

# Шаманский повествовательный фольклор в системе устного творчества тунгусо-маньчжурских народов

**Лидия Евгеньевна Фетисова,**

кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Центра истории культуры и межкультурных коммуникаций Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток.

E-mail: lefet@yandex.ru

Шаманские рассказы рассматриваются как важная часть фольклорного наследия тунгусо-маньчжурских этносов (нанайцев, удэгейцев, ульчей, орочей, ороков, негидальцев, эвенков). Анализ текстов подтверждает этногенетическую общность коренного населения южной части российского Дальнего Востока. Шаманские нарративы всех тунгусо-маньчжуров характеризуются изначальным синкретизмом — сосуществованием в одном произведении признаков разных жанров: мифа, легенды, предания. Автор отмечает, что лучше всего сохранились сюжеты о получении шаманами сверхъестественных свойств, о проводах душ усопших в загробный мир, о демонстрации магических способностей, о помощи соплеменникам в лечении болезней и поисках пропавших промысловиков, но значительно уменьшилось число популярных в прошлом рассказов о поединках между шаманами. Жизнеспособность отмеченных сюжетов обусловлена их тесной связью с реальными обрядами, сохранившимися в народном быту. К числу региональных особенностей относится придание первым шаманам статуса демиургов, участников космогонических событий. Их потомки являются ответственными исполнителями обрядов жизненного цикла и следят за соблюдением людьми установленных правил ритуального поведения. Приведённые примеры показывают не только устойчивость традиционного содержания, но и его трансформацию применительно к новым условиям. В связи с этим отмечена приуроченность некоторых популярных сюжетов к событиям первой половины XX в. По мнению автора, это свидетельствует о продуктивности аборигенной фольклорной культуры, которая может расцениваться как своеобразная форма народной исторической памяти.

**Ключевые слова:** тунгусо-маньчжурские народы, этногенетическая общность, повествовательный фольклор, мифология, шаманские легенды.

**Shamanic Legends in Narrative Folklore System of Tungusic Peoples.**

**Lidiya Fetisova**, Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, FEB RAS, Vladivostok, Russia. E-mail: lefet@yandex.ru.

Shamanic stories are regarded as an important part of folklore heritage of the Tungusic peoples (the Nanai, Udege, Ulchas, Oroch, Orok, Negidals, Evenk). The text analysis confirms the ethnogenetic community of the indigenous population of the southern part of the Russian Far East. Shamanic narratives are characterized by the original syncretism — coexistence of features of different genres (the myth and the legend) in one text. The author notes that the most preserved stories are about shamans who obtained supernatural powers, farewell ceremonies for the souls of deceased people to the afterlife, demonstration of magical abilities, assistance to the tribesmen in the treatment of diseases and search for the missing fishers and hunters. However, the number of popular stories about fights between shamans decreased significantly. The viability of the marked topics is due to close connection with real rites and customs in folk life. The regional features include the status of demiurge for the first shamans, the participants of the cosmogonic events. Their descendants are responsible executors for the rites of the life cycle and monitor implementation of established rules of ritual behavior. The examples show not only the stability of traditional content of shamanic stories but also its transformation to the new conditions. Thereby, some popular plots are connected with the events of the first half of the twentieth century. According to the author, this indicates the productivity of aboriginal folk culture which can be regarded as a peculiar form of folk, historical memory.

**Keywords:** Tungusic peoples, ethnogenetic community, narrative folklore, myth, shamanic legends.

**К**ультурное наследие коренного населения российского Дальнего Востока представляет собой важную составляющую не только отечественной, но и мировой культуры. Исследование и фиксация исчезающих традиций служит одним из способов их сохранения для последующих поколений. Фольклор является своеобразной формой функционирования того или иного языка. К сожалению, в настоящее время реальное языковое пространство аборигенных этносов практически исчезло, и значительная часть традиционных произведений дошла до нас в русском пересказе. Тем не менее имеющиеся в распоряжении исследователей материалы дают представление о богатстве, разнообразии аборигенных устно-поэтических традиций (что важно и само по себе) и вместе с тем служат дополнительным источником по этнической истории дальневосточных народов.

Цель данной статьи — рассмотреть единство мифологической основы тунгусо-маньчжурских шаманских рассказов, выявив при этом отличительные особенности устной традиции отдельных этносов, а также показать функционирование шаманских текстов в системе традиционной культуры на разных исторических этапах.

С позиций европейской систематики, рассказы религиозного содержания, связанные с деятельностью шаманов, должны быть отнесены к легендам, но среди них выделяются мифологические сюжеты космо- и природогенеза, в которых шаман представлен в качестве первотворца-демиурга. Несомненно, в таких случаях имеет место трансформация мифа. Подобная «переадресовка» старых текстов новым героям характерна для традиционного художественного мышления. Благодаря этому происходит постоянное обновление фольклорной культуры, и тем самым продлевается её жизнь.

К наиболее архаическим относятся тотемические мифы, чья связь с шаманизмом вторична, поскольку представление о животном предке является более древним, нежели шаманские практики. Например, удэгейцы из рода *Кя* называют первым шаманом орлана-белохвоста *Кяоса*, от которого ведут своё происхождение. Считалось, что когти и перья на шаманском костюме обладают магической силой. Поэтому, чтобы облегчить и ускорить путь души в царство мёртвых, представители этого рода в волосы покойника вплетали перо орла [11, с. 47].

Космогонические мифы составляли важную часть устного творчества шаманов у всех тунгусо-маньчжуров. Представление о мироустройстве дают ритуалы, связанные с проводами душ умерших в загробный мир *буни/були*. Их осуществляли только самые сильные «избранники духов». А.М. Золотарёв писал, что ульчские «большие поминки представляют собой целую религиозную мистерию, театрализованную до крайних пределов» [5, с. 162]. Основу сценария этого обряда составляют мифы об устройстве обитатели мёртвых.

По наблюдениям И.А. Лопатина, у каждого из нанайских родов был особый путь в потусторонний мир. Например, души амурских гольдов ехали вдоль берега реки на собаках, тогда как души покойников рода *Киле* ехали на оленях, что служило напоминанием об их тунгусских корнях. Показательно, что им приходилось преодолевать такие препятствия, как два хребта, густой лес, большое болото [6, с. 284—285] — топография напоминала ландшафт реальной исторической родины тунгусов, расположенной, как и мифологический *буни*, на западе.

Космогонические сюжеты ульчей, содержащие описание Верхнего и Нижнего миров, родственны мифологии других тунгусо-маньчжуров, однако обнаруживают и определённые различия. Большие шаманы, доставляющие души умерших сородичей в загробный мир, чаще всего совершают этот опасный путь на собаках или птицах [5, с. 161]. Описание дороги содержит несколько эпизодов, указывающих на иноэтническое влияние. Так, на пути похоронной процессии встречается лисица с тремя хвостами (возможно, маньчжурский персонаж), шаман отстреливает ей средний хвост, и лисица убегает, предупреждая путников об опасности.

Шаман везёт души дальше и подъезжает к речке, через которую нет переправы, но рядом стоит кабарга. В качестве моста шаман использует репи́ животного и по нему попадает на другой берег (похожий эпизод встречается в ай́нском фольклоре). Здесь он видит следы пребывания своего предшественника, ранее доставившего души умерших. «*Теперь шаман*

свою заметку для следующего шамана оставляет. Все души из нарты быстро выкидывает. Передовую душу выкинув, даёт ей подзатыльник, чтобы она быстро в були шла. В это время жители були стараются попасть на нарту к шаману, чтобы вернуться на землю. Если шаман долго задержится в були, то может умереть. Шаман быстро погружает нарту на кори (гигантская птица, нередко с железным оперением. — Л.Ф.) и летит назад. Вернувшись на землю, он падает без чувств» [5, с. 161—162]. В целом повествование имеет традиционный характер, но эпизод о душах, желающих вернуться на землю, наводит на мысль о поздней интерпретации мифа.

Важное место в фольклорном наследии тунгусо-маньчжуров занимают сюжеты, посвящённые обретению и использованию человеком сверхъестественных свойств. По мнению учёных, проблема «избранничества» остаётся в этнологии «одной из наиболее сложных и загадочных» [15, с. 66]. Рассказы о длительной болезни «избранников духов», которых таким образом «помечают» высшие силы, распространены повсеместно. Согласно представлениям эвенков, существует прямая преемственность между всеми поколениями шаманов. Об этом говорится во многих рассказах, связанных с поиском черт избранности. Например, в эвенкийском роду *Кэнтукэ* будущего шамана находили по рисунку его кровеносных сосудов. Полагали, что о высшем предназначении человека сообщает его соплеменникам *Аин Маин* — обительница самого верхнего небесного яруса [3, с. 97].

Филолог-северовед Е.Н. Дувакин проанализировал около 500 шаманских легенд, записанных у народов Сибири и Дальнего Востока, и пришёл к выводу об известной автономности ряда дальневосточных сюжетов. По наблюдениям исследователя, северно-самодийские, чукотско-камчатские и восточно-тунгусские шаманы нередко являются действующими лицами космогонических событий. В частности, к таким сюжетам относится участие шамана в уничтожении лишних Солнц [4, с. 18—19].

Так, согласно ульчской версии мифа о множественности Солнц, лишние светила были уничтожены героем из рода *Закули/Джаксули*, которому ульчи приписывали распространение шаманства: «*Был раньше один человек из рода Джаксули, сёстры его были шаманами, жена шаманкой, сам он был шаман. Тогда у других родов шаманов не было. Только у Джаксули шаманы были. Однажды вечером там шаман шаманил. Севон (дух-помощник шамана. — Л.Ф.) в чонко (отверстие в наружной стене дома, под крышей. — Л.Ф.) улетел. Тогда у других родов шаманы появились*» [5, с. 154].

В мифах всех народов мира встречаются различные версии сюжета о людях, живущих вечно. Негидальская легенда повествует о том, как великий шаман утратил бессмертие (по-видимому, речь идёт об одном из первых «избранников духов»). «*Жил когда-то сильный шаман. И вот он говорит: „Когда я умру, никто не плачьте, так как я скоро оживу“. Вот он через некоторое время умер. Все плачут. Он очнулся. Смотрит — все плачут. Тогда он говорит: „Что я вам говорил? Вот если бы удержались, не плакали, то я бы не умер. А теперь умру“. И умер. Так что плакать нельзя по умершему. Такой закон у негидальцев...*» [2, с. 387].

Мифологические истоки образа можно видеть в том, что шаману приписывается функция культурного героя, который устанавливает правила ритуального поведения для обитателей срединного мира.

Рассказы о магических способностях шаманов имеют широкое хождение до настоящего времени. По некоторым данным, сильные шаманы даже могли управлять стихиями [2, с. 277]. Им приписывались умения пить кипящий жир и плясать в огне. Так, в одной из уйльтинских легенд говорится о том, что *«старик-шаман с сыном и собакой в костёр вошли»* [8, с. 202]. Не подвергалось сомнению, что шаманы могли видеть прошлое и будущее, беседовать с высшими духами, понимать язык животных, принимать их облик и пр. Шаманскими свойствами наделялись и главные эпические герои тунгусо-маньчжурского фольклора. Например, удэгейский *Гээнта* доказал свою неуязвимость, разжевав раскалённую кочергу и проглотив горячее железо [9, с. 40]. Нанайский *Пунтуэ мэргэн* («проворный», «вездесущий») *«хлопнул себя по голове, обернулся пчелой и полетел в селение старика»* [10, с. 87, 462].

Шаманские легенды нередко оформлялись как повествование о реальных событиях, со ссылкой на источник информации. Таков, например, рассказ об удэгейском шамане из рода *Пианка*: *«Отец у Сагди Большим Шаманом был. Звали его Дата. Сядет он у очага, трубку закурит. Посидит-посидит — и вдруг невидимым станет! Через мгновение на том месте, где он только что сидел, заяц с трубкой появится...»* [11, с. 50]. Это и множество других чудес видел в детстве *Сагди*, родившийся в семье потомственных шаманов и сам ставший «избранником духов». Рассказывают, что великие шаманы из рода *Пианка* спасли свой народ от истребления маньчжурами [11, с. 50—55].

Ороч Н.Д. Акунка из пос. Снежный, 1914 г.р., рассказывал о том, как шаман перевернул огромный тополь, из которого его соплеменники собирались сделать лодку. Даже четверым охотникам это было не под силу: *«Пробовали разными способами, даже рычагом, но ничего не вышло»*. Шаман пообещал в одиночку перевернуть ствол, но поставил условие, чтобы никто этого не видел. *«Шаман сдержал своё слово, но как он смог перевернуть бревно, никто не знает. Одним из этих охотников был я»* [1, с. 143].

Некоторые нарративы посвящены посрамлению скептиков, усомнившихся в могуществе шамана. Н.Д. Акунка знал множество таких историй. *«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 четырёх медведей и перетащили их к реке. Всё это заняло довольно много времени, и у охотников закончился табак... 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 успешно справился с поставленной задачей [1, с. 142—143].

У нанайцев также бытуют многочисленные рассказы о силе шаманской магии: *«Рассказывали: жил шаман Одзял (из рода Одзял. — Л.Ф.). Как-то*

с верховьев Амура плыл маньчжурский купец в джонке. Чем-то он похвалялся [перед шаманом]. Шаман поднял джонку купца со всем скарбом на вершину утёса Одзялов...» [10, с. 427]. Известно и о других чудесах этого шамана: «Он подошёл к маньчжур-гребцу, вынул у него один глаз, подошёл к собаке, вынул её глаз. Глаз собаки вставил гребцу, а глаз гребца — собаке... А джонку после долгих просьб купца, подталкивая носком, он спустил с утёса к реке. Такие чудеса проделал шаман Одзял с маньчжурским купцом» [10, с. 427].

Для традиционных сообществ характерно признание важной роли «избранников духов» в жизни соплеменников. Имеется много сюжетов об успешной деятельности шаманов по оказанию помощи людям, вызвавшим недовольство высших сил. Таков, в частности, рассказ об удэгейском шамане, отправившемся к Великой Бабушке (*Сагди Мама*) за душой заболевшего ребёнка. «Великая Бабушка ухаживает за душой ребёнка в оме. Потом отправляет её к живому человеку, к женщине, и женщина рождает ребёнка. Великая Бабушка присматривает за тем, как растят ребёнка, не мучают ли его, не болеет ли он, не держат ли его в голоде. Если ребёнок заболевает, она забирает его душу назад в оме, кладёт опять на дерево хуига». Шаман по просьбе родителей отправляется за душой. «Его дух летит по горам и по рекам. Приближается к самой высокой горе и поднимается на неё. Великая Бабушка... спрашивает: „Кто пришёл? Если с известием пришёл, говори!“... „Я пришёл за душой своего ребёнка“. Великая Бабушка говорит: „Следите за ребёнком, чтобы он без конца не падал, чтобы синяков у него не было“...» [14, с. 297]. После переговоров *Сагди Мама* соглашается вернуть ребёнка в мир живых людей.

Примечательно, что в данном повествовании мифологические сведения о мироустройстве и месте человека в космическом пространстве представлены как сопутствующая информация, на фоне которой разворачивается основное действие. Видимо, это связано с тем, что перед нами не миф в традиционном понимании, а шаманская легенда, чьим героем является человек, выполняющий как магические, так и социальные функции. Практически шаман вернул ребёнка из небытия, т.е. воскресил, дав ему возможность вырасти и стать достойным членом своего рода.

Рассказы о воскрешении умерших бытовали и у других тунгусо-маньчжуров. Исполнители таких произведений полагали, что это свидетельствует о наличии весьма сильных духов-помощников. О могучем шамане из нанайского рода *Пассар* рассказывали даже представители других родов. «Однажды шаман *Пассар* сказал: „Моё время пришло: умру. После моей смерти пусть никто не приходит к моей могиле. Всех хороших собак привяжите. Через шесть дней возьму свою душу обратно“. Прошло шесть дней, пришли люди к его могиле и увидели: он уже поднялся [из могилы]. И потому он стал великим шаманом... Умерла его жена — он оживил её. Вот каким могущественным шаманом стал» [10, с. 427]. *Тэлунгу* было записано от нанайца из рода *Актанка* [10, с. 456].

Известно, что перед отправлением на промысел аборигены нередко обращались к шаману. Информанты А.В. Смоляк рассказывали, как шаманка

принесла старику-ульчу душу калуги от хозяина водной стихии и сообщила приметы рыбы, которая будет поймана на следующий день. Нанайцы верили, что шаманы расчищали в тайге завалы, преграждавшие путь пушных зверей к ловушкам [12, с. 155]. Вместе с тем А.В. Смоляк отметила, что шаманские практики нанайцев и ульчей стоят особняком в системе шаманства собственно сибирских народов [12, с. 153].

По наблюдениям учёных, «гадания и предсказания шаманов часто бывают настолько верны, что трудно найти какое-либо научное объяснение этому феномену» [13, с. 157]. А.Ф. Старцеву хорские удэгейцы рассказывали о шамане по имени Иванча Кялундзига из с. Гвасюги. Он никогда не выезжал из родного селения, но, несмотря на это, очень точно описывал маршрут охотников, уходивших на промысел [13, с. 157]. Надо сказать, что поиск не вернувшихся вовремя охотников и рыбаков относился к числу шаманских обязанностей перед обществом. Благополучное возвращение промысловика расценивалось как заслуга шамана; рассказы об этом воспроизводились постоянно, подтверждая его высокий статус.

До сих пор бытует множество повествований об исцелении больных и раненых, но со временем заметно уменьшилось число популярных в прошлом сюжетов о поединках между шаманами. Считалось, что могущество шамана зависело от количества его *сэвэнов* — духов-помощников, которых он должен был регулярно задабривать: перед каждым камланием предлагать ритуальное угощение — питьё из настоя багульника, «кашу» из цветочных лепестков, почки черёмухи и другие лакомые блюда [10, с. 456—457].

Нанайцы полагали, что исполнение фольклорных произведений могло умирить враждебные человеку силы, а шаманы считались выдающимися сказителями: *«И в прошлом, да и сейчас, но реже, когда начинает буйствовать северный ветер, рассказывали нингман. Нингман рассказывают, чтобы унять ветер и убить его хозяина. В прошлом его рассказывали шаманы, теперь же рассказывают те, кто помнит»* [10, с. 427]. Как видим, со временем роль «избранников духов» в жизни сообщества заметно уменьшилась.

Известны случаи, когда типичный сюжет о демонстрации шаманом своего могущества накладывался на историческую основу, образуя «симбиоз» легенды и предания. Таковы, например, нанайские рассказы о встречах аборигенных «служителей культа» с генерал-губернатором Восточной Сибири Н.Н. Муравьёвым (*Мурилёвым*), который якобы разрешил нанайцам сохранить институт шаманства. Как это принято в фольклорной традиции, героем повествования являлся шаман из рода рассказчика.

Исследователями было записано несколько нарративов с разными действующими лицами. Например, известный сказитель Полокто Киле рассказывал о шамане из рода *Киле*, который произвёл такое впечатление на Н.Н. Муравьёва-Амурского, что получил от генерал-губернатора золотую медаль и «грамоту» на право проводить сеансы камлания. Шаман приказал своему духу-помощнику сделать его тело железным, неуязвимым для штыков: *«Сказал он Мурилёву: „Пусть солдаты воткнут свои*

штыки“. Воткнули. „Держите крепко-накрепко. Смотрите, а то сорвётся!“ — обратился он к солдатам. Стал их таскать вокруг зала и всех свалил... Ран не было: ни кровинки... С тех пор уже нанайцам христианство не навязывали. До прихода Советской власти камлали шаманы» [7, с. 125—126]. В тэлуңгу горинских нанайцев сверхъестественные способности генерал-губернатору демонстрировали шесть шаманов: Дерчу, Ива, Дадиха, Бали, Сомболи, Коя [7, с. 126].

Жители с. Найхин таким героем, обладавшим неуязвимостью, считали шамана Чонгида Онинка: «... Во время камлания он воткнул в грудь копьё. После камлания Чонгида Онинка выдернул копьё, однако ни раны, ни крови не было». Правда, разрешение на культовую деятельность он получил, пригрозив, что в противном случае у русских выпадут глаза. «Чонгида выдали документ с гербовой печатью, разрешающий шаманить (никто был не вправе ему запретить), и отпустили» [7, с. 127].

Практически у всех тунгусо-маньчжуров бытовали рассказы о сверхъестественных свойствах шаманов, продемонстрированных в советское время «большому начальнику», который и разрешил сохранить шаманские практики, убедившись в их эффективности. Историческое содержание «вписывалось» в традиционный сюжет, имя центрального персонажа принадлежало реальному лицу, обычно из рода рассказчика: «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 Фёдорович. Вызвали этого шамана в НКВД и стали спрашивать: „Ты шаман?“ „Шаман“, — отвечает Николай Фёдорович. „А шаманством занимаешься?“ — „Занимаюсь!“ — „А зачем занимаешься шаманством?“ — „Я людей лечу, шаманю“». Забрали у него шаманские атрибуты и запретили совершать камлания. Однако Николай Фёдорович пошаманил и забрал все свои вещи [1, с. 144—145].

В рассказе о том, как перед войной сильный удэгейский шаман ездил в Москву, называется имя 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...». Для усиления достоверности повествования рассказчик добавил, что вместе с шаманом поехали ещё несколько удэгейцев. В Москве в присутствии «большого начальника» и членов специальной комиссии Миону Кялюндзига продемонстрировал свои необыкновенные способности: он вынул глаза у свиньи, а затем вставил их обратно. «Шаман подошёл 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» [1, с. 144—145].

С.В. Березницкий записал также негидальский текст о демонстрации шаманом своих способностей представителям органов власти: «В 1930-х годах всех шаманов забрали. Только одного оставили...». Ему предложили «найти какое-то оружие, спрятанное в земле», но он отказался. Тогда



шамана посадили в тюрьму, из которой он, к удивлению властей, без труда вышел. Сотрудники НКВД решили искать оружие сами, шаман пригрозил им, что разобьёт фары на машине. *«Они не поверили и поехали. Едут, едут. Вдруг темно стало, и треск стекла. А ехали ночью. Что такое? Выходят из машины, смотрят — все фары у машины разбиты и лопнули...»* [2, с. 388]. Негидальская версия более, нежели приведённые выше, напоминает бытовой рассказ, тем не менее она вполне вписывается в общую схему шаманских нарративов, имевших хождение у тунгусо-маньчжурских народов.

Таким образом, рассмотрев шаманские рассказы с позиций устойчивости и развития основного содержания, следует отметить, что для них характерен изначальный жанровый синкретизм, когда в одном тексте сосуществуют признаки мифа, легенды, предания. Наибольшей сохранностью отличаются сюжеты о получении «избранниками духов» сверхъестественных свойств, о проводках душ усопших в загробный мир, а также о демонстрации шаманами магических способностей. Материалы, полученные во второй половине XX в., свидетельствуют о том, что устная история коренных дальневосточных этносов продолжает жить в своеобразной форме художественной памяти.

#### ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 208 с.
2. Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
3. Варламова (Кэптукэ) Г.И. Мировоззрение эвенков: отражение в фольклоре. Новосибирск: Наука, 2004. 186 с.
4. Дувакин Е.Н. Шаманские легенды народов Сибири: сюжетно-мотивный состав и ареальное распределение: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2011. 26 с.
5. Золотарёв А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939. 207 с.
6. Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: опыт этнографического исследования. Владивосток, 1922. 370 с.
7. Мельникова Т.В. Предания коренных народов Приамурья о первых встречах с русскими (фольклоризация рассказов о действительных событиях) // Этнология и образование: проблемы интеграции академической науки и высшей школы. Владивосток: ДВО РАН, 2002. С. 123—129.
8. Миссонова Л.И. Лексика уйльта как историко-этнографический источник. М.: Наука, 2013. 334 с.
9. Можаев Б.А. Удэгейские сказки. Владивосток: Прим. кн. изд-во, 1955. 94 с.
10. Нанайский фольклор: нингман, сиохор, тэлунгу. Новосибирск: Наука, 1996. 478 с.
11. Подмаскин В.В., Киреева И.В. Удэгейские мифы, легенды, сказки. Владивосток, 2010. 216 с.
12. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М.: Наука, 1991. 280 с.
13. Старцев А.Ф. Этнические представления тунгусо-маньчжуров о природе и обществе. Владивосток: Дальнаука, 2017. 232 с.

14. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ. Новосибирск: Наука, 1998. 561 с.
15. Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова: сб. ст. М.: ИЭА РАН, 1995. 272 с.

## REFERENCES

1. Bereznitskij S.V. *Mifologija i verovanija orochej* [Oroch Myths and Beliefs]. Saint Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 1999, 208 p. (In Russ.)
2. Bereznitskij S.V. *Etnicheskie komponenty verovanij i ritualov korennyh narodov Amuro-Sachalinskogo regiona* [Ethnic Components of Beliefs and Rituals of the Indigenous Peoples of the Amur-Sakhalin Region]. Vladivostok, Dalnauka Publ., 2003, 486 p. (In Russ.)
3. Varlamova (Keptuke) G.I. *Mirovozzrenie evenkov: otrazhenie v folklore* [The Evenk World View: Reflection in Folklore]. Novosibirsk, Nauka Publ., 2004, 186 p. (In Russ.)
4. Duvakin E.N. *Shamanskije legendy narodov Sibiry: suzhetno-motivnyj sostav i arealnoe raspredelenie*: avtoref. dis. ... kand. filol. nauk [The Shamanic Legends of Siberian Peoples: Plot and Motif Composition and Areal Distribution. Author's abstract of the PhD in filol. sci. diss.]. Moscow, 2011, 26 p. (In Russ.)
5. Zolotaryov A.M. *Rodovoj stroj i religija ul'chej* [Clan System and Religion of the Ulchs]. Khabarovsk, Dal'giz Publ., 1939, 207 p. (In Russ.)
6. Lopatin I.A. *Gol'dy amurskie, ussurijskie i sungarijskie: opyt etnographicheskogo issledovanija* [The Amur, Ussuri and Sungari Golds: Experience of Ethnographical Research]. Vladivostok, 1922, 370 p. (In Russ.)
7. Mel'nikova T.V. *Predanija korennyh narodov Priamurya o pervyh vstrechah s ruskimi (folklorizatsija rasskazov o dejstvitelnyh sobytijah)* [The Legends of Indigenous Peoples of the Amur Region about First Meetings with the Russians (Folklorisation of the Stories about Real Events)]. *Ethnologija i obrazovanie: problemy integracii akademicheskoi nauki i vysshej shkoly* [Ethnology and Education: Problems of Integration of Academic Science and Higher Education]. Vladivostok, DVO RAN Publ., 2002, pp. 123—129. (In Russ.)
8. Missonova L.I. *Leksika uyl'ta kak istoriko-jetnographicheskij istochnik* [The Uil'ta Vocabulary as Historical and Ethnographic Source]. Moscow, Nauka Publ., 2013, 334 p. (In Russ.)
9. Mozhayev B.A. *Udegejskie skazki* [Udege Tales]. Vladivostok, Primorskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1955, 94 p. (In Russ.)
10. *Nanaiskij folklor: ningman, siokhor, telungu* [Nanai Folklore: Ningman, Siokhor, Telungu]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1996, 478 p. (In Russ.)
11. Podmaskin V.V., Kireeva I.V. *Udegejskie mify, legendy, skazki* [Udege Myths, Legends, Tales]. Vladivostok, 2010, 216 p. (In Russ.)
12. Smolyak A.V. *Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenie (narody Nizhnego Amura)* [Shaman: Personality, Functions, World View (the Peoples of the Lower Amur)]. Moscow, Nauka Publ., 1991, 280 p. (In Russ.)
13. Startsev A.F. *Etnicheskie predstavleniya tunguso-manchurov o prirode i obschestve* [The Ethnic Representations of the Tungusic Peoples About Nature and Society]. Vladivostok, Dalnauka Publ., 2017, 232 p. (In Russ.)
14. *Folklor udegejcev: nimanku, telungu, ehe* [Udege Folklore: Nimanku, Telungu, Ehe]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1998, 561 p. (In Russ.)
15. *Shamanism i rannije religioznye predstavlenija*. K 90-letiyu doktora istoricheskikh nauk, professora L.P. Potapova: sb. st. [Shamanism and Early Religious Beliefs. To the 90<sup>th</sup> Anniversary of Doctor of Historical Sciences, Professor L.P. Potapov. Collected Works]. Moscow, IEHA RAN Publ., 1995, 272 p. (In Russ.)