

УДК 394.2 (571.62)

Фадеева Е.В.
Fadееva E.V.

Роль женщины в традиционных родовых праздниках и промысловых обрядах у коренных народов Нижнего Амура

The role of women in traditional tribal festivals and rituals
of fishing for indigenous peoples of the Lower Amur

В статье рассматривается роль женщины в родовых праздниках, главным образом, в медвежьем празднике, и промысловых обрядах коренных народов Нижнего Амура. Анализ приведенных материалов показывает, что женщины практически отстранялись от участия в родовых обрядах и праздниках, во-первых, из-за того, что хозяева, дающие рыбу и зверя, не терпят присутствия женщин, женской нечистоты; во-вторых, из-за того, что женщины – выходцы из разных с мужьями родов – «чужеродки».

Ключевые слова: *медвежий праздник, промысловые обряды, женщина коренных народов, отцовский род*



The article discusses the role of women in tribal festivals, mainly in the bear feast, and the fishing rituals of indigenous peoples of the Lower Amur. Analysis of the data shows that women are virtually excluded from participation in tribal ceremonies and celebrations, first, because the hosts, giving the fish and the beast, do not tolerate the presence of women, women's sewage, and secondly, because that women – come from different genera with their husbands – "chuzherodki".

Key words: *bear festival, fishing practices, indigenous women, paternal kin*

В системе традиционных родовых и промысловых праздников у женщин была своя строго очерченная ритуальная территория и свои специфические функции. Разграничение некоторых сфер мужского и женского труда в родовых праздниках и промысловых обрядах носило как сакральный характер, так и имело рациональную основу. Такое разделение сфер труда связывали с тем, что запах человека и дома считался особенно вредоносным для удачной охоты. Он мог не только отпугнуть зверя, но и разозлить хозяев тайги. Женщина, олицетворявшая дом, и всё, связанное с ней, могло навредить на охоте. Поэтому действия женщин в родовых, промысловых обрядах и календарных праздниках были обставлены множеством ограничений и запретов в еде и поведении, которые носили ритуальный характер и не рассматривались в родовом обществе как дискриминационные, поскольку были санкционированы традиционной системой верований.

Наиболее важным общественным мероприятием являлся медвежий праздник, носящий родовой характер. Почитание медведя как своего предка, поклонение священному зверю с целью умиротворения могущественных духов, оформилось у коренных народов в культ медведя. Все члены рода – организаторы праздника – принимали активное участие в его организации. Каждый человек знал свои обязанности и строго выполнял их. Так, старики были заняты исполнением ритуала, связанного с убоем медведя и поеданием медвежьего мяса. Женщины готовили пищу для угощения. Часть молодёжи была занята заготовкой дров, сжигаемых в дни праздника в большом количестве.

По мнению ряда исследователей (Л.Я. Штернберг, Е.А. Крейнович и др.), этот праздник был напрямую связан с культом предков и культом умерших, недаром при проведении праздника его организаторы вспоминали о каком-либо умершем члене своего коллектива, «скупали по нему». Нивхи, например, если хотели помянуть мальчика, зимой устраивали облаву в берлогах и ловили медвежонка для выращивания. На торжествах, устраиваемых в честь девочек (*n'u ola ordь* – «свою дочь кормить») или сестёр, вышедших замуж, убивали медведиц, которых до этого содержали четыре года. В честь старейших членов рода, умерших в различное время, добывали взрослых медведей во время специальной охоты, как зимой, так и летом. Помимо того, нивхи нередко дарили друг другу пойманных медведей: например, тесть отдавал медведя зятьям и наоборот [20, с. 164].

У негидальцев бытовал обычай давать медвежонка в приданое дочери (*олбитту* – дат.п. от *олбих* «приданое, угощение невестки»). Для этого отец невесты, считающий себя хорошим охотником и смелым человеком, в преддверии свадьбы ловил медвежонка в возрасте от трёх месяцев до года и держал его несколько месяцев у себя. Возможно, медвежонка в приданое давали с двойной целью: он был и защитником молодой жены в чужом роде (при каких-то конфликтах женщина могла сказать, что она не какая-то беднячка без роду и племени, за неё медведя дали) и подарком – угощением зятьям [22, с. 209].

Медвежий праздник носил ярко выраженный мужской характер. У ульчей и других народов Нижнего Амура женщины, ни под каким предлогом не могли подходить к амбарам для хранения принадлежности к медвежьему празднику. Объясняли это совершенно определёнными «родственными связями женщины и медведя». Так, всем тунгусо-маньчжурским народам Нижнего Амура был известен миф о том, как девушка вышла замуж за медведя и стала медведицей, а её младший брат по ошибке убил её. У неё родились дети-медвежата, которые и положили начало мифологической кровной связи людей с таёжным миром. В.К.Арсеньев у удэгейцев записал легенду, согласно которой убитый медведь был мужем сестры охотника, пронзившего его стрелой [1, с. 174]. Низовским негидальцам была известна и версия этого мифа о потерявшейся в лесу девушке. Умирая, медведь завещал охотнику на будущее никогда не давать сестре есть мясо медведя, убитого братом, самому никогда не есть мускулы его задних ног; не разрешать женщине спать на его шкуре, однако последняя всегда должна беречь его *ost penis*, держа его в качестве украшения у себя в юрте и передавая потомству по женской линии. Следуя этим указаниям, мужчины собирали косточки медвежьего пениса и передавали женщинам на хранение в качестве амулетов, напоминающих о происхождении людей от медведя. Верили, что эти амулеты исцеляли женщин от бесплодия и облегчали им роды [8, с. 231]. В противоположность тунгусо-маньчжурским медвежьим мифам нивхский повествует о мужчине, заблудившемся в лесу и зимовавшем в берлоге-доме вместе с медведями-людьми [7, с. 170-175].

Исходя из данных посылок, определялась и роль женщин, как во время праздника, так и в процессе его подготовки. Женщины никогда не участвовали в охоте на медведя, однако при возвращении мужчин в селение с добычей они «встречали» медведя игрой на бревне, показывая, тем самым, как люди данного рода рады встрече со своим горным сородичем [16, с. 145]. Содержать медведя могли только мужчины (сын, брат или отец усопшего), хотя непосредственно приговлением пищи и кормлением занимались именно женщины. У нивхов кормлением медвежат в клетках занимались исключительно женщины, у ульчей ночью медведя кормил хозяин, а утром – его жена [21, с. 182; 5, с. 180]. Стоит отметить и тот факт, что в прошлом у нивхов бытовали случаи выкармливания новорождённого медвежонка матерью близнецов, имеющей молоко. Иногда кормление грудью продолжалось до шести недель, пока медвежонок не подрастал настолько, чтобы питаться обычным кормом [20, с.164]. Подобная специфическая роль женщины, родившей близнецов, объяснялась тем, что ей до родов во сне являлся медведь, поэтому и она, и её потомство считались «таёжными людьми» [19, с. 156; 7, с. 373]. Отсюда становятся понятными достаточно тёплые отношения между медведем и женщинами. Так, когда медведя вели на заклание – на ска, женщины, особенно те, которые за ним ухаживали, плакали, не издавая ни звука, а медведь, делая очередной шаг, постоянно смотрел в сторону плачущих женщин, при этом у него самого катились слёзы из глаз. Затем он уходил совсем, больше не оглядываясь. За деревней его убивали [21, с. 184; 16, с. 148; 22, с. 208]. А.М.Золотарёв отмечал тот факт, что трое нивхов-мужчин перед убийством медведя хором протяжными вибрирующими голосами пели песню в память о медведе, обращаясь при этом как к старику-мастеру, так и к старухе-мастеру. В факте обращения к старухе-мастеру на фоне пассивного участия женщин в празднике исследователь видел пережиток материнского строя [4, с. 62]. Очень опасна была медвежья кровь для женщин, их предупреждали: «*Эхэл хэккэ – озови!*» (негид.) «Не наступай – запрет!» [Цит. по: 22, с. 204]. Видимо, этим, наряду с «родственными связями» женщин с медведем, объяснялся и запрет на присутствие женщин при убиении зверя. Возможно, подобными связями определялась и роль женщин в обряде мести медведю-убийце, описанному Е.А.Крейновичем. Убив медведя, мужчины оставляли убийцу женщинам, которые, взяв свои кроильные ножи, кроильные доски и метёлки, начинали бить ими медведя по морде. При этом они раздавливали ему оба глаза, разрезали его тело на куски и разбрасывали их по сторонам, в довершении всего ещё и помочившись на него, что было самым тяжким оскорблением для такого могучего зверя, как медведь [7, с. 393].

У всех народов одним из важнейших моментов культа медведя являлись запреты для женщин. Это, видимо, объяснялось тем, что медведь считался мужем древней женщины-праматери, являясь, тем самым, общим праотцом. Мужчины, съедая мясо медведя, особенно голову, общались к духу предка-мужчины; они делали это вместе, коллективно, тем самым крепили родство между собой [12, с. 37]. Женщина же, вступив в связь с медведем и родив от него детей, поедая мясо медведя, как бы ела своего мужа или сына. Иначе говоря, любой медведь, убитый на охоте или выращенный в неволе, ассоциировался с мужчиной, а женщина – с его женой. И.А.Лопатина связывал запрет есть медвежье мясо присутствующим на пиру женщинам с тем, что они будут выданы в другой род, или взяты из другого рода, были чужими для тотема рода. Для женщины медведь – как бы её муж и сын одновременно, он её покровитель и защитник, для мужчины же – соперник, которого надо устранить, то есть объект охоты, но весьма уважаемый и почитаемый [9,

с. 206, 210; 22, с. 209]. Тем не менее, например, в удэгейском фольклоре находим упоминание об одном из видов соревнований между женщиной и мужчиной – «кто быстрее обдерёт, сварит и съест медведя». Победу в этом споре одержала женщина, которую мужчина впоследствии и взял в жёны [13, с. 138].

У негидальцев и некоторых групп нанайцев передняя часть туши медведя с головой предназначалась для мужчин, тогда как задняя часть – женщинам. У других групп нанайцев делили тушу медведя вдоль, причём правая сторона считалась мужской, а левая – женской. У удэгейцев женщинам, допускаемым к участию в празднике, не позволялось есть ноги, лапы, голову, язык и сердце зверя [2, с. 148]. У орочей жене охотника, убившего медведя, можно было есть любое мясо медведя, кроме сердца (АОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 10. Л. 104, 111). Нивхи объясняли запрет женщинам на вкушение сердца медведя тем, что оно даёт едоку храбрость, качество, совершенно им не нужное, и потому такое вкушение, как бесполезное, было бы обидным для зверя [24, с. 43]. У ульчей женщинам разрешалось есть лапы животного, что было запрещено для мужчин из-за опасения быть задраным в лесу медведем [5, с. 119]. Им можно было есть лишь мясо с задних ног медведя, представляющее собой круглый мускул, спускающийся немного ниже колена. Из внутренностей женщинам у негидальцев разрешалось есть почки. На торжественной трапезе мужчины сидели впереди, затем – женщины, отдельно от мужчин (на нарах, расположенных ближе к очагу), либо вообще в другой фанзе. То, что разрешалось есть, передавали вдоль нар от мужчин к женщинам. Орочки во время поедания мяса медведя уходили либо в другой балаган, либо выходили на улицу (АОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 10. Л. 104, 111).

Спиртное на празднике могли пить лишь мужчины и старухи. Там, где варили (сам хозяин-охотник) и ели медвежью голову, женщинам, за исключением старых, появляться было запрещено. Голову медведя ели только мужчины, женщинам запрещалось даже смотреть на неё [АОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 11. Л. 48; 22, с. 205; 21, с. 184; 9, с. 205]. «Мужские» и «женские» части туши варились отдельно, хозяин праздника передавал мясо своей жене, завернув его перед этим в бересту или тальниковую кору. Женщины должны были варить его вне дома, непременно в своей посуде, со своим ножом. Обычно женщины всего посёлка собирались вместе и уходили так, чтобы их не было видно из деревни. Один кусочек варёного мяса хозяйка праздника бросала в костёр хозяйке огня, приговаривая: «мясо – женский медведь, и нам его можно есть». Поев, женщины тщательно мыли посуду, окаливали её на огне и после этого возвращались домой [АОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 27. Л. 220; 8, с. 230]. Во второй четверти XX в. женщинам стали разрешать употреблять мясо не только с задних ног, но и других частей при условии, что женщину будет кормить мужчина из своих рук. Для этого мужчина брал мясо острыми палочками и подавал женщине в рот, последняя перед этим одевала чистое бельё, а во время трапезы сидела неподвижно, сложив руки. В 30-е годы XX века женщины уже могли есть мясо сами, но при помощи палочек и непременно только после месячных и в чистой одежде. Старой женщине разрешалось даже спать на шкуре медведя [18, с. 100; 8, с. 230].

В церемонии с черепом медведя принимали участие только мужчины. У нивхов кости и голову животного убирала женщины, мужчины в этом участия не принимали. Кости они складывали за селением в специально приготовленной яме, а голову уносили в горы и подвешивали на дерево [21, с. 185]. У негидальцев из низовий Амгуни женщины вообще наблюдали всю церемонию со стороны [23, с. 196].

Основная роль женщин на медвежьем празднике, помимо приготовления праздничного угощения, сводилась к игре на «музыкальном бревне», сопровождающей все основные моменты праздника, и ритуальным танцам. «Музыкальное бревно», сделанное обычно из сухой лиственницы или ели, было известно всем народам Амура. Оно представляло собой обрубок ствола дерева 5-6-метров в длину и 6-ти дюймов в толщину, подвешенный горизонтально на двух верёвках на высоте 100-120 см. от земли. На конце бревна была грубо вырублена топором медвежья морда. Несколько женщин стояли около этого бревна и палочками отбивали определённые ритмы, звучащие наподобие барабанной дробы, показывающие путь «души» медведя к хозяину тайги после убийства зверя [«остановка у озера», «отдых у перевала», «медведь ест» и т.д.] [5, с. 113; 17, с. 125]. Этот древний «инструмент» назывался у ульчей и низовых нанайцев тунгусским словом *удядюпу*, *удя*, *одя* (путь, след, идти по следу); нивхское название – *зас*, *застяс* [15, с. 190], у негидальцев – *тумкэвун* [23, с. 194].

В основе обрядовых танцев лежали движения, имитирующие действия и поведение представителей животного мира. Так, Е.А. Крейновичем описан женский танец «*тыг'ынд*», в котором имитировались телодвижения медведя: как он резвится, похаживая на задних лапах в лесу, как играет, как мечется в клетке. Женщина, расставив ноги на ширину плеч, поднимала руки с погремушками (позднее – с пучками сухой травы) к плечам и производила следующие телодвижения: приподнимала пятку одной ноги и пальцы другой, совершая в это же время движение плечами в одну сторону, а тазом – в другую. Сменив положение пятки и пальцев ног, она передвигала таз и плечи в противоположные стороны. Исполнялся этот танец в заключительной части медвежьего праздника – во время свежевания головы животного, с тем, чтобы зверь весело возвращался к «горным людям» и с радостью выходил к выходящему на охоту нивху. Танцевать его женщина могла только в халате из кожи сазана, надев на голову венок из священных стружек – *инау*, взяв в руки *к'орг-ор* – деревянные погремушки, обклеенные рыбьей кожей, с камушками внутри [7, с. 225-226]. На глубокую древность этого танца указывает то, что этот танец исполнялся только девушками и женщинами под аккомпанемент ритмичных ударов по бревну, являющемуся одним из первых музыкальных инструментов человечества, а также тот факт, что женщины на время исполнения танца должны были надевать халаты только из рыбьей кожи [11, с. 144]. Отметим, что обрядовые танцы в исполнении женщин имели место и в других родовых праздниках. Например, в удэгейском обряде посвящения в охотники, отторгающем юношу от детского и женского мира, в котором он был до сих пор. Подросток переходил в другую возрастную категорию – взрослых мужчин. Как только мальчику исполнялось 12 лет, отец давал ему лук и семь стрел. Подросток, успешно выполнив первое задание – подстрелив кабаргу или подсвинка, получал от отца уже девять стрел и копьё. На этот раз он должен был добыть кабана, лося или медведя и в случае удачи принести домой голову и сало убитого зверя. Через три дня после возвращения сына с охоты отец устраивал торжество, приглашал родственников и угощал. На следующий день сёстры молодого охотника в присутствии взрослых устраивали на льду хоровод по случаю первой охотничьей добычи их брата. Празднично одетого юношу с наполненным салом сумкой окружали его сёстры, одетые в красочные халаты. Они садились на корточки, по кругу прыгали друг за другом и пели. Песню обычно запевала старшая сестра, а младшая повторяла за ней: «Раньше на охоту не ходил, сестёр салом не кормил. Сегодня ты охотником стал, в гости к нам пришёл, корми нас, горло пересохло. Мы устали от пляски, кар-кар!» Пляской-пантомимой

сёстры изображали движения зверя, добытого молодым охотником, а, подражая крику ворона, просили у брата угощение. Во время танца он кормил «ненасытных» сестёр добычей по старшинству [13, с. 38-39]. При удачной охоте на медведя или другого зверя, удэгейцы просили шамана провести благодарственный обряд *улахеси*. После трапезы обычно устраивались танцы, открывали которые плясками у костра женщины, затем плясал шаман. Участники имитировали движение зверей, что по традиционным воззрениям должно было способствовать удачному промыслу в будущем [6, с. 95; 13, с. 43].

Таким образом, несмотря на глубокую древность медвежьего праздника, не вызывает сомнения его патриархальная направленность. Мужская часть рода во время торжества демонстрировала свою солидарность и единство, тогда как женщины, под предлогом «прямой родственной связи» с медведем практически устранялась от участия в нём. Тем не менее, им принадлежала важная роль, связанная с установлением и поддержанием долгосрочных и взаимовыгодных отношений с представителями «горных людей». Сначала женщины игрой на «музыкальном бревне» встречали медведя, затем кормили и заботились о нём, потом, со слезами на глазах сопровождали его возвращение в род.

Система традиционной календарной обрядности коренных народов Амура основывалась на представлениях о животительной силе Космоса, посылающей жизнь, плодородие, здоровье, благополучие, счастье в течение года через репродуцирующие силы мужского и женского начала, духов стихий, духов-помощников [14, с. 221].

Существовало два полугодия – мужское и женское. Обряд всеобщего обновления, испрашивания плодородия проводили весной во время моления воде *муэ, тэму* и осенью – небу, горе, тайге *эдэхэ уйлэву*, что осмыслялось как обеспечение женского (воде/земле) и мужского (горе/небу) плодородия года на космическом уровне. Нанайцы, орочи, удэгейцы с весенним обрядом связывали наступление Нового года и становление шаманов Высшего посвящения. В обряде Унди у нанайцев, посвящённому становлению шаманов, большая роль отводилась ритуальным танцам шаманов *мэуи* вокруг священных столбов, родовых очагов по материнской линии, танцами с мечами и саблями, жертвоприношению в честь верховных богов. Шаманский обряд Унди у нанайцев и удэгейцев был посвящён обновлению природы, рождению нового года и проводился весной после вскрытия рек и прилёта птиц [14, с. 222]. Нивхи большие «кормления воды» обычно устраивали два раза в год: весной во время освобождения реки ото льда, и глубокой осенью, сразу после становления льда. Основными хранителями культа природы являлись пожилые мужчины и женщины. Они же руководили обрядами, связанными с этим культом. У негидальцев, ульчей, нивхов этот обряд сохранил более древние черты родового весеннего праздника моления Воде, отдельные элементы которого присутствуют также у нанайцев и удэгейцев.

С наступлением зимы, чтобы сохранить с хозяевами воды – седовласыми стариком или старухой, иногда обоими вместе – хорошие отношения, устраивали специальное жертвоприношение – *тол ардь* («воду кормить») или *тол фыньд* («в воду бросать», «воду кропить»). Женщины готовили ритуальные блюда – *мось* (студень из отвара рыбьей кожи), *холодь* (ягодная смесь), *ма* (юколу) и другие. В назначенный день поздно вечером мужчины брали приготовленные блюда с едой и хвост сушёной юколы и шли к реке. Женщины и девочки оставались дома. Мужчины становились между двух воткнутых в снег у проруби палочек со стружками и, бросая в воду жертвенную пищу, приговаривали: «*Тэму отец! Тэму мать! Получай! Дай удачную рыбную ловлю!*...» (таким образом, обращались к супружеской паре духов воды) [3, с. 39].

В процессе жертвоприношения воде участвовали одни мужчины, женщины оставались дома; последние не должны были видеть и «подарок» хозяина воды – кусок льда, иначе *Тэму* обидится, и рыба уйдёт. Проводили обряд спуска лодок на воду, носовую часть украшали фигурой утки – символом обновления природы. На этом празднике проводились различные игры, соревнования. Женщины наряжались в красиво орнаментированные халаты, каждая имела возможность показать своё мастерство в шитье, орнаментировании одежды и обуви.

На берегу у огня женщины исполняли лирические песни, устраивались женские пляски с погремушками и охотничьи мужские пляски, имитирующие добычу медведя. У удэгейцев женщины плясали с двумя побрякушками в руках под ритм бубна. Они ходили с порывистыми приседаниями вокруг огня, потряхивали побрякушками, то вверху над головой, то внизу около коленей. При этом танцовщицы подёргивали плечами, раскачивали корпусом в стороны и крестообразно складывали руки [5, с. 93; 13, с. 45]. Во время мужских танцев женщины и дети выступали не простыми зрителями, а людьми, дразнящими «медведя», которого изображал один из мужчин.

Весенний новогодний обряд *Унди* заканчивался Большими поминками *Каса таори*, проводимый летом в период солнцестояния. Его целью было обеспечение продолжения жизни рода через возрождение предков в потомках, сохранить жизненную линию рода *Мусун*. Шаман с помощью ритуальных камней совершал обряд оживления душ умерших, приобщения их к матери-прародительнице, в лице мифической *Мамельди*, супруги творца *Хадау* [14, с. 223].

Во время осеннего обряда молению Неба шаман у ульчей, удэгейцев, нанайцев, орочей, негидальцев добывал силу природы для поддержания силы рода. Готовясь к этому празднику, мужчины плели сетки, готовили лыжи, ковали стрелы; женщины шили обувь и чинили одежду. Шаман через посредников обращался к хозяину неба *Сангия мапа* [14, с. 224]. Устраивалось жертвоприношение свиньи, которое сопровождалось пролитием крови на землю и шаманским камланием. Просили удачи в охотничьем промысле, жизни, мужского потомства. Осенний обряд моления небу, тайге, горе осмыслялся как обеспечение мужского плодородия. Женщины участия в молении не принимали, они оставались дома и сидели на нарах, тогда как мужчины и мальчики стояли на коленях и кланялись друг другу. В селении, после обукивания помещения багульником и сбрызгивания земли водкой, на праздничную трапезу приглашали чужеродцев-мужчин и замужних женщин, тогда как девушки, в том числе и сёстры, не допускались. Возможно, такое ограничение объясняется родовым характером праздника, участвовать в котором разрешалось только женщинам, пришедшим в род по браку, то есть, матерям и жёнам [5, с. 89].

Отметим, что в день кормления все члены рода соблюдали три основных табу, нарушение которых сводило на нет смысл и действенную силу кормления: запрещалось причёсываться, женщинам сидеть у огня и втыкать в «шашлык» (жареная рыба) тупые веретела. Эти запреты мотивировались так: «Когда женщины сидят у огня, их платья просвечиваются, и «хозяину» огня стыдно смотреть на голых женщин; когда люди причёсываются, то в чашки с жертвенной едой набивается много волос» [4, с. 65; 5, с. 98]. Говоря о порядке проведения процедуры «кормления воды», следует обратить внимание на следующее. С той минуты, когда мужчины выходили из дома и спускались к реке, женщины сидели на нарах до тех пор, пока мужчины не возвращались. Вместе с мужчинами на берег могли пойти только подростки. Женщинам не разрешалось во время «кормления» даже ступить на пол.

Таким образом, молодые девушки и замужние женщины, в силу своей физиологии, считались «нечистыми» и должны были соблюдать множество запретов в общении с окружающими. Данные представления являлись частными проявлениями более глубоких и универсальных представлений об отрицательном и одновременно охранительном действии менструальной крови, которой боялись таёжные животные, а также сверхъестественные и зловредные существа. Поэтому отпугивать зверей и духов могли лишь женщины определённого возраста и их нижняя поясная одежда [10, с. 64]. Охотники, связав попадание женских регул на охотничьи принадлежности с неудачей на промысле, отстранили женщин от участия в обрядах, обращённых к хозяевам тайги, гор, воды. Женщины также мало участвовали в обрядах «кормления» воды, в жертвоприношениях различным духам, в медвежьем празднике, в похоронах. Объясняли это следующим образом: во-первых, хозяева, дающие рыбу и зверя, не терпят присутствия женщин, женской нечистоты; во-вторых, женщины – выходцы из разных с мужьями родов – «чужеродки».



Литература

1. Арсеньев В.К. Лесные люди – удэгейцы // Соч. Владивосток, 1948. Т. 5. С. 139-188.
2. Браиловский С.Н. Тазы, или удихэ: Опыт этнографического исследования. (Отдельный оттиск из журн. «Живая старина») / С.Н. Браиловский. СПб., Изд. ИАН, 1901. 219 с.
3. Гаер Е.А. Древние бытовые обряды нанайцев /Е.А.Гаер. Хабаровск, Кн. Изд-во, 1991. 142 с.
4. Золотарев А.М. Пережитки родового строя у гиляков р-на Чомэ. // Советский Север, 1933. № 2. С. 52-66.
5. Золотарёв А.М. Родовой строй и религия ульчей/А.М.Золотарев.– Хабаровск, Дальгиз, 1939. 206 с.
6. История и культура удэгейцев: историко-этнографические очерки/Отв. ред. Л.Я. Иващенко. Коллектив авторов. Л., Наука, 1989. 192 с.
7. Крейнович Е.А. Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура/ Е.А.Крейнович. М., Наука, 1973. 496 с.
8. Ларькин В.Г. Религиозные воззрения удэгейцев // Труды ДВФ СО АН СССР. Сер. Ист.-ая. Владивосток, 1961. Т. 2. С. 227-240.
9. Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: Опыт этнографического исследования // Зап. ОИАК Владивостокского отделения ПОРГО. Владивосток, 1922. Т. 17. 372 с.
10. Мельникова Т.В. Традиционная одежда нанайцев (XIX – XX в.в.) // Диссертация на соискание учёной степени к.и.н. по специальности 07.00.07 – этнография, этнология и антропология. Владивосток, 2000. 300 с.
11. Народы Дальнего Востока СССР в XVII – XX вв.: историко-этнографические очерки / Отв.ред. И.С. Гурвич. Коллектив авторов. М., Наука, 1985. 240 с.
12. Перехвальская Е.В. Удэгейцы /Е.В. Перехвальская. СПб., Наука, 1994. 195 с.
13. Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев XIX – XX вв. Историко-этнографические очерки /В.В. Подмаскин. Владивосток, Изд-во Дальневост. ун-та, 1991. 160 с.
14. Сем Т.Ю. Календарные обряды в традиционной культуре тунгусоязычных народов Приамурья и Приморья // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Мат-лы 4-х Сибирских чтений, 12-14 октября 1998 г., Санкт-Петербург.-

Спб., Музей Антропологии и Этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2000. С.221-225.

15. Смоляк А.В. Похоронная обрядность: Нанайцы. Ульчи. Негидальцы. Орочи. Удэгейцы. Нивхи. // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., Наука, 1980. С.177-199.

16. Смоляк А.В. Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (2-я пол. XIX – нач. XX в.). Л., Наука, 1976. С.129-160.

17. Смоляк А.В. Ульчи: Хозяйство, культура и быт в прошлом и настоящем /А.В. Смоляк. М., Наука, 1966. 290 с.

18. Старцев А.Ф. Материальная культура удэгейцев (вторая половина XX – XX в.) /А.Ф. Старцев. Владивосток, ДВО РАН, 1996. 155 с.

19. Суник О.П. Ульчский язык: исследования и материалы /О.П. Суник. Л., Наука, 1985. 264 с.

20. Таксами Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов: сер. XIX – нач. XX в. /Ч.М. Таксами. Л., Наука, 1975. 238 с.

21. Тихвинский С. Записки миссионера. Воспоминания о жизни гольдов, гиляков, самогирцев, айнецов и других народах, обитающих по Амуру и его притокам: Гиляки. // Благовещенские епархиальные ведомости за 1913 г. № 11. С. 179-186.

22. Хасанова М.М. О культе медведя у негидальцев. // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Мат-лы 4-х Сибирских чтений, 12-14 октября 1998 г., Санкт-Петербург. Спб., Музей Антропологии и Этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2000. С. 203-210.

23. Цинциус В.И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом. // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – нач. XX в. Сб. ст. Л., Наука, 1971. С.170-200.

24. Штернберг Л.Я. Гиляки // Этнографическое обозрение, 1904. Кн. LXI, № 2. С. 19-55.

Транслитерация по ГОСТ 7.79-2000 Система Б

1. Arsen'ev V.K. Lesnye lyudi – udehkhejtsy // Soch. Vladivostok, 1948. Т. 5. S. 139-188.

2. Brailovskij S.N. Tazy, ili udikkeh: Opyt ehtnograficheskogo issledovaniya. (Otdel'nyj ottisk iz zhurn. «Zhivaya starina») / S.N. Brailovskij. SPb., Izd. IAN, 1901. 219 s.

3. Gaer E.A. Drevnie bytovye obryady nanajtsev /E.A. Gaer. Khabarovsk, Kn. Izd-vo, 1991. 142 s.

4. Zolotarev A.M. Perezhitki rodovogo stroya u gilyakov r-na CHomeh. // Sovetskij Sever, 1933. № 2. S. 52-66.

5. Zolotaryov A.M. Rodovoj stroj i religiya ul'chej/A.M. Zolotarev.– Khabarovsk, Dal'giz, 1939. 206 s.

6. Istoriya i kul'tura udehgejtsev: istoriko-ehnograficheskie ocherki/Otv. red. L.YA. Ivashhenko. Kollektiv avtorov. L., Nauka, 1989. 192 s.

7. Krejnovich E.A. Nivkhgu: Zagadochnye obitateli Sakhalina i Amura/ E.A. Krejnovich. M., Nauka, 1973. 496 s.

8. Lar'kin V.G. Religioznye vozzreniya udehgejtsev // Trudy DVF SO AN SSSR. Ser. Ist-aya. Vladivostok, 1961. Т. 2. S. 227-240.

9. Lopatin I.A. Gol'dy amurskie, ussurijskie i sungarijskie: Opyt ehtnograficheskogo issledovaniya // Zap. OIAK Vladivostokskogo otdeleniya PORGO. Vladivostok, 1922. Т. 17. 372 s.

10. Mel'nikova T.V. Traditsionnaya odezhda nanajtsev (XIX – XX v.v.) // Dissertatsiya na soiskanie uchyonoj stepeni k.i.n. po spetsial'nosti 07.00.07 – ehtnografiya, ehtnologiya i antropologiya. Vladivostok, 2000. 300 s.

11. Narody Dal'nego Vostoka SSSR v XVII – XX vv.: istoriko-ethnograficheskie ocherki / Otv.red. I.S. Gurvich. Kollektiv avtorov. M., Nauka, 1985. 240 s.
12. Perekhval'skaya E.V. Udehgejtsy /E.V. Perekhval'skaya. SPb., Nauka, 1994. 195 s.
13. Podmaskin V.V. Dukhovnaya kul'tura udehgejtsev XIX – XX vv. Istoriko-ethnograficheskie ocherki /V.V. Podmaskin. Vladivostok, Izd-vo Dal'nevost. un-ta, 1991. 160 s.
14. Sem T.YU. Kalendarnye obryady v traditsionnoj kul'ture tungusoyazychnykh narodov Priamur'ya i Primor'ya // Kul'turnoe nasledie narodov Sibiri i Severa: Mat-ly 4-kh Sibirskikh chtenij, 12-14 oktyabrya 1998 g., Sankt-Peterburg.- Spb., Muzej Antropologii i EHTnografii imeni Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN, 2000. S.221-225.
15. Smolyak A.V. Pokhoronnaya obryadnost': Nanajtsy. Ul'chi. Negidal'tsy. Orochi. Udehgejtsy. Nivkhi. // Semejnaya obryadnost' narodov Sibiri: Opyt sravnitel'nogo izucheniya. M., Nauka, 1980. S.177-199.
16. Smolyak A.V. Predstavleniya nanajtsev o mire // Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniyakh narodov Sibiri i Severa (2-ya pol. XIX – nach.XX v.). L., Nauka, 1976. S.129-160.
17. Smolyak A.V. Ul'chi: KHozyajstvo, kul'tura i byt v proshlom i nastoyashhem /A.V. Smolyak. M., Nauka, 1966. 290 s.
18. Startsev A.F. Material'naya kul'tura udehgejtsev (vtoraya polovina XX – XX v.) /A.F.Startsev. Vladivostok, DVO RAN, 1996. 155 s.
19. Sunik O.P. Ul'chskij yazyk: issledovaniya i materialy /O.P. Sunik. L., Nauka, 1985. 264 s.
20. Taksami CH.M. Osnovnye problemy ethnografii i istorii nivkhov: ser. KH1KH – nach. KHKH v. /CH.M.Taksami. L., Nauka, 1975. 238 s.
21. Tikhvinskij S. Zapiski missionera. Vospominaniya o zhizni gol'dov, gilyakov, samogirtsev, ajntsev i drugikh narodakh, obitayushhikh po Amuru i ego pritokam: Gilyaki. // Blagoveshhenskie eparkhial'nye vedomosti za 1913 g. № 11. S. 179-186.
22. KHasanova M.M. O kul'te medvedya u negidal'tsev. // Kul'turnoe nasledie narodov Sibiri i Severa: Mat-ly 4-kh Sibirskikh chtenij, 12-14 oktyabrya 1998 g., Sankt-Peterburg. Spb., Muzej Antropologii i EHTnografii imeni Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN, 2000. S. 203-210.
23. TSintsius V.I. Vozzreniya negidal'tsev, svyazannye s okhotnich'im promyslom. // Religioznye predstavleniya i obryady narodov Sibiri v KH1KH – nach. KHKH v. Sb. st. L., Nauka, 1971. S.170-200.
24. SHternberg L.YA. Gilyaki // EHTnograficheskoe obozrenie, 1904. Kn. LXI, № 2. S. 19-55.