

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЖЕНСКИХ ОБРАЗОВ В ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЯХ И ФОЛЬКЛОРЕ КОРЕННЫХ НАРОДОВ НИЖНЕГО АМУРА

Elena FADEEVA ¹

Елена Викторовна ФАДЕЕВА

АННОТАЦИЯ

В статье Е.В. Фадеевой «Трансформация женских образов в традиционных верованиях и фольклоре коренных народов Нижнего Амура» анализируется неоднозначность женских персонажей в традиционных верованиях и фольклоре коренных народов Нижнего Амура (от хозяек различных стихий до зловредных существ). Трансформация женского образа в религии и устном народном творчестве народа позволяет проследить генезис родовой общины от материнского рода к отцовскому.

Ключевые слова: традиционные верования, фольклор, женские персонажи, материнский род, коренные этносы.

¹ PhD. hist. Sciences, Researcher, Federal State Institution of Science Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East. к.и.н., ст. н. с. Федерального Государственного бюджетного учреждения науки Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, 690001, Россия, г. Владивосток, ev_fadeeva (at) mail.ru

TRANSFORMATION OF WOMEN IN TRADITIONAL BELIEFS AND FOLKLORE INDIGENOUS LOWER AMUR

ABSTRACT

Article E.V. Fadeyeva "Transformation of female characters in traditional beliefs and folklore of indigenous peoples of the Lower Amur" analyzes the ambiguity of the female characters in traditional beliefs and folklore of indigenous peoples of the Lower Amur (from housewives to various elements harmful beings). The transformation of the female image in religion and oral folklore allows people to trace the genesis of the tribal community of the maternal clan to his father.

Keywords: traditional beliefs, folklore, female characters, maternal race, indigenous ethnic groups.

Fadeeva, Elena. "Transformacija Zhenskih Obrazov v Tradicionnyh Verovaniyah i Folklore Korenyh Narodov Nizhnego Amura". *Siberian Studies (SAD)* 1.3 (2013): 71-84.

Fadeeva, E. (2013). Transformacija Zhenskih Obrazov v Tradicionnyh Verovaniyah i Folklore Korenyh Narodov Nizhnego Amura. *Siberian Studies (SAD)*, 1 (3), s.71-84.

Верования составляют наиболее раннюю часть религиозной системы коренных этносов. Они развивались в соответствии с уровнем экономики, культуры и общественных отношений народов. Изучение традиционных представлений выявляет многие малоисследованные аспекты не только религиозного сознания. Бытование некоторых верований требует более тщательного анализа их сущности, социальных и исторических корней, особенностей проявления у каждого из этносов. Ранние формы религии нашли свое отражение и в фольклоре аборигенов как главном источнике передачи информации между поколениями в среде бесписьменных народов.

Процесс исследования позволил выявить некоторые исторические особенности развития религиозных воззрений на разных этапах эволюции. Так, в памяти и быту большинства народов еще в начале XX в. сохранялись реликты странных социальных, нравственных, моральных, юридических и других норм, обрядов и ритуалов, в которых угадывалось особое отношение к женщине, подчеркивалась важность ее роли. Это традиции вести происхождение и наследовать имущество по материнской, а не по отцовской линии; подчиненное положение мужчины в семье жены, особенно сразу же после свадьбы; покровительство брата женщины своим племянникам; дислокальное проживание мужчин и женщин; обилие женских демонических сил в мифологии того или иного народа; изображения матерей-прародительниц и т.п. Подобные явления социальной жизни не могли не найти отражения в традиционных представлениях и фольклоре коренных народов Нижнего Амура (удэгейцев, нанайцев, нивхов, ульчей, негидальцев, орочей), а именно в системе женских персонажей.

Происхождение Земли и людей, родовые божества и огонь связывались с представительницами женского рода. Так, начало Земли амурские нивхи, негидальцы, удэгейцы связывали с гагарой или уткой, из пуха которых и была создана Земля. Косвенным указанием на то, что утка принадлежала к женскому роду служит тот факт, что в фольклоре женщины – покровительницы того или иного человека, рода зачастую выступали в облике утки (Шимкевич, 1896: 123).

Считается, что некоторые роды и родовые группы народов региона ведут своё происхождение от женщин, вступивших в брачные отношения с каким-нибудь животным или птицей, чаще всего с тигром, медведем, лосем, орлом, змеей, разными видами рыб и пр. Например, нанайский род Хэджэр произошёл от сожительства женщины и дракона; род Онинкан – от женщины и лося; род Самар – от женщины и коршуна Сигэчэн. Негидальцы происхождения рода Таркал вели от связи женщины с мифическим животным

Химу, через которого женщина переступила и родила от этого сына. У удэгейцев в прошлом бытовало поверье, что после смерти люди превращаются в деревья: мужчины – в молодые тополя, женщины – в белые берёзы (Сем, 1961: 206; Штернберг, 1933: 530; Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков, 1975: 205; Сем, 1990: 96; Подмаскин, 1991: 7).

В системе женских персонажей, отраженной в традиционных представлениях удэгейцев, ульчей, нанайцев, негидальцев, входят хозяйки неба, вселенной, воды и мать-Земля (Суник, 1985: 135; Цинциус, 1971: 183; Подмаскин, 1991: 57, 124). Хозяйки неба в образе седых старух «отвечали» за здоровье людей, к ним обращались в случаях крайней необходимости, принося при этом жертвоприношения. Например, низовские негидальцы в жертву хозяйке неба приносили собаку с какими-нибудь особенностями, например, разноглазую; верховские негидальцы – оленей, к ушам которых привязывали красную тряпочку и полоску рысьей шкуры или лоскуток шкуры выдры. Удэгейцы приносили жертвоприношения хозяйке вселенной – *сангия мама*, которая после этого посылала им зверей. Была им известна и покровительница зверей – *Тагу мама*, выступающая в образе женщины, живущей там, где восходит солнце; её помощница – *Гуала азани*, живущая на самой высокой горе и посылающая по просьбе шамана навстречу охотнику разных промысловых зверей, а также хозяйка рыб *мамаса давани*, дающая людям рыбу. Помощницами в борьбе со злым духом (*окзо*) у удэгейцев выступали дочери грома – радуга (*сосалида*) и молния (*агди сауенени*), которые и днём и ночью с помощью зеркала выслеживали злого духа (Цинциус, 1971: 183; Ларькин, 1961: 228–229; Подмаскин, 1991: 44, 55 и др.). Низовская группа негидальцев, контактирующая с нивхами и занимающаяся морским промыслом и речным рыболовством, хозяйку вод также как ороки и ульчи, представляли в виде рыбы – камбалы. У орочей хозяйка морских рыб – *тему мамачани*, являясь женой хозяина моря, посылала рыбу, которая, войдя в реки, поступала во владение хозяина речных рыб. У нивхов встречаем упоминания о старухе-хозяйке моря, одиноко живущей на дне моря в травяной юрте, время от времени выпускающей из-под нар рыбу, и целой деревне морских девушек. Отметим, что представление о женщине – хозяйке моря было широко распространено у народов, обитающих на северо-востоке Азии и в Северной Америке, у народов, расселённых на Тихоокеанском побережье (например, эскимосов, береговых чукчей, коряков) (Сем, 1990: 97; Березницкий, 1998: 107; Штернберг, 1908: 162, 168; Таксами, 1971: 209–210).

Рождение и сохранение жизни нового человека, вследствие незнания истинных причин зарождения плода, ставили в зависимость от женщины и птички, которая и являлась носителем души ребёнка. Удэгейцы полагали,

что после смерти человека его душа попадала к праmaterи *Тагу мама*, которая затем всегда посылала душу на землю в виде птички в тот род, к которому принадлежал покойник. Подобные представления были характерны для нанайцев и ульчей (Крейнович, 1973: 338; Ларькин, 1961: 22). Таким образом, верхний мир в представлениях народов был местом обитания важнейших божеств женского пола: например, *Тагу мама* (удэг.), посылавшей людям детей, и *Сангия-мама* (удэг.), посылавшей на землю души животным. Отметим тот факт, что в этимологии народов Нижнего Амура слова «Земля» и «женщина», «мать» имеют одну основу.

Женщины выступали создательницами не только мира живых, но и мира мёртвых. Так, у нивхов есть предание, по которому возле входа в селение мёртвых сидит старуха и просматривает уши умерших. От неё идут две дороги. Если у умершего была серьга или отверстие для неё, старуха пропускала его в селение по хорошей дороге, а если такого отверстия не было, она сама прокалывала ухо души своим шилом и направляла её по плохой дороге, где душа и погибала. У тунгусо-маньчжуров главой потустороннего мира – *буни и доркин* – также была женщина – *Мамэлди*. Мужчины, руководившие потусторонним миром, во всём ей подчинялись и слушались ее. Анюйским удэгейцам хозяйка загробного мира *Ба мама кани* представлялась либо в облике старой одинокой женщины крепкого телосложения, одетой в халат из рыбьей кожи, либо в образе самки изюбра, самаргинским удэгейцам – в образе самки морского животного. Шаман передавал хозяйке душу умершего через семь дней после смерти, иногда просил у неё шкуру промысловых зверей для своих близких родственников-землян. Удэгейцы полагали, что подаренные шаманом шкурки зверей обеспечат им удачу в промысле на того зверя, шкуру которого он давал сородичу (Крейнович, 1973: 348; Штернберг, 1933: 494–495; Подмаскин, 1998: 34, 173).

В жилище у нивхов существовали свои родовые хозяева – *ызн*, среди которых – *«Тъурр ыз ытик»* или *«Ткурузь»* (амур. диалект) – старушка-хозяйка огня (одно из сильнейших божеств рода), и хозяйка порога. С последней, как с женщиной-предком, хранительницей дома, был связан обряд *лымызын-занд* – топтание порога, проводившийся во время обменивания подарками на свадьбе. Идолы под названием «хозяйки дома» встречались в нивхских, негидальских, ульчских селениях, смешанных семьях. Наличие женских фигур в роли хозяйек дома и право старых женщин выступать в роли хранительницы хозяина рода свидетельствовали о высоком положении женщины в родовом обществе. Встречаются в фольклоре и образы других родовых духов женского пола: хозяйки моря, владычицы всех рыб; дочери хозяина какой-либо стихии, или горной женщины, которая являлась во сне

охотнику и разделяла с ним ложе, после чего ему сопутствовала удача во всех промыслах. У ульчей дочь хозяина тайги выступала в образе тигра. У негидальцев существовало особое представление о духе *камама* – хозяйне горной тайги в образе женщины, ведающей пушным зверем и покровительствующей охотникам. Отметим, что подобные представления были характерны для ороحوнов, биронов, ороков, ульчей, нанайцев (Штернберг, 1908: 169, 229; Отаина, 1997: 135; Суник, 1985: 147, 148; Цинциус, 1982: 127–128; Аврорин, Лебедева, 1978: 223). У орочей в фольклоре упоминаются мелкие женские существа «ганки». Верили, что счастье на охоте приносила «аджаха» – дочь тигра и женщины. Руки у неё были с когтями, как у тигра, а кожа – как у человека, грудь – как у утки купсы. От болезни сердца помогала женская фигурка «мамача» (Архив МАЭ РАН. Ф.12 (фонд Б.А. Куфтина). Оп.1. Д.48: 34, 79; Подмаскин, 1991: 60).

Огонь, являясь женским божеством, охранял жилище, помогал при родах, спасал людей от различных духов, очищал людей при нарушениях обрядовых установлений. «Ткурызъ» (нивх.), «Мать-Фадзя» (нан.), «карающая за нарушения, связанные с очагом», являлась покровительницей всего рода. Негидальцы представляли хозяина огня в виде маленького человечка с остроконечной головой, которая и указывала на женское происхождение «подя». Она, символизируя собой родовой очаг, была одним из звеньев, связывающих отдельные семьи в род; играла роль посредника между людьми и природой, охраняла собравшихся вокруг неё людей, считавших себя её детьми. Хозяйке огня (в образе худой сгорбленной старушки в красном халате, часто видимой среди огня; или какого-нибудь зверя), которая, по мнению орочей, всё время мёрзнет и хочет есть, бросали кусочки пищи, постоянно подкладывали дрова и строго следили за тем, чтобы не нарушался обычай почитания огня (Архив ОИАК. Ф.14 (фонд В.К. Арсеньева). Оп.1. Д.11: 22; Штернберг, 1933: 820–821; Лопатин, 1922: 107, 233; Отаина, 1984: 106). Воспрещалось плевать в огонь, поправлять дрова ножом и т.п. Если обычаи нарушались, то человеку грозили несчастья и даже смерть, поскольку он лишался благосклонности всех «хозяев». «Огненная старушка» была очень могущественным духом, которого боялись и морские, и горные «люди». Отметим, что принадлежность к женскому полу свидетельствует о глубокой древности этого понятия и позволяет отнести возникновение культа огня ко времени существования материнского рода. Об этом же говорит и тот факт, что охрана и поддержание огня считались делом старых женщин. Интересно отметить, что духи и боги огня у всех народов мира представлены стариками или людьми весьма уродливой внешности. Связано это, скорее всего, с тем, что культ огня тесно переплетался с культом предков и, прежде всего, по женской линии, о чём свидетельствуют и названия хозяев огня – мать или

родительница. А.Ф. Анисимов, исследуя религию эвенков в историко-генетическом плане, пришёл к выводу, что «родовой огонь, родовой очаг как символы родового единства и общности материальной жизни связаны с образом духа огня, который представляется в образе женщины и почитается как глава и хозяйка не только семьи, но и рода» (Цинциус, 1971: 185; Лопатин, 1922: 233; Анисимов, 1958: 97).

В образе женщины чаще всего представлялся дух предков, дух-охранитель рода. Например, по утверждению стариков, дух нанайского рода Гэйкэр предстал перед своими потомками в образе седой старухи. В других произведениях нанайского фольклора духи-покровители представлены молодыми, красивыми девушками (иногда они очень маленького роста) и женщинами, принявшими обличья утки, лисицы, сокола, акулы. Как правило, в конце повествований главный герой непременно женился на своих покровительницах, отчего ему в дальнейшем всегда сопутствовала удача. В ульском фольклоре также можно встретить описание духа-охранителя в облике женщины, на одной щеке которой «лапа сороки, на другой – лучи месяца, а на лбу лучи солнца вышиты». У удэгейцев покровительница рода нередко предстала в облике сгорбленной старухи, живущей в шалаше на берегу реки и превращающейся впоследствии в тигра (Шимкевич, 1896: 71, 72, 82–83; Суник, 1985: 115; Подмаскин, 1991: 131, 135).

Духи женского пола обладали в шаманском культе большей силой, чем духи мужского пола, поэтому чаще призывались самки. Так, у амурских нивхских шаманов главным духом-помощником была – *Мотык ныкр умгу* – маленькая белая красивая женщина со многими серьгами, у которой было четыре груди (главный дух, происходящий от воды – *тол*), она считалась женой шамана. Шаманы призывали её в особо сложных случаях, когда второстепенные духи-помощники оказывались бессильны помочь им. У нанайцев, ульчей у каждого шамана-мужчины также обязательно был дух-покровитель в образе женщины – *агами* (нан.), *сэвэна мать* (ульч.), также как у женщины-шаманки был свой мужской дух-покровитель. Одной из помощниц нанайского шамана была дочь главного покровителя народа *Ха*, которая помогала шаману вести душу умершего в *бун*. С самого момента избрания между шаманом и его помощницей «устанавливались» настоящие «супружеские отношения» (разумеется, во сне) и они становились мужем и женой. Если мужчина отказывался от половой близости со своей покровительницей, последняя могла даже «убить» его. Таким образом, у мужчин-шаманов было две жены: одна реальная, земная, а другая – духовная (Штернберг, 1908: 139; Крейнович, 1973: 452–453; Штернберг, 1933: 508, 519).

Постепенно хозяйственная роль мужчины значительно возросла, что и побудило его, приобретшего некоторые имущественные привилегии в соответствии с затратами труда, передать их не вообще детям рода, но именно своим детям. Произошёл, в конце концов, перерасчёт родства с материнской линии на отцовскую, и ореол женской святости начал постепенно уничтожаться (Итс, 1988: 68).

Как следствие этого в фольклоре и религиозных воззрениях появляются парные божества-супруги (хозяева моря, тайги, жилища, родовые покровители и т.д.) в образах седовласых старичков и старушек, среди которых мужья занимали более привилегированное положение и возвышались над женой и окружающим их миром. Так, в воззрениях народов очаг начинает ассоциироваться уже не с одной хозяйкой огня, а с супружеской парой – стариком и старухой. Позднее, хозяин огня – это уже однозначно мужской персонаж: либо старик, либо, как, например, у иманской группы удэгейцев, молодой весёлый парень. В этот период, возможно, возникает запрет для женщин выносить родовой огонь из дома не только своего мужа, но, особенно, из дома отца или брата. Делать это могли только мужчины и только в случае крайней необходимости (Архив ОИАК. Ф.14 (фонд В.К. Арсеньева). Оп.1. Д.11: 22). У удэгейцев высшие небесные божества представлялись антропоморфными существами в облике мужчины *ба одони* и женщины *ба мамани*. У аннойских удэгейцев и удэгейцев рода Сулаинзига главное место отводилось мужчине, у самаргинских они были равноправны, а у удэгейцев рода Канчуга и Куинка главной считалась женщина. Покровители очага, семьи *аями* изображались у них в виде антропоморфных фигурок мужчины и женщины, иногда встречались изображения только женских фигурок. Считали, что последние помогали женщинам вести хозяйство, растить детей, облегчали им роды (Арсеньев, 1948: 171; Подмаскин, 1998: 27–28). У орочей – это хозяин неба *Эндури* и его жена *Эндури мамача*, духи-хозяева земли *на эзени*, представленные в облике «белых-белых» старика и старухи, огненная старуха с мужем *икта адзани*, живущим в гнилушках и муравейниках (Березницкий, 1998: 105–106).

Вероятно, в этот период времени появляется и представление о том, что шаманки должны лечить больных, ворожить, изгонять злых духов из жилых помещений, приносить жертвы, но не должны участвовать в больших поминках, провожать души умерших в загробный мир (Лопатин, 1922: 258). Это является косвенным указанием на то, что культ сопровождения душ умерших возник в условиях существования отцовского рода.

Сюда же, видимо, можно отнести такие сюжетные линии фольклора, как изображение женщин в облике ведьм с кожей как бы покрытой иглами, помогающих главным героям в их борьбе против собственных отцов и братьев-людоедов, а впоследствии и выходящих за них замуж (Шимкевич, 1896: 78). Интересно отметить, что женщины обычно всегда располагались с левой стороны, ассоциирующейся в народном сознании со стороной злых духов. У нанайцев это был сэвэн *гордо*, который делали парным, из двух фигур, мужской и женской. Он жил в горах и считался самым страшным из всех бурханов шаманского культа, производя корчи и судороги в теле человека. При поклонениях ему приносили в жертву глаза и хребет кеты. Сэвэн *ага* (в переводе старший брат), обрубок без рук и ног, со звериной мордой, также делался из двух фигур, мужской и женской; он излечивал от судорог (Шимкевич, 1896: 51). У нивхов также встречались парные изображения родовых покровителей – в виде мужчины и женщины, причём женские идолы были одинаковой величины с мужскими. В порядке расположения мужских и женских духов (например, духов дома или более поздних образов хозяев огня) были отражены общественные отношения между полами: мужчины всегда располагались ближе к задней, почётной стороне землянки, а женщины – ближе к двери (Крейнович, 1973: 97, 102). В фольклоре отмечаются и парные изображения злых духов, например, у ульчей это старик со старухой, которые на передней стороне дома в корыте ели человечьи головы (Сунник, 1985: 114).

Духи-хозяева мужского пола приобретали в общественном сознании всё большее значение. Закономерно увеличивалась и роль мужчины в зачатии ребёнка, и происхождении людей ставится теперь уже в зависимость от инцеста прародителей. В одном случае люди сначала рождались от брака брата и сестры, затем, после смерти сестры, от брака брата и его дочери, а затем от брака детей уже их детей – мальчика и девочки. Во втором варианте «хозяин» роняет с неба топор, которым выдалбливали лодки, рукоятка топора ударила игравшего в тот момент с сестрой мальчика и привела к тому, что они «тогда совокупились. От этого человек родиться стал...» (Цит.: Крейнович, 1929: 82). У нанайцев появилось представление о том, что они пошли от связи пихтового мальчика и кедровой девочки, впоследствии оказавшихся братом и сестрой. При этом обращает на себя внимание факт весьма специфичной роли сестры. Она, заведомо зная, что брак с родным братом является грехом, тем не менее склоняет его к сожителству, являясь, таким образом, непосредственным инициатором мифологического инцеста в паре первопродков (Шаньшина, 1997: 125; Маргаритов, 1888: 28; Золотарев, 1939: 167–168; Подмаскин, 1998: 16).

Женские персонажи, таким образом, начинают наделяться отрицательными качествами, несущими негативную энергию. У нивхов существовало представление о том, что на луне живёт женщина, которая всегда видна идущей по воду с коромыслом через плечо и ведрами, и часто характеризующаяся как сплетница – *ралк умгу*. Ветер – *ла* – это женщина, влияющая на погоду. Когда она сидит дома и шьёт, то стоит тихая и ясная погода, когда же она выходит из дому и начинает бегать или танцевать, то от её развивающейся одежды поднимается ветер, хмурится небо. Когда она мочится, то идёт дождь (Крейнович, 1929: 80; Таксами, 1976: 208, 210). В связи с этим интересно действие «*лазанть(дь)*», то есть «бить ветер», совершаемое для умирения сильного ветра. Для этого брали маленьких девочек на руки и раскачивали их против ветра. Мальчиков в это действие вовлекать было нельзя, так как верили, что, когда они вырастут, их на охоте всегда будет сопровождать ветер. У удэгейцев ветер также посылала хозяйка ветра – *иди бангони*, имеющая вид серой змеи, поскольку после своего появления ветер оставлял на земле змеиный след. По просьбе шамана хозяйка ветра могла поднять с земли собаку, лодку, человека. Удэгейцы, как и нивхи, также старались ослабить силу ветра, выставив копьё через отверстие в жилище (Таксами, 1975: 76; Подмаскин, 1991: 125). У нанайцев существовало поверье, что такие смертоносные болезни, как оспа, скарлатина, водянка, желтуха, в человека вселяла мама (старуха), являющаяся хозяйкой той или иной болезни. Про оспу, например, они говорили, что это самая могучая царица злых духов *Даяну*, которая ведёт постоянную войну с другими нечистыми силами и поэтому часто нуждающаяся в войске из умерших людей. У орочей существовало поверье о морском духе женского рода, отнимающем у людей, видевшим его, способность говорить (Шимкевич, 1896: 131; Лопатин, 1922: 327, 328).

В фольклоре появляются и отрицательные, крайне неприятные, женские персонажи. Например, нивхские *вэггр* – злые духи женского пола; нанайские ведьмы, женщины-людоедки, одна половина лица которых была чёрной, а другая – красной, а кожа была покрыта иглами (Отаина, 1984: 160; Шимкевич, 1896: 69, 77, 102). Интересен тот факт, что ведьмами-людоедками, как правило, становились женщины, в прошлом бывшие большими шаманками. Были распространены у нивхов сказки о женщинах *Ралькр Умгу* – носительницах зла, противопоставляемых верным жёнам. У ульчей находим упоминания о злой женщине-колдунье, нож и иглы которой становились стрелами, а дуновения заставляли героя-молодца загораться, как факел. В других сказаниях сообщается о злых духах в облике женщин-птиц; о лисьем злом духе, превратившемся в красивую женщину в шёлковых одеждах и пившем кровь из груди спящего ребёнка; о старушке – предводительнице злых

духов, у которой «поясница вот-вот оторвётся, руки подобны крючьям, а глаза, словно лампы, горят». У нанайцев есть упоминания о старухе – матери чертей; у удэгейцев – о горбатой старухе – злом духе *атака мама*, по мере необходимости превращавшейся то в зайца, то в мышшь, то в комара (Отаина, 1997: 133; Архив МАЭ РАН. Ф.5. Оп.2. Д.129: 18; Суник, 1985: 123, 135, 137, 148; Шимкевич, 1896: 69; Подмаскин, 1991: 135).

В изображении женщины в традиционных верованиях и фольклоре народов Нижнего Амура просматривается два пласта. В первом пласте, сложившемся, вероятно, в эпоху существования материнского рода, женщина представлялась созидательницей Земли и всего сущего на ней, охранительницей и защитницей своих детей, предопределяющей их жизнь не только в мире живых, но и в царстве мёртвых. В другом пласте, несомненно, более позднем по времени возникновения, отразились воззрения на женщину как на существо неуравновешенное и слишком эмоциональное, даже представляющее угрозу для общества. Промежуточным этапом можно считать представления, где женщина выступает более-менее равноправным партнёром мужчины, о чём свидетельствуют существовавшие в пантеоне «хозяев» парные духи-покровители и женщины-шаманки, а в фольклоре – героини-богатырки. Отметим, что трансформация женского образа в верованиях и в фольклоре народа позволяет в некоторой мере проследить генезис родовой общины от материнского рода к отцовскому.

BIBLIOGRAFIJA

- Avrorin V.A., Lebedeva E.P. Orochskie teksty i slovar'. – L., 1978.
- Anisimov A.F. Religija jevenkov v istoriko-geneticheskom izuchenii i problemy proishozhdenija pervobytnyh verovanij. – M.-L., 1958.
- Arsen'ev V.K. Lesnye ljudi – udjehejcy // Soch. – Vladivostok, 1948. – T.5.
- Arhiv Muzeja antropologii i jetnografii RAN (Arhiv MAJe RAN). F.5. Fond A.N. i N.A. Lipskih. Op.2. D. 129.
- Arhiv MAJe RAN. F.12. Fond B.A.Kuftina. Op.1. D. 48.
- Arhiv Obshestva izuchenija Amurskogo kraja (Arhiv OIAK). F. V.K. Arsen'eva. Op.1. D.11.
- Bereznickij S.V. Otnoshenija cheloveka s mirom duhov po predstavlenijam orochej // *Jetnos-inform*, – Habarovsk, 1998. – №3–4. Tradicionnaja kul'tura narodov Dal'nego Vostoka.
- Zolotarjov A.M. Rodovoj stroj i religija ul'chej.– Habarovsk, 1939.
- Its R. F. Zhenskij lik Zemli. – L., 1988.
- Krejnovich E.A. Nivhgu: Zagadochnye obitateli Sahalina i Amura. – M., 1973.
- , Oчерk kosmogonicheskikh predstavlenij giljakov o-va Sahalin // *Jetnografija*. – Moskva, 1929. – № 1.
- Lar'kin V.G. Religioznye vozzrenija udjegejcev // *Trudy DVF SO AN SSSR*. Ser. Istaja. – Vladivostok, 1961. – T.2.
- Lopatin I.A. Gol'dy amurskie, ussurijskie i sungarijskie: Opyt jetnograficheskogo issledovanija // *Zap. OIAK Vladivostokskogo otdelenija PORGO*. – Vladivostok, 1922. – T.17.
- Margaritov V.P. Ob oroahah Imperatorskoj gavani. – Spb., 1888.

Otaina G.A. Otrazhenie mifologicheskikh i religioznykh predstavlenij v nivhskom jazyke // Kul'tura narodov Dal'nego Vostoka: tradicii i sovremennost'. – Vladivostok, 1984.

—. Fol'klor v narodnoj pedagogike nivhov // Sem'ja i semejnyj byt v vostochnyh regionah Rossii. – Vladivostok, 1997.

Podmaskin V.V. Duhovnaja kul'tura udjegejcev XIX – XX vv. Istoriko-jetnograficheskie ocherki. – Vladivostok, 1991.

—. Narodnye znanija udjegejcev: istoriko-jetnograficheskoe issledovanie po materialam XIX – XX v.v. – Vladivostok, 1998.

Sem T.Ju. Tradicionnyje predstavlenija negidal'cev o mire i cheloveke // Religiovedcheskie issledovanija v jetnograficheskikh muzejah: Sb. nauchnyh trudov. – L., 1990.

—. Perezhitki materinskogo roda u nanajcev // Trudy Dal'nevostochnogo filiala Sibirskogo otdelenija AN SSSR. Serija ist-aja. – Vladivostok, 1961. – T.2.

Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'chzhurskikh jazykov: Materialy k jetimologicheskomu slovarju. – L., 1975. – T.1.

Sunik O.P. Ul'chskij jazyk: issledovanija i materialy. – L., 1985.

Taksami Ch.M. K voprosu o kul'te predkov i kul'te prirody u nivhov // Religioznye predstavlenija i obrjady narodov Sibiri v HIIH – nach. HH v. – L., 1971.

—. Osnovnye problemy jetnografii i istorii nivhov: ser. HIIH – nach. HH v. – L., 1975.

—. Predstavlenija o prirode i cheloveke u nivhov // Chelovek i priroda v religioznykh predstavlenijah narodov Sibiri i Severa (vt. pol.XIX – nach.XX v.v.). – L., 1976.

Cincius V.I. Vozzrenija negidal'cev, svjazannye s ohotnich'im promyslom // Religioznye predstavlenija i obrjady narodov Sibiri v HIIH – nach. HH v. – L., 1971.

—. Negidal'skij jazyk: issledovanija i materialy. – L., 1982.

Shan'shina E.V. Tradicionnaja antropogonija u tungusojazychnykh narodov juga Dal'nego Vostoka Rossii // Vestnik Dal'nevostochnogo otdelenija RAN. – Vladivostok, 1997. – № 5.

Shimkevič P.P. Materialy dlja izučenija šamanstva u gol'dov // Zap. Priam-go otd. RGO. – Habarovsk, 1896. – T.2. Vyp.1.

Shternberg L.Ja. Materialy po izucheniju giljackogo jazyka i fol'klora. – SPb., 1908. – T.1. Ch.1.

—. Giljaki, oroči, gol'dy, negidal'cy, ajny. – Habarovsk, 1933.