голову медведя бросали под помост с гробом и заваливали сверху елочками и стружками⁵. Возле захоронения охотники впоследствии молились, чтобы их не разорвал в тайге медведь. Для женщин оно было запретным.

3. Культ близнецов

Культ медведя у орочей тесно связан с архаичным культом близнецов, который до настоящего времени незаслуженно мало изучен. Сведения о нем приходится выуживать из памяти стариков буквально по крупицам. Близнецы у орочей почитались при жизни и особенно после смерти. Характерной чертой культа близне-

¹ Никифоровская, ЦГАОР. Ф. 3977. Оп. 1. № 804. Л. 17.

² Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

³ Сообщение М. Т. Акунка, 1989 г.

⁴ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 11. Л. 50.

⁵ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

цов является то, что в их рождении принимают участие сверхъестественные существа, в том числе духи-животные [Штернберг, 1936, с. 79—80].

В дородовом обществе появление на свет близнецов могло инициировать — через разделение на две группы — образование института рода [Золотарев, 1964, с. 293]. Такая ситуация прослеживается в мифах многих народов мира. Выше мы приводили ороцкий миф (текст № 13 в нашей нумерации), в котором говорилось о брате и сестре, вступивших в брак с тигрицей и с медведем соответственно. От этих браков произошли орочи. Согласно продолжению мифа (текст № 14), сестра родила от медведя двоих близнецов (мальчиков). Если рискнуть и домыслить данные мифологические представления, то можно предположить, что на каком-то этапе близнецы инициировали возникновение социальной (родовой) оппозиции «людей тигра» и «людей медведя». Она нашла отражение в поздних культах тигра и медведя [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 36].

Текст № 17

Амба немачи.

Танас орочи багды.

Дуонтала мапача багдыха.

Дуся мамача богдыха.

Гаты мапача аса наму тайфу¹ би.

Дуонта хуанда би.

Га таду би мамачи.

Мапача аса ила хитау багдыха.

Дусяла умо аса багдыха (Тайфу намула).

Ому аса доонта наму хите Чере багдыха.

Тады багдыха мапача дусяты.

Асани адаука.

Омо хита дусяты.

Омо хита доонтани.

Джюны богды.

Намуты сагды тоомунты дуся² багдыха.

Ты адау — хауни амбани.

Ты адауаду оси би, оси хаундари, оси би.

Чертово предание.

Сначала ороч был.

Медведь старик родился.

Тигр старуха родилась.

Вот старика жена моря глубины была.

Медведь в тайге был.

Вот там был старик.

Старика жена троих детей родила.

Тигра одного жена родила (старуха морская).

Одна жена медведя морского ребенка по имени *Чере* родила.

Тогда родила старика тигра.

Жена двойника.

Один ребенок тигр.

Один ребенок медведь.

Двое были.

В море большой тигр родился.

Этот двойня — сумасшедший черт.

Этот двойня сейчас есть, сейчас крутится, сейчас есть...³

Интересно ороцкое слово *хала*. Обычное его значение 'род, фамилия' [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 243]. Так же называется раз-

¹ *Тайфунде наму* — глубь морская, где рыба рождается; *Тайфунде мамача* — старуха-хозяйка этого места. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

² *Тоому дуся тахин джеле багдыха* — морской тигр в чертовой стране родился.

³ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 39—42. Записано со слов шамана Купсы Акунки.

вилка дерева, или дерево с развилкой¹. Такие деревья часто выбирались для ритуальных целей при исполнении родовых или шаманских обрядов (см. выше, *арачу* во втором варианте медвежьего праздника; ниже — *бооджя* в шаманских жертвоприношениях духу-покровителю и духам-помощникам).

Рождение близнецов — *адау* — воспринималось как сверхъестественное доброе знамение для всего рода. Считалось, что женщина не может за один раз родить больше одного ребенка, даже если она вступала в связь с несколькими мужчинами; следовательно, не обошлось без полового контакта с духом. Один из близнецов был зачат отцом-человеком (в момент рождения он появляется на свет первым), а другой — духом. Им мог быть дух-хозяин земли, дух-хозяин огня, дух-хозяин зверей и тайги (тигр) или — чаще всего — дух-хозяин медведей (медведь)². Дух приходил к женщине во сне, в то время, когда муж был на охоте. Родив близнецов, жена рассказывала мужу о посещении ее духом-медведем. Это известие приводило мужа в восторг, и он с гордостью оповещал сородичей. С момента рождения близнецов счастливый отец получал новое прозвание — *айау ами*³.

После рождения близнецов их отец или старики из числа родственников делали из дерева (обычно из березы) так называемые *адау сэвэ* — изображения близнецов и их матери, с указанием отличительных признаков пола⁴. *Адау сэвэ* укладывали в берестяную коробочку, хранили в укромном месте до самой смерти матери близнецов и клали потом к ней в могилу. Доставали для кормления *адау сэвэ* лишь во время медвежьего праздника. В традиционном ороцком обществе не принято было отмечать рождение ребенка, но появление на свет близнецов считалось праздником. Об этом событии нужно было сразу же сообщить всему стойбищу⁵. Сородичи приносили угощения для духа — отца одного из близнецов. Все женщины стойбища что-нибудь дарили матери (укра-

¹ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.; [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 243].

² Ульчи появление обоих близнецов приписывают инициативе двух духов «водяного» и «таежного» [Золотарев, 1939, с. 141]. Во время медвежьего праздника ульчей в 1992 г. мы наблюдали традиционный обряд *нгарка*. Молодые парни разделились на две команды — «водяные духи» и «таежные духи» и стали соревноваться в поглощении пищи на скорость. Правила таковы, что, когда один из членов какой-либо команды откажется от добавки, его команда проигрывает. Согласно другим сведениям, ульчи, нивхи и нанайцы считали близнецов «таежными людьми» — медведями [Смоляк, 1974, с. 46].

³ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 53.

⁴ Сообщение А. И. Бисянка, 1991 г. Подобные фигурки близнецов известны также у нанайцев, ульчей [Смоляк, 1974, с. 47—48] и ороков.

⁵ Сообщение А. И. Бисянка, 1991 г.

шения, иголки с нитками, ткани, сумочки и т. п.), а мужчины — близнецам (прут тальника, заструженный от верхушки к комлю, и пояса, плетенные из стружек [Васильев, 1946, с. 16, 19])¹.

Послед мать закапывала в землю. Если один из близнецов или оба рождались «в рубашке», то мать делала из нее маленький бубен и прятала его в укромное место. Близнец, рожденный «в рубашке», имел больше шансов стать шаманом по достижении 18—20-летнего возраста, чем его сверстники, однако, вообще говоря, культ близнецов — не шаманский, и в его обрядах шаман мог участвовать только на правах рядового члена рода.

Если близнец не умирал во время родов или в раннем детстве, то всю оставшуюся жизнь он должен был прожить счастливо². При жизни близнецы приносили удачу своему роду и поэтому пользовались уважением сородичей³. После смерти близнецов почитали еще больше, т. к. они отправлялись к духу — отцу одного из них. С его помощью они могли принести еще больше пользы своему роду, чем даже при жизни [Штернберг, 1936, с. 86].

Похороны близнецов были уже описаны нами выше, в соответствующем разделе.

После смерти *адау* угощали на особом жертвеннике.

Текст № 18

Адау ту биджямо
асене мудури
адау маси — хую маси
дуонта маси — хую маси
тоому маси — хую маси
адау дуся соучо — хуюн соучо

дуанты манги — хуюн манги
тоому боочо — хуюн боочо
адау хокто — нада хокто
адау сево — мапача Идибиха
мамача Хадамха — ане
саман чонгун — гочку
джю киампу
омо асикта киампу
омо сенке киампу
адау да уджяджи

Двойни столб будет
самка дракона
двойни хозяин — девять хозяев
медведя хозяин — девять хозяев
тоому хозяин — девять хозяев
двойня тигр китайский черт —
девять китайских чертов
медведя манги — девять манги
тоому боочо — девять боочо
двойни дорога — семь дорог
двойни сево — старик Идибиха
старуха Хадамха — мать
шаман — племянник
две курильницы
одна словая курильница
одна багульникова курильница
для двойни бьют в зас

¹ Н. С. Гейкер рассказывал, что нанайцы дарили мальчикам-близнецам лук и стрелы, а девочкам — берестяную посуду.

² У тетки нашей информантки Н. В. Акунка были сыновья-близнецы: один умер при родах, а другой прошел всю Отечественную войну без единой царапины.

³ В отличие от ороческих, нанайские близнецы (*аду*) могли принести божество. Их виновность устанавливалась шаманом [Смоляк, 1974, с. 43].

*джолода уджяджи
асена уджяджи
адау да хуон Даббу*

2 бьют в зас
пара бьют в зас
у двойни девять «Даббу» (отрядов
сево)¹.

Текст № 19

Близнецу после смерти предстоит много бродить. Наконец он входит в *мугдени* (столбы, к которым привязывают медведя на стрельбище. Сравни *мугдэ* — столбы, которые ставят на могиле близнецов). В *буни* же он не пойдет. Тот же посмертный путь преодолевает и отец близнецов, и *сагды*. Родившийся после близнецов — *адау хойтали* — называется *сагды*, т. е. «великий». «*Адау ханя доонта ханя омогдали*» — душа близнецов и душа медведя одинаковы. *Ханя адау* после смерти проходит весь путь медвежьего праздника: *арочу, мукдени, уджяджи* — звучащее бревно, *ляджауа* — шит за медвежьими столбами².

Почитание одних близнецов продолжалось до рождения следующих.

4. Культ тигра

Тигр также почитался орочами как животное-предок. Знаменательны эвфемистические имена тигра: *амимпи* 'наш общий отец', *бити амимпи* 'наш (с вами) отец' [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 163, 167]. На тигра никогда не охотились [Лопатин, 1925, с. 19].

Считалось, что преимущественную связь с тигром имеет род Еминка. У них записаны соответствующие родовые мифы [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 34; Аврорин, Лебедева, 1966, тексты № 23 и 25].

Текст № 20

*Дуся — хатала аджяха
Уоминка багдыха дусяджи
адыки хита охоне
Хонгтоне агду адени биченда,
асендала хапине
Багдындаи — дуся бигдыни
калани — дуся тыпорони,
гаса кунзукони³ богдыха
Хитани богдыхо,
амини хуонта нганыха,
боюн ваха*

Тигр — девушка счастье
Род Еминка начался тигром
муж детей сделал
Другого человека в доме мужем был,
с женой спал
Ноги — тигра лапы
руки — тигра когти,
грудь птичья родилась
Ребенок родился,
отец в тайгу ходил,
сохатых убивал

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. №. 48. Л. 83—84.

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 53. Записано со слов шаманки Лукерьи Акунка.

³ *Конгс(з)о* — так называется грудь у птицы, а у человека и животных — *тынга*. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

укталани дусяджи
 инакынди гайха
 Бичи, бичи, ту бичи
 ня асахита быгдыха
 хатала богдыха
 Сагды очи, адылха.
 Гогдани хатала¹ хуе(н)дула баха
 Таду акдуочаны: тоому амбани
 би сеноу,
 доонта амбани би сеноу,
 буа амбани би сеноу,
 дуся амбани би сеноу,
 Минова гуджими
 би аджьяха амохаено?
 Дылини чошту чоку нехане²
 нейче, нейче,
 нгоду ачянхань исы
 Бимде, бимде, сагды очи
 Ни омха галаха
 Ниду буга
 Талаха нгыйха
 Оси джюигым нганагиха
 Омохаме буки
 Дуся хаталани кажсяха
 Аджаха бичи аджахада буха
 конгксаха
 Дуся хоксэнка(у)³ ваха
 Гагдани хитани аделиха
 Джунни галаха бичи
 Джу хала галахи бичи
 Омо хала галаха ачин буда
 Омо хала галахане, хатала букки
 Омоко, омоко хала асани баха

омоко хала асани гайха
 омо хала асани буки
 омо хатала буки
 Дуся хатала буки
 аджьяха пахчиха
 Йоминка джечонкочи
 Дуся хатала аджьяха бичи
 Аджьяха баха, гнида буха

мясо с тигром
 как собакой таскал.
 жили, жили, жили
 еще девочка родилась
 девушка родилась
 Большая выросла, замуж пошла.
 В пару девочка в тайгу пошли
 Тогда спросили: морской дух
 есть ты,
 медведя дух есть ты,
 неба дух есть ты,
 тигра дух есть ты,
 Если я приташу
 я счастье принесу?
 Головой согласно кивнула
 прятали, прятали,
 людям не показывали
 Жила, жила, большая сделалась
 Человек пришел сватать
 Человеку отдали
 Просил ушел
 Теперь вторично пришла(и)
 Когда пришли, умерла
 Тигр девушка «пропала»
 Счастье было счастье отдали
 погибла
 Тигр убил
 Пара ее детей замуж пошла
 Двое просили было
 Два рода просили было
 Один род просил взял замуж
 Другой род просил, девица умерла
 Один только род жену взял
 (нашел)
 один род жену брал
 другой род жена умерла
 одна девушка умерла
 Тигр девушка умерла
 счастье пропало
 Еминка бедный стал
 Тигр девушка счастье была
 Счастье нашел, людям отдал⁴.

¹ Эта девочка была аджьяха — счастье, фарт. Она была рождена от тигра, а подумали, что от черта. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

² Женщина ее спросила, и девочка ответила кивком головы положительно. Махнуть головой отрицательно переводится — Дыхани джянга, джянга нехани. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

³ «Отдать подаренное тигром нельзя — умрет. Это называется хоксэнка: дорогой в лесу бросают пищу для дуся, говоря — дуся боха — возьми дуся». (Примеч. Б. А. Куфтина.)

⁴ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 66—70.

Мы давали прочитать этот дословный, зачастую не вполне понятный перевод информантам, и они пояснили его следующим образом. Дух-хозяин тигров пришел в гости к женщине и вступил с нею в брак. Родились двое детей — мальчик и девочка (неизвестно, близнецы или нет). Когда они выросли — мальчик с мужем своей матери ходил на охоту. Девушка вышла замуж. Муж и его родня выяснили, что она родилась от духа-хозяина тигров. Ее стали прятать от других людей. Она родила двоих девочек и умерла (вернее, ее забрал обратно дух-хозяин тигров). Когда выросли ее дочери, то одна вышла замуж, а другую, как и мать, забрал дух-хозяин тигров.

Родственная взаимопомощь человека и тигра видна в рассказе о старике из рода Бисянка, который спас тигра от огромного удава. После этого случая он и все его сородичи всегда возвращались домой с добычей [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 125—126]. В другом рассказе охотник из рода Бисянка помог тигру, вытащив из его лапы занозу. Из этой занозы охотник сделал приносящий удачу *сэвэки* [Лопатин, 1925, с. 19].

Нельзя, даже случайно, трогать добычу тигра или брошенные ее остатки. Тигр всегда узнает об этом и накажет, может даже убить.

Текст № 21

Однажды мой дед на охоте нашел останки растерзанного тигром лося и тронул его за ногу. Потрогал просто так, чтобы из любопытства посмотреть — жирный он или нет. Посмотрел — ничего не взял и пошел дальше. Устроился на ночлег. Спит. Собака рядом, тоже спит. Вдруг дед слышит — собака облизывает ему лицо и бьет лапой. Будит, но не лает, чего-то боится. Дед открыл глаза — смотрит — рядом с ним тигр стоит. У деда был винчестер, он выстрелил, но потому что торопился, да и руки дрожали от страха — промазал. Тигр спрятался за деревья. Дед испугался, но не от того, что тигр его выследил, а от того, что промазал — это, значит, не тигр, а сам хозяин тигров — дух. Теперь он не отстанет. Дед ушел далеко на другое место. Шел, шел и опять увидел тигра. Он быстро переставил лыжи носками назад и выстрелил тигру прямо в лоб, а сам скорее отъехал от этого места. Тигр прыгнул еще два прыжка и упал на то место, где стоял дед. Умер. Однако в то время, когда умер тигр, дед успел заметить, что с неба упала звезда¹.

Если тигр убивал человека или его охотничью собаку, то над ним совершался обряд кровной мести. Все охотники рода считали своим долгом наказать тигра-убийцу за то, что он нарушил закон. Виновного тигра выслеживали и убивали. Стрелять его нужно было только в сердце или в глаз [Бытовой, 1954, с. 229].

¹ Рассказ М. Т. Акунка, 1989 г. С падением звезд связано и другое охотничье поверье: пучок сухой травы, собранной сразу после падения с неба звезды, приносит удачу на охоте [Арсеньев, 1949, с. 304].

Тигру, убитому в результате кровной мести или случайно, а также найденному мертвым в тайге, устраивали похороны¹, которые походили на похороны человека. Не снимая шкуры, тигра укладывали в специально выстроенный амбар на сваях на правый бок (см. рис. 48) (ср. обряд кровной мести медведю, туша которого разрубалась на части и разбрасывалась вокруг). На голову тигру надевали мужскую зимнюю шапку, на туловище — штаны и халат, на передние лапы натягивали рукавицы, а на задние — унты [Петров, 1977, с. 11]. Возле головы клали табак, трубку и огниво [Петрович, 1865, № 4]. Чтобы не портить отношения с духом-хозяином тигров (который мог быть недоволен тем, что люди убили тигра), старейший охотник рода приносил в жертву собаку — прирезал ее ножом (вспомним, что во время медвежьего праздника собаку забивали ударом палки или душили петлей). Труп собаки закапывали в землю рядом с амбаром. *Ханя* убитой собаки должна была сопровождать *ханя* тигра на лунную землю к духу-хозяину тигров. После похорон охотник, убивший тигра, должен был каждый год приходить на могилу и просить удачи. Другие же охотники не имели права приближаться к этому месту.

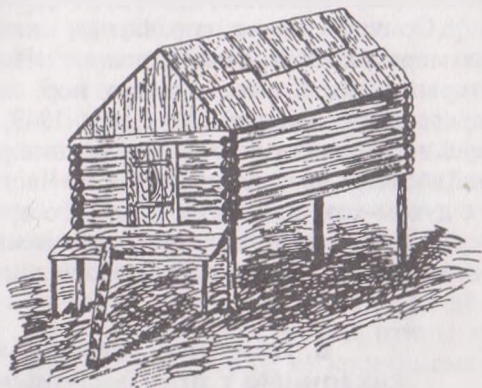


Рис. 48. Могила тигра.
Рис. Н. П. Сидорова
(Сидоров, СФХКМ. Ф. 45/1. Л. 11).
Копия автора.

5. Культ косатки

Косатка тоже почитается орочами как животное-предок. Впрочем, соответствующих мифов не зафиксировано. Существует несколько названий косатки: *намун* 'морской человек', *бити заппи* 'наш (с вами) сородич' [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 167]. Почитание косатки часто переплетается с почитанием *Тэму* — духа-хозяи-

¹ У орочей 30-х годов зарегистрирован термин *ху-мо* (← кит. 虎墓 *hu³-mu⁴* 'могила тигра') [Сидоров, СФХКМ. Ф. 45/1. Л. 11].

на моря. Так, в одной из легенд она представлена «большой рыбой... в пасти которой расположено жилище *Тэму*» [Маргаритов, 1888, с. 26]. Обычно косатка является людям в своем естественном виде, загоня косяки рыб к ним в сети во время рыбной ловли [Штернберг, 1933, с. 430], но иногда также в образе старика.

Иногда косатка покидает море и идет в лес на поиски меда, с которым она находится в состоянии кровной вражды. Орочи очень боятся пустых лодок, выброшенных морем на берег, т. к. считают их одеждой косатки, которую та сбрасывает перед выходом на сушу [Арсеньев, 1916, с. 337].

Орочи, жившие на р. Ботчи, никогда не трогали выброшенных морем костей кита и касаток¹. На море разыграется шторм, который будет бушевать до тех пор, пока не накажет виновного (перевернет его лодку) [Арсеньев, 1949, с. 100]². Во время шторма морские охотники совершали жертвоприношения косатке — бросали в волны рис, табак, черемшу. Частью даров косатка поделится с духом-хозяином моря *Тэму*. Его просили усмирить море.

На косатку (и некоторых похожих морских животных: дельфина-белуху, зубастого кита) орочи никогда не охотились³.

6. Поверья, запреты и приметы, связанные с промысловыми, домашними и другими животными

Хозяйственная и промысловая жизнь орочей была неразрывно связана с большим количеством диких и домашних животных и птиц.

Еще в конце прошлого века этнографы заметили особое отношение орочей к некоторым зверям, птицам, насекомым, пресмыкающимся, а также домашним животным. Однако особое отношение к ритуалу охоты на них, способов приготовления, еды и т. п. может служить основанием для того, чтобы предполагать, что ранее могло существовать и поклонение этим животным.

Много запретов было связано с лосем. После разделки туши голову и печень нельзя было бросать на съедение собакам. Ес-

¹ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 10. Л. 163.

² Что касается костей кита, то орочи бухты Уй (ныне Советская Гавань) не боялись использовать их в хозяйственной деятельности. Из ребер и нижней челюсти кита делали полозья для нартов [Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 10. Л. 210].

³ Во время Великой Отечественной войны орочи заставляли заготавливать мясо косатки для отправки на фронт (сообщение А. Ф. Намунки, 1989 г.).

ли охотник не будет соблюдать этого запрета, то он никогда не сможет добыть зверя, т. к. обиженный лось расскажет своим собратьям о плохом отношении людей и все другие лоси спрячутся в тайге. Женщинам запрещалось есть мясо белого и черного лосей, а также белой кабарги, которая считалась у орочей священной и приносящей удачу¹. Кости зверей необычной масти или вида хранились как талисманы. Для именованя некоторых промысловых животных (медведя, барсука, нерпы и др.) использовались эвфемизмы, чтобы разговор не смогли понять злые духи и некоторые животные. Например, барсука *јадачи* называли *ојо(н)*².

Мясо соболя можно было употреблять в пищу только при сильном голоде и только в вареном виде. Если нарушить этот запрет, то соболь целый год не будет попадаться в капканы и ловушки³. Орочи, жившие прежде на р. Ботчи, всегда поджаривали рыбу и белку на костре головой вниз (иначе все белки в тайге уйдут в верховья рек, а рыба в море). Орочи Императорской Гавани тоже соблюдали этот запрет⁴.

Прибрежные орочи перед выходом на весенний промысел нерпы угощали табаком и черемшой скалы *Мапача* и *Мамача* возле стойбища Датта. Перед спуском лодок на воду изготавливали деревянные *свэски* духа *боочо*, рулевого *сагдымды*, некой птицы и устанавливали их на корме. Добыв первую нерпу, ее кровью смазывали эти *свэски* в знак благодарности.

Считалось, что нерпа все видит, слышит, может предусмотреть враждебные действия людей и спрятаться. Поэтому во время промысла применялся особый охотничий язык. Например, *угда* 'лодка' называлась *тагды*, *икко* 'котел' — *таагды*, *сеу* 'кормовое место' — *мобуй*, *наму* 'море, морская вода' — *моя*, *дзоло* 'камень, галька' — *сагдымды* 'старший', *тагаси* 'открытое море' — *дыси*, *сеу* 'солнце' — *нгыу*, *на* 'земля, берег' — *мангды*, *уони* 'волны' — *никтани*, *иланту* 'рябь от легкого ветра' — *илани*, *сякула* 'ветер северный' — *тыгаса*, *даады* 'ветер береговой' — *нипка*, *пунала* 'ветер южный' — *пунала*, *джямпи* 'артель зверобоев' — *хупанка*, *инкечамды* 'рулевой' — *сагдымды* 'старший', *хото* 'нерпа' — *бою* 'зверь', *гаса* 'морская птица' — *хикамды*, *киача* 'орел' — *сагдымды* 'старший',

¹ Сообщение Н. Д. Акунки и И. Н. Сеченко, 1989—1991 гг.

² Если назвать его *јадачи* (← *яда*- 'уставать'), то он зароеется глубоко в землю, и, раскапывая его, можно устать; а если назвать его *ојо(н)* (← *ојо* 'поверхность'), окажется у выхода из норы на поверхности [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 214].

³ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 10. Л. 210.

⁴ Там же. Л. 163.

калма 'кит' — *сагдымды* 'старший'¹. Если охотники, оставшиеся на берегу, брали в руки оружие или какие-нибудь другие вещи, то непременно громко разговаривали сами с собой и таким образом «отвлекали внимание» нерпы².

Возможно, в отдаленном прошлом существовал культ нерпы — она считалась человеком в обличье зверя, при употреблении в пищу ее мяса соблюдали ритуальные запреты, череп и кости должны быть захоронены³. В настоящее время старики смутно помнят об этом.

Кэку — кукушка — у орочей и удэгейцев считалась покровительницей женщин, могла предсказывать будущее и поэтому пользовалась большим уважением [Арсеньев, 1916, с. 337].

Орочи уважали змей, особенно ужей — они ведут себя очень спокойно, если человек нечаянно заденет их. «...Эта-то кроткость вместе с их понятливостью и вызывает в ороче представление о них, как о чем-то божественном» [Штернберг, 1933, с. 430]. Орочи считали, что ужи обладают шаманским даром, и использовали их в лечебной магии. Поймав в лесу ужа, его приносили к больному в берестяной коробке. Уж сначала якобы «обследует» больного; если видит, что помочь может, то обвивается вокруг его тела и лечит, а если видит, что бессилён — заползает обратно в коробку, и тогда его снова уносят в лес. Сало и сердце ужа использовались как лекарство [Штернберг, 1933, с. 431].

Миног нада сангада (досл. 'семь дыр') и тритонов нельзя брать в руки, т. к. из-за этого на теле могут появиться нарывы или незаживающие язвы⁴.

Существовали поверья о кровных связях между отдельными животными. Так, сивуча считали морским медведем, враждующим с обычным лесным медведем [Арсеньев, 1949, с. 78], а кошку *малма дуся* — двоюродной сестрой тигра⁵.

Главным хозяйственным животным орочей была *инаки* — собака, охотничья или ездовая. Охотничьих собак держали отдельно, лучше о них заботились, старались сохранить породу⁶. Содер-

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 34—36. Записано со слов шамана Василия из стойбища Уська.

² Сидоров, СФХКМ. Ф. 45/1. Л. 14.

³ Васильев, Архив МАЭ РАН. Ф. К-V. Оп. 1. № 13. Л. 46.

⁴ Сообщение А. И. Бисянка, 1990 г.

⁵ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 66.

⁶ В удэгейском поселке Агзу, жители которого сумели вывести и сохранить особую породу крупных охотничьих псов, чрезвычайно ревниво относятся к любой чужой, завезенной собаке, могущей испортить потомство. Нивхи также следили за чистотой собачьей породы: считалось большим грехом и происками

жать собак было очень дорого. Цена вожака упряжки равнялась стоимости хорошего соболя. В голодные сезоны орочи отказывали себе в пище, отдавая ее собакам [Лопатин, 1925, с. 15]. Каждой собаке давали имя — почти как ребенку. Все новорожденные щенки звались одинаково: *койечка*. Приблизительно через год, когда щенок проявлял свой нрав, очень тщательно подбирали ему кличку, например, *Муджанга* 'Угрюмый', *Аякта* 'Злой', *Агангка* 'Хитрый' и т. п.

Собаку нельзя было бить и даже ругать, т. к. она все понимает и может обидеться на человека. Особенно это важно, если у охотника беременная жена — плохое отношение к собаке могло пагубно сказаться на родах¹.

Важное место собака занимала в обрядности орочей. Собак, несмотря на их ценность, приносили в жертву в большем числе случаев, чем других животных — свиней или петухов.

Сохранилось предание о том, почему орочи стали приносить собак в жертву духам.

Текст № 22

Однажды двум охотникам стала изменять удача на охоте. Через какое-то время один из них встретил в лесу старика, который посоветовал охотникам принести ему в жертву собаку. Это был хозяин тайги в образе человека. Охотники последовали его совету и снова стали возвращаться домой с богатой добычей. С тех-то пор орочи и приносят собак в жертву [Васильев, 1940, с. 169].

Перед сезоном охоты собаку приносили в жертву духу-хозяину зверей (тигру). Две палочки с вырезанными на них человеческими лицами (деревянные «языки») смазывали кровью жертвенной собаки и таким образом передавали просьбу об удаче на промысле [Штернберг, 1933, с. 439—440]. Подобное жертвоприношение совершалось также в честь духа-хозяина воды ради удачной рыбной ловли [Голубцов, 1859, с. 321]. С жертвенной собаки снимали шкуру и вывешивали ее на длинный шест, установленный на высоком берегу реки или моря. Эти обряды проводились без участия шамана; возможно, это свидетельствует об их архаичности².

мных духов, если совокуплялись самец и самка от одной матери. Виновных собак убивали, а их кровь разбрызгивали в разные стороны [Штернберг (2), Архив ПФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. № 4. Л. 758].

¹ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

² «Принесение в жертву собаки является одним из древнейших элементов культа буа» [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 32].

Собаку приносили в жертву также духу-хозяину огня, на медвежьем празднике, при проведении обряда кровной мести животному-предку (тигру) и при погребальных обрядах. Собачья шкура и изделия из нее помещались в гроб покойного¹. Шаманы при проведении своих обрядов угощали духов кровью собаки. Кроме того, они использовали собачий мех для отделки своих принадлежностей.

С собакой связаны определенные мифологические представления орочей. Вспомним, например, собаку в созвездии Большой Медведицы, как его представляют орочи пос. Снежный; *Зави*, *Мэди* и *Сиви* — три собаки духа скорости *Ходо* [Сравнительный словарь..., т. 1, с. 242, 563; т. 2, с. 75]; мы знаем, что собака защищала душу охотника от злых духов на ее пути в загробный мир.

Слово *инаки* 'собака' могло быть женским именем (одну из наших информанток звали Инаки Николаевна Сеченко).

Существуют приметы, связанные с собакой. Например: собака лает во сне — охотнику будет удача на промысле.

¹ Васильев, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 125. Л. 4, 9.

Глава IV

ШАМАНСТВО

1. Посвящение в шаманы и иерархия шаманов

Шаманство у орочей имело родовой характер. В каждом роду был один сильный шаман и несколько слабых, помогавших ему. Шаманами могли становиться как мужчины, так и женщины, хотя сильных шаманов среди мужчин было больше. Шаман мог быть добрым или злым, причем добрых было больше¹. Шаманский дар обычно проявлялся у людей в возрасте 18—20 лет. Он мог передаваться по наследству [Голубцов, 1859, с. 321; Шимкевич, 1896, с. 8; Михайловский, 1892, с. 73].

Зачастую шаманами становились легко возбудимые, ранимые люди с неустойчивой психикой². Призыв к шаманству такой человек получал обычно в период полового созревания, в бреду, при посредстве духа-покровителя последнего умершего в роду шамана. Появление духа во сне вызывало сильнейшее нервное перенапряжение, и молодой человек заболел. Через некоторое время его везли к сильному шаману. Туда же съезжалось еще несколько шаманов. Молодого человека заставляли камлать несколько раз в сутки. Неимоверные нагрузки еще более расстраивали его нервную систему, начинались припадки, которые могли продолжаться

¹ Сведения о злых шаманах минимальны. Зачастую «злыми» шаманами называли просто шаманов других родов или народов.

² Кроме того, необходимо было иметь артистический дар, сильное воображение, значительную сумму рациональных знаний (которая позволяла, в частности, в определенной степени предвидеть события), отличную память, способность к самовнушению и гипнозу. «Шаманство... соединяет в себе первобытную науку, медицину и хирургию, музыку и поэзию, культ религиозный» [Богораз, 1910, с. 4].

несколько месяцев. Затем сильный шаман «доставал» для него духов-помощников и духа-покровителя. После этого устраивалось посвящение. Кандидата в шаманы облачали в шаманские одежды с изображениями его духов-помощников и усаживали на пол или на землю. В таком положении посвящаемый сидел до тех пор, пока не приходил в сильное возбуждение и чувствовал, что его сознание изменилось, стало не таким, как прежде. Тогда он брал

бубен и принимался камлать [Арсеньев, 1916, с. 337]. Даже после обряда посвящения неопит не всегда мог стать шаманом. Изредка бывало, что человек с сильной волей не подчинялся призыву духов¹.

Возможно, в ряде случаев имели место представления о сексуальном избранничестве шамана. В будущего шамана влюбляется какой-либо дух противоположного пола (обычно это дух-покровитель последнего умершего шамана) и во сне вступает с ним в половую связь, призывая стать шаманом. Впоследствии этот дух становится духом-покровителем нового шамана и дает ему духов-помощников. Этот вид посвящения полнее всего описан на нанайском материале [Штернберг, 1936, с. 144]. Среди духов-помощников одного ороцкого шамана зафиксирована «небесная жена» *асена*² (← *аса на* 'женщина?'), что позволяет говорить о наличии элементов сексуального избранничества у орочей.

Душа шамана, в отличие от душ обычных людей, проходила тяжелый и опасный путь становления.



Рис. 49. Шаманские головные уборы *уни айу* и *ханяла айу*.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 5—6).
Копия автора.

¹ Вообще, в шаманской инициации принято выделять три этапа: избранничество духами, посвящение, производимое более опытным шаманом, и оживление бубна и (или) других шаманских принадлежностей [Новик, 1984, с. 191]. У ороцких шаманов зафиксированы только первый и второй этапы.

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 26.

Текст № 23

Души шаманов создаются высшим небесным божеством *Хадау*, имеющим облик седобородого старца¹. На «карте» изображено, как *Хадау* выковывает из железа душу шамана на наковальне², имеющей вид безрогого лося. Ему помогает его дух-помощник (*бучу*), раздувающий меха *кузу*... Горном служит железная жаба. *Бучу* надувает ее через задний проход мехами, и изо рта ее вырывается пламя. Вместе с душой для каждого шамана *Хадау* выковывает его ритуальные атрибуты: бубен *унту* с колотушкой, шаманскую юбку, пояс с побрякушками, а также и духов-помощников... Здесь мы видим начатые фигурки: собаки, рыбы, утки (*гаса*) и змеи-гадюки (*мики*).

Когда душа шамана со всем необходимым для нее изготовлена, она поступает в распоряжение жены *Хадау* (*Хадау мамачани*), которая кладет ее в каменную люльку, подвешенную на двух железных змеях. Вынянчив душу шамана, *Хадау мамачани* превращает ее в рыбу и выпускает в реку, берущую свое начало от самой каменной люльки. По этой реке душа шамана спускается в озеро, где ее ждет целый ряд испытаний. В виде рыбы душа шамана плывет у западного берега озера. Там ее подкарауливает злой дух с остройгой. Если душа шамана увернется и проплывет мимо, то дальше она встретит каменный помост, по которому взад-вперед бегают собаки. Она тоже подкарауливает душу шамана и пытается ее поймать. Душа шамана вынуждена повернуть обратно и попробовать проплыть у восточного берега. Но и здесь ее ждет испытание. У самого устья реки она встречает заездок.



Рис. 50. Женская шаманская юбка.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ
РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 3—4).
Копия автора.

¹ *Хадау* вместе со своей старухой (женой) создал вселенную. Жена *Хадау*, по представлениям орочей, создала нашу землю и Сахалин. *Хадау* убил свою жену.

² Существует мнение, что это представление заимствовано у якутов [Смоляк, 1991, с. 152]. Однако, если такой вывод основан на общеизвестном факте высокого уровня развития кузнечества у якутов, то заметим, что и у орочей оно было весьма развито. Орочские кузнецы изготавливали не только все железные изделия, необходимые для хозяйственных нужд, но также выделяли серебряные украшения — кольца, серьги, браслеты. Их мастерство ценилось, к ним даже обращались русские солдаты местного военного поста с просьбой починить механизм ружья [Маргаритов, 1888, с. 8].

Около заездка стоит еще один злой дух с каменным молотком, которым он глушит рыбу — душу шамана. Затем он несет ее в свой балаган, приводит в чувство и предлагает отведать человеческого мяса. Если ему это удастся, то шаман, в которого впоследствии вселится эта душа, будет питаться душами людей и грызть покойников. Таковую душу шамана злой дух выпускает в озеро. Если же душа шамана не поддается уговорам злого духа, то он сам пытается ее съесть. Однако ловким и сообразительным душам удается вырваться и убежать в озеро. Проплыв между девятью подводными камнями, душа выбирается из этого опасного озера и плывет по реке, соединяющей его с моржовым морем. Плывет она опять в виде рыбы. У устья этой реки душу шамана ждет последнее и самое опасное испытание. Здесь ее поджидает сам *Хадау* с гарпуном, ремень которого держат девять духов с остроконечными

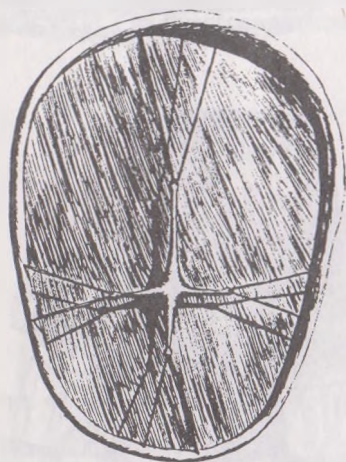


Рис. 51. Бубен *унту*.
Рис. автора со слов Н. Д. Акунки.

ми головами (*бучу*) и девять духов с круглыми головами (*мане*). *Хадау* без промаха попадает гарпуном в каждую рыбу, и если это слабая душа, то убивает ее, если же душа достаточно сильна, то она плывет дальше с наконечником в спине и увлекает за собой всех восемнадцать духов, держащихся за ремень. Впоследствии они становятся его ближайшими духами-помощниками.

В моржовом море душа шамана приобретает человеческий облик. *Хадау* снабжает ее самоходной лодкой. Душа шамана садится в середину лодки, в носу садится по одному духу-помощнику, а остальные садятся в кормовой половине лодки и держат душу шамана за пояс, в который превращается ремень гарпуна. На лодке душа шамана плывет

по моржовому, затем по китовому морю, проплывает мимо моря хозяина рыб и подплывает к берегам нашего материка, где и происходит вселение ее в того или иного человека с тем, чтобы превратить его в шамана-профессионала¹.

Элементами шаманской техники владел почти каждый взрослый ороч. В каждой семье имелись один или даже несколько бубнов. Во время болезни или в затруднительном положении охотник брал бубен и пытался камлать себе сам. Скорее всего, с этим связано ошибочное утверждение, что у орочей есть шаман в каж-

¹ Рассказ сильного шамана С. М. Хутунки, 20-е годы [Аврорин, Козьминский, 1949, с. 331—332].

дой семье [Лопатин, 1925, с. 19]. Ср. записи Куфтина: *соггы мауи* 'простые люди танцуют с бубном' (*соггы, совгене* 'простые люди')¹.

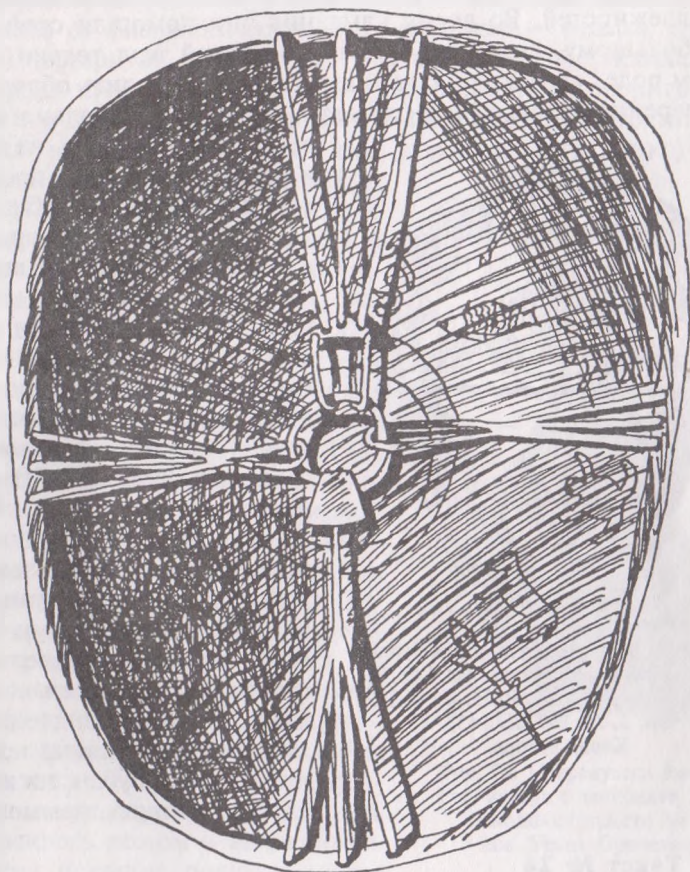


Рис. 52. Бубен *ункту*. С внутренней стороны нанесены рисунки.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. Л. 2).
Копия автора.

Простейшая иерархия ороческих шаманов насчитывала две ступени. В каждом роде было два-три *нити самани* — маленьких, слабых шамана². Эти шаманы уже доказали мастерство (напри-

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 23.

² Березницкий, Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. № 352. Л. 92.

мер, вылечили больного), но достаточного опыта и, соответственно, авторитета среди сородичей у них еще не было. Слабые шаманы также не имели еще права иметь большое число шаманских принадлежностей. Во время камлания они помогали *сагды самани* — большому, сильному шаману, который был только один в каждом роде¹. Только сильный шаман мог проводить обряд *уни* — благодарение духов, *ханява/ханяла* — поиски *ханя* больного человека,

путешествовать на лунную и солнечную земли, провожать *ханя* покойного в загробный мир.

Основным содержанием шаманской практики являлись контакты с духами — как правило, борьба со злыми духами с помощью своих духов-помощников ради блага своих сородичей. Смотря по своей силе, шаман мог просить злого духа совершить нужное действие, обмануть его, запугать (или даже убить)². Духи-помощники подсказывали ему правильное решение в трудных ситуациях.

Контакт с духами (камлание) требует напряжения всех физических и духовных сил шамана. Огромное значение имели шаманские принадлежности, в частности, бубен, на который слетались призываемые духи.

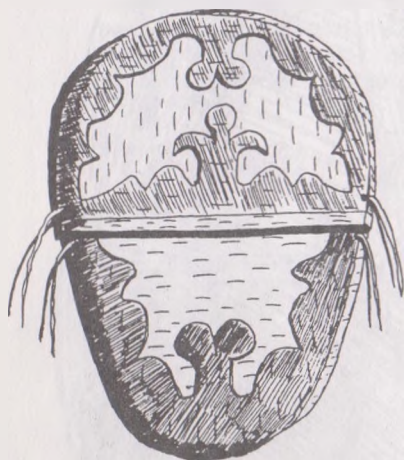


Рис. 53. Берестяной футляр для бубна.
Рис. ороческой экспедиции АН СССР,
1929 г. (Архив МАЭ РАН. Ф. К-1.
Оп. 2. № 109. Л. 145).
Копия автора.

Текст № 24

Шамана жизнь очень интересна. Ты ничего не знаешь. Сейчас чего? У меня все темно. Ничего не вижу. *Сево* в голове нет. Сейчас больной нет. Когда болит, есть, ночь есть, бубен *унту* возьму, *сево* в голову пойдут: туда пойдут, сюда пойдут, все вижу. Знаю. А ты думаешь так — *сево* трава. Трава-то трава, да и трава разная есть. Когда *джоло* держу³, поднимаю, закрываю глаза, лежу молча, думаю...⁴

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 9.

² Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

³ Во время камлания по камню. (Примеч. Б. А. Куфтина.)

⁴ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 9—10. Записано со слов шамана Купсы Акунки.

От того, насколько сильна власть шамана над своими духами-помощниками, зависела скорость его вхождения в экстаз. Чтобы во время камлания удалось достичь экстаза, шаман готовился с вечера: сосредоточивался, отрешался от бытовых хлопот, в том числе даже от физиологических нужд организма — отдыха, сна, еды и т. д. [Маргаритов, 1888, с. 26]¹. Ночью начиналось камлание, и в это время простым людям нельзя было думать и говорить о шамане и его духах². Чтобы привести себя в нужное состояние, шаман пил морскую воду, глотал дым (горящего багульника) и жевал корень багульника [Штернберг, 1933, с. 434]. Это растение содержит сильные летучие эфирные масла и обладает наркотическими свойствами — действует успокаивающе, вызывает сонливость [Фруентов, 1972, с. 22]. О своих видениях шаман рассказывал участникам и зрителям сеанса камлания и вызывал похожие образы в их сознании [Токарев, 1990, с. 287]. Шаман летал на своем бубне, обладал огромной физической силой, мог достать предметы, находящиеся на большом расстоянии (см. Приложение I, тексты 1, 2). Демонстрируя свои способности, шаманы просили стрелять в них из ружья, и это не причиняло им якобы никакого вреда. Шаман С. М. Хутунка (тот, от которого в свое время был записан текст № 23) мог летать, превратившись в ворону, прокалывать себя насквозь ножом и вытаскивать его через большое родимое пятно на спине, при этом шаман не испытывал боли, а на его теле не выступало ни капли крови. Кроме того, он мог похищать души детей и внедрять их в женщин. (Называются конкретные ныне живущие люди, родившиеся таким образом.) Он также мог убивать своим камланием злых шаманов и шаманок³. Иногда ороч-



Рис. 54. Погремушка *джобби*.
Рис. автора с экспоната ИКМ
школы-интерната № 9
пос. Уська-Орочская.

¹ У нанайских и ульчских шаманов состояние экстаза не зафиксировано [Смоляк, 1991, с. 63—64].

² Сообщение орочей пос. Снежный и Датта, 1989 и 1991 г.

³ Сообщение Л. А. Гришиной — внучки шамана С. М. Хутунки, 1991 г.

ские шаманы летали на Амур воевать со злыми нанайскими шаманами¹.

Шамана иногда могли одолеть и простые люди. Интересное предание приводит Л. Я. Штернберг.



Рис. 55. Колотушка *гису*. Рис. Б. А. Васильева
(Васильев, Архив РЭМ. Ф. Ил. № 21406).
Копия автора.

Текст № 25

...Он (шаман. — С. Б.) наносил себе раны без всякого труда. Он по свежему снегу ходил, и вслед за ним видны следы медведя и тигра, и потом эти следы опять исчезли. Он никогда не снимал одежды: на спине у него были медвежьи волосы, а на руках крылья. Однажды взобрался на дерево и полетел. В него выстрелили деревянной стрелой, и он упал, тогда его связали, выжгли ему железом волосы, вырвали перья и помазали женской месячной кровью. Боялись, что умрет. Живым остался. Больше не летал².

2. Шаманские принадлежности и сооружения, дух-покровитель и духи-помощники

Шаманский костюм и принадлежности

Осуществлять контакты с духами шаману помогали шаманская одежда и другие принадлежности. Их изготовляли для шамана старики рода по мере возрастания его силы³ (см. также Приложение I, текст 3). Характер шаманского облачения и число при-

¹ Сообщение М. П. Акунка, 1989 г. Удэгец А. И. Камандига из пос. Агзу рассказывал о подобных битвах его деда-шамана с противником из пос. Гвасюги. Однако нужно отметить, что орочи считали своих шаманов более слабыми по сравнению с нанайскими или удэгейскими.

² Штернберг (1), Архив ПФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. № 85. Л. 110.

³ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

надлежностей зависело от силы шамана и исполняемого обряда. Когда камлали простые люди (*соггы-самани*), они пользовались семейным бубном или брали его на время у шамана¹. У слабых шаманов (*нити самани*) был бубен и колотушка [Ларькин, 1964, с. 101]. Камлали они в обычной повседневной одежде, увешанной ритуальными стружками *илау*, иногда добавляли к своему наряду шаманский пояс *сиса*. Сильные шаманы (*сагды самани*) имели полный набор шаманских принадлежностей, многочисленные деревянные изображения духов (*сэвэки*), жертвенные сооружения и т. п. У них было несколько видов облачения: обычное, «рабочее»; полное — надеваемое во время обряда *ханява/ханяла* (поиски души больного²) и жертвоприношения; парадное, надеваемое только для исполнения обряда *уни* (благодарение духов-помощников и духа-покровителя³).

В шаманстве различных народов Сибири и Дальнего Востока можно выделить два «стиля»: звериный и птичий. Принято считать, что звериный «стиль» (медведь, лось) древнее, чем птичий, появившийся с развитием представлений о верхнем небесном мире [Прокофьева, 1971, с. 8]. В ороцком шаманстве, очевидно, преобладает птичий «стиль», хотя некоторые принадлежности несут на себе элементы звериного «стиля» (колотушка для бубна с нанесенным на нее с тыльной стороны резным изображением медведя или тигра; посох с нижней частью, оформленной в виде лапы медведя или копыта лося; фигурки животных на головном уборе *уни айу*).

Любой шаманский костюм состоял из шаманской шапки, халата, юбки, нагрудника, нарукавников, наголенников и обуви.

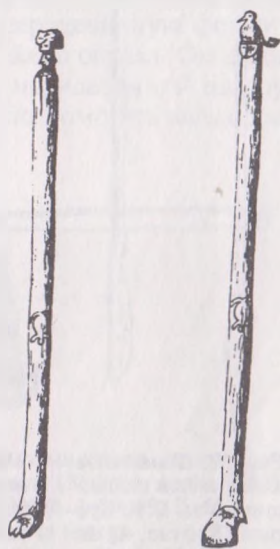


Рис. 56. Шаманские посохи.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин,
Архив МАЭ РАН. Ф. 12.
Оп. 1. № 49. Л. 4).
Копия автора.

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 9.

² Когда за душой нужно было отправляться к морским духам, шаман надевал одежду из рыбьей кожи; если к духу-хозяину зверей, то *насамма таггы* 'костюм из кожи лося' [Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 8].

³ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 11. Л. 405.

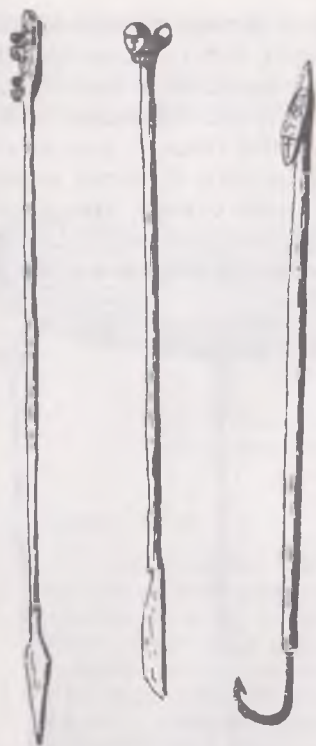


Рис. 57. Шаманское копье *геда* и пальма *лауича*. Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 5–7).

Копии автора.

Рис. 58. Шаманский крюк. Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 7).

На локтях, коленях и шиколотках подвязывались пучки стружек *шлау*. Вместо шапки иногда выступало подобие венка, также сплетенного из стружек *шлау* [см. также: Таксами, 1984, с. 76]. Все детали костюма могли нести на себе изображения духов-помощников, которые были различны у доброго и злого шамана (см. об этом ниже, в соответствующем разделе).

Шаманская шапка напоминала обычную¹, иногда попросту использовали повседневную шапку [Ларькин, 1964, с. 102]. Для обряда *уни* изготовлялся головной убор *уни айу*, представлявший собой замшевую полоску в виде змеи вокруг головы, к которой крест-накрест через темя крепились свитые веревкой стружки (см. рис. 49). На замшевой полоске спереди укреплялись стружечные фигурки косули, зайца и еще какого-то зверя, известного только шаманам². Во время обряда *ханява/ханяла* на голову надевалась похожая конструкция, только вместо стружечных фигурок зверей на лбу он имел замшевую фигурку птицы *кори* на темени³.

Шаманский халат *тэга самани* по покрою не отличался от повседневного. Иногда, особенно во время обряда *уни*, использовались дорогие шелковые китайские халаты. Могли одеваться несколько повседневных национальных халатов и один китайский⁴.

¹ Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 11. Л. 406.

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 6.

³ Там же.

⁴ Сообщение Л. А. Гришиной, 1991 г.

Сзади на шаманский халат пришивали семь пучков перьев: по два на локоть и три на спину; каждый пучок состоял из трех перьев — филина, орла и коршуна¹. На китайском халате шамана, камлавшего во время празднования хода горбуши, сзади были нашиты перья птицы-рыболова, а на рукава — перья орла; это должно было символизировать птицу [Прокофьева, 1971, с. 54]. Парадное облачение С. М. Хутунки во время обряда *уни* состояло из ярко-розового, богато орнаментированного атласного халата с пришитыми к рукавам перьями орла [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 55—56].

На кожаных ремнях в виде змей, перекинутых через шею, висели два нагрудника. Один из них имел сердцевидную форму с деревянными *сэвэки* духа *манги* слева и духа *боочо* справа. Он защищал шамана от злых духов. Дыхание змеи, нарисованной на другом нагруднике круглой формы, должно было помогать выздоровлению больных [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 55—56].

Во время обрядов *уни* и *ханява/ханяла* шаман одним концом повязывал на поясницу длинный (до 20 м) ремень-повод *суна*. Этот конец назывался *катэ*, был раздвоен и походил на двух змей². У развилки ремня были нарисованы две ящерицы *исели* или двуглавая змея. Ремень *суна* изготавливали из выделанной лосиной кожи и украшали разноцветными тряпочками.

Свободный конец ремня сперва сворачивали кольцами на деревянный крюк *гоко*, укрепленный между лопатками у шамана. За ремень *суна* удерживали исступленно-го шамана во время камлания.

Нарукавники *накопта* защищали руки шамана во время игры на бубне. На них были нарисованы, вышиты или нашиты изображения змей — духов-помощников шамана. (От этого руки шамана становились ловкими и юркими, как змеи.)

Шаманские юбки *хосе* подразделялись на мужские и женские. Мужскую юбку шили из шкуры нерпы и украшали подол полосками цветной материи. Женскую юбку (рис. 50) делали из

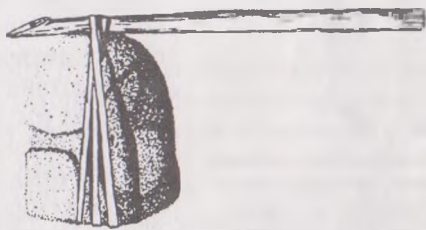


Рис. 59. Гадальный камень *хангоуки*.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ
РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 8).
Копия автора.

¹ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 6—7.

лосиной замши, приклеивали к подолу изображения рыб, ящериц и змей из рыбьей кожи, оторачивали двумя полосами красной и черной материи и мехом выдры¹.



Рис. 60. *Связки дусе маси* с неопознанным элементом на голове.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 74).
Копия автора.

Широкий шаманский пояс *сиса* вырезали из лосиной кожи. Пояс завязывали спереди, а сзади подвешивали на него «колокольчики»: свернутые из куска железа полые конусы. Иногда добавляли разные другие случайно добытые металлические предметы. Звон раздавался в такт движениям шамана, отпугивал злых духов и созывал добрых. Еще на поясе было бронзовое зеркало *толи*. Некоторые исследователи считают его маньчжурским заимствованием². *Толи* защищало шамана, как щит, от стрел злых духов. Нередко шаманы пробивали зеркала насквозь (число отверстий означало количество битв со злыми духами). *Толи* также символизировало собой солнце: во время путешествия в загробный мир *буни* шаман освещал им себе дорогу³.

Шаманские наголенники отличались от обычных только тем, что на них были изображения летучей мыши *холекдоки*, дождевого червя и змеи [Ларькин, 1964, с. 102]. Иногда вместо наголенников шаманы пользовались разноцветными матерчатыми чулками⁴.

Шаманская обувь *унта самани* также отличалась от обычной изображениями духов-помощников: ящериц, змей, рыб и лягушек [Ларькин, 1964, с. 102].

Иногда перед камланием шаманы красили лицо сажей *якта* для устрашения злых духов⁵. На груди рисовали голову, похожую на человеческую, на туловище — лягушку и птицу, на ребрах — две змеи, по одной с каждого бока, головой вниз. Еще одну змею проводили по талии, наподобие пояса⁶. Татуировок не делали.

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 3—4.

² Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 11. Л. 309.

³ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

⁴ Сообщение Л. А. Гришиной, 1991 г.

⁵ Удзгейские шаманы делали для этой цели берестяные или деревянные маски *хамбаба*.

⁶ Березницкий, Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. № 352. Л. 94.

Бубен *унту* представляет из себя узкий деревянный обод формы среза яйца, обтянутый хорошо выделанной кожей лося или изюбра (острый конец считается нижним). С внутренней стороны была крестообразная рукоятка *унту тиджэни* из толстой кожи лося (см. рис. 51). Концы крестовины делались в форме змеинных головок и прикреплялись к ободу тонкими кожаными ремешками (= змеинными языками). На рукоятке бубна были нарисованы головы духов *манги* и *боочо*. Иногда рукояткой бубна служило металлическое кольцо, которое держалось на туго натянутых ремнях (см. рис. 52).

Внешняя сторона бубна обычно была лишена каких-либо рисунков. С внутренней стороны иногда наносились краской изображения духа *досо*, летучих змей *дэли мыкы*, петухов *нако*, ящериц *капата иселе*, лягушек *оккида*, рыб (осетра *канга*, леща *сауи*) и т. п.¹

У сильного шамана было два или даже три бубна. Между камланиями и при переезде с места на место бубен хранился в берестяном футляре² (см. рис. 53).

Женщины-шаманки вместо бубна пользовались двумя погремушками *джобби*. Каркас погремушки либо сколачивали из двух дощечек, либо гнули из одной дощечки, затем обтягивали рыбьей кожей и заполняли мелкими камешками. Соответствующее камлание называлось *джоббидей* 'танец с *джобби*'³ (см. рис. 54).

Колотушка *гису* извлекает из бубна различные звуки (в зависимости от того, по какой части бубна ею ударять: в центр мембраны, по краю или по деревянному ободу). Колотушки делали из крепких пород дерева⁴. Ударную часть делали слегка выгнутой и обтягивали мехом выдры, собаки или лося (см. рис. 55). С тыльной стороны ударной части приклеивали вырезанные из рыбьей кожи изображения духов-помощников: змеи, лисы, волка, медведя, лягушки, ящерицы, дождевого червя и других⁵, или же просто вырезали их ножом. На рукоятке вырезали изображения духов *манги* и *боочо* или головы медведя. Иногда роль колотушки выполняла высушенная заячья или лисья лапка⁶.

Шаман также использовал различные посохи. Для поиска души больного человека (обряд *ханява/ханяла*) — заструженную де-

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 1—2.

² Сообщение Н. Д. Ахунки, 1989 г.

³ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 5.

⁴ Сообщение орочей пос. Снежный, 1989 г.

⁵ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 3.

⁶ Сообщение Л. А. Гришиной, 1991 г.

ревянную палку *кувара*. Во время обряда *уни* шаман брал два посоха. Верхний конец одного из них был вырезан в виде двух голов: медведя и духа *боочо*, а нижний — в виде медвежьей лапы. Другой посох сверху оканчивался изображением птицы и головки духа *манги*, а снизу — копыта лося¹ (см. рис. 56).



Рис. 61. *Сэвэки мамача* (жена *дусе маси*).
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 74).



Рис. 62. *Сэвэки доонта маси* с двумя фигурками медведей на голове.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 74).



Рис. 63. *Сэвэки мамача* (жена *доонта маси*).
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 74).

Копии автора.

Шаманское копьё *геда* с фигуркой медведя на конце рукоятки и пальма² *лауича* с головкой духа *манги* и змеиной головой *мики дылинь* изготавливали из дерева, имитируя настоящие (см. рис. 57). Для ловли душ во время обряда *ханява/ханяла* шаман брал крюк на длинной деревянной рукоятке с изображением духа *боочо* (см. рис. 58)³.

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 4.

² Охотничий нож на длинной деревянной рукоятке, часто выполнял роль рогатины.

³ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 5—7.

Гадальный камень *хангоуки*¹ помогал ответить на вопрос, какой из злых духов вселился в больного человека, куда подевалась разыскиваемая вещь, какая будет погода, что случится в будущем и т. п. Камень *хангоуки* напоминал лицо человека (духа?) в профиль: можно было различить лицо *до* и губы *хому*; его привязывали к деревянной ручке, на конце которой вырезали изображение духа *боочо*² (см. рис. 59). Перед гаданием «губы» камня смазывали салом лося. Гадали по тому, легко или тяжело оторвать камень от земли. Иногда вместо гадального камня шаман использовал небольшой котел [Штернберг, 1933, с. 436]. Ниже, в разделе, посвященном шаманским камланиям, будет приведен текст гадания на камне *хангоуки* о причине болезни.

Шаман сам изготавливал из дерева или металла изображения своих духов-помощников — *сэвэки самани*³. Фигурки могли быть антропоморфными или зооморфными. В последнем случае их одевали в шкуру тех животных, которых они изображали. Тигриную шкуру было запрещено трогать даже шаману, поэтому *сэвэки* тигра просто раскрашивали красными и черными полосами. Антропоморфным *сэвэки* иногда шили одежду из материи⁴. Некоторые *сэвэки* увенчивались фигурами птиц или, реже, медведей (см. рис. 59—63).

Во время камлания шаман пользовался берестяным ковриком *хыйся*⁵. Подобный коврик из шкур животных называется *кумалан*. Если шаман камлал на коврике, принадлежащем хозяину жилища, то потом уносил коврик с собой, т. к. простым людям пользоваться им после шамана запрещалось.

Шаманские сооружения

Для жертвоприношения своим духам-помощникам и духу-покровителю шаман сооружал особое ритуальное сооружение из нескольких деревянных столбов *ту* («шаманских деревьев») с рисованными или вырезанными изображениями духов-помощников. Часто это были целые стволы деревьев с развилками⁶. Столбы *ту*

¹ По Штернбергу — *харнаунки* [Штернберг, 1933, с. 436].

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 8.

³ Коллекция орокских *сэвэки самани* имеется у ульта Ямакавы Чиско на о. Атос в устье р. Пороная на Сахалине.

⁴ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.; [Березницкий, Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. № 352. Л. 92—93].

⁵ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 7.

⁶ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г. Фотографии подобных орокских «шаманских деревьев» см. также [Эдельштейн, 1905, с. 233; Долотов, 1936, с. 36].

обычно увенчивались деревянными орлом или уткой, которые должны были символизировать птицу *кори*. Иногда в качестве столбов *ту* использовались засохшие деревья. Спереди обычно были расположены на столбиках корытца для воскуривания багульника¹. Шаман строил комплекс из столбов *ту* после того, как становился *сагды самани* — сильным. В течение своей жизни он мог несколько раз обновлять сооружение (например, при переезде на новое место). Пока шаман был жив, простые люди не имели права срубить его столбы².

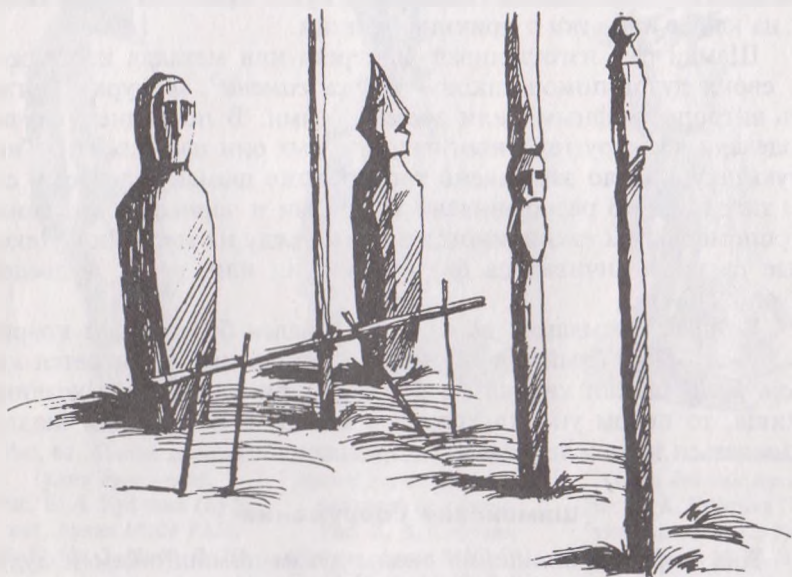


Рис. 64. «Шаманские деревья» ороческой шаманки Марьи, старые.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 71).
Копия автора.

На рис. 64—65 можно видеть столбы *ту* ороческой шаманки Марьи — старые и новые, перед которыми она приносила в жертву собак, петухов и свиней³.

Старое сооружение (рис. 64) представляет собой два столба с головами духов *манги* (тупая макушка) и *боочо* (острая макушка).

¹ Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

² Гарифов, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 121. Л. 1.

³ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 71—74.

Столбы соединены перекладной, к которой прислоняют шаманские посохи и заструженные палки *кувара*. Сзади длинный шест, а сбоку — еще два столба с изображениями.

Новое сооружение (возраст к моменту описания — 5 лет) объединяет следующие столбы¹ (рис. 65):

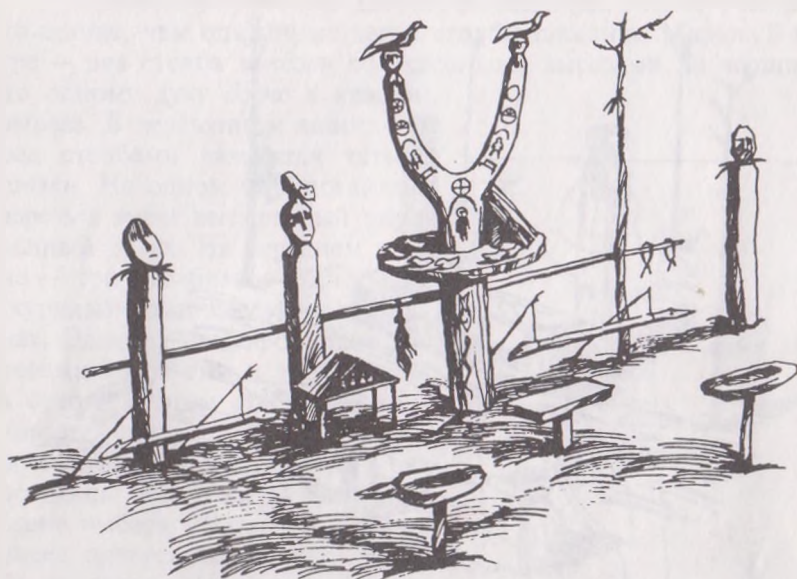


Рис. 65. «Шаманские деревья» ороческой шаманки Марьи, новые.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 72).
Копия автора.

1) Вилообразно раздвоенное дерево *бооджя*, с двумя головами и птицами *кори* (самкой и самцом) на этих головах. Под развилкой находится круглая полочка, на которой сидят шесть деревянных птиц: пара *обиби/обеби* (?), пара *коку* 'кукушка', пара *киоки* или *топто* 'малая кукушка' [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 233], — и шалашик со скульптурой *дуся маси*. На левой ветке *бооджя* нарисованы краской *сеу* (солнце) и *амине унту* 'бубен-отец', а на правой ветке — *бе* (луна) и *анё унту* 'бубен-мать'. Под бубнами на престолах *танку* изображены *дуся алокдоке/халакдоке* 'летучая мышь'. Под развилкой — *маси*, и под ним — вроде бы шапка с шишкой *джыджда* наверху. Ниже полочки нарисована рыба: *ханго*

¹ В 1927 г. они были привезены Куфтиным в Центральный музей народо-ведения в Москве.

'карась' или уя 'сазан'. Под рыбой — *мудур* 'дракон'. Над драконом и над рыбой повязаны по два венца из стружек.

2—3) Столбы с головами духов *боочо* и *манги* с обвязками из стружек на голове и на шее.

4) Четырехгранный столб *доонта маси* с медведем на голове.

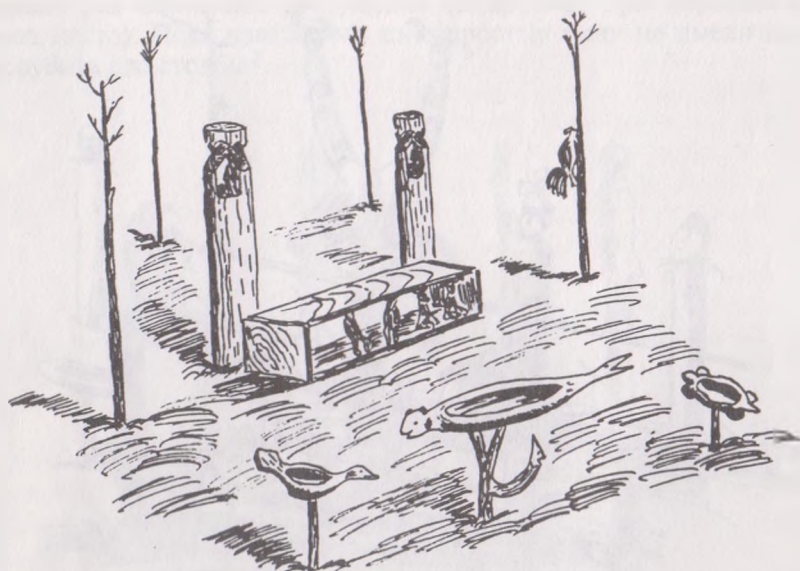


Рис. 66. «Шаманские деревья» ороческого шамана Василия.
Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 74).
Копия автора.

К столбам 1, 2, 4 сзади прибита горизонтальная жердь, увешанная стружками. На жерди висит высохший целиком с перьями белый жертвенный петух. Позади к жерди бывали прислонены посохи от прежних камланий, называемых *кысугали*. Иногда их ставят в кучу поблизости, и такую кучу называют *гяхада*.

К четырем столбам наклонно привязаны четыре молоденьких деревца *микта* 'рябины', *сиакта* 'тальника', *джюгда* 'ольхи' и *джоланко* (?). На их концы повешены два музыкальных бревна *удядинки* с резными головами (тигра и змеи?) на концах и пучки стружек *шлау*.

Перед столбом *доонта маси* стоит на земле маленький амбарчик, в котором находятся: в середине — антропоморфная фигура *доонта маси*; правее — *доонта яви*, похожий на медведя; ша-

манские шапки, амулеты от болезней (от боли в животе — *джя-лауде* 'краб'; от головной боли — всадник *баси/бачи* верхом на птице, в шапке с шишечкой *джыджя*).

На переднем плане всего сооружения на столбиках установлены две курильницы *хэмпу*, одна из них в форме лоточка с головой животного.

Столбы *ту* ороцкого шамана Василия (см. рис. 66¹) несколько проще, чем описанные выше столбы шаманки Марьи. В центре — два столба *мукдэни* со сквозными вырезами на вершинах, по одному духу *боочо* в каждом вырезе. В деревянном ящике перед столбами находятся четыре *сэвэки*. На одном из ближайших деревьев висит высушенный жертвенный петух. На переднем плане — три столбика с корытцами (курильницами *хэмпу*) на вершинах. Одно из них оформлено головами тигра *дуси* и змеи *микки*, а сучок на этом столбике оканчивается головкой духа *боочо*. Два других корытца выполнены в виде птицы *гаса* и жабы *кутоо*. На стене амбара у шамана Василия висел интересный рисунок столба *ту*, выполненный красками на куске коленкора (см. рис. 67).

Жертвенное сооружение на рис. 68 еще проще. Столбов *ту* нет. Между стеной амбара и тремя елочками, стоящими в ряд, под навесом крыши укреплена платформочка с ящиком на ней. В ящике — два *сэвэки*, один из которых в шапке с шишечкой. Перед елочками в двух расщепленных сверху палочках вложены две деревянные курильницы *кемпунки* для багульника. На средней елочке висит убитая жертвенная цапля *натек/начек*, на крайних елочках — стружки².

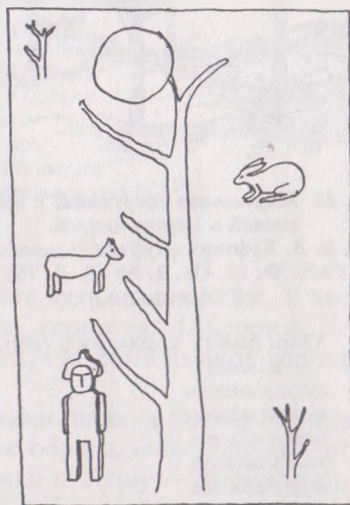


Рис. 67. Рисунок столба *ту* шамана Василия. Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 78). Копия автора.

¹ Это его новое сооружение. Старое же в 1927 г. Куфтин привез в Центральный музей народоветования в Москве.

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 75, 79—80.

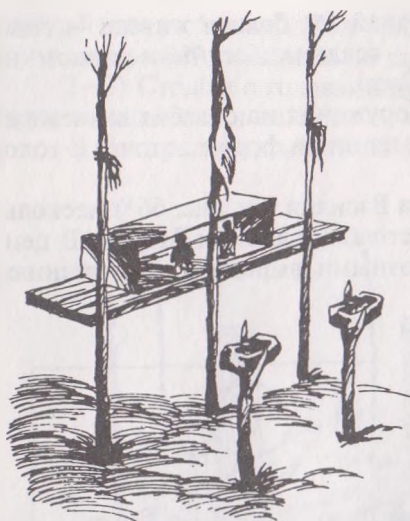


Рис. 68. Жертвенное сооружение с принесенной в жертву цаплей.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 75).
Копия автора.

Убаха (амба с крыльями в тайге)
аджень

оксук *аджень*

кулиха *аджень*

сакка *аджень*

кокку *аджень*

туту *аджень*

боочо *аджень*

манги *аджень*

чаулу (*сево* — шаманский дух)

аджень

айда (*сево* — шаманский дух)

аджень

миочо *аджень*

сулаки *аджень*

тоому *дуся*

усяла *аджень*

джоломо *сукдиса*

джоломо *боко*

джоломо *манги*

джоломо *сипа*

джоломо *сулаки*

Убаха *хозяйин*

мертвеца *хозяйин*

змеи *хозяйин*

черта *хозяйин*

кукушки *хозяйин*

птицы *хозяйин*

боочо *хозяйин*

манги *хозяйин*

сево *хозяйин*

сево *хозяйин*

амулета *хозяйин*

лисы *хозяйин*

моря *тигр*

ящерицы *хозяйин*

каменная *рыба*

каменный *горб* (бычок?)

каменный *манги*

каменная *крыса*

каменная *лиса*

Другая разновидность столбов *ту* — деревья, устанавливаемые шаманами корнями вверх возле своих жилищ¹.

Дух-покровитель

Дух-покровитель сильных добрых шаманов — это, как правило, сам верховный добрый дух орочей *Эндури* или его жена *Эндури мамача*, однако бывают и другие.

Ниже приведен рассказ шамана Купсы Акунки о его многоликом и сильном духе-покровителе *Сюсю аджя* 'Хозяин покинутых селений, пустырей'.

Текст № 26

¹ Одно из таких деревьев было привезено с побережья Татарского пролива в Музей Академии наук и зарегистрировано под № 2331—1 [Штернберг, 1925, с. 737].

<i>джоломо джилаки</i>	каменный горноста́й ¹
<i>джоломо олонки</i>	каменная белка
<i>селома манги</i>	железный <i>манги</i>
<i>сево аджень</i>	<i>севонов</i> хозяин
<i>бусео севорэнь</i>	черта <i>сево</i>
<i>бусео тадань</i>	черта стрела
<i>бусео гедань</i>	черта копье
<i>бусео сукань</i>	черта топор
<i>бусео суггуды</i>	черта большой топор
<i>бусео кучехань</i>	черта нож
<i>бусео иммань</i>	черта игла
<i>селома гаса</i>	железная птица
<i>селома геки</i>	железная птица
<i>бусео катаухдани</i>	черта солдаты (войско черта)
<i>селома суикта</i>	железные лыжи
<i>хуюнда</i>	9 сажений
<i>хуюнтаула диктолани</i>	9 сажений толщины
<i>нала иланга</i>	руки 3 сажени
<i>быкдыни иланга</i>	ноги 3 сажени
<i>дылин хоулу</i>	голова
<i>боян бадуне</i>	богатырь
<i>чиктама миачу</i>	медный амулет
<i>джюле маси юпуха</i>	[<i>Джюле маси унес(?)</i>] ²

Духи-помощники

У добрых и у злых шаманов разные духи-помощники. У злого шамана это хищники: собо́ль, хорек, горноста́й [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 51]. У доброго шамана духов-помощников гораздо больше.

Ниже перечислены духи-помощники шамана Купсы Акунки, которых он призывал к себе во время обряда *ханява/ханяла*, отправляясь за душой утонувшего человека к *Тоому* — духу-хозяину моря.

Текст № 27

Саманди Тоомукта ханяла сево:

манги, северу — духи, постоянно принадлежащие одному месту, постоянные спутники шамана;

боочо, асена — небесная жена шамана;

Тоому, Тохокде — дух с головой нерпы — изображался в сидячей форме, горбатый;

¹ Вообще говоря, ниже, в разделе о духах-помощниках, будет отмечено, что горноста́й обычно выступает помощником злого шамана; однако здесь мы его видим в качестве воплощения духа-покровителя безусловно доброго шамана Купсы Акунки.

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 45—47. Примеч. Б. А. Куфтина: «*Джюле маси* — *севон* [сэвэки], распространенный у гольдов. По словам Купсы, его "*сево аджень*" тождественен с "*сево джюлу*", имеет на голове семь свечей — "*нада се*", крылья — "*анпуу*".»

- хуюн дуонта боко — 9 горбатых медведей;
 хуюн дуся хото — 9 лысых тигров;
 хуюн тоому доемды — отряд гребцов Тоому, их создал Хадау; [они] обходят море, люди их не видят, а только шаман во сне знает;
 дуанта/-]да хутанкина — дух-медведь-шар;
 дуся согго хуюн гаса — китайский дух-тигр — 9 птиц;
 дуся бусеу — дух-тигр (приходящий и уходящий);
 дуанта гаса силлаки — медведь-птица (журавль);
 дуанта гаса хавкы — медведь-птица (глухарь);
 дуанта гаса киача — медведь-птица (орел);
 дуся гаса курупту — тигр-птица (филин);
 сево асена коку — дух-пара кукушек;
 асена туту — пара птиц;
 каукэ/-]да — [хозяин(?)-]ворон;
 пампу/-]да — [хозяин(?)-]мошка;
 холакдеке/-]да — [хозяин(?)-]летучая мышь;
 кокори/-]да — [хозяин(?)-]бабочка;
 тедавли/-]да — [хозяин(?)-]стрекоза;
 гилува/-]да — [хозяин(?)-]муха;
 синси/-]да — [хозяин(?)-]кузнечик;
 тамахта/-]да — [хозяин(?)-]комар;
 ханинау/-]да — [хозяин(?)-]шмель;
 исала/-]да — [хозяин(?)-]ящерица;
 окки/-]да — [хозяин(?)-]лягушка;
 сипа/-]да — [хозяин(?)-]крыса;
 джябда/-]да — [хозяин(?)-]змея;
 симу, химу — [хозяин(?)-]удав;
 тыукта/-]да — [хозяин(?)-]ерш;
 боха/-]да — [хозяин(?)-]бычок (рыба);
 джявагде/-]да — [хозяин(?)-]краб;
 оджюко/-]да — [хозяин(?)-]морское животное;
 нада санга/-]да — [хозяин(?)-]минога;
 нюмохи/-]да — [хозяин(?)-]уторь;
 сапы/-]да — [хозяин(?)-]еж;
 исангури/-]да — [хозяин(?)-]головастик;
 калма/-]да — [хозяин(?)-]кит;
 макта/-]да — [хозяин(?)-]дельфин-белуха (несъедобный);
 аянга/-]да — [хозяин(?)-]зубастый кит (несъедобный)¹;
 кынгчи/-]да — [хозяин(?)-]сивуч;
 амоси/-]да — [хозяин(?)-]нерпа².

Тигр и медведь служили самым сильным шаманам независимо от того, добрые они или злые.

Особая категория духов-помощников — это духи *бусиву*, так называемые приходящие и уходящие духи. Они не понимают разницы между добром и злом, путают шамана³. Их вмешательством шаман иногда мог оправдать неудачный исход камлания.

¹ Зубастый кит и дельфин-белуха в представлении орочей — разновидность косатки, убивать и употреблять в пищу их запрещалось.

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 26—31.

³ Там же. Л. 31.

Выше, в соответствующем разделе, был описан культ близнецов у орочей. Хотя обычно шаманы в него не вмешивались, но шаман Купса Акунка, например, имел среди своих духов-помощников духа двойни — старика по имени *Идибиха*¹.

3. Камлания

Вид камлания зависел от цели, определенной конкретной потребностью сородичей.

Текст № 28

Различают орочи следующие действия шамана: *касыгали* — молитвы; *кысугали* — молитвы перед *ту* и *севохи*; *михурянэ* — коленопреклонение; *логгы* — ворожить, шаманская охотничья молитва; *мауи* или *маууи* — дергать плечами и корпусом при камлании (так называют камлание шамана с бубном без одежды во время захода солнца); *хорори* — ходить кругом очага шаманским шагом; *хорали* — ходить кругом, хождение кругом; *яй* — петь, *совонги* — бренчать; *ханяла* — обряд шамана поиски души больного; *сенке сайня* — багульником кадить, дымить; *ту фундинари* — обряд дымления около *ту*; *унту кагурины* — бубен дымить² над очагом³.

Промысловые камлания

Охотники просили шамана обеспечить помощь духов на промысле. Не следует путать эту практику с промысловыми обрядами, существовавшими, как принято считать, еще до возникновения шаманства и описанными нами выше. В обычной ситуации охотники сами угощали духов, а в сложных случаях прибегали к помощи шаманов. Например, во время затяжной осени, когда долго не выпадал снег, нельзя было начать выслеживать зимнего зверя. Только шаман мог слетать в ледяное место на лунной земле и сбросить оттуда снег⁴.

Ниже приведена молитва об удаче на промысле.

Текст № 29

Паггы.
Удзякта уаханка минду

Охотничья шаманская молитва.
Зверя бы убить много

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. Л. 83.

² Т. е. нагревать.

³ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 9—10. Записано со слов шамана Купсы Акунки.

⁴ Сообщение орочей пос. Снежный, 1989 г.

Аядзь хулукунка
 Буа уджякта уаканка
 Огды аяджи хулукунка
 Аджи аноу баукана
 Багды аджи авкаана
 Моты аджи таккоу укана
 Аджи паумакана
 Хулси аджи паумакана
 Буа хады аджи баукана
 Хадава аджи баукана
 Аякан хулупанка
 Багды аджи хонгдакана

Хорошо бы промышлять
 Зверя бы убить
 Много хорошо бы промышлять
 Чтобы болезни бы не было
 Ногу не разбить бы
 Палкой не ушибить бы
 Не заблудиться бы
 Промышлять чтобы не плутать
 Непогоды бы не было
 Непогоды бы не было
 Хорошо бы промышлять
 Ноги бы не порубить¹.

Лечебные камлания

При лечении болезней, также как и на промысле, с легкими случаями люди старались справиться сами², а в тяжелых ситуациях обращались за помощью к шаману. Ороческие шаманы славились как хорошие лекари не только среди своих сородичей, но и у русских крестьян, которые часто к ним обращались [Арсеньев, 1916, с. 337]. Шамана был обязан прийти на помощь, даже если он находился вне стойбища — на охоте или рыбной ловле; для этого за ним посылали гонца.

Болезни происходят от того, что злые духи похищают ханя человека и вселяются в тело вместо нее. Шаман должен был (просьбой, обманом или угрозами) выгнать злого духа наружу.

Шаман приходил к больному, вступал в контакт со своими духами-помощниками (а в особых случаях — и с духом-покровителем), которые подсказывали ему, какой именно злой дух является виновником болезни. Родственники больного грели шаману бубны, натирали его тело и одежду багульником, подавали трубку с табаком, воду и т. п. Во время камлания шаман произносил молитву, подобную нижеследующей.

Текст № 30

Гуджинка, гуджинка
 аядь биуканка (биококо)
 яуди аджи анукана
 гуджинка аядь биуканка
 хя буи балачиха
 хя гуджинка
 яккыма аджи баукани
 аядь биуканки

Помоги, пожалей
 чтобы хорошо было
 какой бы не было болезни
 помоги хорошо жить
 еще бы помоги
 еще пожалей
 плохого чтобы не было
 чтобы хорошо жить

¹ Записано со слов шаманки Натальи Утуминка [Куфтин, Архив МАЭ РАН Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 19—21].

² Лечебные свойства растений, животных и птиц орочи, по-видимому, знали еще до возникновения шаманства.

ану(ды) гуджинка
досо аджи досоло
коро аджи корово
мана януты яяи
мана ануи анди биун сасы
доонтома ануи?
Тоому ануи?
Дуся ануи?
Амба аджи баукана

от болезней пожалей
досо чтобы не подслушивал
коро чтобы не шпионил
свою болезнь пою
я болезнь какой формы не узнаю
от медведя ли болезнь?
от моря ли болезнь?
от тигра ли болезнь?
черт чтобы не наблюдал

[После этого шаманка стала просить угощение для своих духов *сэвэки*]:

тыгда аджи баукана
ая буа аякан биуканка
минова кенте сево маймаке
ами биандже, токки биандже
араке маймаке галаха ачим бу
би ачим гала, сэвэки галаха
багды анюне, аджи анусие
дыли инюне, аджи анусие

дождя чтобы не было
хорошая погода пусть будет
мир не видно сево пьют
сон был, сновидение было
водки пьют было нужно не дал
я не хотела, сэвэки хотели
нога болит, чтобы прошла
голова болит, чтобы прошла¹.

Если шаман гадал о причине болезни на камне *хангоуки*, он произносил следующую молитву.

Текст № 31

Яу лангдахани?
на лану гопты
таканда лану тахтынкину?
джоло тактонкину?
джоло токтонки андахану?
му ла антахану?
бадь, бади аули богды
асиктанкачи чаппаси богды?
ханно лапамби
киделаха баяди
омдоничем ачасы
саман баи, баи
аунду, аунду мадали ачеби
би ла онда ачи баи, баи
хонто саман галакты ая
би ушмаде галактаха
хагима галактыхада ачи лаха
хангада хандаси
хонгоке хандаси
ухо дау урукдасе
джолодо джая кыйсе
би асим тумная
би саман маймаке
окто хангачи бай бас
сейкто хангачида бай бас

Какая причина?
из земли старый
валежник ли топтал?
камень ли топтал?
камень топтанный повредил ли?
вода ли повредила?
больше, больше болит нога
елка ли хвоей стрельнула в ногу?
колено давит
ломает будто
никак не может
шаман вылечить трудно
сутки, за сутками без перемен
я никак не могу
чужого шамана найти хорошо
я вверх искала
внизу искала не нашла
камень спрашивала
камень не нашел
у камня искала
у камня не добилась
я не понимаю
я не шаман
траву спрашивала напрасно
пихту спрашивала напрасно

¹ Записано со слов ороческой шаманки Натальи Утуминка [Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. №. 49. Л. 17—18].

маха ануси асим саа
ахьюоке сангы би дзямю
маха геомса сонгуи

свою болезнь не знаю
пыльнюю я не знаю
мои кости плачут¹.

Злого духа, извлеченного из тела больного, шаман переводил в новоеместилище — предварительно изготовленную по его указанию фигурку *пуданку* (см. о них подробнее в разделе о шаманских принадлежностях). После этого *пуданку* разрывали на части или сжигали. Если больной не выздоравливал, то делали другого *пуданку* и т. д. В особо трудных случаях духи-помощники (иногда — и дух-покровитель) могли являться к шаману ночью во сне, чтобы подсказать способ ее разрешения [Штернберг, 1933, с. 434]. После сновидения шаман снова изготавливал различные *пуданку* — и так до тех пор, пока не изгонял злого духа.

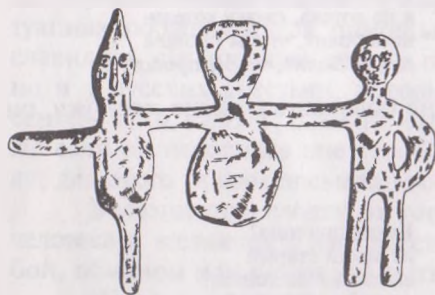


Рис. 69. Охранительный амулет: духи *боочо* и *манги* держат в руках сердце.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 11. № 48. Л. 80).
Копия автора.

Для лечения шаман мог использовать также собственноручно изготовленные или полученные по наследству от предыдущего шамана *самани сэвэки* и части шаманского костюма. Стружки на голове шамана устрашали злого духа, который должен был выйти наружу из тела больного по стружкам, надетым на голову последнего².

Если, несмотря на все старания, больному не становилось лучше, то считалось, что он был сам виноват: обидел какого-то духа, нарушил родовый закон или не слишком усердно выполнял указания шамана. Однако, как говорят, безнадежные случаи встречались очень редко — шаман мог одолеть любое заболевание, кроме туберкулеза и женского бесплодия. Впрочем, есть описание успешного лечения даже бесплодия.

Текст № 32

Дело было так. Приехал Прокопий [Федорович Акунка] в 1961 году в поселок Новое Омми. А в молодости его жена была бесплодной. Прокопий решил шаманством помочь ей. Он долго шаманил, превра-

¹ Записано со слов ороческой шаманки Натальи Утуминка [Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 14–15].

² Арсеньев, Архив ПФРГО — ОИАК. Оп. 1. № 11. Л. 405.

тился в орла и полетел далеко-далеко за море и похитил там у одной женщины беременность для своей жены. А в той деревне, где жила эта женщина, тоже был шаман, который защищал жителей от злых духов и чужих шаманов. Прокопий вытащил душу и улетает. А тот шаман кинулся вдогонку за птицей. Стрелял из лука и отбил крыло у Прокопия — правое. Прокопий еле долетел до дому, но душу ребенка все-таки донес. Потом правая рука у него долго болела и осталась парализованной¹.

Сам себя шаман лечить не мог, а должен был обращаться за помощью к другим шаманам, иначе могли наказать духи-помощники и, особенно, дух-покровитель². Охранительные амулеты, однако, у шаманов зафиксированы: так, у шамана Купсы Акунки на груди висели три металлических амулета, предохраняющих от болезни сердца (см. рис. 69—71)³.

Ханьяв/ханьяла (поиск души больного) — одно из самых больших камланий, его мог совершать только сильный шаман. При этом он превращался в нерпу, рыбу, лодку, кита, сивуча и советовался со своими *самани сэвэки*.

Текст № 33

Хопали, мауйи, усиди, катайи

*Ойакаяли катайи
соуна татамачи
ико наады ико муки
ико наакы ильиач, мауи
касюгали
гоко суна джяваче
джоло нады ико
джанады халуо
хота(дя) нганэ, сукдиса(де) нганэ
гаса нганэ, угда нганэ
калма нганэ, пунвуки нганэ*

Обходит кругом, дергается, ремнем обвязывает
Поясницу обвязывает
за шаманский ремень тянут
котел поставил воды
в котел положил, встал, дергается
молится
крюк хвост держит
на камень положил котел
рядом молоток
нерпой ходит, рыбой ходит
птицей ходит, лодкой ходит
китом ходит, дельфином ходит



Рис. 70. Амулет *миачу*: морской тигр *гуй-ха* с духами *манги* и *боочо* на спине.

Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 11. № 48. Л. 80).

Копия автора.

¹ Сообщение Н. В. Акунка, 1991 г.

² Сообщение Н. Д. Акунки, 1989 г.

³ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 11. № 48. Л. 80.

*туктуки нганэ, понхо исиха
не дийю амбань баха
ануси тыгга галиктачи
амба, амба, амба тый ниау
ханямани иду наки?
муду хахыну, нады хахыну?*

амба анусене ханя джаха галакты

*анусена ханя самани галактахи
анусене тагга гоколачи
око тагга дяваги*

сивучем ходит, пришел
людской дом черта нашел
больного рубаху искал
амба, амба, амба того человека
душу где спрятал?
в воду ли спрятал, в землю ли
спрятал?

чертом больную душу спрятан-
ную найду

больного душу шаман искал
больного рубаху крюком ташил
крюком рубаху взял¹.

Найдя душу, шаман хватал ее крючком (это действие называлось *ханя джалари*), затем глотал и вдвухвал в тело больного (*ханя буги* 'возвращать душу').

Проводы души покойного

Проводы *ханя* умершего человека в загробный мир *буни* мог совершать только сильный шаман. Одна из душ шамана (которых у него, как мы помним, больше, чем у простого человека) сопровождала *ханя* покойного в *буни*, другая в это время камлала, третья отпугивала злых духов и т. д. Путь в *буни* был очень опасен. Подробно он был описан нами выше, в разделе о космографии.

Обряд благодарения духов-помощников и духа-покровителя (*уни*)

Иногда, раз в два-три года, обычно весной или летом, гораздо реже зимой или осенью, сильный шаман устраивал обряд *уни*, основным содержанием которого было благодарение духов-помощников и духа-покровителя и, кроме того, обновление и воспроизводство своей силы, очищение стойбища от злых духов, демонстрация сверхъестественных способностей. Термин *уни* наши информанты производят от *унейни* 'время, когда тает снег и лед', хотя с лингвистической точки зрения эта этимология вряд ли может быть верной².

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 12—14.

² Обряд не совершается уже много лет; Н. Д. Акунка последний раз наблюдал его в стойбище Кун (ныне пос. Снежный) в 1932 г. в исполнении большого шамана Прокопия Федоровича Акунки; И. Н. Сеченко — в пос. Датта в 1959 г., шаманил Савелий Максимович Хутунка; ранее, в 1948 г., Б. В. Галеев в пос. Коппи сделал несколько фотографий *уни* в исполнении этого же шамана. (Интересна народная этимология топонима Кун: «Как-то орочи кочевали и нашли поварешку, по-орочски — *кун*. Решили в этом месте поселиться». Ср. *кунджу* 'берестяная чашка для еды', 'берестяной короб для посуды' [Аврунин, Лебедева, 1978, с. 198].)

Обряд *уни* — самое большое камлание ороцкого шамана; он осмысливал его как свой день рождения¹. В обряде принимало участие много людей, и он становился всеобщим праздником².

Шаман готовился к обряду заранее: облачался в парадный костюм, украшенный стружками ивы или тальника. Затем он выбирал себе помощников, в идеале 18 человек, которые были поделены на две равные группы: «духи-манги» и «духи-боочо». Среди этих помощников могли быть слабые шаманы, пользующиеся случаем перенять мастерство сильного шамана. Самого старшего по возрасту, знающего и уважаемого из числа помощников шаман назначал *одяни* — распорядителем обряда. Во время обряда за шаманом могли следовать все желающие. Все участники обряда одевались в новую красивую одежду, причем помощники-*манги* и помощники-«*боочо*» — в одинаковую для каждой группы.

Сперва нужно было совершить обход *чукпар кулик-тахани* — очистить свое стойбище от злых духов. Ударяя в бубен и выкрикивая слова молитв, шаман заходил в ближайшее жилище. Дверь перед ним открывал *одяни*, т. к. у шамана руки были заняты. Следом заходила вся процессия. Как только шаман переступал порог жилища, хозяин тут же угощал его *сонке муни* — настоем из листьев багульника и *соды муни* — настоем из черемши, в отдельной посуде. Они должны были отогнать злых духов. Шаман сначала отпивал глоток настоя черемши, а затем багульника. Остальных участников обряда настоями не угощали. Веточки и листья багульника также воскуривались на очаге.

Одяни сматывал повод *суна* и вешал его на деревянный крюк *гоко* на спине шамана. Гости рассаживались вокруг очага. Шаман, продолжая ударять в бубен и петь, совершал танец *хоролини муни* — несколько раз обходил очаг против хода солнца³. В обрат-



Рис. 71. Амулет *дуся мухани* 'тигр малой формы'. Рис. Б. А. Куфтина (Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 11. № 48. Л. 80). Копия автора.

¹ Рассказ Л. А. Гришиной о своем деде, шамане С. М. Хутунке, 1991 г.

² Васильев, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 13. Л. 48; Никифоровская, ЦГАОР. Ф. 3977. Оп. 1. № 804. Л. 14—15.

³ Информанты говорят, что солнце ходит «по часовой стрелке»; это весьма интересное заявление показывает нам, что основным пространственным ориентиром у орочей принято не северное направление, а южное (китайская традиция).

ном направлении идти нельзя, иначе солнце опустится в загробный мир *буни*. Во время танца шаман раскачивал торсом и металлические предметы на его поясе гремели. Эти звуки выражали благодарность добрым духам и созывали их на праздник, чтобы они и впредь помогали хозяину дома, разгоняли злых духов. Через некоторое время шаман умолкал и садился к очагу, при этом помощники-*манги* сидели от него по левую руку, а помощники-*бочо* — по правую, как бы защищая его от злых духов¹. Копье шамана клалось слева, а пальма — справа².

Хозяин начинал угощать присутствующих кашей, рыбой, мясным супом, но небольшими порциями, символически. После угощения *одяни* разматывал повод *суна*, открывал дверь и вся процессия, ведомая шаманом, выходила наружу. Шаман делал вокруг жилища *омокон долихани* — полный круг против хода солнца, как бы очерчивая магический круг; при этом все помощники-«духи» следовали за ним, держась за повод *суна*. Затем посещали следующее жилище, и так до тех пор, пока не обходили все стойбище. Если оно было небольшим, то обход успевали совершить до наступления темноты и в последнем жилище останавливались на ночлег. Здесь начинали готовиться к ночному камланию шамана: запасали свежие стружки, багульник, нагревали бубны, чтобы они лучше звучали.

Начать камлание мог любой желающий, но обычно каждый следующий танцор был старше и опытнее предыдущего. Сперва камлали простые люди, затем — слабые шаманы. Движения в танце могли быть произвольными, однако вокруг очага разрешалось обойти только три раза. Все участники обряда должны были уложиться до полуночи, и тогда выступал шаман. Он камлал долго — два-три часа, благодарил добрых духов и просил у них удачи для всех сородичей. Шаману по очереди нагревали и подавали бубны. Затем все ложились спать. В эту ночь допускалась большая свобода половых связей, т. к. считалось, что это содействует возрождению жизненных сил и укрепляет хорошие отношения с добрыми духами. Однако эта вольность не распространялась на самого шамана: дух-покровитель и духи-помощники женского пола могли наказать его.

Утром пили чай, танцевали и уезжали в соседнее стойбище — то, которое указывал шаман. Зимой ехали на нартах, летом — на лодках. Шаман всегда находился в первой лодке или в передних нартах, ударял в бубен и выкрикивал молитвы.

¹ Рассказ Н. Д. Аюнки и И. Н. Сеченко, 1989—1991 гг.

² Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 5.

Текст № 34

Яяй
 Богды ануси
 Дыли ануси
 Нгала ануси
 Джяла ануси
 Тякса ануси
 До ануси
 Нгя ануси
 Аннга доэ
 Ая биоконка
 Адьо анасикана
 Амбааджи баукана
 Яуда сасы
 Яяй тумнасэ
 Яуда аджи сясси
 Яуди аджи воккали
 Яуда аджи мочоло
 На аякан биуканка
 Буа аякан биуканка
 Тоому аякан биуканка
 Ала

Песня о благополучии
 Ноги болят
 Голова болит
 Руки болят
 Суставы болят
 Кости болят
 Внутренности болят
 Сердце болит
 Болезнь внутри
 Хорошо пусть будет
 Не болеть бы
 Черта не встретить бы
 Ничего не понимаю
 Того не понимаю
 Никто бы не рассердился
 Никто бы не обидел
 Никто бы не ругал
 Тайга дай благополучия
 Природа дай благополучия
 Косатка дай благополучия
 Кончила¹.

На носу лодки, где сидел шаман, жгли багульник. Для этой цели его клали в особую деревянную чашу *хэмлу*, выдолбленную в виде птицы: глухаря, утки, филина или орла (см. рис. 71). Достигнув соседнего стойбища, первым сходил на землю шаман, а затем — распорядитель обряда. Он разматывал ремень с крюка на спине шамана и брался за самый его конец. Вслед за ними уже выходили помощники и все остальные участники. В этом стойбище снова совершался обряд *уни* — так, как это было описано выше. Процессия во главе с шаманом путешествовала от стойбища к стойбищу до тех пор, пока не доходила до границ действия другого большого шамана. Здесь уже устраивать обряд запрещалось — это могло привести к войне между ними.

Вернувшись домой, шаман возле столбов *ту* приносил в жертву своему духу-покровителю и духам-помощникам собаку, свинью и петуха. Всех животных по очереди он сперва забивал палкой, а затем ножом ударял в сердце. Кровью из раны шаман окроплял лист бумаги, который затем привязывал к верхушке вы-



Рис. 72. Чаша *хэмлу* для возжигания багульника. Рис. автора с экспоната ХКМ. Орочская экспозиция 1990 г. Инв. № 2186.

¹ Записано со слов ороческой шаманки Натальи Утуминка [Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 21—22].

сокого шеста, а также смазывал губы деревянным *сэвэки*. Труп собаки шаман закапывал в землю возле столбов *ту* и после этого с горящим багульником в руках девять раз обходил вокруг них. Затем, встав на колени, произносил следующую молитву.

Текст № 35

Ту хойна джянда инынгыхе
Ту имтыха
Омо сама омо наку хабучи
Туде хавучи
Наку вай
Туди саксой кала буй
Таду ту пундыха
Сенди пундыха
Таду унту джавачи мехоранки
Таду сама сиса тыха
Хосем татычиха
Таггэ татычиха
Унта татычиха
Суна татычиха
Ту гангха совгене мауи

Джаиды совгене мауи
Сиса тотыха
Совгенедэ мауи самани мауи
Эндури балачи
Буа балачи
Джоло балачи
Мину аякан биуканка
Дуанта аджи анукана
Дуся да аджи анукана
Тоому да аджи анукана
Эндури аякан биуканка
Кала буха, нако буха
Совгене анулачани
Эндури балачи
Дылим аджи анукана
Каббу аджи анукана
Яуда аджи кайтая
Бигга да аджи анукана
Нгаламу да аджи анукана
Миавам аджи анукана
Багдым аджи анукана
Никтаму аджи анукана
Оси севонды чушка буха
Оси гамды ая
Кала гамды баха
Адау севон калагам буха
Тамды ая

Ту вырезал 14 дней
 Ту мазал
 Один шаман одну курицу таскал
 К ту таскал
 Курицу убил
 Столбам кровь в жертву давал
 Здесь *ту* окуривал
 Свечами окуривал
 Здесь бубен брал коленопреклонялся
 Здесь шаман назадник одел
 Юбку одел
 Рубаху одел
 Обувь одел
 Хвост одел
 От *ту* ушел — простые люди
 плясали
 Четырнадцать людей плясали
 Назадник одевали
 Простые люди плясали
 Эндури помоги
 Природа помоги
 Камень помоги
 Мне пусть хорошо будет
 Медведь пусть не сделает больным
 Тигр пусть не сделает больным
 Тоому пусть не сделает больным
 Эндури пусть хорошо будет
 Жертву давал, петуха давал
 Если простые люди заболеют
 Эндури помоги
 Голова чтобы не болела
 Глаза чтобы не болели
 Ничего не пугало бы
 Горло не болело бы
 Руки не болели бы
 Сердце чтобы не болело
 Ноги чтобы не болели
 Спина чтобы не болела
 Сейчас *севонам* чушку давал
 Сейчас все хорошо
 Жертву свою нашел
 Близнецов *севон калагаму* давал
 Все хорошо ¹.

¹ Куфтин, Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. Л. 23—25. Обращают на себя внимание южные (нанайские или ульчские?) заимствования: употребление *калгама* вместо *кадзяму*, участие в обряде китайских свечей и бумаги.

Мясо же свиньи и петуха съедалось участниками обряда. Сам шаман брал себе только маленькие кусочки из носа, сердца, почек, печени, уха и хвоста жертвенных животных.

4. Шаман и ороцкий род

Кроме вышеописанных случаев, орочи могли обращаться к шаману, например, для очищения женщины после родов, предсказания будущего, поисков потерянного и украденного (впрочем, воровство было редчайшим исключением). Авторитет ороцких шаманов в поиске пропавших вещей был настолько велик, что к ним за помощью обращались также и русские крестьяне-переселенцы [Арсеньев, 1916, с. 337].

Не всякую помощь разрешено просить у шамана. Например, нельзя было к нему обращаться для привораживания любимшей девушки; за это и просящий, и шаман были бы строго наказаны духами.

Отблагодарить шамана можно было только тем, чем он мог поделиться со своими духами: например, скромным угощением после камлания. При успешном камлании (скажем, выздоровлении больного) шаману могли подарить собаку или халат, но обязательно — ремень¹. За прием дорогостоящих подарков *Эндури* покарал бы шамана смертью². Следует отметить, что шаман имел свое хозяйство, также как и любой сородич, ходил на промысел; он ни в коем случае не жил на вознаграждения за камлания.

До середины 30-х годов орочи часто пользовались услугами шаманов — хранителями родовых обычаев. При разборе различных споров они часто играли роль судей. Камлания шаманов аккумулировали в себе достижения духовной культуры рода, имели воспитательное значение. Шаманский культ был стержнем системы верований орочей, но не занял господствующих позиций. Шаманы не имели права вмешиваться в проведение некоторых важных общеродовых обрядов — например, медвежьего праздника, обрядов близнечного культа³.

В прошлом дважды предпринимались попытки искоренения ороцкого шаманства. С середины XIX в. православные миссио-

¹ Штернберг (1), Архив ПФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. № 85. Л. 109.

² Нанайских шаманов сородичи благодарили за помощь тем, что нашивали на рукава их костюмов кусочки цветной материи [Прокофьева, 1971, с. 51]. Чем больше таких нашивок, тем выше авторитет шамана.

³ Возможно, это объясняется сравнительно поздним возникновением и распространением шаманства.

неры активно конкурировали с шаманами. В это время почти все орочи были крещены и получили русские имена [Замечательное путешествие, 1874; Протодияконов, 1896—1897]. Новые имена пользовались популярностью среди орочей. Известен случай, когда Николай Акунка просил у миссионера два «хороших» имени вместо положенного одного (Кузьминых). Распространилось также ношение крестиков (их называли на свой лад: *сэвэки*). Однако в целом православие не прижилось [Леонтович, 1898, с. 58].

В середине 30-х годов XX в. на ороческое шаманство обрушились всей своей тяжестью репрессии новой коммунистической власти (см. Приложение I, тексты 3, 4). Из духовной культуры народа был выдернут один из наиболее существенных ее пластов. Практически все традиции были безнадежно прерваны, что в конечном счете привело к почти полному уничтожению самобытной ороческой культуры¹.

¹ «Всякий перерыв ведет к замедлению, регрессу или полной гибели культуры» [Штернберг, Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 1. № 47. Л. 316].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследуя традиционный образ жизни орочей, их занятия и культуру, можно сделать вывод, что, с одной стороны, они обладали прекрасно развитым комплексом рациональных знаний. Ведь для того, чтобы выжить в девственной тайге, нужно было приложить максимум изобретательности и смекалки — сконструировать хитроумные орудия лова зверей, птиц и рыб, изготовить транспортные средства, знать свойства множества съедобных и лекарственных растений, уметь по различным признакам узнать погодные условия, время и место миграций промысловых животных, владеть способами производства утвари и одежды из шкур животных, коры деревьев и стеблей растений.

С другой стороны, жизнь орочей была пронизана религиозным мировоззрением. Человек постоянно ощущал влияние добрых и злых духов. Добрые духи помогали ему в промысле зверя и рыбы, изготовлении орудий труда и предметов домашнего обихода, даровали счастье, здоровье и удачу. Воображение орочей населило добрыми духами всю окружающую их действительность. Душой и духами-хозяевами были наделены все предметы и явления жизни. Злые духи, наоборот, мешали нормальному ходу жизни орочей — приносили несчастья, болезни и смерть. От них орочи защищались сами или обращались за помощью к шаману. Однако орочи видели, что в промысле и жизни наибольшая удача сопутствует тому человеку, который соблюдает родовые законы, обычаи и обряды, обладает опытом и трудолюбием. Отсюда и тесная взаимосвязь между положительными знаниями орочей и их верованиями.

Исследование системы орочьих верований и обрядов показало, что космологические представления, воззрения на духов и душу, вера в сверхъестественных предков, культ животных и промысловые культы, обряды жизненного цикла и шаманство у этого народа находятся в тесной взаимосвязи. Реконструкция любого элемента духовной культуры орочей, а равно и выявление степе-

ни его исторической трансформации невозможно вне рассмотрения всего комплекса духовной жизни.

Данные ороческой мифологии, различных культов и ритуалов позволяют с некоторой долей осторожности высказать некоторые предположения в области этнокультурных контактов между отдельными родовыми и территориальными группами орочей, между орочами и соседними народами, а также иноэтническими цивилизациями.

Так, космологические воззрения орочей, сохраняя древние антропоморфные и зооморфные черты, входят в общесибирский комплекс представлений об окружающем мире, ведущую роль в котором играет образ лося. С другой стороны, в эти воззрения включены некоторые аспекты представлений их южных соседей — китайцев, связанные с образом мифического дракона.

Представления орочей о человекообразном таежном великане включаются в уникальный культовый комплекс нижеамурских народов. Возможно, дальнейшие исследования позволят сделать вывод о одновременных пластах появления воззрений о великане и великанше, приносящих беду, а также о счастье в виде постоянной охотничьей удачи.

На основании анализа культа близнецов можно предположить, что раньше, в традиционном обществе орочей, эти верования и относящиеся к ним ритуалы были тесно связаны с существовавшим тогда культом предков.

Материалы медвежьего праздника с полным основанием могут служить этнографическим источником для реконструкции этнических связей и отдельных периодов этнической истории орочей. Подтверждением тому является очень интересный и важный аспект старинного обряда. Один из терминов, обозначающих музыкальное бревно у орочей (*зас*), соответствует некоторым нивхским названиям части этого инструмента и самого процесса игры на нем. Однокоренные слова характерны для двух групп нивхов: амурских и лиманских. Из остальных тунгусо-маньчжурских народов Амура никто больше такого термина не употребляет. У сахалинских нивхов соответствующий термин также особый. Конструкция музыкального бревна совпадает у ульчей и сахалинских нивхов, у орочей и лиманских нивхов. Скорее всего тумнинская группа орочей использовала в своей обрядовой практике заимствованный у нивхов термин, либо какая-то часть этой группы связана своим происхождением с нивхами, в результате чего и сохранила в духовной культуре некоторые элементы культуры палеоазиатов.

Немало сходных сюжетов с подобными у других коренных народов Нижнего Амура и Китая можно наблюдать и в шаманст-

ве орочей. Некоторые аспекты подтверждают уже высказанные ранее взгляды ученых на заимствование орочами от нивхов шаманских юбок из шкуры нерпы, а у маньчжурских шаманов — медного или бронзового зеркала. Принесение ороческими шаманами в жертву духам свиней и петухов, а также использование бумаги, курительных свечей и, более того, устройство буддийских кумирен явно говорит о тесных этнокультурных контактах орочей с нанайцами и напрямую с китайцами и о сильном влиянии китайской культуры на ороческую. В рассказах орочей, негидальцев, нивхов и удэгейцев выявились общие сюжеты о том, как шаманы не только активно сопротивлялись карательным органам, но и всячески поддерживали в сородичах желание сохранять свою культуру, язык и национальное самосознание.

В нашей работе мы уже отмечали, что во всех формах религиозных воззрений орочей практически у каждой группы есть какие-то особенности. В результате проведенного анализа выяснилось, что наибольшее воздействие на культуру орочей оказали нанайцы и нивхи. Несомненно, что дальнейшие исследования в области религиозных воззрений орочей помогут выявить не только тунгусский, палеоазиатский и южный (китайско-маньчжурский) пласт в культуре этого народа, но и аборигенный, признаки которого вычленяются рядом ученых на основе изучения народных знаний, терминологии, хозяйства и занятий, искусства и других элементов культуры.

Подводя итог, следует отметить состояние комплекса верований и обрядов орочей в настоящее время. Некоторые верования и ритуалы (поклонение духу-хозяину огня, скалам-предкам, духу-хозяину рыб) сохранились, хотя и несколько отличаются от традиционных. Другие (похоронные и поминальные обряды) сильно трансформировались под влиянием культуры иноэтнических цивилизаций, этнических процессов и естественного хода жизни самих орочей. Такие представления и культы, как медвежий праздник, культ близнецов, шаманство, по указанным выше причинам полностью утратили свою обрядовую сторону и сохранились лишь в воспоминаниях.

Приложение I

ТЕКСТЫ

Рассказчики: Н. Д. Акунка из пос. Снежный, 1989—1991 гг. (тексты 1—4, 21—22); О. Н. Семенова из пос. Вал, 1990 г. (тексты 5, 23—24); М. С. Михеева из пос. Вал, 1990 г. (тексты 6—7); В. М. Соловьева из пос. Вал, 1990 г. (тексты 8—11); А. В. Семенова из пос. Некрасовка, 1990 г. (тексты 12—16); М. И. Михеева из пос. Вал, 1990 г. (текст 17); Л. А. Гришина из пос. Датта, 1991 г. (тексты 18—19); А. И. Бисянка из пос. Датта, 1991 г. (текст 20).

1. Как шаман на охоте достал табак

Однажды несколько охотников вместе со старым шаманом пошли охотиться на медведя, который в одном месте в лесу лакомился брусникой. Место это находилось далеко от стойбища. Охотники убили четырех медведей и перетащили их к реке. Все это заняло довольно много времени, и у охотников закончился табак. Однако работы было еще много, поэтому уходить домой было нельзя. Попробовали курить мох ясеня — *ивогла набони*, но заменить табак он не мог. Тогда охотники стали просить шамана достать им табак: «Раз ты шаман и можешь творить всякие чудеса, то достань нам табак». Шаман стал отказываться: «Не могу шаманить, нет с собой бубна — оставил его в стойбище». Охотники говорят: «Возьми вместо бубна крышку от кастрюли». Шаман опять стал отказываться: «Нельзя на крышке шаманить, грех». Охотники стали смеяться над шаманом, что он не настоящий шаман, не сильный шаман, и тот согласился. Шаман попросил повесить на сучок дерева пустой мешок и принялся шаманить. Уже ночь была. Пошаманил и лег возле костра. Полежал, полежал и распорядился принести мешок обратно. Никто не хочет идти. Не верят шаману. Боятся. Наконец двое пошли, принесли мешок. Когда сни-

мали мешок с дерева, почувствовали, что в нем что-то есть, но что — из-за темноты не разглядели. Поднесли мешок к костру и видят, что там целая связка китайского листового табака. Откуда взялся? Шаман смеется: «Ну, курите, вы же сами просили!» Охотники испугались, никто не хочет первым попробовать, так как непонятно, откуда табак мог взяться в мешке. Тогда шаман сам набил свою трубку табаком и стал спокойно курить. Дым вкусный! За ним постепенно стали раскуривать свои трубки и остальные охотники. Покурили, успокоились и стали допытываться у шамана, как он смог достать ночью в тайге целую связку табака. В те времена такая связка обменивалась на шкурку соболя. Шаман отвечает, что это он слетал к одной старухе в стойбище и взял у нее из сундука взаймы: «Потом отдам». Охотники не поверили шаману, так как сами видели, что он никуда не отходил от костра. Но шаман говорит: «У старухи было семь связок табака в сундуке, а теперь стало шесть. Когда вернемся в стойбище, сами увидите». Охотники так и сделали. Пришли потом вместе с шаманом к этой старухе и попросили ее угостить их табаком. Сильно охотники удивились, когда старуха недосчиталась седьмой связки табака в своем сундуке.

2. Как шаман перевернул тополь

Однажды охотники решили сделать лодку из огромного тополя. Срубили его и обтесали с одной стороны. Для того, чтобы обтесать также и другую сторону, нужно перевернуть дерево на другую сторону. Но тополь такой тяжелый, что даже вчетвером охотники не могли с этим справиться. Пробовали разными способами, даже рычагом, но ничего не вышло. Шел мимо шаман, увидел, что охотники делают. Говорит: «Я сам переверну тополь, один. Только пусть никто не мешает и не смотрит, как я это буду делать». На следующий день охотники подошли к бревну и видят, что оно лежит на другом боку. Шаман сдержал свое слово, но как он смог перевернуть бревно, никто не знает. Одним из этих охотников был я.

3. Как шаман вернул свою одежду и бубен

В 30-х годах советская власть стала ликвидировать шаманство у орочей. Коснулось это и орочей, живших на реке Тумнин. В то время там был сильный шаман Акунка Николай Федорович. Вызвали этого шамана в НКВД и стали спрашивать: «Ты шаман?»

«Шаман», — отвечает Николай Федорович. «А шаманством занимаешься?» — «Занимаюсь!» — «А зачем занимаешься шаманством?» — «Я людей лечу, шаманю». — «А у тебя есть для этого все принадлежности?» — «Есть все шаманские принадлежности». Забрали тогда у него все его имущество и запретили шаманить. Шаману сделали новые принадлежности, не меньше двух лет на это ушло. Затем он распорядился, чтобы метрах в трехстах от стойбища для него поставили новую палатку и разожгли костер. Шаман оделся в новое, взял бубен и отправился в палатку возвращать свое прежнее имущество. А охотников предупредил, чтобы через девять дней, как услышат они звук бубна, все шли к палатке. Через девять дней вечером охотники услышали, что шаман бьет в бубен. Все пошли к палатке. Вблизи они слышали также бряцанье шаманского пояса *сиса*. Охотники заглянули в палатку и увидели, что шаман исполняет *моуни* — шаманский танец. Кроме того, в палатке лежало все, что у шамана силой увезли в Москву. Через несколько дней шаман оделся, как для *уни*, пошаманил, спел и рассказал, что за эти девять дней он побывал в Москве, где нашел и забрал все свои вещи.

4. Как шаман ездил в Москву

Жил перед войной один сильный шаман Миону Кялюндзига. В середине 30-х годов у него забрали все его шаманские вещи и увезли в Москву. Через некоторое время вызвали и его самого. Наверное, для того, чтобы судить за шаманство. Вместе с Миону Кялюндзигой решили ехать еще несколько удэгейцев. В Москве говорят: «Вызвали для того, чтобы отучить от шаманства». Шаман отвечает: «Нельзя этого делать, я шаман, я должен шаманить, я должен лечить людей, я лечу лучше ваших докторов». Но ему не поверили и попросили доказать это. «Хорошо, но шаманить буду только вечером». К вечеру собралась большая комиссия, отдали шаману все его вещи, и тот начал шаманить. Пошаманил немного и потребовал привести свинью. Комиссия отвечает: «Где же мы тебе в Москве, да еще ночью, свинью возьмем?» — «Ну ладно, у вас чушки нет, так у меня есть!» Шаман еще немного пошаманил, все смотрят — дверь открылась, и в комнату вошла свинья. Зашла и стала посередине комнаты. Шаман обошел вокруг нее несколько раз и сказал комиссии, что сейчас вытащит у нее глаза. Все рассмеялись, так как не поверили. Тогда шаман подошел к свинье и быстро вырвал у нее глаза. Та стала громко кричать. Шаман показал комиссии глаза, которые лежали у него на ладони. Показал и за-

тем быстро вставил их назад. Чушка сразу успокоилась, перестала кричать и медленно ушла из комнаты. Шаман подошел к самому большому начальнику и говорит: «Хочешь, тебе глаза вытащу?» Но начальник отказался. И вся комиссия отказалась. Зато вся комиссия поверила, что Миону Кялюндзига — большой шаман, ему вернули все его вещи и отпустили домой.

5. Сказка про семь охотников и Амбу

Однажды семь охотников поехали на лодке в море охотиться на нерпу. Внезапно спустился туман. Охотники заблудились. Долго плыли, не зная куда. Наконец туман рассеялся, и они увидели берег. Подумали, что это Сахалин, и решили пристать. На берегу они увидели красивую девушку, которая шла с пустыми *чумашками* за водой. Один из охотников выскочил на берег и пошел за девушкой. Как увидел, сразу захотел поиметь ее. Долго ждали его охотники, не дождалось. Смотрят — по берегу идет та же девушка. Побежал за ней еще один охотник и тоже пропал. Так продолжалось до тех пор, пока в лодке не осталось только двое пожилых охотников. Они ждали, ждали остальных охотников, не дождалось и решили плыть дальше. Один гребет, другой рулит. Долго плыли. Вдруг увидели на берегу юрту. Рыба рядом сушится. Охотники подплыли к берегу и думают — заходить в юрту или нет. Страшно. Тут из юрты вышел старик и стал звать их в гости. Пошли. Старик со старухой накормили их свежей рыбой и мясом, напоили чаем. Охотники легли спать. Ночью проснулись, смотрят — старика нет. Спросили старуху. Та сказала, что он пошел на берег делать лодки. Не было старика трое суток. Сделал две лодки и сказал охотникам: «Ложитесь спать не в юрте, а в этих лодках. Если что услышите — голоса людей или скрип весел, — головы не поднимайте. Когда лодки пристанут к берегу, тогда можно выходить. Только так вы сможете попасть обратно домой. А когда приедете домой, убейте белого и черного оленя и положите их в лодки». Еще старик рассказал им, что та красивая девушка была не человек, а злой дух — *Амба*. Она заманивала охотников к себе домой и предлагала себя. Но только она раздвигала ноги, как охотник проваливался туда и пропадал навсегда.

Два пожилых охотника сделали так, как велел старик, и скоро услышали голоса, скрип весел. Они поняли, что их куда-то везут в лодках. Незаметно они уснули. Проснулись на каком-то берегу. Вышли из лодок, смотрят — на песке играют мальчишки. Охотники подозвали их и спросили, чьи они дети. Мальчишки рас-

сказали, что когда-то давно их отцы — семь охотников — ушли в море охотиться на нерпу и пропали. Тут охотники поняли, что это их дети. А их жен взяли младшие братья. Охотники послали детей домой предупредить жен, что они вернулись. Дети убежали, а охотники пошли искать белого и черного оленей. Один из охотников убил белого оленя и положил его в лодку. Лодка повернулась вокруг себя девять раз и уплыла в море. Второй охотник не смог убить оленя — его лодка повернулась три раза и тоже уплыла в море. Жены выгнали своих новых мужей и стали жить с вернувшимися охотниками. Оба охотника стали шаманами. Они приказали детям и женам выбросить из дома лук, так как шаманы не любят запах лука. Тот шаман, который убил белого оленя, прожил девять лет, а второй шаман — только три года. Все.

6. Как женщина спаслась от дептыри

В лесу жила женщина с мужем-охотником. Он ходил на охоту. Она занималась хозяйством. Вот муж один раз вернулся домой. Она его встретила — как всегда. Посадила есть. Он поел. Мясо застряло в зубах. Он открыл рот, и жена увидела, что у него не зубы, а большие и острые клыки. Она поняла, что это *дептыри*. Злой дух. Стала думать, как ей спастись. И тут догадалась. В это время у нее была менструация. Она быстро повернулась к *дептыри* задом, нагнулась и подняла халат. *Дептыри* увидел кровь и растерялся. А женщина на олене уехала в лес к мужу. Когда они вернулись, то *дептыри* уже не было. Конец.

7. О борьбе мэргэ и дептыри

Жили старик со старухой — *дептыри* — с двумя детьми. Старик вышел проверять петли и видит, что в петле запутался *мэргэ*. Он взял этого *мэргэ* вместе с петлями и подвесил в чуме, чтобы потом съесть. А сами с женой пошли по своим делам. Возвращаются — дети спят. А в юрте пахнет их запахом. А *мэргэ* в петлях нет. Зато полный котел мяса. Они сели, съели мясо и решили лечь спать. Но когда откинули одеяло, то оказалось, что только головы детей лежат, а тел нет. Старик рассердился, выбежал на улицу и закричал: «*Мэргэ*, ты где?» А *мэргэ* ответил: «Я в амбаре». Вышел из амбара, вытащил нарты, нагруженные запасами пищи, и побежал в лес. В амбаре *мэргэ* обо что-то поранил руку. В лесу кровь пошла, старик со старухой наступили на кровь и примерзли. Так *мэргэ* от них ушел.

8. Огненный дептыри

Шаман с сыном пошли на охоту. [Развели костер.] Заночевали. Слышат голос собаки. Голос громкий, грубый. Шаман говорит сыну: «Иди, посмотри на дерево через большой палец» (вытянув вперед руку с большим пальцем кверху, смотря поверх него, как поверх мушки у ружья). Сын пошел, посмотрел. Но все равно собака лает. Камни кверху летят. Тогда пошел сам шаман. Посмотрел — оказалось, что здесь когда-то умер человек. Вдруг этот человек вылетел из-под костра вместе с собакой. Он стал *дептыри*.

9. Лиса и нерпа

Идет охотник по лесу, видит — лежит мертвая лиса. Он ее на нарты положил. Лиса выбросила всю рыбу [и убежала]. Охотник рассердился и пошел по ее следам. Долго шел — лето наступило. Лиса пришла к старикам, [попавшимся по дороге], и попросила не выдавать ее. Но охотник услышал ее запах и стал танцевать, очень смешно. Лиса не выдержала и рассмеялась. Охотник схватил ее и отвез на остров посреди залива Чайво. Там и бросил. А на острове есть нечего. Тогда она крикнула нерпам, что хочет их посчитать. Нерпы высунули из воды головы, и лиса по их головам убежала с острова.

10. Как лиса оленей пасла

Старик доверил пасти оленей лисе. Она плохо их пасла. Олени все умерли и стали разлагаться. Животы у них вздулись. Лиса хвалится старику, что олени такие толстые. Старик рассердился и убил ее из лука.

11. Белка-летяга

Белка жила в дупле. Пришла лиса. Сделала себе рога из камыша. Стала пугать белку: «Отдавай детеныша, а то дерево свалю и всех съем». Пришлось отдавать. Еще раз пришла лиса и опять давай пугать. Тут прилетел филин и спросил белку, почему лиса ее пугает. Белка все рассказала. Филин схватил лису и отнес ее на остров в море. Есть на острове нечего. Лиса плачет: «Есть нечего, сейчас я умру, мои глаза и зубы станут морскими камнями, шерсть — травой, ребра — плавником». Услышала нерпа и вынырнула. Спро-

сила лису, почему та плачет. Лиса говорит: «Я не плачу, а пою песни. Такую песню пели мои родители, когда поженились». Лиса спросила нерпу: «Много ли у тебя родственников?» Нерпа ответила, что много. «А до берега смогут они достать?» — «Смогут». А нерпа спросила: «Лиса, а у тебя много родственников?» Лиса говорит: «У меня столько родственников, сколько звезд на небе. Посчитай!» Нерпы высунули головы из воды и считали звезды, а лиса по их головам добежала до самого берега. Смотрит — юрта стоит. Рыба сушится. Лиса наелась рыбы и уснула. Вышла старуха, увидела такое дело, взяла колотушку и убила лису. Сняла шкуру и сделала себе шапку. Осень настала. Старуха кормит собак. Пришла лиса. Спрашивает старуху: «Чем ты, старуха, занимаешься?» Старуха ответила. Лиса говорит: «Давай я тебе помогу, покормлю собак, только шапку дай мне, а то уши мерзнут». Старуха обрадовалась и пошла готовить угощение лисе. А лиса всю рыбу съела и убежала. Старуха вышла, увидела, что лиса шапку унесла, и заплакала. Пришел медведь. Старуха ему все рассказала. Он собрался за шапкой. Старуха сказала, что ничего не выйдет. Кедровка прилетела, [тоже предложила помощь], старуха и ей не поверила. Синица прилетела, тоже помощь предлагает. Говорит старухе, что она знает, как забрать шапку у лисы. Полетела, видит — стоит дом. В доме живет лиса. Ребенок болеет. Лиса плачет. Синица залетела через дымовое отверстие, крыльями замахала — пыль поднялась. Лиса подумала, что это шаман. Попросила у синицы помощи. Синица говорит: «Хорошо, я пошаманю, вылечу твоего ребенка, ты только шапку на меня одень — так лучше шаманить». Лиса одела на синицу шапку, синица сразу полетела к старухе. А ребенок лисы умер. Старуха обрадовалась, сделала синице нож [нос?] из иглки, когти из ракушки и сказала все время садиться на тонкое дерево, а не на толстое. Все.

12. Про брата с сестрой

Жил брат с сестрой в тайге. Она вышла за него замуж. Брат не знал, что она его сестра. У них родились мальчик и девочка. Сын подрос и пошел стрелять птиц из лука. Птицы ему рассказали, что его мать замужем за своим братом. Сын пришел и рассказал матери. Она попросила его не говорить отцу. Но отец узнал ночью. Утром пошел на охоту и убил дикого оленя. Послал сестру за добычей, а сам поставил на тропе самострел. Сестра пошла, и ее убило стрелой. Отец забрал детей и отнес их в тайгу. Сына оставил у тигрицы. А девочку у медведя. А сам повесился. Потом девочка вышла замуж за медведя и от них получились все ороки.

13. Охотник и медведь

Жил молодой охотник. Ловил кету. Рыбу складывал в амбар. Один раз утром видит — нет рыбы, а возле амбара медведь. Парень ударил ножом медведя в морду. Медведь удрал. Парень пошел в тайгу и встретил медведицу. Она ему говорит: «Пойдем со мной». Привела в дом. Там старый медведь с медведицей и сын. Медведь говорит: «Ты зачем ударил в морду моего сына? Нужно бить сразу в сердце, чтобы не мучился. Сейчас мой сын пошел драться с водяным медведем». Парень побежал и помог сыну старого медведя. Легли спать. Парень ночью проснулся от храпа человека. Видит — не медведица, а молодая красивая девушка лежит. Он лег с ней и поимел ее. Утром проснулся, видит — не с девушкой лежит в обнимку, а с медведицей. Он испугался и убежал домой. Потом как-то пошел на охоту и убил медведицу. Хотел разделать, смотрит — знакомые бусы. Парень вспомнил ту девушку и не стал разделять тушу, а похоронил в тайге, как человека.

14. Про двух братьев и хозяина огня

Жили два брата. Один бедный, другой богатый. Бедный, хотя и сам голодал, но всегда угощал хозяина огня. А богатый брат никогда не давал огню ничего, не угощал его. Пришел бедный брат к богатому в гости. Легли спать. Тут бедный брат увидел, как из очага вышел очень худой человек — хозяин огня. Вышел и говорит бедному брату: «Твой брат никогда меня не угощал, даже каплю крови не давал. Уходи к себе домой, я сейчас сожгу твоего брата». Бедный брат испугался и убежал к себе домой. Огонь сжег дом и самого богатого брата. А утром все олени достались бедному брату. Такой закон: нужно кормить огонь. Все.

15. Про шаманку и подводную девушку

Шаманка пошла в море к подводным людям и там подружилась с подводной девушкой. Шаманка привела ее домой, чтобы девушка превратилась в человека. Девушка жила два года у шаманки. Подводные люди боятся лука и черемши. Муж шаманки привез черемшу из тайги. Подводная девушка увидела, превратилась в гагару и улетела. Если бы еще год прожила у шаманки, то превратилась бы в человека.

16. Как охотник попал в буни

Жил охотник. Зимой пошел в тайгу. Гонялся за лисой целый день. Никак не может догнать. Лиса залезла в нору. Охотник за ней. Нора все уже и уже. Охотник уже еле ползет. Видит свет. Попал в *буни* — загробный мир. Там лето. Речка, два мальчика ловят рыбу. Охотник смотрит: дом, во дворе сидит старик, делает нарту, на приветствие не отвечает. Старик в дом — охотник за ним. В доме старуха и девушка. Два мальчика принесли рыбу. Сварили. Поставили чашки на маленький столик. Едят, но охотнику не дают. Посуду убрали. Легли спать. Девушка легла возле двери. Охотник к ней. Она говорит: «Ой, я замерзла». Не дала ему. Охотник утром взял снаружи немного юколы и пошел домой. Рассказал про все и умер. Умер потому, что рассказывать про *буни* нельзя. Все.

17. Про звезды

Как-то богатырь *Сангимата* прошел по небу на лыжах. После лыж остался след. А на месте Большой и Малой Медведиц были большие звезды. *Сангимата* наступил на них, и они рассыпались на много мелких звезд. Большая Медведица стала называться *Дай повэлэ*, а Малая Медведица — *Нучи*.

18. Сказка про мышь и лягушку

Жили в стойбище мышь и лягушка, вместе охотились и ловили рыбу. Однажды мышь сказала: «Поехали на другой берег реки за черемухой». Сели в лодку. Мышь говорит: «У меня руки устали, гребь ты, лягушка». Лягушка гребет. Переплыли. Вышли на берег. Мышь в лодке пела песню о том, что она болеет, а лягушка гребет. Подошли к черемухе. Мышь вскочила на дерево, а лягушке никак. Мышь наелась ягод и набрала с собой. Одна ягодка упала, и лягушка проглотила ее. Поехали обратно. Опять гребла лягушка, так как мышь устала лазить по деревьям. Приехали. Мышь рассказала всем мышам, что лягушка проглотила одну ягодку. Мыши рассердились, пришли к лягушке и стали прыгать у нее на животе. Ягодка выскочила. Мыши забрали ягодку и ушли. Лягушка еле-еле дошла до дома и рассказала все матери. Та решила отомстить мышам. Говорит: «Пойду на охоту и убью лося». Она пришла к лосю и говорит: «Давай состязаться в беге». Говорит: «Лось, я тебя обгоню». Лось говорит: «Я быстрее тебя бегаю, у меня ноги длиннее, чем у тебя». «Ну все-таки я тебя обгоню», — говорит ля-

гушка. «Ладно». Побежали. Лягушка прыгнула лосю на рога и лось побежал. Он бежит и спрашивает: «Лягушка, ты где?» «Я впереди», — отвечает лягушка. Так она его и загнала. Тогда лягушка говорит: «Теперь позовем мышей». Пошла, отнесла им кусочек мяса и позвала. Мыши обрадовались и стали собираться в гости. Лягушка закрыла все окна, двери на крючок. Заткнула все щели. Взяла большие палки. Мыши пришли, стали есть, захмелели от мяса, а лягушки стали их бить палками и убили всех, кроме одной. Только самая маленькая мышка убежала в щелку. Так вот мыши и остались на свете.

19. Людоедка

Жили как-то на одной реке семь сестер. Одна, старшая, была молчаливая, хмурая, никогда ни с кем не говорила. А остальные шесть сестер — веселые девушки. Отец заболел и умер. В ту ночь старшая сестра не ночевала дома. Пришла утром, довольная. Мать заболела и говорит шестерым дочкам: «Когда я умру, все убегайте из дома». Сестры спрашивают: «Почему?» Мать говорит: «Ваша сестра — людоедка. Это можно узнать, если ее рассмешить». Сестры решили узнать, правда ли это, и стали шаманить. Все пляшут, но никак не могут рассмешить старшую сестру. Но вот младшая сняла с себя одежду и стала плясать голой. Старшая сестра рассмеялась, и тут все увидели, что у нее во рту человеческие жилы. Сестры сразу решили бежать и сделали себе крепления на лыжи:

вторая сестра — из тряпок,
третья — из веревок,
четвертая — из сохачьей кожи,
пятая — из проволоки,
шестая — из железных пластин,
седьмая — из железных цепей.

Старшая сестра погналась за ними и стала по очереди съедать, потому что у них стали рваться крепления на лыжах. Осталась только младшая. Кинула гребень, прочитала молитву — вырос лес. Но старшая сестра прогрызла его. Тогда младшая сестра кинула зеркало — появилось глубокое озеро и старшая сестра утонула. А младшая сестра увидела на берегу юрту, там жил молодой ороch. Они поженились и стали жить.

20. Про сестру и ворона

Жили сестра с братом вдвоем. Брат был старше. Он охотился и ловил рыбу. Сестра была по хозяйству и убирала в юрте. Стал к ней ходить *гаки* — черный ворон. Она от него пряталась в

разные места. Однажды залезла в золу и всем вещам сказала не говорить, где [она] спряталась. Не сказала только унтам — они были старые, рваные. Унты обиделись и рассказали ворону, где сестра. Сестра выскочила и выгнала ворона. А унты сожгла. Пришел с охоты брат, она ему все рассказала. Брат ее похвалил. Так и нужно.

21. Как произошли орочи

Дело было так. Еще не было земли. Потом *Эндури* послал *Хадау*. Тот сделал землю, речки, зверей. У него была жена. Бабка. Старик и Бабка превратились в скалы. Почему — никто не знает. [Скалы] Старик и Бабка стоят в Датте очень давно. Раньше эти скалы были людьми. От них пошли все орочи. Старик и Бабка были муж и жена.

22. Мэргэ

Мэргэ — это богатырь-мужчина. «Женщина» [по-орочски] *хатала*. *Мэргэ* идет охотиться. По реке. Видит — деревня. Только одна *пуди* — женщина — дома. Он снял лыжи и зашел к ней. Женщина говорит: «Садись, угощайся». *Мэргэ* разделся, взял трубку с *конгоро* — табаком. Закурил. Это его женщина угостила табаком. Ну, он курит, она готовит поесть. Накрыла полный стол. Сели они и стали есть. Поели. *Мэргэ* нужно идти дальше, а девочка красивая. Но он оделся и поехал дальше. Видит — опять деревня. Там опять *пуди*. Он на ней женился. Жили, жили и потом разошлись. Все.

23. Шампурная нога, тело из багульника

Это такой дух — *Бойды*. Голова из молотка, ноги из шампура, туловище из багульника, а руки из шипцов. «Ноги мои скрипят, голова моя чугунная качается, а руки-шипцы все хватают». Этот дух [женского пола] однажды пришел к людям в палатку. Смотрит — их нет. Она раскидала всю их посуду и стукнула в таз. Таз загремел. Она оглянулась, думает: что это туда упало? Она стала ждать людей. Но те боялись и не приходили. Тогда ей надоело и она решила уходить. Уходить стала не через дверь, а подняла полог палатки. А тут люди на нее навалились, сбили с ног и бросили в костер. Дух этот сгорел. Самая старшая женщина подошла и дунула в костер. И сказала: «Превращайся, пепел, в ко-

маров, ос и оводов. [Осы и оводы], кусайте людей». Пепел разлетелся в разные стороны, и из него получились комары, мошки, осы, оводы. С тех пор они кусают людей, как бы напоминают о том, что был такой дух: шампурная нога, тело из багульника.

24. Каменная женщина

Сначала женщина была [женщиной]. Потом [однажды] поехали кочевать. Заночевали. Она уснула и больше не встает. Ничего не говорит. Муж начал ее будить. Костер чуть горит. Муж будил — не добудился. Уехал и сказал родственникам: «Что-то не так». Родственники собрались и поехали. Приехали на место. Смотрят, а там вместо женщины камень. За ним — дерево. И каждый раз, когда приезжали, камень вырастал больше. Оленеводы другие приезжали. Знали, что на том месте раньше камня не было. А камень совсем уже похож на человека, на женщину. Сидит спиной к дереву. Потом заметили, что у нее стал расти живот. Через год муж пришел. Смотрит: на руках и коленях женщины — каменный ребенок, сосет грудь. Постепенно дерево упало. Потом женщина тоже упала. Потом один ульта увез каменную женщину куда-то. Может, в музей в Александровск. Никто не знает.

Приложение II

СЛОВАРЬ ОРОЧСКИХ ТЕРМИНОВ

- абчи* — медвежий праздник
ава — запрет на совершение какого-либо действия; табу
Агада, Агай эньдури (маньчж.) — дух-хозяин дождя и грома
Агангка — Хитрый (кличка собаки)
Агди эзэни — дух-хозяин дождя, грома и молнии
Агды — дух-хозяин ветра, грома и молнии
агды сиванькини — каменные зубила, которые *Агды* во время грозы бросает в провинившихся
агды суки — громовые стрелы-молнии
агды талинайни — молния
агды тоони — грибы-дождевики, появляющиеся в том месте, куда ударила молния
Агды эзэни — дух-хозяин ветра, грома и молнии
агдыча — толстые палки с затесками, устанавливаемые по углам могилы
адау — близнецы
адау сэвэ — деревянная фигурка близнецов
аджяха — счастье, фарт. Текст № 20
аду (нан.) — близнецы
айау ами — так называли отца родившихся близнецов вместо его настоящего имени
айюни — полюбившаяся девушка
амба (I) — тигр. Текст № 7
Амба (II) — злой дух. Прил. I, текст 5; текст № 33
амба (III) — запрет на какие-либо действия; грех
амимпи (эвф.) — название тигра «наш общий отец»
амине унту — «бубен-отец»

- амоси[-]да* — нерпа, дух-помощник шамана. Текст № 27
- анае* — восклицание. Текст № 12
- анё унту* — «бубен-мать»
- аппуи* — крылья у духа-покровителя шамана Купсы Акунки. Текст № 26
- арачу* — специальная площадка, на которой производилось ритуальное убийство медведя на медвежьем празднике. Текст № 16
- арачу бооджани* — раздвоенный украшенный столб на медвежьем стрельбище. Текст № 16
- асане (I)* — жена *соггинэ маси* (духа, фигурка которого применялась при лечении болезней и получении удачи на промысле)
- асане (II)* — обобщающий термин для девочек до шести лет в традиционном обществе орочей
- асани* — жена лечебного духа-охранителя *маси* (III)
- асена* — помощница шамана, его небесная жена
- асена туту* — пара кукушек, дух-помощник шамана. Текст № 27
- асикта кагучиха* — последнее жертвоприношение дымом хвои душе медведя
- асикта пундиха* — жертвоприношение убитому медведю дымом горящей хвои
- аунгака* — отдельный шалаш для роженицы
- ая* — лодочка для жертвоприношений в форме птицы
- ая маси* — две фигурки, сидящие в лодочке *ая*
- аянга[-]да* — зубастый кит, дух-помощник шамана. Текст № 27
- Аякта* — Злой (кличка собаки)
- Багдыхе* — злой одноногий и горбатый карлик; может заставить охотника заблудиться
- баядубини* — внутриутробный плод
- багдыгани* — новорожденный ребенок
- баси/бачи* — фигурка всадника «амулет от головной боли»
- бе* — луна
- бе багдыхани* — едва появившийся лунный диск
- бе дякла* — новолуние
- бе кохтани* — половина убывающей луны
- бе кохтяни* — половина растущей луны
- бе монокти* — исчезающий серп
- бе на* — лунная земля
- бе тада гапахани* — первая стрела, выпущенная на медвежьем празднике в небо и показывающая медведю (его душе) путь к духу-хозяину медведей, живущему на лунной земле

- бе тихани* — полнолуние
- бити амимпи* (эвф.) — название тигра «наш (с вами) отец»
- бити заппи* (эвф.) — название косатки «наш (с вами) сородич»
- Бойды* — дух: шампурная нога, тело из багульника.
Прил. I, текст 23
- болодже* — легкий двускатный шалаш
- боно (I)* — град
- боно (II)* — зять. Текст № 12
- бооджя* — дерево с раздвоенной вершиной в шаманском
жертвенном комплексе
- боочо*, также *бучу* — дух, изображаемый с острой головой; небес-
ная жена шамана. Тексты № 23, 26, 27
- бото* — кончик носа медведя
- Боха* (эвенк.) — добрый дух; душа огня, хозяин огня. Текст № 6
- боха[-]да* — бычок (рыба), дух-помощник шамана. Текст № 27
- бою* (эвф.) — нерпа
- Бою эзэни*, также *Токи*, *Тони* — дух-хозяин лосей
- боюн* — название медведя во время медвежьего празд-
ника. Текст № 16
- боюнда авеи* — медвежий праздник. Текст № 16
- Буа (I)* — один из главных добрых духов орочей
- буа (II)* — небо; природа; местность; погода
- букки* — душа покойного
- буккини джовака* — небольшой шалаш; его устанавливали возле
могилы и помещали туда халат и подушку по-
койного
- бунн*, также *бунни боа*, *бунни* — загробный мир; подземный мир,
рай. Прил. I, текст 16; текст № 2
- бунингкэ(н)* — обитатель загробного мира
- бусиву* — приходящие и уходящие духи, не относящиеся
ни к добрым, ни к злым силам
- бусулэ* — обрядовать покойного в погребальную одежду
- бусунгэти* — погребальная одежда
- бэйу сингкэни* — душа лося; размещается в жуке-бронзовике
- бэйудуну сагды на* — огромный, восьминогий, безрогий лось, сим-
волизирующий землю
- гагда* — деревянная фигурка умершего близнеца
- гаки* — ворон. Прил. I, текст 20
- ганкэ* — злые духи с туловищем человека, головой зве-
ря и крючками вместо рук; живут в море
- Гаппанки* — культовая скала, расположенная на р. Тумнин.
Согласно легенде, это окаменевшая женщи-
на — мать и жена творца мира *Хадау*

- гаруа* — деревянная птица, которую подвешивали над колыбелью ребенка для защиты его от злых духов
- гаса (I)* — птица
- гаса (II)* — морская птица
- гаса (III)* — душа заболевшего ребенка «птичка»
- гасу* — место погребения утопленника
- геда* — шаманское деревянное копье
- гилува[-]да* — муха, дух-помощник шамана. Текст № 27
- гису* — шаманская колотушка для извлечения звуков из бубна
- го!* — восклицание. Текст № 12
- гоко* — деревянный крюк, который крепился на спину шамана при обрядах *уни* и *ханяла*
- гулуна* — место погребения костей и черепа медведя
- гяхада* — куча использованных шаманских посохов, оставшихся от камланий *кысугали*
- даады* — береговой ветер
- Дава ээни* — дух-хозяйка кеты
- даемды* — первые люди, которые стали устраивать медвежий праздник. Текст № 16
- дептыри* (орок.) — злой дух. Прил. I, тексты 6—8
- дэжобби* — пара шаманских женских погремушек
- дэжоббидей* — шаманский танец с погремушками *дэжобби*
- дэжоло, дэоло* — камень, галька. Текст № 24
- дэжюгда* — ольха
- дэжюле маси* — *сэвэки*, распространенный у нанайцев
- дэжябда[-]да* — змея, дух-помощник шамана. Текст № 27
- дэжявагде[-]да* — краб, дух-помощник шамана. Текст № 27
- дэжялауде* — краб, «амулет от боли в животе»
- дэжялпи* — артель зверобоев
- до* — «лицо» на шаманском гадальном камне
- долоунки сангами* — окошечко в медвеьем срубе *койни* для кормления медведя
- доонта амба* — медвежий черт. Текст № 9
- доонта бооджани* — раздвоенный украшенный столб на медвеьем стрельбище *арачу*. Текст № 16
- доонта маси* — фигурка шаманского духа
- доонта учала* — деревянный амулет для лечения сердца
- доонта яви* — медведеобразная фигурка из травы, помощник духа *соггинэ маси*
- досо* — мелкий злой дух в виде маленького человечка с крыльями; подслушивает и подглядывает за людьми. Текст № 30

- доха* — отношения между родами, предусматривающие экзогамию, кровную родовую месть и взаимопомощь при проведении медвежьих праздников
- дуанта гаса киача* — медведь-птица (орел), дух-помощник шамана. Текст № 27
- дуанта[-]да хутангкина* — дух-медведь (шар), дух-помощник шамана. Текст № 27
- дуанта гаса силлаки* — медведь-птица (журавль), дух-помощник шамана. Текст № 27
- дуанта гаса хавкы* — медведь-птица (глухарь), дух-помощник шамана. Текст № 27
- Дуэнтэ* — дух-хозяин медведей
- дусе маси* — фигурка шаманского духа
- дуся* — травяная фигурка тигра-помощника духа *соггинэ маси*
- дуся бусеу* — приходящий и уходящий тигр, дух-помощник шамана. Текст № 27
- дуся гаса курупту* — тигр-птица (филин), дух-помощник шамана. Текст № 27
- дуся мухани* — амулет от боли в сердце (тигр малой формы)
- дуся согго хуюн гаса* — китайский дух-тигр — 9 птиц, дух-помощник шамана. Текст № 27
- Дуся эзэни* — дух-хозяин тайги, гор и всех зверей кроме медведей
- дылину сэвэки* — деревянная фигурка лечебного духа-охранителя; применялся от головной боли
- дыси* (эвф.) — открытое море
- дэли мыкы* — летучая змея
- дювайма* — дорога в загробный мир
- дюлин* (нан.) — дух-охранитель жилья
- Зави* — одна из трех собак духа скорости *Ходо(н)*
- зас* (нивх.) — музыкальное бревно. Текст № 16
- иволга набони* — мох ясеня. Прил. I, текст 1
- игда холдохса* — погребальный домик, в который помещали гроб старик, дух близнецов. Текст № 18
- Идибиха* — котел
- икко* — котел
- Икта адзани* — муж огненной старухи-хозяйки огня; живет в гнилушках и муравейниках
- илани* (эвф.) — рябь от легкого ветра на море
- иланту* — рябь от легкого ветра на море
- илау* — древесные стружки
- имаса* — снег
- инаки* (I) — собака

- инаки (II)** — название звезды в созвездии Большой Медведицы
- Инаки (III)** — женское имя
- инаки хоктони** — собачья дорога в загробный мир *буни* после развилки *хактыаха*
- инкечамды** — рулевой
- исалада** — ящерица, дух-помощник шамана
- исангурида** — головастик, дух-помощник шамана
- исели** — ящерица
- јадачи** (эвф.) — название барсука
- када**, также **ляджауа** — забор из прутьев за спиной медведя, привязанного к столбам на медвежьем празднике. Текст № 19
- Кадзяму**, также **Кагдяму**, **Кагзаму** — человекоподобное лесное существо огромного роста и с острой головой. Текст № 10
- Калгاما** (нан., негидал., ульч.) — человекоподобное лесное существо огромного роста и с острой головой
- Кангунка(н)** — от *кангу* «утка-крохаль»; вымерший род
- Колдями** (орок.) — человекоподобное лесное существо огромного роста и с острой головой
- калма** — кит
- калмада** — кит, дух-помощник шамана. Текст № 27
- канга** — осетр
- капата иселе** — ящерица
- касыгали** — шаманская молитва. Текст № 28
- катэ** — один из концов (раздвоенный) шаманского ремня-повода
- кауэ[-]да** — ворон, дух-помощник шамана. Текст № 27
- киача** — орел
- кинеко** — гроб в форме утки для младенцев, умерших в возрасте до одного года
- коболокто** — ритуальные елочки с ветвями, оставленными только на вершине
- койечка** — общая кличка для всех щенков в возрасте до одного года
- койни** — сруб для содержания медведя
- кокори** — бабочка, дух-помощник шамана. Текст № 27
- конгоро** — табак. Прил. I, текст 22
- конгс(з)о** — грудь у птиц. Текст № 20
- кори** — злой дух в виде огромной железной птицы
- коро** — мелкий злой дух в виде маленького человечка с крыльями; подслушивает и подглядывает за людьми. Текст № 30

- Коттоки** — кличка, которую давали медведю во время выращивания его в срубe
- куаптаракa** — сумочка из лосиной кожи для мелких вещей
- кувара** — шаманский посох при обряде *ханява/ханяла*
- кугу** — кузнечные меха. Текст № 23
- кудома** — хозяева жабы *кутоо*
- кудэма** — дети охотничьего духа *яви*
- кумалан** — шаманский коврик из шкур животных; на нем шаман сидит во время камлания
- кумэ** — деревянная фигурка лечебного духа-охранителя; применялся от боли «под ложечкой»
- Кун (I)** — бывшее ороческое стойбище (ныне пос. Снежный)
- кун (II)** — поварешка (ср. *кунджу* — «берестяная чашка для еды»)
- кусане** — обобщающий термин для мальчиков до шести лет в традиционном обществе орочей
- кутоо** — лодочка для жертвоприношений в форме жабы
- кынгчи[-]да** — сивуч, дух-помощник шамана. Текст № 27
- кысугали** — молитвы шамана перед *ту* и *севохи*. Текст № 28
- кэку** — кукушка
- лауича** — шаманская деревянная пальма
- ляджанга** — щит для стрел на медвежьем стрельбище. Текст № 16
- макта[-]да** — дельфин-белуха, дух-помощник шамана. Текст № 27
- малма дуся** — кошка (двоюродная сестра тигра)
- Мамача (I)** — священная скала (старуха, бабушка); помогает на морском промысле
- мамача (II)** — фигурка охотничьего духа
- мамача (III)** — фигурка жены *дусе маси*
- мамача (IV)** — фигурка жены *доонта маси*
- мангды** (эвф.) — земля, берег
- манги (I)** — дух, изображаемый с круглой головой. Текст № 26
- манги (II)** — фигурка лечебного духа-охранителя
- манги**, также **севору** — духи-помощники шамана; постоянные его спутники
- мапа сингкэни** — душа медведя; может размещаться в жуке черного цвета
- Мапа (мафа) эзэни** — дух-хозяин медведей
- мапава ывэчеты** — медвежий праздник
- мапава эвигиви** — медвежий праздник
- мапада авечи** — медвежий праздник. Текст № 16
- Мапача (I)** — священная скала (старик, дедушка); помогает на морском промысле

- мапача (II)** — фигурка охотничьего духа
- маси (I)** — деревянная фигурка охотничьего духа; помогает при охоте на соболя, белку и кабаргу
- маси (II)** — фигурка лечебного духа-охранителя с духом *боочо* на голове
- маси (III)** — литая металлическая фигурка лечебного духа-охранителя
- Маси** — крепкий, сильный (одно из традиционных мужских имен)
- мауи**, также **маууи** — камлание шамана с бубном без одежды во время захода солнца. Текст № 28
- махачи** — деревянная фигурка охотничьего духа
- меавочо** — деревянный амулет для лечения сердца
- миакта** — рябина
- миачу (I)** — амулет на груди охотничьего духа *маси*
- миачу (II)** — амулет на груди лечебного духа-охранителя *кумэ*
- миачу (III)** — амулет от боли в сердце (морской тигр *гыйха*)
- мики** — змея-гадюка. Текст № 23
- миочу** — фигурка охотничьего духа (*лауджи миочу* — 'рабочий миочу')
- михуранэ** — шаманское коленопреклонение. Текст № 28
- мия** — тень (душа) человека в загробном мире. Текст № 2
- мобуй** (эвф.) — кормовое весло
- моне** — злые духи — летучие обезьяны; живут около лунной земли
- моуни** — шаманский танец. Прил. I, текст 3
- моха/муха** — «собака» *маси*
- моя** (эвф.) — море, морская вода
- му ганихи** — помощники духа-хозяина моря
- мудэ** — деревянные столбики, которые устанавливаются на могиле близнецов и их матери. Текст № 19
- мудэни**, также **мукдэни** — деревянные столбы, к которым привязывали медведя на медвежьем празднике. Тексты № 16, 19
- Муджанга** — Угрюмый (кличка собаки)
- мудули** (удэг.) — дракон
- мудур** — дракон
- мунгичка** — деревянные палочки, которыми ударяют по музыкальному бревну
- Мэди** — одна из трех собак духа скорости *Ходо(н)*
- мэргэ (I)** (орок.) — злой дух. Прил. I, текст 7
- мэргэ (II)** — богатырь-мужчина. Прил. I, текст 22
- на** — земля, Средний мир
- на** — берег

- на иктэни* — шкура земли [-лося *бэйудуну сагды на*]; кустарник и трава
- на кумани* — вши земли [-лося *бэйудуну сагды на*]; звери и птицы, обитающие на земле
- на никтани* — спинной хребет земли [-лося *бэйудуну сагды на*]; горная цепь
- На эзэни* — дух-хозяин земли
- нада сангада (I)* — минога
- нада сангада (II)* — минога, дух-помощник шамана. Текст № 27
- нада се* — семь свечей на голове *Сево аджень* — духа-покровителя шамана Купсы Акунки. Текст № 26
- нако* — петух
- накопта* — нарукавники (полоски ткани, обматываемые вокруг запястий)
- наму* — море, морская вода
- намуну* — косатка, «морской человек»
- Нанги* — кличка, которую давали медведю во время выращивания его в срубе
- Наму эзэни*, также *Наму эндури* — дух-хозяин моря
- насамма таггы* — шаманский костюм из лосиной замши
- натек/начек* — цапля
- нагарка* (ульч.) — традиционный обряд соревнования в еде на медвежьем празднике
- нгыу* (эвф.) — солнце
- ни бахали* — название людей во время медвежьего праздника. Текст № 16
- ни хоктони* — дорога для умерших людей в загробный мир *буни* после развилки *хактыаха*
- никтани* (эвф.) — волны
- ниманчи* — сказитель, сказочник
- нипка* (эвф.) — береговой ветер
- нити самани* — слабый шаман
- нихэрэ* (ульч.) — ковш для кормления медведя в срубе
- нюмохи[-]да* — угорь, дух-помощник шамана. Текст № 27
- огана* — фигурка охотничьего духа; хозяин сохатого, помогает при охоте на лося
- огана/овгана* — духи-помощники *яви* — лечебного духа-охранителя
- огдоксони* — хоронить покойного
- оджюко[-]да* — морское животное, дух-помощник шамана. Текст № 27
- одяни* — распорядитель шаманского благодарственного обряда *уни*

- ојо(н)* — барсук
- окки боа* — также *окки* — подземный мир; ад. Текст № 2
- окки[-]да* — лягушка, дух-помощник шамана. Текст № 27
- око сингкэни* — душа горбуши; может размещаться в жуке зеленого цвета
- оме* — одна из душ человека, перевоплощенная в противоположный пол после пребывания в загробном мире *буни*
- омо* — зарывать в землю покойника
- омокон долихани* — круговой обход шамана вокруг жилища для очищения и защиты его и обитателей от злых духов во время проведения шаманского обряда *уни*
- омуа* — каменная люлька *Хадау*
- Онгена* (ороч.) — человекоподобное лесное существо огромного роста и с острой головой
- оотини* — грудной ребенок
- орей*, также *орочы* — так называется особый крик «*хо-хо-хо*», которым зовут медведя. Такой крик «*о-хо*» испускает и охотник при убиении медведя. Текст № 16
- ороча* — самоназвание орочей
- ото севоки мокол* — совочек для жертвоприношений в форме птицы *гаса*
- ото(н)* — ритуальное корыто для кормления медведя во время содержания его в срубе
- оукто* — часть туши медведя. Текст № 12
- Пакти* — хороший стрелок; мастер (одно из имен для мальчиков)
- пампуда* — кошка, дух-помощник шамана. Текст № 27
- поггы* — ворожить; шаманская охотничья молитва. Текст № 28
- пуданку* — вместилище для изгнанного из тела больного злого духа
- пуди* — красавица женщина. Прил. I, текст 22
- Пузя*, также *Пузя эзэни*, *Пудя*, *Пудзя*, *Тава эзэни*, *То эзэни*, *Ха эзэни* — дух-хозяин огня; дух-охранитель очага. Текст № 5
- Пузя азани* (удэг.) — дух-хозяин огня
- Пуза мамачани* — жена духа-хозяина огня
- пунади*, также *пунэди* — корешки травы пырея
- пунала* — южный ветер
- пэулэ* — свайный помост
- сагды* — родившийся после близнецов; «великий». Текст № 19

- сагды самани* — большой, сильный шаман
сагдымды (I) — рулевой
сагдымды (II) (эвф.) — камень, галька
сагдымды (III) (эвф.) — орел
сагдымды (IV) (эвф.) — кит
сакка — злой дух
саккы сэвэки, также *маси сэвэки* — железный талисман духа *соггинэ маси*
- сапы[-]да* — еж, дух-помощник шамана. Текст № 27
сауи — лещ
сево(н) — шаманский дух-помощник. Тексты № 24, 26
сево асена коку — пара кукушек, дух-помощник шамана. Текст № 27
севору — духи, постоянно принадлежащие одному месту; постоянные спутники шамана. Текст № 27
севохи, также *севоны*, *сэвэки* — вместилище духа (изготавливалось из дерева, травы и т. п.). Текст № 35
сенке сайня — воскуривать багульник. Текст № 28
сеу — кормовое весло
сеун, также *сеу* — солнце
сиакта — тальник
Сиви — одна из трех собак духа скорости *Ходо(н)*
сикти — сумочка из лосиной кожи в форме двух яйцевидных мешочков для мелких вещей
силокэ — пища для покойного на поминках
симу — удав, змееподобный дух-помощник шамана. Текст № 27
- сингкэ(н)* — душа животных
синси[-]да — кузнечик, дух-помощник шамана. Текст № 27
сипа[-]да — крыса, дух-помощник шамана. Текст № 27
сиулапты кидани — деревянные палки скрепляющие гроб
сиса — шаманский пояс с привешенными к нему различными металлическими предметами. Прил. I, текст 3
- совонги* — брэнчать (о шамане)
соггинэ маси — деревянная фигурка духа; применялся для лечения болезней и для получения удачи на промысле
соггинэ сэвэки — полифункциональные фигурки, которые изготавливали простые люди (*соггы*), не шаманы, одновременно ради удачи на промысле и для лечения болезней
- соггы*, также *совгене* — простые люди, не шаманы
соггы мауи — танец с бубном простых людей, не шаманов

- соды муни* — ритуальный настой из листьев черемши
сонке муни — ритуальный настой из листьев багульника
сородэ — здравствуй; приветствие. Текст № 12
су букини — солнечное затмение
сугдухе — резная дощечка с отверстием для сигареты. Посредством *сугдухе* «угощают» табаком душу покойного на могиле
Сугзя эзэни — дух-хозяин речных рыб
сулаки (I) — металлическая литая фигурка лечебного духа-охранителя; применялся от разных болезней
Сулаки (II) — от *сулаки* «лиса»; вымерший род
суна — ремень-повод, одним концом которого шаман обвязывался вокруг талии, а за второй держались его помощники во время проведения обряда *уни*
сэвэки джали — амбар для *сэвэки*
сэвэки джюнни — треугольный ящик для хранения *сэвэки*
сэвэки самани — общее название для скульптурных изображений шаманских духов-помощников. Текст № 30
сэвэ(н) — дух-помощник шамана
сэнги — название взаимно брачующихся родов
сэнки — багульник
Сэнкиэнкэ(н) — от *сэнки* «багульник»; вымерший род
сэу нан(и) — солнечная земля
Сюсю аджя — «Хозяин пустырей», дух-покровитель шамана Купсы Акунки
сякула — северный ветер
таагды (эвф.) — котел
тагаси — открытое море
тагды (эвф.) — лодка
тайфу намуте — глубь морская, где рыба родится
Тайфунде мамача — старуха-хозяйка этого места
Тайхунза — дух-хозяйка морских рыб
тамахта[-]да — комар, дух-помощник шамана. Текст № 27
тедавли[-]да — стрекоза, дух-помощник шамана. Текст № 27
тзэюпо — гроб для погибшего от тигра или медведя
тово совигиви — последние поминки по покойному: совершались через год после похорон
тогимочи — часть туши медведя. Текст № 12
толи — шаманское медное или бронзовое зеркало
толоки — ночная бабочка, которую следует бросить в огонь в качестве жертвы духу-хозяину огня

- тоому*, также *тохокде* — горбатый дух с головой нерпы; изображался в сидячей форме. Тексты № 27, 35
- тохокде* — горбатый с головой нерпы дух-помощник шамана. Текст № 27
- ту* — ритуальное шаманское сооружение для молитв и жертвоприношений. Текст № 35
- ту фундинари* — обряд дымления около *ту*
- тыгаса* (эвф.) — северный ветер
- Тумнейни* — хорошо понимающий (одно из имен для мальчиков)
- Тумни ханини* — душа р. Тумнин
- туру* — общетунгусский и якутский термин для *ту*
- тынга* — название груди у человека и животных. Текст № 20
- тыукта[-]да* — ерш, дух-помощник шамана. Текст № 27
- тэга самани* — шаманский халат
- Тэму*, также *Тоому*, *Наму эзэни*, *Наму Эндури*, *Му эзэни* — дух-хозяин моря
- тэму бунини* — загробный мир утопленников
- Тэму мамачани* — дух-хозяйка морских рыб
- Уггули* — дух-хозяин медведей
- Уггума эджэни* — дух-хозяин ужей
- угда* — лодка
- удядинки*, также *удядинки мони* — музыкальное бревно, на котором играли на похоронах близнецов или их матери; на медвежьем празднике; для быстрейшего выздоровления раненного медведем человека. Текст № 16
- удядипу* (ульч.) — музыкальное бревно
- унаку* — ритуальный помост, на котором лежали голова и шкура медведя на медвежьем празднике
- унейни* — время, когда тает снег и лед
- уни* — периодический шаманский обряд благодарения добрых духов, при котором шаман обходил стойбище и очищал его от злых духов. Прил. I, текст 3
- уни айу* — шаманский головной убор, применявшийся при шаманском обряде *уни*
- унта самани* — шаманская обувь
- унту*, также *ункту* — шаманский бубен. Текст № 23
- унту кугуруни* — бубен «дымить» над очагом. Текст № 28
- унту тиджени* — крестообразная рукоятка бубна
- уони* — волны
- уя* — сазан

- хадамха* — старуха, мать близнецов. Текст № 18
- Хадау (I)* — прародитель орочей. Прил. I, текст 21
- Хадау (II)* — помощник главного доброго духа *Эндури*. Текст № 23; Прил. I, текст 21
- Хадау (III)* — культурный герой. Прил. I, текст 21
- хака хакду* (ульч.) — деревянная куколка, в которой находится душа покойного до больших поминок
- хактыаха* — развилка на дороге в загробный мир на человеческую и собачью дороги
- хала (I)* — род
- хала (II)* — дерево или жердь с раздвоенной вершиной
- хамбаба* (удэг.) — шаманская маска
- ханго* — карась
- хангоуки*, также *харнаунки* — шаманский гадальный камень
- ханинау[-]да* — шмель, дух-помощник шамана. Текст № 27
- ханя* — одна из душ человека: главная душа, ассоциирующаяся с тенью
- ханя буги* — шаман вдует пойманную душу в тело больного
- ханя джалари* — шаман хватает душу больного крючком
- ханя мони* — душа дерева
- ханя умуруни* — одна из душ человека: может покидать его тело во сне, при обмороках и т. п.
- ханява/ханяла* — шаманский обряд поиска души больного человека. Текст № 28
- ханяла айу* — шаманский головной убор во время обряда *ханява/ханяла*
- хикамды* (эвф.) — морская птица
- химму* (негидал.) — злой дух. Текст № 8
- хо-о!* — восклицание. Текст № 12
- Ходо(н)* — дух скорости
- хоксэнко* — запрет отдавать обратно подаренное тигром. Текст № 20
- холдоксо* — гроб
- холокдеке[-]да*, также *холекдоки* — летучая мышь, дух-помощник шамана. Текст № 27
- хому* — «губы» на шаманском гадальном камне
- хорали* — ходить кругом; хождение кругом (о шамане). Текст № 28
- хоролини моуни* — шаманский танец
- хосе* — шаманская юбка
- хото* — нерпа
- хото маси* — хозяин нерпы, помогает при охоте на нерпу
- хотюха* — железная китайская кастрюля. Текст № 5

- ху-мо* — амбар на сваях для погребения тигра (могила тигра)
- хупанка* (эвф.) — артель зверобоев
- хута* — маленький мешочек с едой, который клали в гроб покойного
- хуюн дуонта боко* — 9 горбатых медведей, духи-помощники шамана
- хуюн дуся хото* — 9 лысых тигров, духи-помощники шамана
- хуюн тоомы доемды* — отряд гребцов *Тоому*, их создал *Хадау*; [они] обходят море, люди их не видят, а только шаман во сне знает, духи-помощники шамана. Текст № 27
- хыйся* — шаманский коврик из бересты; на нем шаман сидел во время камлания
- хэмпу*, также *кемпунки* — деревянное корытце для воскурения духам
- чабай* — березовый лес
- чере* — женские морские существа. Тексты № 9, 17
- чоктори, чэктэри* (ульч.) — угощение духов
- чукпар куликтыхани* — обход шаманом стойбища во время проведения шаманского обряда *уни*
- чумашка* — берестяной коврик. Прил. I, тексты 3, 5
- чэппэ*, также *чэппэжуи* — считать грехом, соблюдать запрет; грешно, запретно
- чэутчи* — угощение духов
- эггэ(н)* — одна из душ человека (может существовать вне его тела)
- эксукэн* — злой лесной дух
- энгала* — деревянный амулет-охранитель охотника
- Эндури* — самый сильный добрый дух. Текст № 35; Прил. I, текст 21
- Эндури мамача* — жена *Эндури*
- эсэнти* — хоронить, погребать
- эхэмункэ(н)* — от *эхэ* «крупный кабан-самец»; вымерший род
- яви (I)* — фигурка охотничьего духа
- яви (II)* — фигурка лечебного духа-охранителя; «хозяин сохатого»
- яви маси* — фигурка охотничьего духа, заведующего охотой на медведя
- ядачи* — барсук
- яехи* — язык медведя
- якта* — сажа
- ятаку* — ребенок в возрасте одного месяца
- яяй* — песня о благополучии; петь (о шамане). Тексты № 28, 34

Приложение III

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Орочи

1. **Акунка Никита Дмитриевич.** Род. 1914, ст. Кун. В настоящее время проживает в пос. Снежный, пенсионер.
2. **Акунка Григорий Егорович.** Род. 1921, пос. Уська-Орочская. В настоящее время проживает там же, пенсионер.
3. **Акунка Мария Павловна.** Род. 1926, пос. Кун. В настоящее время проживает в пос. Снежный, пенсионерка.
4. **Акунка Мария Тарасовна.** Род. 1917, пос. Кун. В настоящее время проживает в пос. Снежный, пенсионерка.
5. **Акунка Нина Васильевна.** Род. 1932, пос. Кун. В настоящее время проживает в пос. Новое Омми, пенсионерка.
6. **Бисянка Августина Ивановна.** Род. 1930, пос. Датта. В настоящее время проживает там же, пенсионерка.
7. **Гришина Людмила Антоновна.** Род. 1945, пос. Датта. В настоящее время проживает там же, работает начальником отдела кадров рыболовецкого колхоза «50 лет Октября».
8. **Копинка Елена Ивановна.** Род. 1932, пос. Датта. В настоящее время проживает в пос. Агзу, пенсионерка.
9. **Мулинка Александр Федорович.** Род. 1920, пос. Уська-Орочская. В настоящее время проживает там же, пенсионер.
10. **Намунка Анатолий Филиппович.** Род. 1929, пос. Уська-Орочская. В настоящее время проживает в г. Советская Гавань, работает председателем правления Ассоциации малочисленных народов Севера Совгаванского района.
11. **Намунка Дарья Филипповна.** Род. 1921, пос. Уська-Орочская. В настоящее время проживает там же, пенсионерка.

12. **Пунадинка Ким Семенович**. Род. 1924, пос. Датта. В настоящее время проживает там же, пенсионер.

13. **Сеченко Инаки Николаевна**. Род. 1907, пос. Уська-Орочская. Умерла в пос. Горького в 1991 г.

14. **Симанчук Дмитрий Афанасьевич**. Род. 1928, на р. Тумнин. В настоящее время проживает в пос. Красный Яр, пенсионер.

Нанайцы

1. **Гейкер Николай Степанович**. Род. 1906, пос. Верхняя Эконь. В настоящее время проживает в пос. Новое Омми, пенсионер.

2. **Гейкер Ирина Семеновна**. Род. 1914, пос. Верхняя Эконь. В настоящее время проживает в пос. Новое Омми, пенсионерка.

Негидальцы

1. **Федоров Василий Григорьевич**. Род. 1932, пос. Дуки. В настоящее время проживает в пос. Владимировка, пенсионер.

2. **Алексеева Екатерина Иннокентьевна**. Род. 1921, на оз. Чукчагир. В настоящее время проживает в пос. Владимировка, пенсионерка.

3. **Казаров Александр Павлович**. Род. 1921, на оз. Чукчагир. В настоящее время проживает в пос. Владимировка, пенсионер.

4. **Семенов Владимир Семенович**. Род. 1924, на оз. Чукчагир. В настоящее время проживает в пос. Владимировка, пенсионер.

5. **Соловьева Варвара Михайловна**. Род. 1911, пос. Вал, ум. 1994.

Ороки

1. **Михеева Мария Степановна**. Род. 1912, пос. Вал, ум. 1995.

2. **Михеева Матрена Ильинична**. Род. 1932, пос. Вал, ум. 1996.

3. **Семенова Анна Васильевна**. Род. 1919, ст. Набиль. Ум. 1992, пос. Некрасовка.

4. **Семенова Ольга Николаевна**. Род. 1906, пос. Вал, ум. 1995.

5. **Ямакава Чиеко**. Род. 1915, пос. Сачи, ум. 1998.

Ульчи

1. **Пагкун Евгения Серафимовна**. Род. 1919, пос. Ухта. В настоящее время проживает в пос. Богородское, пенсионерка.

2. **Дуван Михаил Семенович**. Род. 1911, пос. Булава, ум. 1996.

3. **Дуван Лага Ивановна**. Род. 1921, пос. Булава. В настоящее время проживает там же, пенсионерка.

4. **Мымзгун Елена Леонтьевна**. Род. 1921, пос. Булава. В настоящее время проживает там же, пенсионерка.

5. **Ольча Акулина Семеновна**. Род. 1887, пос. Аури. В настоящее время проживает в пос. Булава, пенсионерка.

6. **Ольча Анна Федоровна**. Род. 1925, пос. Булава. В настоящее время проживает там же, пенсионерка.

7. **Ангина-Росутбу Феодосия Сергеевна**. Род. 1918, пос. Булава. В настоящее время проживает там же, пенсионерка.

8. **Ангина Вера Георгиевна**. Род. 1927, пос. Булава. В настоящее время проживает там же, пенсионерка.

Эвенки

1. **Соловьев Евгений Васильевич**. Род. 1962, пос. Владимировка. В настоящее время проживает там же, охотник.

2. **Адамов Александр Васильевич**. Род. 1934, пос. Владимировка. В настоящее время проживает там же, пенсионер.

3. **Яковлев Егор Федорович**. Род. 1927, пос. Владимировка. В настоящее время проживает там же, пенсионер.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ

Многочисленные документы и материалы о жизни орочей сосредоточены в следующих архивах и музеях страны:

- Архив ДВО НИИОЗ
- Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН
- Архив ИАЭ РАН
- Архив МАЭ РАН
- Архив РЭМ
- ГАХК. Ф. 137, 696, 338 (57.31), 1164, 1736
- ПФА РАН
- ПФРГО — ОИАК
- Районный государственный архив пос. Ванино. Ф. 7, 9
- СФХКМ
- ХКМ. Инв. № 577/Э—538, 581/Э—530, 2836
- ЦГАОР
- Этнографический музей ИИАЭНДВ ДВО РАН (орочская коллекция была в основном собрана В. В. Подмаскиным и А. Ф. Старцевым)

- Арсеньев — Архив ПФРГО — ОИАК. Фонд В. К. Арсеньева. Оп. 1. № 4. Л. 783; № 6. Л. 309; № 10. Л. 50, 163—164, 203, 210, 212, 229; № 11. Л. 30, 48, 50, 405, 570; № 28. Л. 88.
- Березницкий — *Березницкий С. В.* Отчет об этнографических исследованиях в 1988—1989 гг., 1989—1990 гг., 1990—1991 гг. Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. № 352. 167 л.; № 355. 296 л.; № 364. 443 л.

- Васильев — *Васильев Б. А.* Орочи. [Статья в неопубликованный сборник «Народы мира»]. Архив МАЭ РАН. Ф. К-V. Оп. 1. № 13. 53 л.
- Васильев — *Васильев Б. А.* Личное дело. Архив ИАЭ РАН. Ф. 8. № 20. 121 л.
- Васильев — *Васильев Б. А.* Орочская коллекция. Архив РЭМ. Ф. Ил.
- Васильев — *Васильев Б. А.* 5 дней среди орочей. Очерк. Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 124. 15 л. 1928—1929 гг.
- Васильев — *Васильев Б. А.* 2-й шаманский сеанс. Очерк. Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 125. 16 л. 1928—1929 гг.
- Васильев — РЭМ, орочская вещевая коллекция.
- Володин — *Володин П. М.* Отчет о работе по изучению ареалов и количественного состояния охот. фауны в Комсомольском и Советском районах Хабаровского края. Апрель 1956 г. Архив ДВО НИИОЗ. Ф. 1851. Оп. 2. № 105. 76 л.
- Временное проложение об управлении... — Временное проложение об управлении туземных племен, проживающих на территории Дальневосточной области. ЦГАОР. Ф. 3977. Оп. 1. № 12. 10 л.
- Гарифов — *Гарифов С.* Письмо Б. А. Куфтину из бухты Коппи Совгаванского района Хабаровского округа о посылаемом шаманском столбе 29 октября 1928 г. Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 121. 1 л.
- Кузьминых — *Дневник Б. Н. Кузьминых.* Рукопись. 1930-е гг. Хранится у бывшего заведующего Совгаванским краеведческим музеем С. Т. Сметанина.
- Куфтин — *Куфтин Б. А.* О шаманизме орочей. Побережье Татарского пролива. 1927 г. Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 48. 84 л.
- Куфтин — *Куфтин Б. А.* О шаманизме орочей. Побережье Татарского пролива. 1927 г. Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. № 49. 45 л.
- Куфтин — *Куфтин Б. А.* Информация о тунгусской экспедиции. ГАХК. Ф. 537. Оп. 1. № 60. Л. 187—189а.
- Липская — *Липская Н. А.* Предания и сказки орочей Тумнина. Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 5. № 5. 10 л.
- Липская — *Липская Н. А.* Предания и сказки орочей Тумнина. Архив ИАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 5. № 56. 83 л.

- Максимов — *Максимов А.* Племенные, родовые и территориальные деления народов Севера. ЦГАОР. Ф. 3977. Оп. 1. № 602. 28 л.
- Никифоровская — *Никифоровская А.* Доклад врача отряда № 19 А. Никифоровской о работе в ороческом районе ДВК. ЦГАОР. Ф. 3977. Оп. 1. № 804. 30 л.
- Об организации национальных районов... — Об организации национальных районов малых народностей Дальневосточного края — нивхов (гиляков), ульчей, нанай (гольдов), орочей, удэ и эвенков. ЦГАОР. Ф. 3977. Оп. 1. № 956. 143 л.
- Подмаскин — *Подмаскин В. В.* Исследование духовной культуры удэгейцев и орочей. Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. № 107. Л. 76.
- Сидоров — *Сидоров Н. П.* Материалы об орочах. СФХКМ. Ф. 45/1. 24 л.
- ХКМ — ХКМ. Ороческая экспозиция 1990 г.
- Шнейдер — *Шнейдер Е. Р.* Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 6. № 16. 17 + 2 л.
- Штернберг (1) — *Штернберг Л. Я.* Материалы по этнографии орочей. Записки на карточках, отдельных листах и записных книжках. ПФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. № 85. 385 + 5 л.
- Штернберг (2) — *Штернберг Л. Я.* Дневники путешествий и записи материалов, сделанные во время путешествий по Сахалину главным образом о гиляках, орочах, айну и др. Подлинники и копии. ПФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. № 4. 1335 + 2 л.
- Штернберг — *Штернберг Л. Я.* Собрание сочинений. Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 1. № 47. Л. 316.
-

ЛИТЕРАТУРА

- Аврорин, Козьминский, 1949 — *Аврорин В. А., Козьминский И. И.* Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11. С. 324—331.
- Аврорин, Лебедева, 1978 — *Аврорин В. А., Лебедева Е. П.* Орочские тексты и словарь. Л., 1978. 263 с.
- Алексеев, 1960 — *Алексеев Е. А.* Культ медведя у кетов // СЭ. 1960. № 4.
- Анисимов, 1949 — *Анисимов А. Ф.* Представления эвенков о *шинкэн'ах* и проблема происхождения первобытной религии // Сб. МАЭ. Т. 12. М.; Л., 1949. С. 160—194.
- Анисимов, 1951 — *Анисимов А. Ф.* Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемические истоки идеологии шаманства // Сб. МАЭ. Т. 13. М.; Л., 1951. С. 187—215.
- Анучин, 1914 — *Анучин В. И.* Очерк шаманства у енисейских остяков // Сб. МАЭ. Т. 2. СПб., 1914. 89 с.
- Арсеньев, 1909 — *Арсеньев В. К.* Орочи (орочены) (Из путевого дневника) // Православный благовестник. 1909. № 17. С. 215.
- Арсеньев, 1916 (I) — *Арсеньев В. К.* Шаманство у сибирских инородцев и их анимистические воззрения на природу // ВА. Харбин, 1916. № 38—39. Кн. 2—3. С. 335—340.
- Арсеньев, 1916 (II) — *Арсеньев В. К.* Этнологические проблемы на востоке Сибири // ВА. Харбин, 1916. № 38—39. Кн. 2—3. С. 50—76.

- Арсеньев, 1925 — *Арсеньев В. К.* За соболями. Скупщики пушнины на Дальнем Востоке. Владивосток, 1925. 31 с.
- Арсеньев, 1949 — *Арсеньев В. К.* Сквозь тайгу. М., 1949. 404 с.
- Бартоломей, 1860 — *Бартоломей*, ротмистр. Описание Амурского края // Военный сборник. СПб., 1860. Т. 14. № 8. С. 284—344.
- Березницкий, 1989 — *Березницкий С. В.* Тотемный зверь орочей — медведь // Археологические и исторические исследования на Дальнем Востоке СССР. Препринт. Владивосток, 1989. С. 21—25.
- Березницкий, 1991 (I) — *Березницкий С. В.* Культ близнецов у орочей // Научная конференция «Современное состояние и перспективы развития научных исследований молодых обществоведов Дальнего Востока». Препринт. Владивосток, 1991. С. 43—46.
- Березницкий, 1991 (II) — *Березницкий С. В.* Современное состояние некоторых элементов духовной культуры коренных народов Нижнего Амура и Сахалина (опыт этнографического исследования) // Научно-теоретическая конференция «Проблемы культуры Дальнего Востока». Тезисы докладов. Владивосток, 1991. С. 80—82.
- Березницкий, 1991 (III) — *Березницкий С. В.* Лесное человекоподобное существо казьяму в представлениях орочей // 1-я дальневосточная конференция молодых историков. Владивосток, 1991. С. 41—43.
- Березницкий, 1992 (I) — *Березницкий С. В.* Эротические аспекты в обрядах коренных народов Дальнего Востока // 2-я дальневосточная конференция молодых историков. Тезисы докладов. Владивосток, 1992. С. 76—79.
- Березницкий, 1992 (II) — *Березницкий С. В.* Жертвенное животное орочей — собака // Культура Дальнего Востока XIX—XX вв. Сб. науч. трудов. Владивосток, 1992. С. 122—128.
- Березницкий, 1991 (III) — *Березницкий С. В.* Мужское искусство ульчей (Надмогильная деревянная скульптура) // Научно-теоретическая конференция «Проблемы культуры Дальнего Востока». Тезисы докладов. Владивосток, 1992. С. 43—44.
- Березницкий, 1992 (IV) — *Березницкий С. В.* Медвежий праздник ульчей: К вопросу о трансформации традиционной духовной культуры // Сибирские чтения (К 90-летию со дня рождения Андрея Алексан-

- дровича Попова). Тезисы докладов. 11—13 нояб. 1992 г. СПб., 1992. С. 71—73.
- Березницкий, 1993 (I) — *Березницкий С. В.* Похоронный обряд ульчей: традиции и современность. Тезисы докладов // Краеведческий вестник. Вып. 1. Владивосток, 1993. С. 114—118.
- Березницкий, 1993 (II) — *Березницкий С. В.* Верования и обряды коренных народов Приамурья и Сахалина как один из источников изучения их этнической истории // Научная конференция «Этническая история народов России (X—XX вв.): Краткое содержание докладов. СПб., 1993. С. 14—16.
- Березницкий, 1995 — *Березницкий С. В.* Верования и обряды орочей (сер. XIX—XX вв.): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 1995. 22 с.
- Богораз, 1910 — *Богораз В. Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // ЭО. М., 1910. № 1. Кн. LXXXIV. С. 1—36.
- Браиловский, 1901 — *Браиловский С. Н.* Тазы или удиһэ (Опыт этнографического исследования). СПб., 1901. 223 с.
- Бытовой, 1954 — *Бытовой С. М.* Поезд пришел на Тумнин. Л., 1951. 238 с.; *Он же.* На счастливой реке. Л., 1954. 358 с.
- Васильев, 1940 — *Васильев Б. А.* Старинные способы охоты у приморских орочей // СЭ. 1940. Т. III. С. 161—171.
- Васильев, 1946 — *Васильев Б. А.* Медвежий праздник орочей. Опыт этнографического анализа обряда и мифологии: Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1946. 120 с. [Архив Института антропологии и этнологии РАН; Диссертационный зал Российской государственной библиотеки, Москва.]
- Васильев, 1948 — *Васильев Б. А.* Медвежий праздник // СЭ. 1948. № 4. С. 78—104.
- Верин, 1910 — *Верин В.* На далекой окраине. Из путешествия по Татарскому проливу и Сихотэ-Алинским горам // Библиотека восходов. СПб., 1910. № 11. 118 с.
- Голубцов, 1859 — *Голубцов И.* Религия, обряды и нравы племен, живущих по западному берегу Татарского пролива, по низовью реки Амур и частью по западному берегу Охотского моря // Домашняя беседа для народного чтения. СПб., 1859. Вып. 34. С. 319—325.
- Дербек, 1913 — *Дербек Ф. А.* Медвежий праздник гиляков // Записки Общества изучения Амурского края Вла-

- дивостокского отделения ПОИРГО. СПб., 1913. Т. XIII. С. 27—32.
- Доброхотов, 1927 — *Доброхотов П. В.* Условия звероводства среди орочей Северного побережья Татарского пролива // Производительные силы Дальнего Востока. Вып. 4. Хабаровск; Владивосток, 1927. С. 267—270.
- Долотов, 1930 — *Долотов А.* Шаманская вера. М., 1930. 58 с.
- Замечательное путешествие, 1874 — Замечательное по своим трудностям путешествие миссионера [А. Протождьяконова] в глубь приамурских стран // Миссионер. 1874. Август. № 30.
- Захаров, 1875 — *Захаров И. [И.]* Полный маньчжурско-русский словарь. СПб., 1875.
- Зеленин, 1929 — *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах // Сб. МАЭ. Т. 8. Л., 1929. С. 3—151.
- Зеленин, 1936 — *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. Л., 1936. 436 с.
- Золотарев, 1934 (I) — *Золотарев А. М.* Амурские орочи // СС. 1934. № 6. С. 80—85.
- Золотарев, 1934 (II) — *Золотарев А. М.* Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934. 51 с.
- Золотарев, 1939 — *Золотарев А. М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939. 202 с.
- Золотарев, 1964 — *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. 325 с.
- Иванов, 1937 — *Иванов С. В.* Медведь в религиозном и декоративном искусстве народностей Амура // Памяти В. Г. Богораза: Сб. ст. Л., 1937. С. 1—45.
- Иванов, 1951 — *Иванов С. В.* Старинное зимнее жилище ульчей // Сб. МАЭ. М.; Л., 1951. Т. 13. С. 60—124.
- Иванов, 1956 — *Иванов С. В.* Орочи // Народы Сибири. Этнографические очерки. М.; Л., 1956. С. 844—854.
- Историко-краеведческий музей, 1990 — Историко-краеведческий музей школы-интерната пос. Уська-Орочская. Орочская экспозиция 1990 г.
- К-ч, 1925 — *К-ч А.* Жизнь и быт туземцев ДВО. Орочи // ТЗ. № 78. 3 сент. 1925 г.
- Крейнович, 1930 — *Крейнович Е. А.* Собаководство гиляков и его отражение в религиозной идеологии // Этнография. М.; Л., 1930. № 4. С. 29—54.

- Ларькин, 1964 — *Ларькин В. Г.* Орочи (Историко-этнографический очерк с середины XIX века до наших дней). М., 1964. 174 с.
- Леонтович, 1896 — *Леонтович С.* Русско-ороченский словарь // Записки ОИАК ФОПО ИРГО. Т. 5. Вып. II. Владивосток, 1896. 147 с.
- Леонтович, 1898 — *Леонтович С.* Природа и население бассейна р. Тумнин (Приморской области) // Землеведение. 1897. Кн. 3—4. М., 1898. С. 1—74.
- Лопатин, 1922 — *Лопатин И. А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские // Записки ОИАК ВОПО РГО. Т. 17. Владивосток, 1922. 370 с.
- Лопатин, 1925 — *Лопатин И. А.* Орочи — сородичи маньчжур. Харбин, 1925. 25 с.
- Маргаритов, 1888 — *Маргаритов В. П.* Об орочах Императорской Гавани. СПб., 1888. 56 с.
- Мевзос, 1929 — *Мевзос Г. М.* Обследование туземного хозяйства низовьев Амура 1927—1928 гг. // Туземное хозяйство низовьев Амура в 1927—1928 гг. (По материалам обследования 1928 г.). Хабаровск; Благовещенск, 1929. С. 14, 93—140.
- Мифологический словарь, 1991 — Мифологический словарь. М., 1991. 736 с.
- Михайловский, 1892 — *Михайловский В. М.* Шаманство (Сравнительно-этнографические очерки). Вып. 1 // Известия ИОЛЕАЭ. Т. 75 / Тр. этнографического отдела. Т. 12. М., 1892. 115 с.
- Национальный состав..., 1990 — Национальный состав населения РСФСР. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М., 1990. 746 с.
- Новик, 1984 — *Новик Е. С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984. 301 с.
- Он, 1925 — *Он А.* Жизнь и быт туземцев ДВО. Орочи // ТЗ. № 83. 9 сент. 1925 г.
- Орочские сказки и мифы, 1966 — Орочские сказки и мифы / Сост. В. А. Аврорин и Е. П. Лебедева. Новосибирск, 1966. 233 с.
- Петров, 1977 — *Петров К.* Рассказ старого охотника // Блокнот агитатора. Хабаровск, 1977. № 12.
- Петрович, 1865 — *Петрович.* Население Императорской Гавани // Восточное Поморье. 1865. № 4.

- Подмаскин, 1991 — *Подмаскин В. В.* Духовная культура удэгейцев XIX—XX вв. Историко-этнографические очерки. Владивосток, 1991. 160 с.
- Попов, 1937 — *Попов А. А.* Охота и рыболовство у долган // Памяти В. Г. Богораза: Сб. ст. М.; Л., 1937. С. 147—206.
- Попов, 1958 — *Попов А. А.* Пережитки древних до религиозных воззрений долган на природу // СЭ. 1958. № 2. С. 77—99.
- Прокофьева, 1971 — *Прокофьева Е. Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века (Сб. МАЭ. 1971. Т. 27. С. 5—100).
- Протодьяконов, 1896—1897 — [*Протодьяконов А.*] Миссионерская поездка Начальника Камчатской духовной миссии к орочам, обитающим в пределах Императорской Гавани, в конце 1895—начале 1896 г. // КЕВ. 1896. № 20—21; 1897. № 1—5, 7—8, 10, 13.
- Сем, 1983 — *Сем Л. И.* Модели наименований лиц в тунгусо-маньчжурских языках (аналитические конструкции) // Вопросы лексики и грамматики языков народов Крайнего Севера СССР: Межвуз. сб. науч. трудов. Л., ЛГПИ, 1983. С. 43—58.
- Сем, 1984 — *Сем Т. Ю.* Типы погребений и ареалы их распространения у тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и Приморья (конец XIX—начало XX века) // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность. Владивосток, 1984. С. 109—119.
- Сем, 1987 — *Сем Т. Ю.* Проблемы погребальной обрядности южных тунгусо-маньчжуров в сравнительно-типологическом аспекте // Национальные традиции в культуре народов Дальнего Востока. Владивосток, 1987. С. 40—50.
- Сем, 1991 — *Сем Т. Ю.* Семантика образов первоисточника жизни у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока конца XIX—начала XX века и их средневековые параллели // Реконструкция древних верований: источники, цель, метод / Сб. науч. трудов. ГМИР. СПб., 1991. С. 179—192.
- Смоляк, 1974 — *Смоляк А. В.* О культе близнецов у нанайцев нижнего Амура // Новое в этнографических и антропологических исследованиях (Итоги поле-

- вых работ Института этнографии в 1972 г.). Ч. 2. М., 1974. С. 41—49, 86.
- Смоляк, 1980 — *Смоляк А. В.* Орочи // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 190—192.
- Смоляк, 1991 — *Смоляк А. В.* Шаман: Личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991. 276 с.
- Сравнительный словарь... — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Л., 1975. Т. 1. 672 с.; 1977. Т. 2. 992 с.
- Старцев, 1992 — *Старцев А. Ф.* Погребальная обрядность удэгейцев // Культура Дальнего Востока XIX—XX вв./ Сб. науч. трудов. Владивосток, 1992. С. 113—122.
- Таксами, 1984 — *Таксами Ч. М.* Общие черты в духовной культуре народов Приамурья и Сахалина // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. С. 74—83.
- Токарев, 1990 — *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1990. 621 с.
- Туголуков, 1969 — *Туголуков В. А.* Следопыты верхом на оленях. М., 1969. 213 с.
- Туголуков, 1972 — *Туголуков В. А.* Институт «доха» у удэгейцев и орочей // СЭ. 1972. № 3.
- Фруентов, 1972 — *Фруентов Н. К.* Лекарственные растения Дальнего Востока. Хабаровск, 1972. С. 22.
- Хайтун, 1958 — *Хайтун Д. Е.* Тотемизм. Его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958. 150 с.
- Цинциус, 1949 — *Цинциус В. И.* Очерк морфологии орочского языка // Уч. зап. ЛГУ. Сер. востоковед. наук. Вып. 1. Л., 1949. С. 119—160.
- Цинциус, 1977 — *Цинциус В. И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века. Л., 1977. С. 177.
- Шимкевич, 1896 — *Шимкевич П. П.* Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки ПОИРГО. Т. II. Вып. 1. Хабаровск, 1896. 133 с.
- Шренк, 1883; 1903 — *Шренк Л. И.* Об инородцах Амурского края. Т. 1. СПб., 1883. 323 с.; Т. 3. 1903. 145 с.
- Штернберг, 1925 — *Штернберг Л. Я.* Культ орла у сибирских народов (Этюд по сравнительному фольклору) // Сб. МАЭ. Л., 1925. Т. 5. С. 717—740.
- Штернберг, 1933 — *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. 740 с.

- Штернберг, 1936 — *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 571.
- Шульгина, 1989 — *Шульгина Т. С.* Русские исследователи культуры и быта малых народов Амура и Сахалина (конец XIX—нач. XX в.) Владивосток, 1989.
- Эдельштейн, 1905 — *Эдельштейн Я.* Северный и Средний Сихотэ-Алинь // Известия ИРГО. СПб., 1905. Т. XLI. Вып. 1. С. 204, 233.
- Ядринцев, 1894 — *Ядринцев Н. М.* Культ собаки и почетное ее погребение // ЭО. М., 1894. № 4. С. 154—157.
- Albert, 1956 — *Albert F.* Die Woldmonshen Udehe Forschungsreisen in Amur und Ussurigebiet. Darmstadt, 1956. 272 S.
- Bogoras, 1907 — *Bogoras W.* The Chukche. Pt. II. Leiden; New York, 1907. P. 277—530. (Religion the Jesup North Pacific Expedition Memoir of the American Museum of Natural History. Vol. VII.)
- De Laperouse, 1798 — *De Laperouse J. F. G.* A Voyage Round the World in the Years 1785, 1786, 1787 and 1788. London, 1798. P. 422—446. См. также оригинальное французское издание: *La Pérouse. Voyage autour du monde / réd. par Millet-Mureau.* Paris. An V. 1797.
- Lopatin, 1960 — *Lopatin I. A.* The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin. Mouton, 1960. 211 p.
-

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВА —	Вестник Азии
ВП —	Восточное Поморье
ГАХК —	Государственный архив Хабаровского края
ГМИР —	Государственный музей истории религии
ДВК —	Дальневосточный край
ДВО —	Дальневосточный округ
ДВНЦ —	Дальневосточный научный центр
ДВО НИИОЗ —	Дальневосточное отделение Научно-исследовательского института охоты и звероводства
ИАЭ РАН —	Архив Института антропологии и этнологии Российской Академии наук
ИИАЭНДВ ДВО РАН —	Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской Академии наук
ИКМ —	Историко-краеведческий музей в пос. Уська-Орочская
ИОЛЕАЭ —	Императорское общество любителей естествознания, антропологии и этнографии
ИПРИЭ —	Итоги полевых работ Института этнографии
ИРГО —	Императорское Русское географическое общество
КЕВ —	Камчатские епархиальные ведомости
МАЭ РАН —	Музей антропологии и этнографии Российской Академии наук
ОИАК —	Общество изучения Амурского края
ОИАК ВОПО ИРГО —	Общество изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества

- ОИАК ФОПО ИРГО — Общество изучения Амурского края Филиального отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества
- ПОИРГО — Приамурский отдел Императорского Русского географического общества
- ПФА РАН — Петербургский филиал Архива Российской Академии наук
- ПФРГО — ОИАК — Приморский филиал Русского географического общества — Общество изучения Амурского края
- РЭМ — Российский этнографический музей
- Сб. МАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии
- СС — Советский Север
- СФХКМ — Совгаванский филиал Хабаровского краеведческого музея
- СЭ — Советская этнография
- ТЗ — Тихоокеанская звезда
- ХКМ — Хабаровский краеведческий музей
- ЦГАОР — Центральный государственный архив Октябрьской революции
- ЭО — Этнографическое обозрение
-

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава I. История изучения верований и обрядов орочей	12
Опубликованные исследования	12
Архивные материалы	16
Популярная и художественная литература	17
Глава II. Представления орочей о трех мирах, душе и духах	18
1. Верхний, Средний и Нижний миры	18
Текст № 1 (О трех солнцах)	18
Текст № 2 (О загробном мире)	20
2. Души человека, животных, растений, объектов неживой природы	24
Человек	24
Животные	25
Растения	27
Неживая природа	28
3. Духи верховные, охотничьи, духи-хозяева, духи родовые, вредоносные и другие, <i>Кадзюму</i>	28
Верховные духи	28
Охотничьи духи	30
Дух-хозяин ветра, грома и молнии <i>Агды</i>	31
Дух-хозяин земли <i>На ээни</i>	33
Текст № 3 (О духе-хозяине земли)	33
Дух-хозяин моря, его жена и помощники	34
Текст № 4 (Обращение к «злому» морскому духу)	35
Дух-хозяин огня	36
Текст № 5 (О том, как дух-хозяин огня наказал обидевшего его охотника)	38
Текст № 6 (Рассказ эвенкийского охотника об угощении духа огня)	40

Дух-хозяин тигров <i>Дуся эзэни</i>	40
Текст № 7 (Обращение к тигру)	40
Дух-хозяин медведей <i>Мапа эзэни</i>	41
Духи-хозяева других животных	41
Дух скорости <i>Ходо</i>	42
Родовые духи	42
Вредоносные духи, звери и людоеды	43
Текст № 8 (Предание о звере <i>Химму</i>)	44
Текст № 9 (О старике-людоеде)	46
Охранители	47
Кадзяму	49
Текст № 10 (О том, как два брата с помощью крови спаслись от <i>Кадзяму</i>)	52
4. Обряды жизненного цикла	55
Свадьба	55
Рождение	56
Смерть и похороны	57
Глава III. Культы скал, животных-предков, близнецов.	
Почитание промысловых, домашних и других животных	70
1. Культ скал	70
Текст № 11 (Обращение к скале <i>Мамача</i>)	72
2. Культ медведя	73
Текст № 12 (Медвежий миф. Записан Н. А. Липской)	74
Текст № 13 (Медвежий миф. Записан В. К. Арсеньевым)	79
Текст № 14 (Медвежий миф. Записан у К. С. Пунадинки)	80
Текст № 15 (Обращение к медведю перед варкой медвежьего мяса)	90
Текст № 16 (Обращение к медведю на медвежьем кладбище)	91
3. Культ близнецов	92
Текст № 17 (О близнецах тигре и медведе)	93
Текст № 18 (О почитании близнецов)	95
Текст № 19 (Путь души близнеца после смерти)	96
4. Культ тигра	96
Текст № 20 (О происхождении рода Еминка от тигра)	96
Текст № 21 (Рассказ об убийстве тигра на охоте)	98

5. Культ косатки	99
6. Поверья, запреты и приметы, связанные с промысловыми, домашними и другими животными	100
Текст № 22 (Как орочи начали приносить собак в жертву духам)	103
Глава IV. Шаманство	105
1. Посвящение в шаманы и иерархия шаманов	105
Текст № 23 (О пути шаманской души)	107
Текст № 24 (Шаман Купса Акунка говорит о себе)	110
Текст № 25 (О том, как шамана с помощью крови лишили способности летать)	112
2. Шаманские принадлежности и сооружения, дух-покровитель и духи-помощники	112
Шаманский костюм и принадлежности	112
Шаманские сооружения	119
Дух-покровитель	124
Текст № 26 (Рассказ шамана Купсы Акунки о своем духе-покровителе)	124
Духи-помощники	125
Текст № 27 (Рассказ шамана Купсы Акунки о своих духах-помощниках)	125
3. Камлания	127
Текст № 28 (Виды шаманских действий)	127
Промысловые камлания	127
Текст № 29 (Обращение шамана перед выходом на промысел)	127
Лечебные камлания	128
Текст № 30 (Лечебное камлание)	128
Текст № 31 (Камлание шамана на гадальном камне о причине болезни)	129
Текст № 32 (Как шаман Прокопий Акунка вылечил свою жену от бесплодия)	130
Текст № 33 (Шаман ищет душу больного)	131
Проводы души покойного	132
Обряд благодарения духов-помощников и духа-покровителя (<i>уни</i>)	132
Текст № 34 (Камлание шамана в пути во время обряда <i>уни</i>)	135
Текст № 35 (Камлание шамана перед столбами <i>ту</i> во время обряда <i>уни</i>)	136
4. Шаман и орочский род	137

Заключение	139
Приложение I. Тексты	142
1. Как шаман на охоте достал табак	142
2. Как шаман перевернул тополь	143
3. Как шаман вернул свою одежду и бубен	143
4. Как шаман ездил в Москву	144
5. Сказка про семь охотников и <i>Амбу</i>	145
6. Как женщина спаслась от <i>дептыри</i>	146
7. О борьбе <i>мэргэ</i> и <i>дептыри</i>	146
8. Огненный <i>дептыри</i>	147
9. Лиса и нерпа	147
10. Как лиса оленей пасла	147
11. Белка-летяга	147
12. Про брата с сестрой	148
13. Охотник и медведь	149
14. Про двух братьев и хозяина огня	149
15. Про шаманку и подводную девушку	149
16. Как охотник попал в <i>буни</i>	150
17. Про звезды	150
18. Сказка про мышь и лягушку	150
19. Людоедка	151
20. Про сестру и ворона	151
21. Как произошли орочи	152
22. <i>Мэргэ</i>	152
23. Шампурная нога, тело из багульника	152
24. Каменная женщина	153
Приложение II. Словарь орочских терминов	154
Приложение III. Список информантов	169
Список использованных архивных материалов	172
Литература	175
Список сокращений	183

серия
«Фольклор народов Маньчжурии»
Куратор серии — *К. С. Яхонтов*

Выпуск 2

С. В. БЕРЕЗНИЦКИЙ
МИФОЛОГИЯ И ВЕРОВАНИЯ ОРОЧЕЙ

научное издание

ISBN 5-85803-090-4

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

Технические редакторы — *Л. Гохман, К. С. Яхонтов*
Корректор — *Н. В. Пивоваренок*
Выпускающий — *Д. А. Ильин*

Издательство
«Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
Почтовый адрес:
198152, Санкт-Петербург, а/я 111
Страница в Интернете:
<http://pvcentre.webjump.com>

ЛР № 065555 от 05.12.1997
Подписано в печать 25.01.1999. Формат 60x90 1/16
Бумага офсетная. Гарнитура основного текста «Таймс»
Печать офсетная. Объем 13 п. л. Тираж 700 экз.
Заказ № 4

PRINTED IN RUSSIA
Отпечатано с оригинал-макета
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

С. В. Березницкий

МИФОЛОГИЯ И ВЕРОВАНИЯ ОРОЧЕЙ

серия * ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ МАНЬЧЖУРИИ * выпуск 2

Книга посвящена духовной культуре орочей - одного из коренных народов Приамурья и Сахалина. Официальная численность их составляет 883 человека. Происхождение орочей, как и других народов Приамурья и Сахалина, не совсем ясно. Сложный этногенез привел к собирательному характеру религиозных воззрений орочей, что прослеживается и в родовых мифах. На древние промысловые обряды орочей наложились более поздние шаманские верования. В книге в комплексе рассматриваются история изучения верований и обрядов орочей, представления орочей о трех мирах (верхнем, среднем и нижнем), душе и духах, система культов этого народа (культы скал, животных-предков, близнецов и пр.), его обычаи и обряды жизненного цикла, шаманство и связанные с ним воззрения, проводится также сравнительный анализ соответствующих взглядов. Исследование написано на основе полевых материалов автора, трудов русских, советских и зарубежных ученых, архивных материалов и музейных коллекций. Это первая работа по всему комплексу верований и обрядов орочей.

В ней обобщаются все известные материалы о религиозной системе народа, а также вводятся в научный оборот новые этнографические данные собранные автором во время экспедиционных исследований.

ISBN 5-85803-090-4



9 785858 030904