



DOI: 10.22250/2072-8662.2019.1.94-100

Старцев А.Ф.

Культ священного дерева в традиционной промысловой обрядности малочисленных народов Приамурья и Приморья



Аннотация. В статье рассматривается роль священного дерева в культурах тунгусо-маньчжурских этносов Приамурья и Приморья. Священное дерево у народов Нижнего Амура и Приморья известно под названием *тун* (удэгейцы), *туйгу* (нанайцы), *ту* (орочи), *тойга*, *торо*, *туруу* (негидальцы). Аналогичное дерево *торо* имеется и у корейцев. Священные деревья бывают двух видов: одно из них шаманское, другое – родовое. Шаманским деревом может быть только лиственница, но не прямая и стройная, а с необычным парным или тройным стволом.

Такое дерево шаман ищет годами. Иногда его находят за десятки километров от селения. Найденное дерево шаман срубает, оставляет самые толстые и корявые ветки. Мужчины селения приносят это дерево в село и устанавливают его на том месте, на которое указывал шаман. Священное дерево рода растёт в лесу рядом с селением. Оно, как правило, с необычной кроной, толщиной в два-три обхвата. На дереве в метре от комеля делается треугольная зарубка, которая называется *пиухе* (*piukhe*). Это дух, посредник между охотником и хозяином Неба (богом). Под деревом устраивается столик для жертвоприношений. Аборигены Приамурья и Приморья у этого дерева совершают обряд поклонения хозяину неба, просят у бога удачной охоты или хорошего здоровья родителей, детям и сородичам. Идентичная терминология священных деревьев и процесс свершения промысловой обрядности у малочисленных этносов региона свидетельствует об их этногенетическом родстве или этнических контактах.

Ключевые слова: тунгусо-маньчжуры, этнос, священный, дерево, шаман, род, зарубка, хозяин, жертвоприношение, этнические связи

Anatolii F. Startcev

Cult of a Sacred Tree in Traditional Trade Ceremonialism of the Indigenous Peoples of Priamurye and Primorye

Abstract. The article considers the role of a sacred tree in the cultures of Tungus-Manchu ethnoses of Priamurye and Primorye. In the culture of the peoples of the Lower Amur and Primorye the sacred tree is known under the names *tun* (Udege), *tuigu* (Nanais), *tu* (Orochs), *toiga*, *toro*, *turuu* (Negidals). The similar tree named *toro* is found among the Koreans as well. There are 2 types of sacred trees: shamanistic and patrimonial ones. A shaman's tree can only be a larch, not strict and harmonious, but with unusual double or triple trunk. The shaman looks for such tree for years. Sometimes it is found tens of kilometers from the settlement. The shaman cuts down the found tree leaving the thickest and clumsy branches. Men of the settlement bring the tree to the village and set it to that place which the shaman pointed to. The sacred patrimonial tree grows in the wood near the settlement. As a rule, it has unusual crown of two or three grasps thick. A triangular notch is made on the tree meter from the butt, which is called *piukhe*. It is a spirit, a mediator between the hunter and the master of the Sky (god). A table for sacrifices is arranged under the tree. Natives of Priamurye and Primorye perform a ceremony of worship the master of the sky and ask successful hunting or good health to parents, children and relatives. Identical terminology of sacred trees and process of trade ceremonialism among small-numbered peoples of the region testifies to their ethnogenetic connection or ethnic contacts.

Key words: Tungus-Manchu, ethnos, sacred, tree, shaman, kin, notch, master, sacrifice, ethnic communications

Старцев Анатолий Фёдорович – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела этнографии, этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук; 690001, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 89; starcev.42@mail.ru

Anatolii F. Startcev – DSc (History), Chief researcher at the Department of Ethnography, Ethnology and Anthropology, The Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences Institute of History, Archaeology and Ethnology; 89 Puchkinskaja str., Vladivostok, Russia, 690001; starcev.42@mail.ru

Изучению мировоззрения народов Нижнего Амура и Приморья уделялось значительное внимание со стороны многих исследователей, посвятивших свои труды традиционным промыслам во взаимосвязи с анимистическими воззрениями охотопромысловой деятельности нанайцев, негидальцев, удэгейцев, ульчей, орочей, эвенков и других малочисленных этносов, совершавших до недавнего времени промысловые обряды перед священным деревом.

Шаманское дерево устанавливается по указанию шамана рядом с его жилищем (нанайцы, орочи, удэгейцы) или в центре шаманского чума (негидальцы). Обычно люди боятся этого дерева и обходят его стороной. Считалось, что дерево *тун* у аборигенов Нижнего Амура и Приморья служит для отдыха шаманских духов, которые по приказу шамана летают по вселенной.

Тун – это свежесрубленное дерево, с которого снимается кора, удаляются мелкие ветки, но остаются большие сучья. *Тун* можно делать только из лиственницы, потому что она крепкая и из неё шаманский дух *севон* делает стрелы для своего лука. Затем по стволу и сучьям снимается часть древесины, чередующимися правильными кольцами. Это ступеньки лестницы, по которым *севон* взбирается на дерево. На стволе вырезаются орнаменты и человеческое лицо. Получается так, будто человек сидит в стволе дерева, и через отверстие смотрит наружу [Арх. ДВО РАН, ф. 1, оп. 6, д. 19, л. 308]. На оголённые сучья пристраивают специально сделанные изображения *амняху* (духи-помощники шамана) в виде человека, тигра, иногда человека, сидящего на медведе или на тигре и т.д. Человек среди этих *амняху* является главным, потому что в нём размещается душа главного *севона*. На этих *амняху* *севон тун* совершает свои путешествия. То он садится на зверя и едет на нём, то он садится на птицу и летит на ней [Арх. ИИАЭ ДВО РАН, ф. 1, оп. 2, д. 27, л. 246].

Шаманское дерево *тун* должно быть не таким, какое оно растёт около жилища, а такое, какое хочет иметь *севон*. Оно должно быть определённой величины, формы, с тем или иным количеством больших ветвей. Когда шаман находит нужное ему дерево, из которого можно сделать *тун*, он произносит специальную молитву, в которой сообщает хозяину местности, для какой цели шаман хочет срубить это дерево. Срубленное дерево перевозится к дому шамана на лодке. Шаман сразу же приступает к его обработке и в короткий срок изготавливает *тун*. Считается, что *севон* шамана по ночам взбирается на *тун* и осматривает окрестности [Арх. ИИАЭ ДВО РАН, ф. 1, оп. 2, д. 27, л. 247].

Это фигурное дерево неприкосновенно: его нельзя срубить, нельзя опалить огнём, нельзя в него стрелять. Если шаман умирает, тогда его духи покидают дерево *тун* и уходят в мир мёртвых. В этом случае, считается, что чёрт *огдзе*, у которого нет пристанища, овладевает этим деревом, и тогда люди боятся мест, где стоят покинутые деревья *тун* [Арх. ИИАЭ ДВО РАН, ф. 1, оп. 2, д. 27, л. 246].

Аналогичное шаманское дерево имелось и у корейцев. Термин «*торо*», которым корейцы называют шаманское дерево, в языке этноса означает «*путь*», «*дорога*» шамана, которой он пользовался при отправлении души умершего в потусторонний мир [Марков, 1999, 77].

Если учесть идентичность названия и предназначение шаманского дерева у малочисленных народов Нижнего Амура, Приморья и Северной Кореи, то можно предположить, что в эпоху раннего средневековья этносы этих регионов имели стойкие этнокультурные и этногенетические связи. Об этих связях свидетельствуют такие факты: в первые века нашей эры в пределах Северной Кореи и Приморья обитали племена *илоу* и так называемые северные *воцзюй*. В V веке вместо этих племён на побережье Японского моря, в бассейне Уссури и на территории Северной Кореи фиксируются племена *удзи* (*уцзи*) [Гребенщиков, 1926, 104]. Китайский этнолог Ян Маошэн, исходя из древней рукописи «Дунбэй тунши», считает, что илоуские племена ассимилировали часть северных *воцзюй* и приняли новый этноним – *уцзи* [Ян Маошен, 1990, 92]. Российский востоковед А. Гребенщиков считает, что этноним *удзи* (*уцзи*) – «есть звуковое изменение слова *вэдзи* (*воцзюй* – А.С), что в старом маньчжурском языке означало кустарник на рёбрах гор, место, поросшее кустарником и травой, лес, рошу, чащу, дремучие леса и т. д. и до XVII столетия сохранялось в виде названия (таёжные, лесные обитатели, лесовики) одного из маньчжуро-тунгусских родов...» [Гребенщиков, 1926, 104].

Этноним *уцзи*, известный в истории народов юга Дальнего Востока с V века, это не самоназвание, а имя, которым корейцы обозначали объединённые племена *воцзюй* и *илоу*. В корейском языке до сих пор сохраняется этноним *уцзи* (*учи*); *уцзика* (*учика*), которым люди в конце XIX – начале XX вв. называли удэгейцев Приморского и Хабаровского краёв.

Второе дерево, которое относилось к категории сакральных, было родовым. Оно произрастало вблизи стойбища или в тайге в естественных условиях. Его называют так же, как и шаманское, – *тун* (удэгейцы), *туйгу* (нанайцы), *ту* (орочи), *тойга*, *тойо*, *торо*, *туруу* (негидальцы). Однако оформлялось это дерево, в отличие от шаманского, несколько иначе: на стволе в метре от земли или в рост человека делалось изображение духа – покровителя охотников, известного у тунгусо-маньчжурских этносов под разными названиями: *пиухэ* (нанайцы, орочи), *пиу* (удэгейцы), *дуугду* (негидальцы), *магин*, *мугдэ* (эвенки). Изображение *пиухэ* имело вид небольшого углублённого треугольника. Делались *пиухэ* на деревьях с мягкой древесиной: на иве, тополе, липе. Нанайцы *пиухэ* на деревьях хвойных пород не делали. Удэгейцы и орочи антропоморфные изображения духов наносили и на деревья хвойных пород – ели, пихте, кедре. Эвенки, эвены и негидальцы для этой цели чаще использовали лиственницу.

Термин «*пиу*» на удэгейском языке означает «ритуальное углубление в виде треугольника, вырезанного в дереве или высеченного в скале, рядом с которым ставился столик для жертвоприношений» [Гирфанова, 2001, 252]. Негидальский термин «*дуугду*» происходит от эвенкийских глаголов «*дуг-*» – «долбить» и «*дуктикэ-*» – «делать орнамент на дереве, вынимая остриём ножа трёхгранные частицы» [Сравнительный словарь, 1975, 218].

Священное дерево выбирали в примечательном месте. Оно должно привлекать к себе внимание своей необычной кроной или толщиной. Когда на таком дереве делалось изображение *пиу*, *пиухэ*, *дуугду*, устанавливался жертвенник и был сделан первый поклон, оно считалось священным. Место возле сакрального дерева нельзя было осквернять, в противном случае дух дерева мог наказать виновного [Чадаева, 1990, 159–160].

Под деревом с ликом *пиухэ* втыкали в снег или землю четыре вилообразные палки с двумя перекладами, сверху покрытыми несколькими короткими палочками и ветками ели. Таким образом, получался жертвенник – настил *дагю*, возвышавшийся над землёй или снежным покровом на 20–30 см. На этот настил во время обращения к хозяевам природы клалась жертвенная пища.

Дерево с ликом *пиухэ* произрастало около каждого стойбища и имелось во всех охотничьих угодьях аборигенов. При встрече такого дерева его не обходили стороной, как шаманское, а кланялись ему и обращались с просьбами к хозяевам природы, чтобы иметь удачу в промыслах и вообще во всех делах.

В конце XIX столетия на духовную культуру аборигенов Нижнего Амура и Приморья стало оказываться существенное влияние со стороны инонационального населения – маньчжуров и китайцев. Так в культуре удэгейцев, нанайцев, орочей и других аборигенов региона стал культивироваться культ Неба, что тут же отразилось и на промысловой обрядности. Если раньше аборигены обращались за помощью к родовым духам предков, хозяевам местности, хозяину огня, то к началу XX столетия стало привычным обращаться через духов-посредников к *эндури* – духу верховного божества [Штернберг, 1933, 425; Аврорин, Лебедева, 1978, 27–34].

При этом происходит замена имени традиционного духа-посредника – *пиухэ* на заимствованное имя – *санги мама*, *санги мапа*, *сангия мама*, *тагу мама*, дух этих посредников ведал промыслами и находился в подчинении у *эндури*. Влияние маньчжуров выразилось не только в замене названия традиционного изображения *пиухэ* на *санги мама*, но и в ритуале жертвоприношения. Если для *пиухэ* жертвенной пищей являлась каша, рыба, табак, т.е. всё то, чего не мог иметь хозяин тайги, то для *эндури* в обязательном порядке приносились в жертву свинья, собака или петух. Считалось, что представители этой фауны доставляли жертвенную пищу и молитвы охотников прямо самому *эндури*. Когда убивали свинью и брызгали по сторонам кровью, аборигены, отправлявшиеся на охоту, просили верховное божество:

«Ендурь, пожалуйста, мне хорошо ходить сделай, без вреда ходить сделай, плохого чтобы ничего не было, хорошо ходить сделай» [Штернберг, 1933, 498].

Ритуальный комплекс со священным деревом у нанайцев описывается так: «*Tujgy*: – дерево, на котором вырезано изображение *Sangi-mafa* = *Sagdi-ama*, всё равно *endur*, один для всех хала. Это цельное дерево (толстое) близ балагана. К нему приставляют по одному на человека *togo* (тонкое тальниковое дерево), на котором делают такое же изображение, как на *tujgy*., и приносят жертвы. На дереве вырезают щёки, лоб и рот. То же на *toro*» [Штернберг, 1933, 497]. Во время поклонения перед священным деревом нанайцы перед святилищем *toro* раскладывают все орудия охотничьего промысла и через *Sangi-mafa* просят *эндур*, чтобы тот обеспечил им удачную охоту [Штернберг, 1933, 496–497].

Л.Я. Штернберг отмечал, что обряд поклонения перед священным деревом *tu* со схематическим изображением человеческого лица совершали и орочи во время жертвоприношения хозяину тигров *дусэ эзэни* или хозяину неба *буа* собаки, убиваемой у дерева палкой [Штернберг, 1933, 440; Аврорин, лебедева, 1978, 33].

Удэгейцы на своём священном дереве *тун*, произраставшем где-нибудь на окраине стойбища, тоже вырезали изображение *сангия мама* (бикинская и иманская группы), *тагу мама* (хорская группа) и обустроивали жертвенный комплекс в следующей последовательности: «Перед деревом устанавливали жертвенник «*кямбуха*», в виде заструганной жерди, расщеплённой сверху на три части. В расщеп вставляли камень и на него клали тлеющие угли багульника, кусочки мяса, рыбы и пр. Позднее в жертву стали приносить свинью или петуха. Рядом с жертвенником устанавливали изображения родовых духов, выполнявших роль посредника между *сангия мама* и человеком. В обмен на жертвоприношения и молитвы *сангия мама* сбрасывала охотникам с неба души животных. Это сбрасывание символизировалось разрушением жертвенника, с которого якобы падали на землю души животных» [Арх. ДВО РАН, ф. 1, оп. 6, д. 19, л. 200]. Аналогичный ритуал у священного дерева совершался и в тайге, когда охотник прибывал на своё место промысла *бийсингу*, доставшееся ему от отца или деда. Он снова обращался с молитвой, но уже не к *сангия мама* (иманские и бикинские удэгейцы), *тагу мама* (хорские удэгейцы), а непосредственно к хозяину местности *эзэни буани* и хозяину гор *онку*. В этом случае на ствол дерева наносилась треугольная зарубка *тиу* и сооружался из палочек и маленьких жёрдочек жертвенник – небольшой настил *дагю*. На него охотник клал кусочки еды, спички, окроплял жертвенник спиртом и просил *буани* и хозяина гор *онку*, чтобы тот хотя бы показал шерстинку или кровинку зверя. Просить большего было нельзя, иначе ждала неудача [Старцев, 2005, 75]. При этом все жертвоприношения, совершаемые в честь *буани*, были бескровными. «Всё это даёт нам возможность предполагать, – пишет В.Г. Ларькин, – что культ *буани* является более древним, чем культ поклонения *сангия мама*» [Арх. ДВО РАН, ф. 1, оп. 6, д. 19, л. 200].

Коренные народы Нижнего Амура и Приморья, собственно говоря, поклонялись не дереву, а запечатлённому в нём духу – посреднику между людьми и хозяином Неба – *Эндур* или *Санги-мама* (*Санги-мапа*). Дерево оттого и было священным, считают нанайцы, что дух-посредник *Фиоха* (кур-урм. диалект), или *Пиоха* (среднеамурский), избрал его своим вместилищем, домом и жил внутри него, невидимый человеком [Чадаева, 1990, 160–161].

В XIX столетии в духовной культуре иманских и бикинских удэгейцев происходят некоторые изменения. Традиционный обряд охотопромысловой культуры, связанной с поклонением священному дереву с треугольным изображением *тиу*, *тиухэ*, был дополнен китайским компонентом, известным в научной литературе под названием культа «*мяо*» [Браилловский, 1901, 391–395]. В современной интерпретации этот культ известен под термином *мео*, *мево* [Березницкий, 2003, 327–329]. «*Мяо* – это кумирни, украшенные изнутри бумажными иконами с изображениями на них различных божеств. Культ *мяо* особенно быстро привился среди южной группы удэгейцев (тазов – А.С.). В начале XX в. в жилищах большинства иманских и бикинских, не говоря уже о южной группе удэгейцев, имелись такие иконы, которые они называли «*андзя*»» [Ларькин, 1961, 239]. Моления перед этими иконами устраивались перед отправкой на охоту или женьшеневый промысел.

С.В. Березницкий в краткой форме отразил этот религиозный синкретизм органического слияния традиционных и заимствованных элементов духовной культуры в результате этнокультурных контактов бикинских удэгейцев с китайскими отходниками. «Перед отправлением на длительный промысел или раз в год для получения удачи удэгейцы подвязывали к сучкам красные тряпочки, резали красного петуха и его кровь брызгали на дерево. Ритуал ежегодного семейного угощения священного родового дерева называется «*хэнки*». Руководил ритуалом дед или самый старший мужчина рода. Он делал на стволе треугольную зарубку. Затем под дерево ставился треугольный ящик, внутри которого находился прямоугольный ящик с рисунками на красной материи китайских духов и иероглифов, написанных чёрной краской. «Затем все становились в полукруг дерева на колени и произносили вслед за дедом молитву: <...> Бог мать! Бог дедушка! Бог дракон! Помоги! Помоги мне! Чтобы я не болел! Помоги!» [Березницкий, 2003, 329–330]. Здесь же у священного дерева просили и удачной охоты на соболя.

Не избегли культурного влияния со стороны маньчжуров и негидальцы, которые у священного дерева *тойга*, *тойо*, *торо*, *туруу* создавали целый комплекс *алачинки*, состоящий из различных духов. Этот комплекс являлся местом жертвоприношений и местом нахождения различных хозяев природы [Штернберг, 1933, 533]. Однако обустройство жертвенного места у священного дерева у негидальцев несколько отличалось от нанайского, удэгейского и ороцкого.

Негидальское место жертвоприношений *алачинки* представляет собой большую лиственницу (*тойо*) *тожо*, специально выбранную в тайге, на которой вырезаются лица – *дыгды*, а у комеля устанавливается скульптурное изображение – *sangiwi* в виде резной антропоморфной фигуры духа *masi* – хозяина дома, приравненного к *sangitu* (у нанайцев – *сангия мама* – А.С.) и *dajami*, приравненного к *bujun buga* – лось неба. Кроме этого здесь же ставятся и два антропоморфных изображения *kelgenki* – это помощники духа *masi* [Штернберг, 1933, 533–534]. У комеля дерева устраивается жертвенный столик *dylkuxan* для жертвенной пищи. Перед этим алтарём приносилась в жертву собака, которую убивали дубинками, а затем просили удачной охоты.

Просьба охотника до хозяина неба осуществлялась через *дыгды* – изображение, вырезанное на лиственнице. «*Дыгды* передают распоряжения *kelgenki*, а от последних зависит передать ли распоряжения *masi* и *dajami*, которые являются помощниками *buga*. По значению своему (хотя они только помощники – «солдаты») они важнее самих *masi* и *dajami*» [Штернберг, 1933, 534].

Когда негидалец прибывает в свои охотничьи угодья и устраивает *алачинки*, то изображение *masi* не делает, а только *tojun* и два *kelgenki*. В тайге при молении у священного дерева жертвоприношение было бескровным.

Перед охотой негидальцы, так же, как и нанайцы, «ровно в полдень идут к *тожо*, приносят все принадлежности охоты (только ружья нельзя) и ставят их у подножья дерева, потом, после молитвенного обращения: “Небо, солнце, полдень, луна, хорошенько нам дайте жить!”, кланяются, и все участвуют в кормлении. Ставят на ночь самострел у подножья, Разводят огонь, кормят *sewoki* и потом кормят огонь роза» [Штернберг, 1933, 534]. Здесь же у огня находилось и само изображение хозяина огня – *муйкуду* и его жены – *кутуга* [Штернберг, 1933, 534].

Священному дереву поклонялись и среднеамурские эвенки-бирары. Выбрав в тайге место, старший из охотников перед деревом с вырубленным ликом духа-хозяина тайги *магин* сжигал кусок мяса и обращался с просьбой послать зверя охотника [Василевич, 1969, 238]. У других территориальных групп эвенков вместо священного дерева использовались пни, на которых изображался дух предка *Муудди* [Василевич, 1969, 215; Сравнительный словарь, 1975, 549].

Все народы Приамурья и Приморья обязательно делали жертвоприношение не только верховным хозяевам, но и многочисленным духам – хозяевам местности. Процесс жертвоприношения происходил одинаково, а сам этот процесс негидальцы называли термином *сугдэ*, удэгейцы – *согдо*, нанайцы – *сугду*, маньчжуры – *сукдун*, а слова *сугдичи-* (ульчи) и *судитчи-* (ороки) означают как «поставить жертву перед идолом или ставить пищу перед покойником» [Сравнительный словарь, 1977, 118].

Жертвоприношение приносилось в местах, опасных для жизни человека, где имелись перенвалы, обрывистые скалы, переправы через реки и др. препятствия. В таких местах имелись специальные жертвенники, на которые клались приношения – украшения, монеты, кусочки ткани и т. п. Такие подарки обязательно оставляли аркинские эвены, переходя через реку Эллу; камчатские эвены задабривали подобным образом крутой утёс на берегу р. Быстрой [История, 1997, 119], удэгейцы – при проезде по р. Бикин и т. д.

Таким образом, можно сделать вывод, что идентичность терминологии шаманских деревьев, нанесённых на них изображений и процессов жертвоприношений у орочей, нанайцев, негидальцев, удэгейцев, эвенков и какой-то части северных корейцев обусловлены этногенетическими и этнокультурными контактами этих этносов, как в эпоху раннего средневековья, так и в позднее время.

Список сокращений

ДВО РАН – Дальневосточное отделение Российской академии наук.
ДВФ СО АН СССР – Дальневосточный филиал Сибирского отделения Академии наук Союза Советских Социалистических Республик.
ИИАЭ ДВО РАН – Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук.
Л. – г. Ленинград.
ОИАК – Общество изучения Амурского края.
СПб. – г. Санкт-Петербург.

Библиографический список

1. Аврорин, В.А. Орочские тексты и словарь / В.А. Аврорин, Е.П. Лебедева. – Л.: Наука, 1978. – 264 с.
2. Архив Дальневосточного отделения Российской академии наук (Арх. ДВО РАН). Ф.1. Оп. 6. Д. 19. – Материалы В.Г. Ларькина.
3. Архив Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук (Арх. ИИАЭ ДВО РАН). Ф.1. Оп. 2. Д. 27. – Материалы А.Ф. Старцева.
4. Архив Общества изучения Амурского края (Арх. ОИАК). Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 6. – Материалы В.К. Арсеньева.
5. Березницкий, С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амурсахалинского региона / С.В. Березницкий. – Владивосток: Дальнаука, 2003. – 486 с.
6. Браиловский, С.Н. Тазы, или удиһэ: Опыт этнографического исследования (Отд. Оттиск из журнала «Живая Старина») / С.Н. Браиловский. – СПб., 1901. – 223 с.
7. Василевич, Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII–XX в.) / Г.М. Василевич. – Л.: Наука, 1969. – 304 с.
8. Гирфанова, А.Х. Словарь удэгейского языка / А.Х. Гирфанова. – СПб.: Наука, 2001. – 476 с.
9. Гребенщиков, А. Дальний Восток: (исторический очерк) / А. Гребенщиков // Северная Азия. – 1926. – Кн. 5–6. – С. 100–110.
10. История и культура эвенов. Историко-этнографические очерки. – СПб.: Наука, 1997. – 180 с.
11. Ларькин, В.Г. Религиозные воззрения удэгейцев / В.Г. Ларькин // Труды ДВФ СО АН СССР им. В.Л. Комарова. Серия историческая. – Владивосток, 1961. – Т. 2. – С. 227–240.
12. Марков, В.М. Республика Корея. Традиции и современность в культуре второй половины XX века. Взгляд из России / В.М. Марков. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного университета, 1999. – 448 с.
13. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. – Л.: Наука, 1975. – Т. 1. – 672 с.
14. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. – Л.: Наука, 1977. – Т. 2. – 992 с.
15. Старцев, А.Ф. Культура и быт удэгейцев (вторая половина XIX–XX в.) / А.Ф. Старцев. – Владивосток: Дальнаука, 2005. – 444 с.
16. Чадаева, А. Мировое древо и его земные модули / А. Чадаева // Древний свет: сказки, легенды, предания народов Хабаровского края. – Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1990. – С. 129–237.

17. Штернберг, Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы. Айны. Статьи и материалы / Л.Я. Штернберг. – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.
18. Ян Маошен. Исследование происхождения народа кякала эпохи Цин / Ян Маошен // Шэ-хуй кэсюэ цзикань. – Шэньян, 1990. – №4.

Текст поступил в редакцию 18.09.2018.

References

1. *Arhiv Dal'nevostochnogo otdelenija Rossijskoj akademii nauk* [The Far Eastern Branch of the Russian Academy of Science Archive]. Fund 1, inventory 6, file 19 (in Russian).
2. *Arhiv Instituta Istorii, Arheologii i Jetnografii narodov Dal'nego Vostoka Dal'nevostochnogo otdelenija Rossijskoj akademii nauk* (Archive of the Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Science). Fund 1, inventory 2, file 27 (in Russian).
3. *Arhiv Obshhestva izuchenija Amurskogo kraja* [The Society of Studying the Amur Region Archive]. Fund of V.K. Arsenyev, inventory 1, file 6 (in Russian).
4. Avrorin V.A., Lebedeva E.P. *Orochskie teksty i slovar'* [Oroch Texts and Dictionary]. Leningrad: Nauka, 1978, 264 p. (in Russian).
5. Bereznickij S.V. *Etnicheskie komponenty verovanij i ritualov korennyh narodov Amuro-sahalinskogo regiona* [Ethnic Components of the Beliefs and Rituals of Native Peoples of the Amur-Sakhalin Religion]. Vladivostok: Dal'nauka, 2003, 486 p. (in Russian).
6. Brailovskij S.N. *Tazy, ili udihje: Opyt jetnograficheskogo issledovanija (Otd. Ottisk iz zhurnala «Zhivaja Starina»)* [The Tazy, or Udege: Experience of Ethnographic Study (Separate Impression of "Living Antiquity" Journal)]. St. Petersburg, 1901, 223 p. (in Russian).
7. Chadaeva A. *Drevnij svet: skazki, legendy, predanija narodov Habarovskogo kraja* [Ancient World: Tales, Legends, Lore of the Peoples of Khabarovsk Krai]. Khabarovsk: Khabarovskoe kn. izd-vo, 1990, pp. 129–237 (in Russian).
8. Girfanova A.H. *Slovar' udjejejskogo jazyka* [The Udege Language Dictionary]. St. Petersburg: Nauka, 2001, 476 p. (in Russian).
9. Grebenshnikov A. *Severnaja Azija* [North Asia]. 1926, books 5–6, pp. 100–110 (in Russian).
10. *Istorija i kul'tura evenov. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [History and Culture of the Evens. Historical and Ethnographic Reviews]. St. Petersburg: Nauka, 1997, 180 p. (in Russian).
11. Yang Maosheng. *Study of the Origin of Kayakala People of the Qing Dynasty*. Shehui kexue jikan. Shenyang, 1990, no. 4 (in Chinese).
12. Lar'kin V.G. *Trudy DVF SO AN SSSR im. V.L. Komarova* [Proc. of the Far Eastern Branch of the Siberian Branch of the USSR Academy of Science n.a. V.L. Komarov]. Vladivostok, 196, vol. 2, pp. 227–240 (in Russian).
13. Markov V.M. *Respublika Koreja. Tradicii i sovremennost' v kul'ture vtoroj poloviny XX veka. Vzglyad iz Rossii* [The Republic of Korea. Traditions and Modernity in the 20th Century Culture. A Sight from Russia]. Vladivostok: Izd-vo Dal'nevostochnogo universiteta, 1999, 448 p. (in Russian).
14. Sternberg L.Ya. Giljaki, orocho, gol'dy, negidal'cy. Ajny. Stat'i i materialy [Gilyak, Oroch, Golds, Negidals. Ains. Papers and Materials]. Khabarovsk: Dal'giz, 1933, 740 p. (in Russian).
15. *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'chzhurskikh jazykov. Materialy k etnograficheskomu slovarju* [Comparative Dictionary of Tungus-Manshu Languages. Materials to Ethnographic Dictionary]. Leningrad: Nauka, 1975, vol.1, 672 p. (in Russian).
16. *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'chzhurskikh jazykov. Materialy k etnograficheskomu slovarju* [Comparative Dictionary of Tungus-Manshu Languages. Materials to Ethnographic Dictionary]. Leningrad: Nauka, 1977, vol. 2, 992 p. (in Russian).
17. Starcev A.F. *Kul'tura i byt udjejejcev (vtoraja polovina XIX–XX v.)* [Udege Culture and Life (the second half of the 19th–20th centuries)]. Vladivostok: Dal'nauka, 2005, 444 p. (in Russian).
18. Vasilevich G.M. *Evenki: Istoriko-jetnograficheskie ocherki (XVIII–XX v.)*. [Evenks: Historical and Ethnographic Reviews (the 18th–20th centuries)]. Leningrad: Nauka, 1969, 304 p. (in Russian).