Российская академия наук
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока
Дальневосточного отделения Российской академии наук

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА УЙЛЬТА (ОРОКОВ) САХАЛИНА:

Историко-этнографические очерки (XIX–XXI вв.)

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
FAR EASTERN BRANCH
Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Peoples of the Far East

HISTORY AND CULTURE OF THE UILTA (OROKS) OF SAKHALIN:

Historical and ethnographic studies (The 19th – the 21st centuries)

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
FAR EASTERN BRANCH
Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Peoples of the Far East

HISTORY AND CULTURE OF THE UILTA (OROKS) OF SAKHALIN:

Historical and ethnographic studies
(The 19th – the 21st centuries)

Vladivostok
2021

Российская академия наук
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока
Дальневосточного отделения Российской академии наук

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА УЙЛЬТА (ОРОКОВ) САХАЛИНА:

Историко-этнографические очерки (XIX–XXI вв.)

Владивосток
2021

УДК 39 (571)
И 90

Редакционная коллегия:
академик РАН **В.Л. Ларин**, д-р ист. наук **В.В. Подмаскин** (отв. ред.),
канд. ист. наук **Т.П. Роон**, канд. ист. наук **Р.В. Гвоздев** (уч. секр.),
канд. ист. наук **Г.Г. Ермак**, канд. ист. наук **Е.В. Фадеева**

Авторский коллектив:
С.В. Березницкий, Р.В. Гвоздев, В.Д. Косарев, Н.А. Мамчева, Л.В. Озолиня, В.В. Подмаскин, В.И. Прокопенко, М.М. Прокофьев, Т.П. Роон, Т.Ю. Сем, Е.В. Фадеева

Рецензенты:
д-р ист. наук **А.Б. Островский**, канд. филол. наук **Л.Е. Фетисова**,
канд. ист. наук **Д.В. Янчев**

И 90 **История и культура уйльта (ороков) Сахалина: историко-этнографические очерки (XIX–XXI вв.)** / отв. ред. В.В. Подмаскин. – Владивосток: ООО «Дальнаука», 2021. – 376 с.
ISBN 978-5-8044-1711-7

Коллективная монография является первым комплексным исследованием уйльта Сахалина в отечественной и зарубежной историографии, продолжает историко-этнографическую серию «История и культура народов Дальнего Востока России». Выявлены, описаны и введены в научный оборот неизвестные источники; впервые материалы обобщены и изложены в наиболее полном виде. В книге нашёл отражение малоисследованный круг проблем, связанный с происхождением этноса; рассмотрены численность, территория традиционного природопользования, типология этнонимов. Проанализированы родовой состав, общественные и семейные отношения; дана оценка социально-экономическим и культурным преобразованиям. Подробно изучены традиционное хозяйство, материальная и духовная культура, народные знания, художественное творчество и другие аспекты. Этнографические сведения дополняются иллюстрациями.

Издание рассчитано как на специалистов, так и на широкий круг читателей.

Утверждено к печати Учёным советом
ФГБУН Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока
Дальневосточного отделения Российской академии наук

Фонд ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВА

Монография подготовлена при финансовой поддержке фонда «История отечества»

© Коллектив авторов, 2021
© ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, 2021
© ООО «Дальнаука», 2021

ISBN 978-5-8044-1711-7

Editorial board:
Academician of RAS **V.L. Larin**, Doctor of Historical Sciences **V.V. Podmaskin** (executive ed.),
Candidate of Historical Sciences **T.P. Roon**, Candidate of Historical Sciences **R.V. Gvozdev**
(academic secretary), Candidate of Historical Sciences **G.G. Ermak**,
Candidate of Historical Sciences **E.V. Fadeeva**

Authors:
S.V. Bereznitskiy, R.V. Gvozdev, V.D. Kosarev, N.A. Mamcheva, L.V. Ozolinya, V.V. Podmaskin, V.I. Prokopenko, M.M. Prokof'ev, T.P. Roon, T. Yu. Sem, E.V. Fadeeva

Reviewers:
Doctor of Historical Sciences **A.B. Ostrovskiy** (A.B. Ostrovsky),
Candidate of Filological Sciences **L.E. Fetisova**,
Candidate of Historical Sciences **D.V. Yanchev**

History and Culture of the Uilta (Oroks) of Sakhalin: Historical and Ethnographic Studies (the 19th – the 21st Centuries) / executive ed. V.V. Podmaskin. – Vladivostok: Dalnauka, 2021. – 376 p.
ISBN 978-5-8044-1711-7

This collective monograph is the first comprehensive study of the Uilta of Sakhalin in Russian and foreign historiography and continues the historical and ethnographic series "History and Culture of the Peoples of the Far East". Unknown sources are revealed, described and introduced into scientific discourse. For the first time, materials are summarized and presented in the most complete form. The monograph describes insufficiently studied issues regarding the origin of ethnic groups, the population, the territory of traditional use of natural resources and the typology of ethnonyms. The clan composition, social and family relations, socio-economic and cultural transformations are analyzed. Traditional farming, material and spiritual culture, folk knowledge, artistic creativity and other aspects are thoroughly studied. The ethnographic data is supplemented with illustrations.

The monograph is intended both for specialists and a general audience.

It is published on decision of the Academic Council of the Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Peoples of the Far East FEB RAS

Фонд ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВА

The monograph is funded by the National History Fund

© Collective of authors, 2021
© Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Peoples of the Far East FEB RAS, 2021
© Dalnauka, 2021

ISBN 978-5-8044-1711-7

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 7
Сокращения 8
Введение 11
История изучения уйльта 16
Численность и расселение 30
Типология этнонимов 37
Происхождение и этнические связи уйльта 42
Антропологическая характеристика 42
Гипотезы о происхождении 45
Этнокультурные контакты с ульчами, нанайцами, эвенками, орочами, удэгейцами, маньчжурами, тюрко-монголами 51
Взаимоотношения с нивхами, айнами, японцами .....
Общественный строй и семейные отношения 64
Социальная организация и родовой состав 64
Семья и семейный быт 74
Обычное право и военное дело 96
Хозяйство 103
Специфика природопользования на Сахалине 103
Охота на лесных зверей и птиц 114
Промысел морских млекопитающих 126
Речное и морское рыболовство 133
Собирательство 140
Оленеводство 141
Развитие торговли 151
Материальная культура 157
Поселения, жилые и хозяйственные постройки 157
Транспортные средства 163
Одежда и обувь 172
Пища и утварь 182
Духовная культура 197
Народные знания 197
Верования и культы 212
Духи, хозяева природы, божества, обереги 212
Шаманство 222
Медвежий праздник 230
Обрядность жизненного цикла 236
Народное художественное творчество 272
Повествовательный фольклор 272
Народная музыка и танцы 281
Декоративное искусство 292
Физическое воспитание и игры 305
Социально-экономические и культурные преобразования 318
Перестройка хозяйства и быта 318
Изменения в духовной сфере 324
Развитие образования 330
Судьба родного языка 333
Здравоохранение и проблемы здоровья 339
Заключение 344
Библиография 350

ПРЕДИСЛОВИЕ

Изучение коренных малочисленных народов является одним из основных научных направлений деятельности Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. С середины 1980-х годов Институт издает серию книг «История и культура народов Дальнего Востока СССР/России». В 1985 г. был опубликован вводный том под названием «Народы Дальнего Востока СССР в XVII–XX вв.: историко-этнографические очерки». В рамках этой серии были изданы коллективные монографии о чукчах (1987), удэгейцах (1989), ительменах (1990), коряках (1993), ульчах (1994), эвенах (1997), орочах (2001), нанайцах (2003), нивхах (2008), эвенках (2010), негидальцах (2013), тазах (2019).

Нынешняя, уже четырнадцатая книга, об ороках, или уйльта, Сахалина. Это небольшой народ. В 2010 г. их насчитывалось всего 295 чел. Однако уйльта внесли самобытный важный вклад в этническую историю Сахалина. Они проживали на острове совместно с айнами и нивхами, используя общие ресурсы жизнедеятельности, такие как рыболовные и охотничьи угодья, кормовые уголья для оленей, места собирательства. Сочетание присваивающих отраслей хозяйства с оленеводством и использованием морских ресурсов делало экономику ороков – уйльта более устойчивой.

Важность представляемой монографии заключается в том, что до сих пор в этнологической литературе нет ни одной обобщающей фундаментальной работы, посвященной народу уйльта. Публикуемый том заполняет существующий пробел в литературе. Книга написана квалифицированным коллективом под руководством д-ра ист. наук, профессора В.В. Подмаскина. В монографии последовательно представлены различные стороны рассматриваемой проблемы – этногенез и этническая история, численность и расселение, хозяйство и материальная культура, социальная организация и семейные отношения, духовная культура и религиозные воззрения, искусство и народное художественное творчество. Специальный раздел посвящён этнокультурным связям с другими народами Восточной Азии. Особое внимание уделено рассмотрению транзитных процессов в посттрадиционном обществе. Показаны перестройка хозяйственной жизни и быта, развитие образования и здравоохранения, изменения в духовной жизни коренного населения.

Искренне надеемся, что книга будет благосклонно принята читателями и продолжит славную традицию «историко-этнографической» серии института, заложенной первым директором академиком А.И. Крушановым, столетие со дня рождения которого отмечается в нынешнем, 2021 году.

Н.Н. Крадин,
член-корреспондент РАН,
директор ИИАЭ ДВО РАН

СОКРАЩЕНИЯ

АМ МГУ – Антропологический музей Московского государственного университета, г. Москва

АмГУ – Амурский государственный университет, г. Благовещенск

АТР – Азиатско-Тихоокеанский регион

ВГО – Всесоюзное географическое общество, г. Санкт-Петербург

ВСМ – Вестник Сахалинского музея (ежегодник Сахалинского областного краеведческого музея), г. Южно-Сахалинск

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации, г. Москва

ГАСО – Государственный архив Сахалинской области, г. Южно-Сахалинск

ГАХК – Государственный архив Хабаровского края, г. Хабаровск

ДВНЦ АН СССР – Дальневосточный научный центр Академии наук СССР, г. Владивосток

ДВО РАН – Дальневосточное отделение Российской академии наук, г. Владивосток

ДВФ СО АН СССР – Дальневосточный филиал Сибирского отделения Академии наук СССР, г. Владивосток

ДХМ – Дальневосточный художественный музей, г. Хабаровск

ДЭ – Дневники экспедиций

ЖС – Живая старина (журнал), г. Санкт-Петербург

ЗПО ИРГО – Записки Приамурского отдела Императорского Русского географического общества (журнал), г. Хабаровск

ЗГМ ХККМ – Записки Гродековского музея Хабаровского краевого краеведческого музея (журнал), г. Хабаровск

ЗОИАК ВОПОРГО – Записки Общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела Русского географического общества (журнал), г. Владивосток

ЗОИАК ПОРГО – Записки Общества изучения Амурского края Приамурского отдела Русского географического общества (журнал), г. Владивосток

ЗОИАК ФОПО ИРГО – Записки Общества изучения Амурского края Филиального отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества (журнал), г. Владивосток

ИВСО РГО – Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества (журнал), г. Иркутск

ИИАЭ ДВО РАН – Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук, г. Владивосток

ИИНБП – Известия Института наследия Бронислава Пилсудского при Сахалинском государственном областном краеведческом музее (журнал), г. Южно-Сахалинск

ИНБП – Институт наследия Бронислава Пилсудского, г. Южно-Сахалинск

ИОМК – Иркутский областной краеведческий музей, г. Иркутск

ИРГО – Императорское Русское географическое общество, г. Санкт-Петербург

ИЭ АН СССР – Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР, г. Москва

ИЭАС – Историко-этнографический атлас Сибири, г. Москва

ИЭА РАН – Институт этнологии и антропологии Российской академии наук, г. Москва

ИЭО – историко-этнографическая область

ИЭС – Интерэкосистема

КБ СОКМ – Краеведческий бюллетень Сахалинского областного краеведческого музея (журнал), г. Южно-Сахалинск

КМНС – коренные малочисленные народы Севера

КНЦ УО АН СССР – Коми научный центр Уральского отделения Академии наук СССР, г. Сыктывкар

КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (журнал), г. Москва

ЛГПИ – Ленинградский государственный педагогический институт им. А.И. Герцена, г. Санкт-Петербург

ЛГУ – Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина, г. Ленинград

МАЭ – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) Российской академии наук, г. Санкт-Петербург

МАЭ ИИАЭ ДВО РАН – Музей археологии и этнографии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук, г. Владивосток

МГУ – Московский государственный университет, т. Москва

МСГУ – Музей Сахалинского государственного университета, г. Южно-Сахалинск

НА СОКМ – Научный архив Сахалинского областного краеведческого музея, г. Южно-Сахалинск

НКМ – Николаевский краеведческий музей, г. Николаевск-на-Амуре

НС – Народы Сибири

ОГПУ – Омский государственный педагогический университет, г. Омск

ОИАК – Общество изучения Амурского края, г. Владивосток

ОИМК – Общество изучения Маньчжурского края, г. Харбин, Китай

ПГОМ – Приморский государственный объединённый музей им. В.К. Арсеньева, г. Владивосток

ПИИЭ – Полевые исследования Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (журнал), г. Москва

ПКМ – Поронайский краеведческий музей, г. Поронайск

ПМА – Полевые материалы автора

ПОИРГО – Приамурский отдел Императорского Русского географического общества, г. Владивосток

ПФРГО – Приморский филиал Русского географического общества СССР, г. Владивосток

РГИА ДВ – Российский государственный исторический архив Дальнего Востока, г. Владивосток

РГО – Русское географическое общество, г. Санкт-Петербург

РЭМ – Российский этнографический музей, г. Санкт-Петербург

СК – Сахалинский календарь (журнал), г. Южно-Сахалинск

СМАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого Российской академии наук, г. Санкт-Петербург

СОКМ – Сахалинский областной краеведческий музей, г. Южно-Сахалинск

СПбФА РАН – Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук, г. Санкт-Петербург

СР РЭМ – Секция рукописей Российского этнографического музея, г. Санкт-Петербург

СФХККМ – Совгаваньский филиал Хабаровского краевого краеведческого музея им. Н.И. Гродекова, г. Советская Гавань

СЭ – Советская этнография (журнал), г. Москва

ТИЭ – Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР (журнал), г. Москва

ТПОРГО – Труды Приамурского отдела Русского географического общества (журнал), г. Хабаровск

ХККМ – Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н.И. Гродекова, г. Хабаровск

ХКТ – хозяйственно-культурный тип

ЦГАРФ – Центральный государственный архив Российской Федерации, г. Москва

ЭЛМ – этнолокальная модель

ЭО – Этнографическое обозрение (журнал), г. Москва

ЭЭС – этноэкосистема

ВВЕДЕНИЕ

Перед вами книга историко-этнографической серии «История и культура народов Дальнего Востока России», которую подготовил Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. Изданы коллективные монографии, посвящённые палеоазиатам (чукчам, корякам, ительменам, нивхам), тунгусо-маньчжурам (эвенкам, эвенам, удэгейцам, орочам, ульчам, негидальцам) и тазам – этносу, родственному тунгусо-маньчжурам. Очередная коллективная монография этой серии посвящена уйльта Сахалина, ранее известным преимущественно как «ороки» или «орочены».

Сегодня данная книга приобретает особую значимость в связи с глобализацией, с ростом межэтнических коммуникаций, подтверждает общеизвестный тезис о том, что история и культура любого народа, в том числе и самой малочисленной тунгусо-маньчжурской общности Сахалина, определяется этнокультурными связями с ближними и дальними соседями.

Сахалин – остров у восточных берегов Азии, между Охотским и Японским морями. От материка отделяется Татарским проливом. Площадь острова – 76, 4 тыс. кв. км. Длина – 948 км. Самая высокая точка – г. Лопатина – 1609 м. На севере Сахалина расположена Северно-Сахалинская равнина. В горах преобладает елово-пихтовая тайга, на равнинах – лиственничная зона. На территории острова представлены разные климатические зоны и экосистемы с богатыми природными ресурсами. С 1855 г. Сахалин находился в общем владении России и Японии, с 1875 г. – только России. В 1905 г. Южный Сахалин отошёл к Японии, в 1945 г. был возвращён СССР. На протяжении тысячелетий Сахалин являлся контактной зоной разных по происхождению народов, проникавших туда с материка и близлежащих островов. Эта земля стала местом жизни многих поколений нивхов, айнов, уйльта, эвенков, якутов и других этносов.

Преимущественно уйльта проживают на восточном побережье в северной и центральной части Сахалина (в районах Ногликский, Поронайский, Александровский). Всероссийская перепись населения 2010 г. зафиксировала 295 чел. Территория их расселения в древности до сих пор не установлена. Формирование этноса, вероятно, завершилось к XVII в. В народных преданиях и легендах говорится, что они пришли с материка. Территория их расселения в древности до сих пор не установлена. Можно предположить, что ядром этнического формирования уйльта были пришедшие с материка тунгусо-маньчжуры, которые ассимилировали местные племена о-ва Сахалина.

В результате российско-японских территориальных размежеваний 1855, 1875 и 1945 гг. образовались две отдельные историко-культурные группы уйльта – северная и южная; в каждой из которых при сохранении общих черт материальной и духовной культуры прослеживались особенности этнического и культурного свойства. Южные уйльта живут в г. Поронайске и на острове

Южный (Сачи), северные – в с. Вал Ногликского района Сахалинской области. Каждая из групп имела особое территориальное название: северная – *дороннени*, что восходит к *Доро* «Северный Сахалин», южная – *суннени*, что восходит к *Су (н-)* «Южный Сахалин»; суффикс *-н* и *не* связан со словом *нари (ни)* «человек» [Петрова 1967: 8]. Северные уйльта приняли христианство и носят русские фамилии и имена. У южных преобладает японская номинация.

Основные традиционные занятия этноса – кочевое оленеводство (вьючное, верховое, нартовое), летом – добыча нерпы, рыболовство, зимой – кочевая охота на лесного зверя. Оленеводство отличало уйльта от соседних народов Сахалина и указывало на тесные связи с тунгусским населением материка, однако длительное пребывание на острове привело к появлению здесь оригинального типа ведения оленеводческого хозяйства, отличного не только от чукотско-корякского, но и от тунгусо-якутского. Южные уйльта со временем перешли на оседлый образ жизни, они держали упряжных собак, занимались рыболовством и промыслом тюленя. Большую роль в экономике этноса играла меновая торговля с соседними народами.

Уйльта сохранили традиционные верования (анимизм; культ огня и воды, медведя, тигра; шаманство и др.). Им была известна пиктография. Фольклор представлен мифологическим и историческим эпосом, бытовыми и родовыми преданиями, сказками, загадками, песнями-импровизациями.

Пионерами изучения истории и культуры уйльта (ороков, ороченов) Сахалина стали отечественные исследователи: Г.И. Невельской, Л.И. Шренк, Л.Я. Штернберг, Б.О. Пилсудский и др. К настоящему времени степень изученности этноса заметно улучшилась. Со второй половины XX в. интерес к этнографии народов Сахалина стали проявлять как отечественные, так и зарубежные учёные: Р.А. Агеева, С.В. Березницкий, Е.А. Бибикова, М.М. Брыкина, В.В. Вязовская, М.С. Высоков, Р.В. Гвоздев, В.В. Дзёбина, Б.О. Долгих, С.В. Иванов, Дзиро Икегами, Иноуэ Коичи, Н.В. Кочешков, А.С. Колосовский, В.Д. Косарев, Е.А. Крейнович, А.И. Кузнецов, Альфред Маевич, Н.А. Мамчева, А.И. Миссонова, М.Г. Левин, Е.С. Ниткук, Л.В. Озолиня, А.Б. Островский, А.М. Певнов, Т.В. Пенская, Т.И. Петрова, В.В. Подмаскин, М.М. Прокофьев, В.И. Прокопенко, Т.П. Роон, Л.И. Сем, Ю.А. Сем, Т.Ю. Сем, А.В. Смоляк, А.Ф. Старцев, Д. Стефан, Ч.М. Таксами, С.Ю. Толдова, Е.В. Фадеева, И.Я. Федяева, Л.Е. Фетисова, Д.А. Функ, К.Я. Черпакова, Ю.И. Шейкин, Ямамото Сукэхиро, Сукехаци Нагане и др. (рис. 1, 2).

В постсоветский период об уйльта Сахалина было издано ряд монографий, посвящённых в основном характеристике хозяйства, материальной культуре, этнонимам [Роон 1996; Миссонова 2006, 2013; Старцев 2015], языку и фольклору народа [Озолиня, Федяева 2003; Сем Ю. и др. 2011]. Из иноязычных авторов следует отметить монографии [Yamamoto1943; Ikegami 1979 a] (в разделе «История изучения уйльта» подробно представлен анализ литературы и источников).

Рис. 1. Исследователи уйльта в начале XXI в. (слева направо: А.М. Соколов, М.В. Осипова, Альфред Маевич, Л.И. Миссонова, В.В. Подмаскин, Н.А. Мамчева, М.Г. Тэмина. Фото М.М. Прокофьева, 2016 г.

Рис. 2. Русско-японская этнолого-филологическая экспедиция, Сахалин, 1990 г. Второй справа – С.В. Березницкий (руководитель российской группы), третий – Дзиро Икегами (руководитель японской группы)

Исследователи, принимавшие участие в подготовке данного труда, стремились раскрыть процесс многовекового формирования уйльта, осветить их традиционную культуру с её общими чертами, имевшими основополагающее значение для адаптации и стабилизации социально-экономической жизни на острове. Такой подход к истории и культуре народа определил структуру издания. Освещаются хозяйственная деятельность, средства передвижения, народные знания, а также такая важнейшая часть жизнеобеспечения, как культура питания с наиболее характерными традиционными чертами её кулинарии. Не меньшее внимание уделено религиозным воззрениям, обрядам, обычаям, а также малоизученным вопросам, таким как устное народное творчество, музыкальное, хореографическое, декоративно-прикладное искусство, народные знания. Показаны социально-экономические и культурные преобразования в быту уйльта в составе России.

Отдельные разделы коллективной монографии характеризуют социальное устройство, семейный быт, игры и физическое воспитание. В отличие от предшествующих обобщающих трудов, в настоящем издании значительное внимание уделено ранее мало затрагиваемым аспектам, таким как традиционное природопользование, обычное право и военное дело, торговля, роль православия в духовном воспитании.

Полученные данные позволяют проследить изменения в расселении и численности, материальной и духовной культуре уйльта, а также по-новому подойти к некоторым вопросам этногенеза и этнической истории народа.

Книга подготовлена коллективом сотрудников Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН с привлечением в качестве авторов известных этнографов и лингвистов из Новосибирска, Екатеринбурга, Санкт-Петербурга, Южно-Сахалинска, Кишинёва.

В конце коллективной монографии помещены список сокращений и библиография, составленная из работ отечественных и зарубежных исследователей, обращавшихся в разные годы к проблемам истории и культуры уйльта и их соседей, всего более 500 авторов и названий. Ссылки на использованные архивные материалы приведены в тексте.

В данном издании использованы иллюстрации преимущественно из архивов музеев и альбомов авторов. Рисунки выполнены С.В. Березницким, Т.С. Литвиненко, В.Д. Косаревым, М.М. Прокофьевым, большинство фотографий – В.В. Подмаскиным, часть фотографий к главам – Б.О. Пилсудским, В.Д. Косаревым, Н.А. Мамчевой, А.Б. Островским, Т.П. Роон, Т.Ю. Сем. Иллюстративный материал книги подготовили В.В. Подмаскин и Р.В. Гвоздев.

* * *

Разделы монографии написали:

«Предисловие» – *Н.Н. Крадин;*

«Введение», «История изучения уйльта», «Социально-экономические и культурные преобразования», «Численность и расселение»,

«Происхождение и этническая история уйльта», «Пища и утварь», «Повествовательный фольклор», «Народные знания», «Заключение» – *В.В. Подмаскин*;

«Этнокультурные связи с ульчами, нанайцами, эвенками, орочами, удэгейцами, маньчжурами, тюрко-монголами – *Р.В. Гвоздев, В.В. Подмаскин;*

«Типология этнонимов» – *Р.В. Гвоздев, В.В. Подмаскин;*

«Социальная организация и родовой состав» – *В.В. Подмаскин, Е.В. Фадеева*;

«Семья и семейный быт» – *Е.В. Фадеева*;

«Обрядность жизненного цикла» – *С.В. Березницкий, Т.Ю. Сем, Е.В. Фадеева*;

«Специфика природопользования на Сахалине» – *В.Д. Косарев;*

«Охота на лесных зверей и птиц», «Промысел морских млекопитающих», «Рыболовство», «Собирательство», «Оленеводство», «Поселения, жилые и хозяйственные постройки», «Средства передвижения», «Одежда и обувь» – *Т.П. Роон*;

«Лодки уйльта» – *М.М. Прокофьев*;

«Прикладное искусство» – *Т.Ю. Сем, В.В. Подмаскин*;

«Обычное право и военное дело», «Развитие торговли» – *Р.В. Гвоздев*;

«Духи, хозяева природы, божества, обереги» – *В.В. Подмаскин, Т.Ю. Сем;*

«Шаманство», «Медвежий праздник» – *С.В. Березницкий;*

«Народная музыка и танцы» – *Н.А. Мамчева, В.В. Подмаскин*;

«Физическое воспитание и игры» – *В.И. Прокопенко;*

«Судьба родного языка» – *Л.В. Озолиня*.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ УЙЛЬТА

К настоящему времени накоплен значительный опыт историко-этнографического изучения культуры и быта уйльта Сахалина XIX–XXI вв. Он обобщён в ряде историографических статей [Смоляк 1975: 43–77; Пенская 1984: 31–48; Роон 1996: 7–10; Миссонова 2002: 61–81; 2006: 25–50, 263–281; Inoue 1993: 105–127 и др.].

Первые сведения о народах острова были получены от русских землепроходцев в 40–50-е гг. XVII в. Но до середины XVIII в. такая информация была весьма ограниченной, фрагментарной, часто носила случайный характер. В 1639 г. отряд Ю.И. Москвитина достиг берегов Тихого океана, от них стало известно об Амуре и Сахалине [Полевой 1979: 94], а в 1645 г. В.Д. Поярков подтвердил открытие Сахалина. Первое упоминание об ороках в литературе принадлежит русскому этнографу, участнику Второй Камчатской экспедиции (1733–1743) Я.И. Линденау. Удские тунгусы рассказывали ему о роде Орис/Орил, который жил на большом острове в океане [Народы Сибири 1956: 856].

Ранние сведения об ороках содержатся в китайских хрониках начала XVIII в. «У китайцев значились они в числе ясачных народов Сансиньского округа под маньчжурским названием «орунчунъ», искажённом китайцами в «гулун-чунь». Архимандрит Палладий упоминает о них под именем „ороньчо“, как об одном из народов, плативших в прежние времена ясак собольими шкурками в Гиринъ, для отсылки Пекинскому двору» [Шренк 1883: 136].

Особое внимание культуре и быту сахалинских уйльта русские исследователи начинают уделять с середины XIX в. В документах и литературе появляется этноним *ороки*. Вводят его в научный оборот участники Амурской экспедиции (1849–1855) под руководством Г.И. Невельского. Материалы экспедиции, а также воспоминания её участников стали первой серьёзной группой источников по этнической истории и культуре ороков [Невельской 1969: 266, 279]. Они предполагали, что ороки Сахалина являются потомками «удских тунгусов», перекочевавших на остров в XVII в.

Первое достоверное описание традиционной культуры уйльта Северного Сахалина дал офицер Амурской экспедиции Н.К. Бошняк. Он писал: «Кроме гиляков в середине острова, в горах обитает народ, известный у туземцев под названием тазонгов или орнгор. Они принадлежат к тунгусскому племени, их собственный язык мало разнится от тунгусского. Ведут жизнь кочевую, всё их богатство состоит в оленях, доставляющих пищу, жилище и одежду; у самого богатого не более 30 оленей. Занимаются промыслом диких оленей и пушных зверей, шкуры последних сбывают приезжающим к ним амурским гилякам. Оленье же мясо идёт для собственного потребления и в сбыт туземным жителям; взамен его получают табак, китайку, разную одежду и рыбу. Летом выходят на берег для ловли рыбы. Все орнгоры в беспрерывном столкновении с гиляками говорят по-гилякски» [Бошняк 1858: 189–190].

На протяжении почти всей второй половины XIX в. формируется особый жанр описания путешествий по определённой территории, в котором

указываются географические, геологические, исторические и этнографические сведения. Образцами такого произведения являются опубликованные в 1868 и 1874 гг. два тома «Трудов Сибирской экспедиции Императорского Русского географического общества», в которых сообщались результаты работы на Сахалине отряда Сибирской географической и астрономической экспедиции под руководством Ф.Б. Шмидта. Труды самого Ф.Б. Шмидта, а также участников экспедиции – П.П. Глена, А.Д. Брылкина и Г.В. Шебунина – существенно дополнили научные представления о народах Сахалина. Ф.Б. Шмидт подробно описал пути, которыми пользовались жители западного и восточного берегов острова для взаимного общения, дал характеристику местной торговли, привёл орокские названия растений, встречающихся в заливе Терпения, и связанные с ними этнонимы: *вангита, вокдо, гэунъ, дапагда, джизакда, пэ, сиси, сэдухо, солеикта, тунгда* [Шмидт Ф. 1874: 89, 135, 229–230].

Интересные записи о быте и культуре северных ороков оставил П.П. Глен. По его наблюдениям, этот народ, родственный амурским мангунам (он их называет, согласно с их самоназванием, ольчами), занимался оленеводством. Он описывает свою встречу с семейством ороков: «они жили в коническом шалаше, крытом рыбьими шкурами, их олени паслись неподалёку. Глава семейства уехал на охоту за дикими оленями в район Погиби, а в стойбище была его жена с детьми» [Глен, Шмидт 1868: 95–96].

В «Письмах с Сахалина» А. Брылкина приводятся интересные сведения по этнографии айнов и ороков южной части острова. Он писал: «Амурские мангуны (ульчи), регулярно приезжавшие туда, сообщили ему, что орокэсы – это тунгусы из племени ольча. Язык, нравы, обычаи их – как у амурских мангунов. Они живут от залива Ный до Тарайки, возят к айнам в Мануэ тюлений жир, кожи и мясо, получая взамен рис и табак. Айны из Капуци и Вэн-Котона пользуются орокской деревянной и берестяной утварью, в изготовлении которой ороки большие мастера: эта утварь совершенно сходна с мангунской» [Брылкин 1864: 21, 34].

Академик Л.И. Шренк в 1854–1856 гг. совершил экспедицию на Амур и Сахалин, итогом которой стало первое этнографическое издание «Об инородцах Амурского края» [Шренк 1883; 1899]. В одном из своих сочинений он дал обзор западноевропейских источников об ороках, основанных на материале средневековых китайских хроник; отметил, что китайцы называли жителей, держащих домашних оленей, маньчжурским словом *орунчунъ*; во множестве деталей осветил быт, промыслы, кочевья народа, а также их историю и этногенез [Шренк 1883: 134–138]. Учёный считал, что ороки пришли на Сахалин «вслед за гиляками и айнами» и они «наиболее родственны ольчам», т.е. амурским ульчам [Шренк 1883: 19, 21, 138]. По мнению исследователя, аборигенами Нижнего Амура и Сахалина были нивхи, а все тунгусо-язычные народы этих мест (ульчи, орочи, удэгейцы, ороки, нанайцы и др.) являлись

более поздними пришельцами, позаимствовавшими у тех элементы местной культуры, хорошо приспособленной к данным климатическим условиям.

В отличие от академика Л.И. Шренка и других исследователей XIX в., П.П. Шмидт подразделял народности Амура и Сахалина на две основные группы: маньчжурскую и тунгусскую. К первой он относил собственно маньчжуров, нанайцев, язык которых считал диалектом маньчжурского языка, а также орочей и удэгейцев. Негидальцев же и ороков он определил в тунгусскую группу [Шмидт П. 1915: 30].

В конце XIX в. на острове побывали многие путешественники и исследователи, оставившие в своих работах краткие описания встреч с ороками. Более подробно об этом сказано в статье Т.В. Пенской [Пенская 1984: 42].

В 1873 г. исследованием хозяйства коренного населения Сахалина занимался М.С. Мицуль. Он оставил краткий обзор занятий, промыслов, торговых отношений ороченов (ороков), статистические данные, согласно которым на острове их проживало 200 душ. Отметил, что это племя известно также под названиями *ороxко*, *орокес* и *ольча* [Мицуль 1873: 125–137].

И.С. Поляков опубликовал в своей монографии заметки о внешнем виде, пище, космогонических представлениях, водяном боге Тэйхуну и похоронном обряде у ороков. Он отметил, что «в каждой семье у этого народа имелось от одного до трёх оленей и редко – более двадцати голов» [Поляков 1883: 82, 87, 94].

Важным источником этнографических знаний служат материалы переписи населения разных лет. С. Патканов, изучив дела Всероссийской переписи населения 1897 г., пришёл к выводу, что ороки жили в средних и восточных районах острова в двух округах (Тымовском и Корсаковском). Здесь в разное время года их можно было встретить по всему бассейну р. Поронай, в средней части побережья залива Терпения и на значительной части восточного побережья (от 53° до 49° с.ш.), куда они заходили лишь для зверобойного промысла или сбора продуктов моря. Меньше их было в бассейне Тыми и почти не было на западном побережье. Исследователь отметил, что ввиду кочевого образа жизни ороки не имели постоянных поселений, лишь зимой они организовывали отдельные продолжительные стоянки [Патканов 1906: 132–133].

Заслуживает внимания переиздание книг и статей врача Н.С. Лобаса, публиковавшихся в конце XIX – начале XX в., давно ставших библиографической редкостью и впервые собранных под одной обложкой в 2012 г. Данная монография хорошо дополняет уже известные работы по истории поселенцев и аборигенов острова. Н.С. Лобас был не только врачом, но и исследователем народов Сахалина. В его записках обнаружено множество сведений о болезнях, народных лекарствах, расселении, численности островитян [Лобас 2012: 17–18, 39–40].

В 1908 г. сахалинский врач В.А. Штейгман совершил этнографическую экспедицию, во время которой были проведены также и некоторые

санитарные мероприятия среди коренного населения Северного Сахалина: нивхов (гиляков), эвенков (тунгусов), ороков и др. В.А. Штейгман обследовал племенные группы, описал их хозяйственную жизнь, провёл перепись (подворную и по каждому селению). По его данным, на Северном Сахалине проживало 1861 чел. (гиляки, орочены, тунгусы, якуты) и метисы, которых В.А. Штейгман насчитал лишь 88). Так что представителей только коренных народностей было 1773 чел. Однако эти данные не точны, поскольку не все стойбища были обследованы тщательно. Необходимо отметить замечание исследователя, характеризующее этнические признаки тунгусов и ороков. Он писал: «Близкие по типу, а может быть и по языку к тунгусам, орочены, во всяком случае гораздо более давние старожилы Сахалина, чем они, разнятся от них и по своему характеру, и по складу жизни... будучи «крещёнными», но ещё более номинально православными. По крайней мере, имея во всякой юрте иконки и нося кресты, хороня покойников в могилах, они в то же время правят по иным тризны с жертвоприношением оленей, собак, оружия, нарт, придерживаются культа «медведя», сохраняя в таёжных дебрях засушенные головы убитых зверей и выкармливая молодых медведей к «медвежьему празднику», у них в большой тайне содержатся небольшие кумирни в виде деревянных кукол, грубо обделанных и обшитых шерстью и цветными лоскутками, у них есть и шаманы, почитаемые и гиляками наравне со своими шаманами» [Штейгман 1995: 75].

Более подробно и точно произвёл перепись коренных жителей Северного Сахалина Р.В. Меркушев во время своей этнографической экспедиции в 1912 г. По его данным, в этом году на Сахалине насчитывалось 2277 представителей коренных народностей, в том числе 1923 нивха, 129 ороков, 225 эвенков. Разница в цифровых показателях 1908 и 1912 гг. объясняется более точным подсчётом [Меркушев 1913: 21–63]. Он оставил заметки об охотничьем промысле, рыболовстве и других сторонах хозяйственной деятельности островитян.

Интересные сведения об ороках собрал в 1891 г. политический ссыльный, крупнейший специалист по этнографии народов Приамурья и Сахалина Л.Я. Штернберг. В его дневниках сохранились записи по оленеводству и организации рыбного промысла у ороков [Штернберг 2001].

На рубеже XIX–XX вв. Б.О. Пилсудский опубликовал значительный материал по общественному устройству, традиционному хозяйству, родовому составу, верованиям и народным знаниям ороков залива Терпения. Он составил словарь их языка и записал ряд фольклорных текстов, собрал коллекции бытовых предметов [Пилсудский 1907; 1909: 12–15; 1989]. Труды этих выдающихся учёных, посвятивших свою жизнь всестороннему изучению коренных народов Сахалина, имеют непреходящую ценность как этнографические и исторические источники сведений о культуре и быте сахалинских ороков.

Последняя треть XIX в. и особенно рубеж XIX–XX вв. – время становления этнографии как самостоятельной научной дисциплины. В этот период отчётливо дифференцируются такие направления в исследованиях, как изучение и сбор материалов в полевых условиях, музейная работа (формирование коллекций), создание обобщающих трудов по этнографии отдельных народов. Среди этнографов этого периода выделяется Б.А. Васильев. В статье «Основные черты этнографии ороков» он впервые представляет подробное этнографическое описание материальной и духовной культуры северной группы данной народности. Ценность работы в том, что в ней содержатся такие сведения, которые в современных условиях уже невозможно собрать: например, показано состояние оленеводства до создания артелей и колхозов [Васильев Б. 1929: 3–22].

Немалый интерес представляют работы известного российского тунгусоведа Г.М. Василевич [Василевич 1960а: 5–28; 1969: 262–287; 1970: 25–35]. Она отстаивала точку зрения таёжного (прибайкальского) происхождения тунгусов и их культуры, на основе которой последовательно возникло оленеводство, трансформировался быт, хозяйство.В частности, ей удалось зафиксировать ряд общих родовых названий для эвенков и ороков.

В 1956 г. выходит фундаментальный коллективный труд «Народы Сибири». С.В. Иванов, М.Г. Левин, А.В. Смоляк в одном из разделов этой книги подвели итог многолетнего изучения истории и культуры ороков. В небольшом очерке «Ороки», вобравшем в себя все известные к тому времени сведения об этом народе, они рассмотрели гипотезы о происхождении этнонимов, вопросы социальной организации, этногенеза, хозяйства, быта и традиционной духовной культуры [Народы Сибири 1956: 855–860]. Это первое историко-этнографическое обобщение способствовало оживлению интереса к истории и культуре уйльта.

Советский исследователь культуры коренных народов Сахалина Е.А. Крейнович в одной из своих работ обратил внимание на традиции расселенияорокских родов. По его данным, у данного этноса сложилось пять своеобразных территориальных групп, каждая из которых кочевала по одной-двум рекам, впадающим в один-два залива, и осваивала одни и те же пастбища, одни и те же охотничьи и водные угодья [Крейнович 1928: 4].

В конце 50-х гг. XX в. было опубликовано несколько исчерпывающих работ крупного специалиста по истории народов Сибири XVII в. Б.О. Долгих, в которых на основе богатого архивного материала впервые определены численность и национальный состав коренного населения Нижнего Амура и Сахалина в период, когда большая часть острова входила в состав России (40–80-е гг. XVII в.). Автор приводит весьма ценные сведения о численности ороков, гиляков (нивхов) и айнов [Долгих 1958: 131; 1960: 585–613].

В 1954 г. С.В. Иванов издаёт фундаментальный труд «Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в.». Амурским

народам здесь отведена особая роль, автор обстоятельно описывает изображения на предметах быта, родовые знаки, пиктографическое письмо, рисунки на предметах религиозного значения у эвенков, эвенов, нанайцев, ульчей, удэгейцев, орочей, негидальцев, ороков и нивхов [Иванов 1954: 106–406].

В другом капитальном труде «Орнамент народов Сибири как исторический источник», изданном в 1963 г., С.В. Иванов, анализируя огромный материал по орнаменту народов бассейна Амура и Сахалина, делает важный вывод о сложных исторических судьбах аборигенов, об их широких культурно-исторических связях с другими народами Евразии. Вместе с тем наличие в орнаментике амурских народностей целого ряда устойчивых элементов привело исследователя к выводу о неолитической основе их декоративного искусства [Иванов 1963: 422–424, 427–440]. Одну из характерных особенностей орокской, нивхской, ульчской, орочской, негидальской и отчасти нанайской вышивки составляют гладевые швы, выполненные оленьим или лосиным волосом, чаще всего по лосиной ровдуге. Эта техника сближает искусство перечисленных народов с эвенскими и эвенкийскими традициями [Иванов 1963: 378].

В статьях Ч.М. Таксами публикуется материал, характеризующий социально-экономическое положение северных и южных ороков в 50–60-е гг. XX в. Исследователь отметил, что данный этнос имеет сложное происхождение. По его мнению, древними жителями Нижнего Амура и Сахалина являются нивхи и айны. Тунгусы поселялись по соседству с ороками в разные исторические периоды: раньше всего оседлыми стали ульчи, ороки и орочи, затем – негидальцы и тунгусы. Нанайцы на Сахалине появились лишь в 1947 г. [Таксами 1970: 37].

Некоторые аспекты культуры ороков рассмотрел в своих работах Ю.А. Сем. В специальной статье «Проблема происхождения ороков Сахалина» исследователь показал, что их материальная культура «имеет два этнических пласта: тунгусский (оленеводческий) и нивхско-тунгусский (рыболовство и охота)» [Сем Ю. 1965: 84].

Во второй половине XX в. сведения о традиционном хозяйстве, материальной культуре, социальных отношениях различных групп уйльта значительно дополнила известный этнограф А.В. Смоляк, акцентируя внимание на проблемах этногенеза и этнической истории, характере общественных отношений [Смоляк 1975: 43–77; 1984]. Она отметила, что в культуре ороков сохраняются нивхские, ульчские, айнские и тунгусские компоненты [Смоляк 1975: 77].

Существуют общие работы по антропологии народов Дальнего Востока, в которых исследован антропологический тип ороков. Так, М.Г. Левин отмечает, что у ороков во внешнем облике более выражены черты байкальского антропологического типа [Левин 1958: 130]. Подобной точки зрения придерживается и Г.Ф. Дебец [1951: 119].

Заслуживают внимания научные публикации советских лингвистов, проводивших полевые исследования на Сахалине во второй половине XX в. В книге Т.И. Петровой «Язык ороков (уйльта)» представлены фольклорные тексты, записанные в 1930-е гг. от студентов-ороков Ленинградского института народов Севера [Петрова 1967: 126–153]. Интересный фольклорный материал опубликован в статье К.А. Новиковой [Новикова 1967].

В постсоветский период проявляется интерес к изучению орокского языка. Впервые выходит полный «Орокско-русский и русско-орокский словарь» [Озолиня, Федяева 2003]. Только в 2011 г. удалось осуществить публикацию этнографических, фольклорных и языковых материалов этнографо-лингвистической экспедиции (1962–1963) Л.И.и Ю.А. Семов [Сем Ю. и др. 2011]. Исследователями были собраны сведения о хозяйстве, материальной и духовной культуре, о происхождении отдельных родов, записаны ранее неизвестные фольклорные тексты. Недавно были опубликованы [Сказки народности уйльта: 2014]. Тексты и сам язык, его грамматика и в особенности словари служат превосходным историческим источником.

В постсоветский период была издана специальная работа по декоративному искусству ороков видного этнографа и искусствоведа Н.В. Кочешкова. Ему одному из первых удалось дать наиболее полную и точную характеристику художественного творчества ороков Сахалина. Он пришёл к выводу, что современное декоративное искусство уйльта продолжает в известной мере сохранять в своей основе этнические традиции, нашедшие выражение и в природных материалах, и в орнаментике, близкой к узорам как тунгусо-маньчжурских народов Амура, так и оленеводческих северо-тунгусских и палеоазиатских народов Крайнего Северо-Востока [Кочешков 1995: 141]. Орнаментальное творчество ороков изучали Ю.А. Сем, Л.И. Сем, Т.Ю. Сем [Сем Ю. и др. 2011: 55–61]. Исследователи отметили, что сюжетный орнамент содержит смысловую характеристику, связанную с космической мифологией, фольклорными сюжетами и персонажами. Наиболее распространён криволинейный орнамент; встречаются растительные, зооморфные, антропоморфные и астральные мотивы. Декоративным искусством данной этнической общности занимался японский исследователь Ёсино Танака [Tanaka1989: 83–117]. Он изучал специфику орнаментики традиционной одежды оленеводов.

Уйльта на протяжении своей истории в процессе трудовой деятельности создали весьма богатый и своеобразный музыкальный фольклор. Как и народная музыка других аборигенов Дальнего Востока, он характеризует ранний пласт развития музыкальной культуры в целом [Шейкин 2002: 131, 428–452; Подмаскин 2003: 115–117]. Первый опыт аналитического описания орокской музыки принадлежит профессору Хоккайдского университета КацуикиТанимото. Доктор искусствоведения Ю.И. Шейкин в своих исследованиях дал краткую общую характеристику этой культуры и обращался к отдельным её сторонам [Шейкин 1996: 58–59]. Н.А. Мамчева на основе экспедиционных

материалов представила целостную картину музыкального фольклора уйльта и отметила, что он включает развитую систему вокальных и инструментальных жанров [Мамчева 2009: 54; 2015: 30–35]. Песенную культуру ороков изучали ЁсикоЯмада и О.Ф. Соловьёва. Они отметили, что песни уйльта(*jaaja)* можно разделить на жанры: бытовые, колыбельные (*бэбэкэ),* хороводные (*хээгэ)*, обрядовые. Песня-напев (*дунгээ)*может быть как со словами, так и без слов. Очень ценились эпические песни-легенды (*нимнгаа)* о героях-богатырях [Ямада, Соловьёва 2011: 206].

С 1990 г. начинают проводить полевые исследования на Сахалине А.И. Кузнецов и Л.И. Миссонова [Кузнецов 1992: 142–147; 1999: 37–59; Миссонова 2002: 61–81; 2006; 2009: 5–16; 2013; Кузнецов, Миссонова 1991: 220–237]. В трудах этих учёных содержатся интересные данные о численности и размещении, родовом составе и браках ороков. Рассматриваются основы жизнедеятельности данной этнической общности в XIX–XXI вв.

Особого внимания заслуживает опубликованная в 1996 г. монография Т.П. Роон «Уйльта Сахалина: историко-этнографическое исследование традиционного хозяйства и материальной культуры XVIII – середины XX веков», вобравшая в себя результаты многолетних этнографических экспедиций (1989–1995) в с. Вал, п. Ноглики и г. Поронайск, где компактно проживали ороки. Исследователь пришла к выводу, что жизнеобеспечение данного этноса связано с рыболовством, охотой, промыслом морских млекопитающих и оленеводством. В традиционном хозяйстве и материальной культуре устойчивы архаические черты, адаптированные к местным условиям существования. Аналогичные черты проявляются в материальной культуре орочей, ульчей и частично нанайцев и удэгейцев, т.е. представителей амурской (южной) группы тунгусо-маньчжурских народов, что свидетельствует об общих этнических корнях [Роон 1996: 169].

В 1999 г. культуру и социально-экономическое положение северной группы уйльта по программе проекта «Коренные малочисленные народы Севера и Сибири» изучали Д.А. Функ, Ф.П. Зенько и Л. Силланпяя. Им удалось собрать краткий, но тематически обширный материал, характеризующий демографическую и экономическую ситуацию, социальную организацию, традиционные хозяйственные занятия, пищу, одежду, верования и язык данного этноса [Функ и др. 2000: 14–29].

Значительный вклад в изучение истории и культуры уйльта внесла Л.И. Миссонова. Используя данные архивов Сахалина, Владивостока, Санкт-Петербурга и свои материалы этнологических экспедиций, она опубликовала ряд книг и статей по данной проблеме [Миссонова 2002; 2006; 2009; 2013]. Важные историко-этнографические сведения содержатся в её книге «Уйльта Сахалина: большие проблемы малочисленного народа» [Миссонова 2006]. В монографии рассматривается динамика основных сфер жизнедеятельности народа, традиционно занимавшегося оленеводством, охотой и сезонным рыболовством.

В ней затрагиваются отдельные стороны этнокультурного развития уйльта, отмечается, что идентификация народа проходила и проходит на разных уровнях очень сложными путями. Исследователя интересовали проблемы, связанные с развитием оленеводства, созданием семейных, родовых и других форм традиционного хозяйствования на основе закрепления в законодательном порядке территорий традиционного природопользования. Она попыталась найти причины возвращения самоидентификации народа как «уйльта», отметив, что «множество вопросов, связанных с происхождением, процессом формирования этнической общности уйльта, взаимоотношениями родов, расселением, численностью в различные периоды истории, с отношениями между различными этническими общностями – уйльта с тунгусо-маньчжурами, нивхами, айнами, – остаются неразрешёнными и по сей день» [Миссонова 2006: 50].

К разряду особых исследований следует отнести монографию Л.И. Миссоновой «Лексика уйльта как историко-этнографический источник» [Миссонова 2013]. В ней сосредоточено историко-этнографическое собрание лексики уйльтинского языка, которое даёт представление о народном восприятии устройства мироздания, пространства и времени, воды, земли, огня, животного и растительного мира, цвета и явлений природы, основ жизнеобеспечения, искусства, витального и сакрального, злого и доброго, живого и мёртвого, важного и второстепенного.

В 2016 г. была опубликована работа филолога Л.Е. Фетисовой «Повествовательный фольклор ороков (уйльта) в мультикультурном пространстве Дальнего Востока», в которой отмечено, что указанный фольклор «имеет множественные близкородственные параллели в устном творчестве тунгусо-маньчжуров южной группы, прежде всего нанайцев и ульчей». Сходство с культурой северной группы, по-видимому, связано с общим этногенезом тунгусоязычных народов, поэтому можно говорить о гетерогенности формирования данного этнического сообщества и о возможном его переходе на язык южной группы тунгусо-маньчжуров [Фетисова 2016: 241].

Степень изученности духовной культуры различных групп уйльта в историко-этнографической литературе к настоящему времени не одинакова. Относительно хорошо, как уже отмечалось, проанализированы декоративное и музыкальное народное творчество, верования и ритуалы в том виде, как они развивались на рубеже XIX–XX вв. На общем историко-культурном фоне исследованы народные знания и повествовательный фольклор уйльта [Петрова 1967: 126–153; Подмаскин 2006: 446–463, 515, 519–526; 2011: 107–113; 2013: 158–159; 2014: 104–110; 2015: 127–145; Сем Ю. и др. 2011: 72–94; Фетисова 2016: 235–241]. Остаются малоизученными традиционные игры и народная хореография уйльта [Прокопенко В.И., Прокопенко В.В. 2011: 284–297; Карабанова 1979: 11].

Научный сотрудник Сахалинского областного краеведческого музея В.В. Вязовская, систематизируя музейные фонды, издала предметный каталог

материальной и духовной культуры уйльта, нивхов, нанайцев, эвенков [Вязовская 1975]. Обратив внимание на «лечебные амулеты», она пришла к выводу, что амулеты ороков имеют много общего с амулетами нивхов, эвенков, орочей и представляют большой интерес прежде всего как предметы, связанные с религиозными представлениями народов Севера [Вязовская 1976: 129].

Вопросами культуры и истории уйльта занимался краевед Н.В. Вишневский. В его книге «Отасу. Этнологические очерки» на основе документальных материалов и воспоминаний очевидцев описывается жизнь аборигенов острова, оказавшихся по разным причинам на Карафуто (в 1905–1954 гг. – японской части Сахалина) [Вишневский 2013].

Верования, ритуалы, культы и традиционные праздники уйльта изучали этнографы С.В. Березницкий, Т.Ю. Сем и А.Б. Островский. В фундаментальной работе С.В. Березницкого «Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона» отмечается способность коренного населения адаптироваться не только к природным условиям, но и к сложным историко-культурным и общественным процессам современности. Анализируя систему верований и ритуалов, исследователь приходит к выводу об активных процессах этнокультурного взаимодействия между самими народами Амура и Сахалина. Это проявляется во всех сферах духовной культуры: в мировоззрении, ритуалах жизненного цикла, шаманстве. Автор выявляет в системе верований и ритуалов народов Нижнего Амура и Сахалина аборигенный пласт культуры, а также тунгусские, маньчжурские, китайские, корейские компоненты, отмечает трансформацию традиционных представлений и культов в результате мощного иноэтнического влияния славянской культуры [Березницкий 1993: 129–157; 2003: 62–75; 2003а: 382–383, 405, 407].

Т.Ю. Сем на основе полевых экспедиционных материалов, собранных в 1986 г. у уйльта в с. Вал Ногликского района, а также коллекций и архивных материалов РЭМ и РГИА ДВ написала статью «Представление о душе и погребальный обряд уйльта (ороков) Сахалина», в которой выделила целый ряд элементов погребальной обрядности, общих у ороков с большинством тунгусо-маньчжурских народов Амура: терминология, связанная с жизненной силой человека, название гробницы на четырёх сваях (*холдосхо)*, поминальная пища, представления о судьбе умерших, виды погребальной одежды (распашной халат (*сикэ)*, нагрудник (женский), передник (мужской) [Сем Т. 2009: 66].

Известный отечественный этнолог А.Б. Островский, продолжая серию работ, посвящённых мифологическому мышлению и верованиям коренных народов российского Дальнего Востока и опираясь на метод структурно-семиотического анализа ритуальной пластики, впервые в этнологической науке проследил и выявил роль сакральных чисел в лечебной магии [Островский 2009а: 175–176].

В последние десятилетия проблемам социально-экономического и культурного развития уйльта посвятил свои работы М.С. Высоков [Высоков 1992:

36–44; 1995: 80–85]. Характерная особенность данных публикаций – критика современного социально-экономического развития коренного населения Сахалина с утраченной традиционной культурой.

Этнограф А.Ф. Старцев, основываясь на миграционных теориях, нашёл ряд аргументов, позволяющих говорить о более тесных, чем было принято считать, историко-культурных связях уйльта с эвенами [Старцев 2015: 142, 143].

Проблемами этнической экологии о. Сахалина занимался этнограф В.Д. Косарев. В 2007 г. вышла его книга «Тропами предков меж сопок и морей: экологический опыт и традиционное природопользование коренных народов Сахалина», в которой автор отмечает, что ороки, учитывая ограниченные запасы ягеля как основного и незаменимого корма оленей, периодически меняли пастбища с тем, чтобы не допустить оскудения флоры [Косарев 2007: 214].

В постсоветский период заметные результаты достигнуты в изучении социальной организации и родового состава уйльта [Подмаскин, Фадеева 2017: 172–186], религиозных воззрений [Подмаскин, Сем Т. 2018: 151–167], этнической истории [Косарев 2009: 17–32; Подмаскин, Гвоздев 2020: 69–83; 2020 а: 151–165], торговых отношений, обычного права и военного дела [Гвоздев 2018: 235–244; 2018а: 42–48].

Из зарубежных исследований особый интерес представляют работы японских авторов 30–40-х гг. XX в. Сукехаци Нагане [Nagane1925], СукэхироЯмамото [Yamamoto1943: 1–89] и др. Их особенность в том, что исследователи наблюдали и изучали традиции южной группы уйльта, расселённых по р. Поронай и заливу Терпения. Эти труды отличаются скрупулёзностью описаний разных аспектов культуры (оленеводства, одежды, жилищ и пр.).

К наиболее ранним источникам информации об уйльта можно отнести записи японских хроник рода Мацумаэ (1781), обосновавшегося на юге о. Хоккайдо. В докладе чиновника Мориаки Такахаси, посланного на Сахалин в 1715 г., упоминается об оленном народе *orikata/urakata* [Inoue 1993: 108]. Затем, в 1808–1809 гг., на Сахалине побывали японцы Мацуда Дзендзюро и картограф-землемер Мамия Риндзо. Их путешествие продолжалось два месяца. На лодках они проплыли вдоль западного побережья острова и в 1809 г. вернулись в Японию. По свидетельству М. Риндзо, *ороцко* (уйльта) жили на восточном берегу острова (*Орикота*) в районе Сии-Тарайка, южнее р. Тымь и севернее мыса Делиль-де-ла-Кройера. На составленной им карте территория расселения уйльта охватывала также бассейн р. Ты (Поронай). М. Риндзо исследовал восточное (дошёл до мыса Терпения) и западное побережье острова, оставил интересные записи о коренных жителях и их торговле с маньчжурами и японцами, вошедшей в науку под названием «сантан-торговля» [Описание Северного Эдзо 1990: 106–114].

В словарях уйльтинского языка, составленных Хисахару Магата [Magata 1981] и Дзиро Икегами, содержатся бытовая этнографическая лексика,

термины отдельных предметов и их деталей. В работах Д. Икегами подчёркиваются особенности южного (поронайского) и северного диалектов, выявляются общие и особенные черты уйльтинского языка [Ikegami 1980; 1989: 1–82; 1994: 9–38]. Его труды в области уйльтинского языкознания по праву считаются фундаментальными. Через фотографии и рисунки 30-х гг. XIX в. он показал фрагменты старого быта южных ороков [Ikegami1979a: 11–66; 1982].

Публикации Коити Иноуэ и Альфреда Маевича на английском языке кратко характеризуют историю уйльта XX в. [Маевич 1994: 11–31]. В статье К. Иноуэ приводится огромный список работ по культуре уйльта разных периодов японской историографии [Inoue 1993: 105–127].

Зарубежные авторы проявляли интерес к декоративному искусству уйльта [Laufer 1902; Tanaka 1989: 83–117]. Японский исследователь Ё. Танака убедительно доказал, что художественная культура уйльта была и остаётся глубоко самобытной, уникальной, имеющей собственную историю, свои этнические традиции, свой неповторимый художественный стиль [Tanaka 1989: 83–117].

Вопросами развития торговли в регионе занимался японский исследователь Сиро Сасаки. В статье «Сантанкоэки – торговля народов Нижнего Амура и Сахалина в XVIII и XIX веках» он отметил, что торговый путь из Северного Китая пролегал по крупнейшей водной артерии – Амуру, по территории Сахалина и вовлекал в свою орбиту практически все местные народы, в том числе и уйльта [Сасаки 1992: 124]. Шёлковые ткани, костюмы, инкрустированные серебром копья, изделия из металла (котлы, пуговицы, бусы, монеты, бронзовые украшения), привозимые из Маньчжурии, постепенно стали незаменимыми в семейном хозяйстве и даже вытеснили традиционные предметы. Торговля и обмен разными товарами с Северным Китаем, Маньчжурией в XVII–XIX вв. оказали большое влияние на традиционную культуру и быт нивхов, айнов, уйльта. Даннические отношения с Китаем за века изменили социальный и экономический строй этих народов. Шёлк, изделия из металла стали своеобразным показателем богатства и состоятельности семей. Эти драгоценные вещи передавали по наследству, ими платили выкуп за невесту и компенсировали нанесённую сородичу обиду.

Научную ценность представляют архивные материалы по культуре и просвещению уйльта, хранящиеся в Санкт-Петербургском филиале Архива Российской академии наук (ПФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. Д. 93), в Российском государственном историческом архиве Дальнего Востока (г. Владивосток) (РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 317), в Государственном архиве Сахалинской области (г. Южно-Сахалинск) (ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 1–3, 5, 9, 11–12, 22, 34, 169, 170–171). В начале 30-х гг. XX в. Н.А. Вальронд-Липская собрала материал по языку, фольклору и этнографии ороков (МАЭ. Ф. 5. Оп. 1).

Военный врач А. Васильев в середине XIX в. побывал у коренного населения Сахалина. В отчёте «Дело Приморского областного управления о командировании Николаевско-на-Амуре окружного врача Васильева на о. Сахалин

для принятия мер по борьбе с эпидемическими заболеваниями 27 января – 29 ноября 1869 года» он зафиксировал ряд ценных сведений по культуре и быту ороков (РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 240).

В первые десятилетия советского режима исследователи наряду с научными были призваны решать в большей степени практические задачи по переустройству хозяйства и быта, организации здравоохранения и культурно-просветительной работы среди коренного населения Сахалина. Об этом подробно сообщается в рукописных источниках: «Отчётный доклад медицинской части Сахалинской культбазы народов Севера о своей работе 1929–1931 гг.: Экономический и этнографический очерк района и населения 1929–1931 гг.» (ГАСО. Ф. 509. Оп. 1. Д. 22); «О работе врачебно-сахалинского отряда Красного Креста на Северном Сахалине 1927 г.» (НА СОКМ. Оп. 3. Д. 158; ЦГАРФ. Ф. 3341. Оп. 6. Д. 98); «Доклад о работе Николаевского-на-Амуре отряда РОКК с 1 октября 1927 г. по 20 декабря 1929 г.» (ГАХК. Ф. 537. Оп. 1. Д. 104).

Некоторые данные по истории и культуре уйльта хранятся в рукописи 1929 г. японского инженера С. Нагане «Быт туземцев на Карафуто (айнов, орочен, гиляков)», переведённой Е. Нельгиным с японского языка на русский (АСО. Ф. 110. Оп. 1. Д. 196).

В период с 1869 по 1917 г. значительный вклад в изучение культуры и просвещение коренных народов Сахалина внесли православные миссионеры-священники. В метрических записях православных церквей о. Сахалина, хранящихся в Государственном архиве Сахалинской области, имеется много сведений о родовом составе, расселении, браках и этнокультурных связях ороков с тунгусами, якутами, нивхами, негидальцами, айнами (ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 1. Л. 3–4, 26, 30–33, 40, 42, 47, 52, 68, 73, 103, 121–122, 150, 186–187, 313, 347, 362–379; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 2. Л. 13–160, 163, 185–190; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 3. Л. 21–223, 238; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 5. Л. 75, 88–89, 132–133; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 6. Л. 118–128; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 9. Л. 41–78, 89–91, 105–106; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 11. Л. 4–8, 17–21, 47–63, 67–73, 89–95, 153, 256–257, 298, 368; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 12. Л. 124–128, 138–142, 165–167, 171; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 22. Л. 105, 118, 163–266; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 34. Л. 39–40, 55, 62–71; ГАСО. Ф. 23-И. Оп. 1. Д. 169. Л. 4–12, 16–17, 20–22; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 170. Л. 6; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 171. Л. 20).

В этих рукописных источниках ороки описываются как «кочующие орочены». Очень подробно прослеживается процесс формирования топонимики острова, особенно названий, данных местными жителями. В разделе «О родившихся» видна периодичность появления кочевников в постах и поселениях, где имелись церкви, и о миссионерских поездках священников по стойбищам. Интересный материал содержится в разделе «Погребение». Отмечаются причины смертей, эпидемии (особенно среди коренного

населения); большинство тунгусов и ороченов по просьбе родственников умерших хоронили в тайге и отпевали заочно. Айны, как «живущие среди православного населения», обычно погребались на местных кладбищах. Главными проводниками христианства на острове были, согласно записям, «торгующие по Сахалину якуты», среди которых различались по сословиям: казаки, мещане, купцы из Иркутска и Николаевска.

Важным источником, характеризующим традиционную культуре уйльта, являются этнографические коллекции, собранные в 1962–1974 гг. Е.Д. Корзо и В.В. Вязовской (СОКМ, № 2337, 2731, 3042, 3086, 3098, 3208, 3212 и др.), а также предметы культа и быта уйльта Поронайского краеведческого музея (г. Поронайск) (ПКМ, № 194-1, 679-5, 769-2, 772-4 и др.). Особый интерес представляет фототека, собранная В.Н. Васильевым в Набильском заливе в 1910 г.(РЭМ, № 2620-14, 2620-46, 2620-33, 2620-35) и его работа «Описание коллекций. Ороки. 1911 г.» (РЭМ, № 2011, 2076, 2077, 2079 и др.).

Необходимым источником сведений являются коллекции(утварь, орудия труда, одежда, обувь, игрушки), собранные в 1928 г. в с. Вал участником Тунгусской экспедиции Б.А. Васильевым (РЭМ, № 8762–18227, 8762–18230, 8762–18238 и др.). Коллекции, характеризующие культуру и быт уйльта, также находятся в двух японских музеях (в Историческом музее Хоккайдо и Государственном этнографическом музее г. Осака).

Таким образом, накоплено достаточно много историко-этнографических, археологических, антропологических, топонимических, статистических и лингвистических данных, важных для освещения вопросов истории и культуры уйльта XIX–XXI вв. Анализ литературы и источников свидетельствует о том, что на сегодняшний день в этнологической науке сложились традиции в изучении отдельных этнокультурных, социально-экономических вопросов и словесного языка данной этнической общности. В меньшей степени исследованы аспекты, касающиеся традиционной и современной духовности и семьи, проблем этногенеза и этнической истории. Кроме этого, отсутствуют попытки теоретического осмысления социально-экономических и культурных процессов, происходивших у уйльта в постсоветский период. Практически не рассматривается физическая антропология. Слабо решаются вопросы изучения археологических памятников Сахалина. Внимание исследователей акцентируется на одной или нескольких частных проблемах, анализ которых, безусловно, важен и необходим, но недостаточен для понимания происхождения и этнической истории тунгусо-маньчжурской общности Сахалина. К сожалению, до сих пор не было попытки создания по истории и культуре уйльта обобщающего труда.

ЧИСЛЕННОСТЬ И РАССЕЛЕНИЕ

Численность и национальный состав коренного населения Сахалина в 40–50-е гг. XVII в. определены в капитальных работах Б.О. Долгих [Долгих 1958: 125; 1960: 612]. В это время на Сахалине проживало 4,4 тыс. чел. С XVIII в., а возможно и с более раннего времени, территория расселения уйльта была стабильной в пределах острова до первой четверти XX в., в дальнейшем под влиянием исторических и социально-экономических факторов значительно уменьшилась. В прошлом их предки проживали, как предполагается, на территории материка, прилегающего к Охотскому морю. Вероятно, переселение на Сахалин произошло не позднее начала XVII в. [Народы Сибири 1956: 856]. В 1897 г. на Сахалине аборигенов насчитывалось 4000 душ: гиляков (нивхов) – 2 тысячи, айнов – 1168, ороченов – 770, тунгусов – 102 [Инородцы 1897: 108].

Согласно сведениям Л.И. Шренка в середине XIX в. ороки жили в северной части Сахалина, перекочёвывая по строго определённым для каждой группы маршрутам от центральных хребтов, где они проводили зиму, к охотскому побережью острова, а также на материк и обратно. Самым северным пунктом их летних становищ были окрестности нивхского с. Кекрво (позднее – Пильтун) и побережье залива Урдкт, а самым южным – Луньский залив [Шренк 1883: 20–21]. В южной части Сахалина П. Глен обнаружил 12 постоянных орокских селений в устье р. Поронай и на побережье залива Терпения. Преимущественно они жили у небольших рек, впадающих в залив и оз. Тарайку (ныне оз. Невское) [Глен 1868: 98].

По материалам Всероссийской переписи населения 1897 г., структура стойбища включала 1–3 жилища. Это соответствовало одной-двум семьям, ведущим совместные перекочёвки. Основная масса населения (515 чел.) жила в стойбищах из 4–10 жилищ [Патканов 1906: 43]. В 1883 г. И.С. Поляков зафиксировал в южной части острова во время хода горбуши стойбище ороков из 11 жилищ. Он отметил, что ороки в течение года кочуют по разным местам. Они ему говорили: «там нерпа лови – олень корма нет, делай юрту иди, гора иди, да соболь, медведей лови» [Поляков 1883: 91].

Большой интерес представляют материалы метрических книг церквей Сахалина за 1868–1917 гг., отражающие расселения коренного населения Сахалина. Неоднократно отмечалось, что территория проживания аборигенов на острове распределялась во вполне ясной закономерности (ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 170. Л. 6; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 171. Л. 20). В южной части Сахалина от города Томари (Макарово) до Поронайска жили в основном айны. В Поронайском, Смирныховском, Углегорском, Тымовском районах расселились смешанные айнско-ороченско-гиляцкие и тунгусские семьи. Севернее (по западному побережью и в центральной части острова) – основное население: нивхи (гиляки), тунгусы и якуты.

В конце XIX – начале XX в. южные ороки занимали обширные территории в районе оз. Тарайка (Невское). В восточной части Сахалина они кочевали

от залива Терпения на юге до р. Сабо, впадающей в Пильтунский залив. Самой северной территорией, которую они посещали для охоты, был п-ов Шмидта, а самой южной – залив Анива, куда они приезжали с торговыми целями.

Северные ороки *дороннени* освоили земли северного Сахалина: в весенне-летний сезон они посещали охотоморскую зону от п-ова Шмидта до Луньского залива, в осенне-зимний – Северо-Сахалинскую равнину и Восточно-Сахалинские горы. Они кочевали небольшими группами (обычно состоящими из представителей одного-двух родов) в районе морских заливов, причём с весны до осени держались ближе к морю и устьям рек, а к зиме удалялись от берега в тайгу, в более защищённые от ветра места [Роон 1996: 13–14]. Четыре месяца в году они жили оседло, ежегодно останавливаясь в одних и тех же селениях, осваивая одни и те же охотничьи и водные угодья. Самым северным пределом их кочевий были заливы Пильтун и Урдкт. Их южной «границей» был Луньский залив. В 1873 г. М.С. Мицуль писал: «...орочены обитают в Плыйской низменности в следующих стойбищах: Сиска, Пахта, Утаси, Дуку, Чуубай, Уркачи, Хойе, Мык, Хельду, Валенда, Муйгда и др., последние три деревни расположены по речкам, впадающим в озеро Тарайка. Они вели оседлую жизнь, перекочёвывая только во время лова рыбы, жили в постоянных юртах из коры берёсты и ели» [Мицуль 1873: 132].

В экономике северных ороков главную роль играла охота на пушного зверя и диких оленей, подсобными занятиями служили рыболовство и морской зверобойный промысел. Оленеводство в таком типе хозяйств целиком подчинялось потребностям охотничьего промысла. Стада животных были небольшими. Оленей использовали в условиях горно-таёжной местности для перевозки вьюков при перекочёвках, для забоя на мясо осенью, а также в тех случаях, когда людям грозил голод. Зимние маршруты кочёвок выбирались таким образом, чтобы можно было охотиться на пушных зверей, при этом оленей оставляли в заснеженных долинах. Летние пастбища обычно располагались в местах, где можно было заниматься промыслом рыбы, осенние – в районах промысла дикого оленя. Пастухи отводили летом животных к морскому побережью, где всегда меньше гнуса. Длительное проживание в условиях острова обусловило ряд оригинальных черт их культуры по сравнению с оленеводами материка и успешную адаптацию к экологической обстановке Сахалина [Петрова 1967: 7–8]. Северные ороки имели экономические связи с народами материка: в середине XIX в. они ездили на ярмарку в Пули на Амур (позднее – с. Богородское), ещё в конце XIX в. ороки постоянно бывали в Николаевске, где сбывали пушнину, крестили детей и венчались в Николаевском городском соборе.

Южные ороки *суннени* в осенне-летний период занимали земли в районе залива Терпения и р. Поронай, откочёвывая на зиму в Восточно-Сахалинские горы, и южнее – по побережью залива Анива на р. Сусуй [Роон 1996: 14]. В 1860–1862 гг. они проживали в селениях Чогбо, Найпту, Нукда, Валендзя,

Коянюс, Хельду, Уну, Чоамоки, Саокайнай [Глен, Шмидт 1868: 26], занимаясь рыболовством и промыслом морского зверя. В 1881 г., по данным метрических книг церквей о. Сахалин, крестились орочоны из деревень Чериль (Черель), Наймучи, Сухты (Сухта), Ай, Муйгача (Муйгичи), Найбучи, Уи (ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 169. Л. 4–12). По основной направленности своей хозяйственной деятельности и некоторым особенностям материальной культуры южная группа заметно сближалась с нивхами и айнами. Наиболее компактные массивы семей этой группы были сосредоточены в пределах р. Поронай и частично на морском побережье. В качестве транспорта зимой они использовали ездовых собак.

В период с 1893 г. по 1898 г. во время массовых крещений по Тымовскому округу орочены компактно проживали в следующих стойбищах: Тарася, Найбучи, Уи, Мыйгы, Милькво, Дауту, Ноглек, Дахи, Сювуктуль, Вали, Сычагар, Томатох, а также в стойбище у оз. Курунг, при р. Томинай, Накуру, Кугу, Тыма, Вал, Муйго. В деревне Сиска отмечается смешанное население – гиляки (нивхи) и орочоны, то же в селениях Таран, Валета (ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 34. Л. 39–40, 55, 62–71; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 169. ЛЛ. 4–12, 16–17, 20–22; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 171. Л. 20).

В 1898 г., по данным врача Н.С. Лобаса, местное население острова состояло из гиляков (нивхов), айнов, ороченов (ороков), тунгусов и якутов. Нивхи, число которых достигало приблизительно 2000 чел., оседали в северной части острова по морским берегам в селениях Чихнай, Ихдам, Щегловка, Александровка (Дуйка), Агнево, Эстуру, занимались главным образом рыболовством, охотой; питались исключительно рыбой. Айны (1500 чел.) жили на южном Сахалине. Род занятий этого народа тот же, что у гиляков. Орочены (800 чел.) кочевали по восточному берегу Сахалина и вдоль р. Поронай, занимались оленеводством и охотой. Тунгусы и якуты (первых 160, а вторых 10–13 человек) кочевали с оленями на северном Сахалине. Пришлое население Сахалина состояло из ссыльных (главный процент из которых составляли русские) и людей свободного сословия (военных команд, чиновников, торговцев). Всего населения на острове 30 326 чел., из которых на долю ссыльных приходилось 20 080 чел. [Лобас 2012: 40].

В 1913 г. Р.В. Меркушев посетил семь стоянок ороченов, располагавшихся от мыс Делиль-де-ля-Кройера (приблизительно 51° с.ш.) до Пильтунского залива на восточном берегу Сахалина. Эти семь стоянок у берега моря и в глубине острова носили имена Охудан, Ягодин, Вази, Дауту, Даги, Большой и Малый Горомай [Меркушев 1913: 21–63]. По данным А.Н. Липского, в 1911 г. на р. Тымь 387 чел. ороков [Липский 1925: 8].

Прежде не было строгого деления на территориальные группы. В целом ороки осваивали довольно значительное пространство острова: прибрежные и таёжные районы. Они не занимали территории нивхов и айнов, а соседствовали с ними в местах летних поселений. Вероятно, в прошлом между этими

народами были междоусобия, о чём свидетельствуют древние легенды айнов, нивхов и ороков, но это лишь подтверждает правило о разграничении мест промысла [Пилсудский 1907: 35; Пилсудский 1989: 10]. Длительное проживание в условиях острова обусловило ряд оригинальных черт традиционной культуры ороков и успешную адаптацию к экологической обстановке Сахалина.

В начале XX в. в результате русско-японских размежеваний образовались две территориальные группы. Ороки южной части Сахалина, находившиеся с 1905 до 1945 г. под японской аннексией, оказались изолированными от своих северных сородичей, резко уменьшились в численности, подверглись насильственной японизации, продолжали жить в своих старых селениях в районе залива Терпения и устья р. Поронай, занимаясь традиционными промыслами. Лишь небольшая часть молодых ороков поступала на работу на малые предприятия или железнодорожные станции в районе г. Поронайска. Незначительная часть южных ороков трудилась в оленеводстве: это были работники богатого якутского оленевода Винокурова, жившие в верховьях р. Поронай [Смоляк 1965: 35; Вишневский 2013: 95]. Точная численность этой группы оставалась неизвестной вплоть до переписи 1979 г., где ороки (самоназвание ульта, уйльта, у некоторых родов – ульча, нани) учтены как самостоятельный народ.

В годы оккупации Северного Сахалина Японией произошло передвижение уйльта в глухие районы острова, граница с югом была закрыта, миграции местных жителей с юга на север и обратно прекратились. Усилилось этнокультурное разобщение двух групп. Оно охватывало все стороны жизни этноса: хозяйство, материальную и духовную культуру, политические отношения.

В конце XIX в. в период российской колонизации из-за труднодоступности и суровости климата таёжные горные районы практически не заселялись. Однако в XX в. последствия политики государства повлияли на значительное сокращение территории природопользования уйльта почти на 90%. Этот процесс шёл параллельно со снижением численности народа [Роон 1996: 16].

С установлением советской власти уйльта постепенно стали переходить к оседлому образу жизни, со стадами оленей кочевали только оленеводческие бригады. К концу 1930-х гг. у них оставались лишь небольшие кочевые группы, состоящие преимущественно из лиц старшего поколения. Всесоюзная перепись населения СССР 1959 г. зафиксировала только оседлых ороков.

В 1926 г. группы ороков занимали пространство от р. Сабо на севере восточного побережья до Луньского залива на юге. Зимой они откочёвывали в верховья речек, впадающих в Охотское море, при этом самая северная группа достигала западного побережья. На юге одна из групп выходила в долину р. Тымь. Е.А. Крейнович выделял у ороков пять групп с постоянными территориями, включавшими зимние пастбища для оленей, летние выпасы и места весенне-летних промыслов (охота на морского зверя и рыбная ловля)

[Крейнович 1928: 4–5]. В 1929–1930 гг. уйльта отмечены в следующих стойбищах: Вутэбяви, Хогзо, Дауту, Аунгады, Даги, Вал, Осымут, Горомай, Хандуза, Аги, Муфто, Сабо, Монь, Чачи, Горячий ключ, Парамай (ГАСО. Ф. 509. Оп. 1. Д. 22. Л. 24). По официальным данным переписи 1926 г., на Сахалине насчитывалось 162 орока, в то время как переписями 1959 и 1979 гг. они не были зафиксированы, поскольку при обработке материалов оказались включёнными в состав других коренных народов.

В 1960–1970-х гг. продолжался процесс расселения уйльта в посёлках нового типа. В ходе проводившегося в то время укрупнения колхозов большинство старых посёлков оленеводов были ликвидированы. Жители всех стойбищ восточного побережья получили квартиры в новом пос. Вал, часть южных уйльта – в г. Поронайске. Переселения вызвали дальнейшие миграции, потому что многие семьи не прижились на новом месте и стали возвращаться в старые населённые пункты. Это процесс оказал сильное влияние на социально-экономическое положение этноса, пострадавшего от разрушения векового уклада жизни, от искусственного отрыва людей от природной среды обитания и традиционных занятий и от несостоявшегося приобщения бывших оленеводов, рыбаков и охотников к новым для них областям деятельности и отраслям хозяйства.

В 1959–1979 гг. проходила дальнейшая концентрация уйльта в национальных посёлках. К середине 80-х гг. XX в. северная группа уйльта стала жить в Ногликском районе в с. Вал и Ноглики; южная – в районе г. Поронайска. К этому времени процесс консолидации ороков (уйльта) в основном завершился.

Многие семьи уйльта образовались путём этнического смешения. За полтора столетия соседского и совместного проживания они перемешались с эвенками, русскими, корейцами, японцами, отчасти с негидальцами и якутами, а с середины XX в. – с нанайцами, переехавшими на Сахалин по оргнабору в конце 1940 г. Демографическая характеристика с. Вал в 1999 г. отмечалась следующими показателями: основное население русские – 1031 чел., на втором месте орочены (ороки) – 114, далее идут украинцы – 98, эвенки – 61, татары – 25, нивхи – 22 и белорусы – 12 чел.; остальные 10 народов (молдаване, нанайцы, коми, чуваши, мордва, якуты, литовцы, армяне, башкиры и буряты) насчитывают по 5 и менее человек. Общая численность населения с. Вал составляла 1430 чел. [Функ и др. 2000: 16].

В настоящее время уйльта – самый малочисленный народ острова. Их численность, по данным Всероссийской переписи 2010 г., составляла 295 человек [Итоги Всероссийской переписи 2012: 19]. В это время на Сахалине проживало 4 тыс. представителей коренных малочисленных народов Севера (около 0,7% населения острова), относящихся к четырём основным этническим группам: нивхи, уйльта (ороки), эвенки и нанайцы. По данным представителей областных и муниципальных органов на 2012 г., численность уйльта,

проживающих на территории Сахалинской области, по районам составляла: в Охинском городском округе – 18 чел., в Ногликском городском округе – 156 чел., в Смирныховском городском округе (с. Виахту и Смирных) – 10 чел., в Поронайском городской округе – 178 чел. Несколько человек проживают за пределами области.

Динамика численности такова: в 1897 г. ороков насчитывалось 792 чел.; перепись 1926 г. зарегистрировала на северном Сахалине 162 орока, в том числе 90 мужчин (около 300 ороков проживало тогда в южной части Сахалина) [Народы Сибири 1956: 855]; в 1979 г. – 317 чел., в 1989 г. – 241 чел. [Роон 1996: 11]. По данным Т.И. Петровой, в 60-е гг. XX в. ороков насчитывалось около 400 чел. [Петрова 1967: 3]. Их общая численность в Российской Федерации, по переписи 1987 г., – 179 чел. Однако данные эти нельзя признать достоверными, поскольку ороки учитывались вместе с орочами (лица женского пола и у ороков, и у орочей в официальных документах значились как *ороченки*). По уточнённым данным, на сентябрь 1989 г. численность ороков на Сахалине составляла 196 чел., на октябрь 1991 г. – 191 чел. [Озолиня 2002: 144]. По данным М. Высокова (август 1999 г.), ороков на Сахалине насчитывалось 286 чел. [Высоков 1999: 19]. Здесь следует учитывать тот факт, что ороками (уйльта) последнее время записываются дети от всех смешанных браков (с русскими, украинцами, белорусами, эвенками, нивхами), так как национальные меньшинства пользуются льготами (на оплату коммунальных услуг, лицензиями на лов лососёвых рыб и пр.).

По данным Всероссийской переписи населения 2002 г., численность ульта (ороки) составляла 346 чел. [Итоги Всероссийской переписи 2004: 23]. Всероссийская перепись населения 2010 г. зафиксировала 295 чел. Они преимущественно проживали на восточном побережье в северной и центральной части Сахалина (в районах Ногликский, Поронайский, Александровский). Статистические материалы показывают значительное (более чем в половину) сокращение населения уйльта за 113 лет (табл. 1). На демографические показатели

Таблица 1. **Численность уйльта (ороков) (1897–2010 гг.)**

Год	Численность уйльта	Источник
1897	792	Перепись
1926	Около 460 (в т.ч. 157 на северной части Сахалина + примерно 300 в южной части острова)	Т.П. Роон, 1996
1960	400	Т.И. Петрова, 1967
1989	196 (уточнённые данные)	Перепись
1991	191	Л.В. Озолиня, 2002
1999	286	М. Высоков, 1999
2002	346	Перепись
2010	295	Перепись

повлияли: инфекционные болезни, позже – репрессии 30–50-х гг. XX в., послевоенная миграция в Японию, социально-экономические преобразования в советский период. Небольшая группа ороков, проживающая на юге острова, в 1945 г. поселилась в Японии на севере о. Хоккайдо. Община около 20 чел. в 1989 г. зафиксирована возле г. Абасири, но их численность в настоящее время неизвестна.

Таким образом, полученные данные позволили проследить изменение территории расселения и последовательное сокращение численного состава уйльта с середины XIX в. до начала XXI в. В результате российско-японских территориальных размежеваний, политических и социально-экономических процессов образовались две группы (южная и северная), в каждой из которых при сохранении общих черт материальной и духовной культуры прослеживаются особенности этнического и культурного свойства. Численность и районы природопользования уйльта значительно сократились. Малочисленность этноса, значительные изменения в расселении и традиционном хозяйстве не создают перспектив его существования и развития. Первичная территория проживания и численность уйльта в древнее время до сих пор точно не установлены.

ТИПОЛОГИЯ ЭТНОНИМОВ

Исследуемая тунгусо-маньчжурская группа о. Сахалина, отличающаяся от родственных им народов Амурского бассейна типом хозяйственной деятельности (оленеводство), имеет несколько самоназваний, что затрудняет решение кардинальных проблем этногенеза и этнической истории. Очевидно, в середине XIX в., когда русские впервые познакомились на острове с ороками, они связывали своё происхождение с народами материка, с которыми имели родственные и историко-культурные взаимоотношения, поэтому многие этнонимы, сохраняясь в сознании ороков, не стали определяющей категорией самоназвания.

Для этой группы тунгусо-маньчжуров существует ряд наименований: *уилта, уильта, улта, уита*, *уйльта, ульта*, *ульча*, *нани (нени)*, *ольча (ульча)*, *ороч (орочисэл)*, *орочон (орончен, орочён), ороки, орнгор (орныр), тазунг (тозунг)* [Агеева 2000: 244; Никонов 1984: 56–58]. Русские обычно называли их *орочоны (орочёны)*; сахалинские эвенки – *ульчан*, *орочель*; нивхи – *оронгор*, *орингири*, *орнгор нонок*, *тозунг (тазунг)*, *ороко*; негидальцы – *уильчар*, *ульчар*; ульчи и нанайцы – *нани*, *уйл'ча*, *ульча*; маньчжуры – *орунчун*; китайцы – *голунчун*, *ороньчо*; айны и японцы – *орохко, орокко, ороцко, орокота*. В английском языке этот народ известен под названиями *Uilta*, *Ulta*, *Orok*, в немецком – *Orokko*, *Oro,* во французском – *Orok*. Исследователи выделили несколько самоназваний: *ујилта ~ улта, орок*, *ороки* [Петрова 1967: 6; Озолиня, Федяева 2003: 172], *нани* [Штернберг 1933: 10; Сем Ю., Сем Л., Сем Т. 2011: 120, 141].

Наличие этноязыковой терминологии, включающей в себя обозначение родового, территориального и локального уровней, характерно для народностей с незавершённым процессом этнической консолидации. Многоступенчатость самоназваний – показатель многоступенчатости самосознания, что, в свою очередь, является признаком формирующегося этноса [Функ, Зенько, Силланпяя 2000: 15; Подмаскин 2015: 80].

Название *ороки* было введено в научный обиход Л.И. Шренком в конце XIX в. Сами ороки в то время так себя не называли [Шренк 1883: 135]. Первое упоминание о них в литературе принадлежит русскому этнографу, участнику Второй Камчатской экспедиции (1733–1743) Я.И. Линденау. Удские тунгусы рассказывали ему о народе *орис, орил*, который жил на большом острове в океане [Народы Сибири 1956: 856]. С данным этнонимом связан топоним Орокес в Углегорском районе Сахалина [Гальцев-Безюк 1992: 99].

Этимология наименования *ул'та ~ ујл'та* (как и *ульча*) неясна. Сами ороки его никак не поясняют и употребляют как неразложимый термин для обозначения своей народности. Согласно одной из версий, этноним образован от уйльтинского слова *ола, ула* «домашний олень», в отличие от тунгусского названия *орон* «олень» [Никонов 1984: 61]. Следуя логике, *уильта* означает «оленный», люди, которые разводят *ула* – домашних оленей [Сравнительный словарь 1977: 263; Маевич 1994: 12; Миссонова 2006: 59].

По предположению Т.И. Петровой, основа *ул' ~ уил' ~ ујл'* может быть связана с названием какой-либо местности, возможно, реки, по типу: Валетта – орокский род, Валу ~ Вал – название реки. На юге Сахалина отмечен гидроним Ул. Суффикс *-та* можно также сопоставить с конечным элементом, имеющимся в родовых наименованиях Гетта, Муэттэ, а также Бояуса, Намисса и др., усмотрев в нём значение множественности, собирательности [Петрова 1967: 6].

Внедрение в структуру самосознания автохтонного населения этнонимов *уйльта, ульта, улта* не имеет чёткого обоснования. Превращение конгломерата близкородственных, но этнически неопределённых родовых групп в этническую идентичность явилось результатом стечения ряда обстоятельств. Решающую роль, возможно, сыграл случайный фактор идентификации [Миссонова 2006: 12]. Вместе с тем не следует недооценивать целенаправленной деятельности государства через созданную им систему образования, средств массовой информации, политических структур, паспортизации. Определённую роль в закреплении именования *уйльта* в качестве общего этнонима сыграла национальная интеллигенция [Функ, Зенько, Силланпяя 2000: 15]. Однако это именование не стало выражением оформленного этнического самосознания.

Как уже отмечалось, в русской географической литературе и в среде русского населения тунгусо-маньчжуров Сахалина часто называли и называют орочонами (орочёнами) [Никонов 1984: 58]. Данная традиция, поддерживаемая отчасти и самим коренным населением, видимо, продолжает оказывать влияние на местные демографические учёты. При переписи 2002 г. большинство признало самоназвание *орочон* (*орочен)*, т.е. русский вариант, записанный в паспортах.

Это выходящее из употребления название многих тунгусоязычных групп от Байкала до Тихого океана, которое распространилось с XVIII в. на орочей, эвенов и амурских эвенков [Никонов 1984: 58]. Впервые его записал католический миссионер Жербийон в XVII в. от пленного русского. В конце XIX в. группы орочонов известны среди эвенкийского населения Верхнего Приамурья [Дьяченко, Ермолова 1994: 19]. Высказывалось предположение, что так маньчжуры называли всех оленных тунгусов. Л.И. Шренк отметил, что китайцы жителей, держащих домашних оленей, именовали маньчжурским словом *орунчунъ* [Шренк 1883: 136]. Архимандрит Палладий упоминает о них как об *ороньчо*. В церковных метрических книгах с 1868 по 1917 г. ороки записаны как «кочующие орочены» [ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 22. Л. 105, 118, 195–266].

Этимология слова *орочены* до сих пор остаётся спорной. По звуковому совпадению этноним «стыкуется» с маньчжурским и тунгусским названием домашнего оленя *оро* (*орон*) [Шренк 1883: 137]. Это позволило утвердиться в литературе определению «оленные», которым в прошлом назывались кочевники-тунгусы.

Иную гипотезу о происхождении этнонима *орочен* предложила Г.М. Василевич; по её мнению, указанный термин «не имеет никакого отношения к слову *орон* – «олень», суффикс *-чен* у амурско-алдансих эвенков обозначает жителя по местности и, следовательно, *орочен* – «житель Оро»». На ряде примеров она показала, что этноним относился к коневодческим и собаководческим племенам верхних правых притоков Амура, он и закреплён за ними как официальный. Любопытно, что в описании быта ороченов (1686 г.) с правых средних притоков Амура ни разу не упоминаются олени. Названные скотоводы никогда не являлись оленеводами [Василевич 1969: 11–12]. Эта гипотеза наводит на мысль, что до своего ухода на север часть ороков была знакома со скотоводством. Ряд источников свидетельствует о том, что до освоения Сахалина они жили на материке в районе р. Амур (местность Оро) [Василевич 1970: 34].

В связи с этим хотелось бы отметить, что один из средних притоков Амура раньше назывался по-эвенкийски Оро [Путешествие на Амур 1859: 165–166]. Согласно сообщению эвенков-манегров, местность Оро находилась около бывшего Албазинского острога, где до прихода русских жили *дауры* – земледельцы и скотоводы [Путешествие на Амур 1859: 66]. В эпических сказаниях ороков говорится, что некоторые их роды прежде жили в районе Амура [Сем Ю., Сем Л., Сем Т. 2011: 72]. Данный топоним сопоставим с тюркским *orun* – «место», «местность», «местожительство», «стоянка», «область», «страна». Дериваты – *орон*, *орын*, *орен*, *орин*, *уран*, *урун*, *урын*. От них можно провести параллель с монгольским *орун*, *орон* – «государство», «страна», «край», «местность», «место». Отсюда – орочское *оро(н)* – «место», маньчжурское *орон* – «место», «местоположение» [Мурзаев 1984: 418].

Таким образом, можно предположить, что этноним *ороки* возник из топонимических категорий [Шмидт Ф. 1874: 229–230; Миссонова 2006: 51–65; Подмаскин 2015: 82] и слово *орочен* изначально обозначало жителей местности Оро, которые впервые, возможно, и приучили оленя к верховой езде [Василевич 1970: 34]. Согласно данным Г.М. Василевич, в Оро кочевали *торгани* (можно сопоставить с монгольским племенем конных охотников *торгут*), которые вышли на северо-восток (в район Охотска) в XVII в. и смешались с эвенками. Они, вероятно, вошли в состав уйльта Сахалина с названием рода *Ториса*.

За пределами своей родовой территории уйльта на Сахалине представлялись местным жителям острова как *орок* (*ороко, орокко, орохко*). До недавнего времени они именовали себя таким образом только в том случае, когда общались с народами, у которых были известны под этим названием [Петрова 1967: 6]. В.В. Подмаскин предложил свою гипотезу о происхождении этнонимов *ороки* и *уйльта*, связанную с топонимами Приморья и Приамурья, подтверждающими истоки формирования этноса в среднем течении Амура – в местности Оро [Подмаскин 2015: 80–83]. По-видимому, название *ороки*

(*орочены)* – обозначение по месту жительства на материке – утратило связь со своим первичным происхождением и закрепилось в литературе как маньчжурское название со значением «оленные».

Этнонимы *уйльта*, *ороки, орочены* пока остаются официальными названиями [Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Национальный состав и владение языками, гражданство: в 11 т. 2012. Т. 4. Кн. 1: 19]. Ещё Всероссийская перепись населения 2002 г. подтвердила сложность процесса самоидентификации тунгусо-маньчжуров Сахалина: из 346 уйльта 190 чел. назвали себя *орочен*, 72 – *уйльта*, 42 – *ульта* и 37 – *ульта* (*ороки*) [Итоги Всероссийской переписи населения 2002. Национальный состав и владение языками, гражданство: в 14 т., 2004. Т. 4. Кн. 1.: 23, 936].

В середине XIX в. северную группу тунгусо-маньчжуров Сахалина называли *ольча*. Очевидно, этноним связан с *ульчи* (русская форма мн. числа) – народностью, обитающей в Хабаровском крае (бассейн нижнего течения р. Амур). Принятое официально с 1926 г. именование *ульчи* привилось и стало самоназванием. Этимологическое значение данного этнонима спорно: его связывали с *ула* – «коса», *уль* – «нерпа», *улра* – «рыба», *ула* – «олень», *ули* – «река» [Никонов 1984: 62].

В этническом сознании уйльта сохранилось самоназвание *нани* [Народы Сибири 1956: 855; Сем Ю., Сем Л., Сем Т. 2011: 9–10; Озолиня, Федяева 2003: 103; Подмаскин 2008: 202]. Как отметила Л.И. Миссонова, уйльта, осваивая островную территорию, добавляли к некоторым топонимам, где были расположены их традиционные стоянки и места оседлого образа жизни их предков, самоназвание *нани*. Так, Сахалин они называли *Боата нани* («Остров нани»). Северные ороки именовали южных ороков *сю-нень* (р. Поронай называлась на местном диалекте Сю-унинни). В свою очередь, южные ороки называли северосахалинских *доро-нень* (*Доро* или *Доро-на-ни*) [Агеева 2000: 246].

Сохранились также названия некоторых локальных групп уйльта: *варабайннени*, *найпутуннени*, *дахиннени* и др. Эти этнонимы произошли от гидронимов (названий рек и озёр) и составного суффикса *-ннени-/-ннэни-*, который относится к месту происхождения людей. Так, *варабайннени* – «люди, живущие в районе оз. Варабай», *найпутуннени* – «жители р. Найпуту» (Таран), *дахиннини* – «жители р. Даги» [Роон 1996: 15].

Л.Я. Штернберг считал, что четыре народности Амурского края – ороки, орочи, мангуны (ульчи) и гольды (нанайцы) – называют себя одинаково – *нани* и, следовательно, несомненно, составляют одно племя [Штернберг 1933: 10, 398]. В.К. Арсеньев заметил, что данный этноним распространён среди нанайцев, удэгейцев, ульчей, негидальцев, орочей [ПФРГО. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1б. Д. 13. Л. 231]. В.А. Никонов указывал, что так себя называют народности южной или амурской ветви тунгусо-маньчжурской семьи языков: низовые нанайцы, ульчи, орочи и ороки Сахалина [Никонов 1984: 55]. Фонетический вариант *нанай* стал официальным этнонимом нанайцев.

Структура этнонима представлена двумя компонентами: *на* – «местность», *ни* (*най*) – «человек». Большинство специалистов по тунгусо-маньчжурским языкам, исходя из современных данных, переводят термин *нанай* (*на* + *най* = «местность» + «человек») как «местный житель» [Сем Л. 1983: 45]. Ульчи, как и нанайцы, слово *нани* (*нанай*) не переводят по смыслу. Оно воспринимается ими как неделимое понятие, самоназвание [Петрова 1967: 6].

Имена, оканчивающиеся на -*най* (–*нэй*), впервые записаны у чжурчжэней (X в. – Агунай, XI в. – Угунай, XII в. – Дигунай – имена мужчин правящего рода). В XVII в. имена на -*ни* в большом количестве встречаются в сказаниях восточных эвенков, эвенов и негидальцев (Гарпани, Отани, Умусни и др. – у эвенков; Торгани, Улькини, Умусни – у эвенов; Куяны, Умусни – у негидальцев) [Василевич 1970: 29]. Теория о племенном единстве субстратного населения Нижнего Амура и Сахалина с самоназванием *нани* в большой степени обоснована [Пилсудский 1909: 11; Подмаскин 2008: 202; Сем Ю. и др. 2011: 9–10, 120]. Этнологические исследования подтверждают существование в прошлом на этой территории автохтонного населения, вошедшего позднее в состав как тунгусо-маньчжуров, так и нивхов [Подмаскин 2008: 202; Смоляк 1984: 227].

Таким образом, в качестве самостоятельной категории самоназвание в большей степени проявилось в этнониме *нани*, семантически восходящем к слову со значением «человек», «люди». Такой принцип самоопределения характерен не только для этносов Нижнего Амура и Сахалина, но и для многих народов мира. Вероятно, этническое самоназвание *нани* должно быть отнесено к наиболее раннему пласту этногенеза, эпохе разложения первобытного строя у коренных народов региона, знаменуемой переходом от родовых отношений к территориальным связям.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКИЕ СВЯЗИ УЙЛЬТА

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Уйльта (ороки) в прошлом не имели своей письменности, не были до XVIII в. непосредственно связаны с цивилизованными народами, поэтому трудно судить об их историческом пути. Краткие сведения по этногенезу и этнической истории зафиксированы только в письменных источниках Китая, Японии, России и других стран. Проблема формирования этноса остаётся ещё не разрешённой до конца. В антропологическом отношении тунгусоязычные народы Нижнего Амура и Сахалина, в их числе уйльта, представляют собой пёструю картину. Развитие межплеменных и межродовых отношений при практиковавшейся экзогамии, длительные связи с населением соседних районов привели к сложным расовым переплетениям (рис. 3, 4). Антропологический тип уйльта исследователи относят к байкальскому североазиатской монголоидной расы. Для территории Сибири и Дальнего Востока наиболее существенными антропологическими признаками являются степень выступания носа, строение верхнего века, вертикальная профилировка лица, ширина грушевидного отверстия, пигментация волос и глаз, развитие третичного волосяного покрова. Комбинация этих признаков позволила выделить соматическую байкальскую группу, объединяемую генетическим родством. К ней относятся ламуты (эвены), эвенки, негидальцы, ороки, нанайцы, большинство ульчей, по-видимому, также юкагиры и долганы [Дебец 1951: 119].

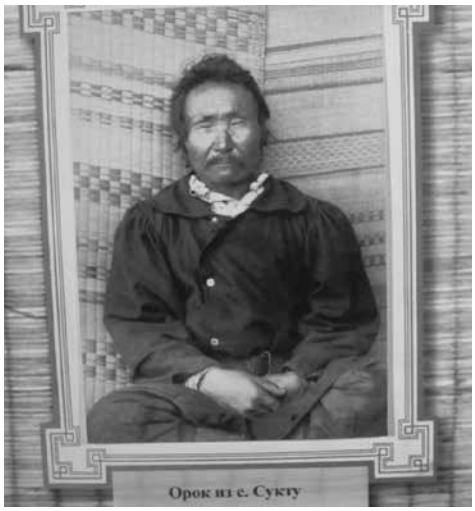

Рис. 3. Орок из с. Сукту, начало XX в. МАЭ, № 2446-72. Фото Б.О. Пилсудского

Народы Нижнего Амура и Сахалина, по мнению М.Г. Левина, по антропологическим признакам разделяются на два типа: к наиболее древнему, амуро-сахалинскому, относятся нивхи, отчасти ульчи и орочи; к более позднему, байкальскому, – ороки, негидальцы, частично он прослеживается у ульчей, орочей и нанайцев [Левин 1958: 130–131]. По ряду показателей региональный антропологический тип уйльта ближе к нивхам; по другим – к орочам.

В конце XIX в. И.С. Поляков отмечал, что «все ороки – брюнеты, с чёрными или же только тёмными, чёрно-бурыми волосами, со значительно выдающимися скулами, с носами довольно разнообразными от короткого и вздёрнутого до удлинённого, на конце заострённого, при основании же, около ноздрей, немного расширенного. Рост их средний, часто малый. Собственно,

Рис. 4. Смешанная негидальско-орокская семья Николая Михайловича Соловьева, с. Вал, 1986 г. Фото В.Д. Косарева

у женщин лицо чистое, лунообразно округлённое, с приплюснутым носом; встречаются особи с лицом миндалевидно округлённым, притом женщины имеют всегда малый рост. Относительно роста пальцы у рук у мужчин и женщин коротки, ступни у ног малы; притом у женщин при ходьбе пальцы ног обращены всегда внутрь, а пятки расставляются» [Поляков 1883: 87]. Можно с достаточной определённостью считать, что этот древний монголоидный антропологический тип характеризуется крупной головой и широким лицом с большим выступлением скул, широким носом, эпикантусом, низким ростом. Антропологические данные свидетельствуют о сложном, физиологически неоднородном происхождении уйльта (рис. 5, 6).

Рис. 5. Мужчина (слева) и женщина уйльта [Yamamoto 1943: 8, 47]

Рис. 6. Семья ороков Алексея Васильевича Павлова (1914 г.р.) и Ольги Николаевны Семёновой (1910 г.р.), с. Вал, Ногликский район, Сахалинская область. Фото В.В. Подмаскина, 1976 г.

В определённой степени дополняют информацию об антропологической характеристике уйльта данные языкознания. В современных лингвистических классификациях орокский относят к южной подгруппе тунгусо-маньчжурских языков алтайской языковой семьи. П.П. Шмидт обнаружил в нём общий ряд элементов с негидальским и эвенкийским [Шмидт П. 1915: 30]. Согласно исследованиям Т.И. Петровой, родной язык ороков – самостоятельный язык, а не один из диалектов какого-либо языка тунгусо-маньчжурской группы. Хотя орокский и имеет ряд черт, присущих северной группе, всё же по основным ведущим формам он должен быть отнесён к южной, внутри которой наибольшую близость его можно констатировать с нанайским, ульчским и, возможно, орочским [Петрова 1967: 125]. Лексический состав орокского наряду с основной массой общетунгусских слов имеет большое количество слов иного происхождения.

Длительное нахождение в окружении родственных народностей (эвенков) и в большей степени неродственных (айнов, нивхов, русских, японцев) вело к заключению межэтнических браков и, следовательно, оказывало влияние на антропологические характеристики ороков.

Определённое значение для антропологических исследований народов Нижнего Амура и Сахалина, в частности уйльта, имеют данные археологии. Анализ находок неолита на севере Сахалина выявил их родство с артефактами этого периода в Амурской области, Приморском крае, на Курильских островах и Камчатке. На основании этого был выдвинут ряд гипотез. В частности,

что ранними поселенцами Сахалина являлись выходцы с материка, которые оказались здесь около 2000 лет до н. э., заселили южную часть острова вдоль морских побережий и речных берегов. Вторая миграция охотников неолита с материка произошла на север Сахалина приблизительно за 1000 лет до н. э. Культуры названных поселенцев имели тесные связи с неолитическими культурами Амурского и Приморского районов, откуда они пришли [Козырева 1967: 109–118]. Потомки древнего населения острова, по-видимому, вошли в состав родовых подразделений *уйльта* как субстратный компонент.

В целом рассматриваемый этнос относится к байкальскому антропологическому типу североазиатской монголоидной расы, объединяющему родственные тунгусо-маньчжурские народы Сибири и Дальнего Востока, но наибольшую близость уйльта обнаруживают к эвенкам, негидальцам и орочам. Вместе с тем по ряду показателей они близки нивхам, относящимся к более древнему, амуро-сахалинскому типу. Таким образом, гетерогенность антропологических характеристик уйльта (ороков) обусловлена различными этническими контактами, происходившими на протяжении длительного времени.

ГИПОТЕЗЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ

Проблема происхождения уйльта до сих пор не может считаться разрешённой. За последний век было выдвинуто несколько концепций их этногенеза. Существуют разные взгляды на данный вопрос, и многие авторы в достаточной мере не аргументировали свои точки зрения.

Уже в середине XIX в. обозначились две гипотезы. Первая опиралась на орокские предания, записанные участниками Амурской экспедиции 1850–1854 гг., и сводилась к выводу, что этот народ произошёл от эвенков, проживающих в Удском округе. Д.И. Орлов писал: «...народ, обитающий в средней и южной части Сахалина состоит из двух племён – *куги* и *ороксей*. *Куги* – та самая отрасль курильцев, которые обитают на северных Курильских островах; язык их совершенно такой же, как и наших курильцев; *ороксы*, или *орочены*, – те же, что и наши удские тунгусы, пришедшие сюда, как можно было понять из их рассказов, более 200 лет тому назад. Они разместились по всем селениям острова Сахалина, начиная от Дуэ, и смешались с *кугами*» [Невельской 1969: 266–267]. Об этом же сообщает Н.В. Рудановский: «В двух северных бухтах – Томари-Анива и Сусуя, где расположены одноименные с ними селения, среди жителей, кроме айнов, встречаются ещё ороко, то есть наши удские тунгусы, пришедшие на Сахалин в XVII столетии» [Невельской 1969: 279].

Казак Берёзкин, хорошо знавший эвенкийский язык, также отметил: «...из их рассказов оказалось, что в то время, когда русские подчинили своей власти весь край между рекой Леной и морем (то есть Якутский и Удский), что было в исходе XVI и в начале XVII столетия, многие тунгусы (ороки) из Удского

края перешли на остров Сахалин и заняли среднюю и южную часть его, перемешавшись с айнами – народом, пришедшим сюда с северных Курильских островов. То же самое рассказывали и Бошняку орочоны (ороки), обитавшие на реке Тымь и в заливе Ный» [Невельской 1969: 287].

Согласно преданиям ороков, они пришли на Сахалин в начале XVII в., к середине XIX в. расселились на всей средней и южной части острова – в местах обитания нивхов и айнов, а также севернее нивхов, на восточном берегу.

Миграционную теорию появления уйльта на Сахалине поддержал Б.О. Пилсудский. Он считал, что в числе первых на острове появились айны, гиляки (нивхи), ороки, а затем – небольшое количество тунгусов и якутов [Отчёт о деятельности Общества 1908: 8].

Академик Л.И. Шренк, работавший на Амуре в 1854–1856 гг., также относил ороков к ветви «тунгусского племени», тесно связывая их с «ольчами» (одним из ульчских родов). Он отметил, что «ороки, пройдя через область чуждых им гиляков, встречают на Амуре наиболее родственных им ольчей (ульчей). Эти перекочёвки, быть может, и теперь указывают нам путь, по которому в прежнее, ближайшим образом неопределимое, время ороки впервые переселились на Сахалин» [Шренк 1883: 21]. Основываясь на лингвистических данных, Л.И. Шренк объединил амурских ольчей (ульчей), ороков, ороченов, манегров, самагиров, негидальцев в «северную или сибирскую ветвь, простирающуюся до Енисея, Ледовитого моря и Камчатки». Все эти народы, по его мнению, позаимствовали от гиляков (нивхов) элементы местной амурской культуры [Шренк 1883: 296]. Гипотеза учёного о происхождении уйльта до сих пор заслуживает внимания, хотя некоторые из его взглядов не подтвердились позднейшими исследованиями.

Как отмечает польский учёный А. Маевич, сами уйльта признавали кровные связи с эвенками. Некоторые уйльтинские легенды содержат сведения о живущих на материке предках – оленеводах, а в эвенкийском фольклоре есть упоминание о родственном племени *орис,* переселившемся на какой-то большой остров. Но, как считает учёный, даже если это и так, «значительные различия уйльтинской и эвенкийской культур наводят на мысль, что в прошлом данные народы не составляли единого целого» [Маевич 1994: 12].

Л.Я. Штернберг, критикуя лингвистическую классификацию Л.И. Шренка, выдвинул гипотезу о племенном единстве народов тунгусо-маньчжурской языковой группы, в том числе и ороков, на основании их общего самоназвания *нани* [Штернберг 1933: 6–10, 396–398]. Он создал новую методику изучения происхождения народа путём выявления истории формирования и генезиса каждого входящего в его состав рода.

В современных исследованиях на основании анализа родового состава народов Нижнего Амура и Сахалина, их материальной и духовной культуры, с учётом достижений смежных наук показано, что родовой состав коренных этносов региона сформировался очень поздно. В их традиционной культуре

исследователи выделили местные, субстратные (не нивхские), тунгусские, тюрко-монгольские, айнские и маньчжурские компоненты [Смоляк 1975: 43–77; Кочешков 1997: 137–145; Подмаскин 2008: 182].

Формирование родов у этносов Нижнего Амура и Сахалина, по мнению А.В. Смоляк, это сложный процесс, при котором все народы данного региона, несмотря на особенности этногенеза и истории каждого, имели тесные связи, роды у них были дислокальны; не найдено примеров, когда один род занимал бы целое селение, даже если оно являлось малочисленным. Из-за частых поисков промысловых рыболовных и охотничьих угодий появлялись новые места поселений. Малочисленность населения и обширные водные и таёжные пространства позволили свободно использовать территории и промысловые угодья. Для ороков, как и для орочей и удэгейцев, живших в стороне от амурских народов, но тем не менее активно общавшихся с ними, характерны, по мнению А.В. Смоляк, раздробленность родов, контакты внутри своих этнических ареалов и с соседями. Эти малочисленные народы, расселённые на огромных пространствах, разделились на обособленные территориальные группы со своими диалектами [Смоляк 1975а: 131–145]. Следы родовой организации у уйльта сохранялись почти до конца XX в.

По мнению А.В. Смоляк, гипотеза Л.И. Шренка о позднем приходе на Нижний Амур тунгусоязычных групп не подтверждается: нанайцы, ульчи и ороки сохраняют реликтовые особенности алтайских языков, что выделяет их из числа всех нижнеамурских тунгусских этнических общностей [Смоляк 1984: 5–7]. Не принимает А.В. Смоляк и гипотезу Л.Я. Штернберга о племенном единстве тунгусо-маньчжуров, основанную на общем самоназвании *нани*.

Изучая родовой состав народов Нижнего Амура и Сахалина в XIX – начале XX в., она пришла к выводу, что некоторые родовые названия северных и южных ороков совпадают, однако на юге имелись роды, чьи имена отсутствовали у северных соплеменников, и наоборот. Часть родовых названий (генонимов) была связана с топонимами. А.В. Смоляк отмечает, что в с. Найпуту длительное время, кроме ороков (род Найпуту-нени), жили нивхи с Амура и ульчи. Однако ороки не употребляли по отношению к себе старые ульчские родовые названия. Всего три орокских рода связаны, по мнению А.В. Смоляк, с аборигенами Амура: Баяуса и Намиса, жившие на севере Сахалина, Амультикану – на юге. Остальные орокские генонимы не сходны ни с нивхскими, ни с негидальскими, ни с эвенкийскими. Формирование народа протекало в течение длительного времени. Исследовательница опровергает высказывание Л.И. Шренка, что ороки – это группа ульчей, переселившихся на Сахалин, поскольку и у ороков, и у ульчей был только один общий род, а образ жизни оленеводов-ороков в корне отличался от образа жизни оседлых ульчей. Примечательно, что за исключением названных выше этнонимов остальные генонимы ороков самобытны; они могли

принадлежать древнему населению, вошедшему в состав оленеводов – пришельцев с материка. А.В. Смоляк предполагает, что Баяуса у ульчей – это группа ороков, переселившихся на материк, а в состав как южных, так и северных ороков вошли тунгусоязычные группы, пришедшие с материка [Смоляк 1975а: 144–146].

А.Н. Липский, как и Л.И. Шренк, считал ороков ближайшими родственниками ульчей. Он отметил, что они называют себя термином не *орок*, а *ульча*, *ульчасел*. Исследователь писал: «...несмотря на сильное и длительное влияние гиляк (гиляков) и отчасти айнов, ороки сохранили в значительной части характерные особенности языка и культуры ульча, что и даёт основания к их сближению» [Липский 1925: 8].

Существует тенденциозная точка зрения на этническую историю Сахалина Ч.М. Таксами. Он считал, что первыми переселились на остров амгуньские негидальцы, затем – ульчи, а после них – эвенки. Эти три этнические группы, по его убеждению, и стали тем «фундаментом», на основе которого сравнительно недавно, возможно, в XVIII–XIX вв. (даже «возможно к приходу русских») сформировались ороки [Таксами 1968: 34–35]. Учитывая изложенное выше, А.В. Смоляк пришла к выводу, что высказанное Ч.М. Таксами мнение представляется малоубедительным: в середине XIX в., по Л.И. Шренку, ороки были «единственным тунгусским народом на Сахалине» [Шренк 1883: 21].

Приход на остров эвенков в работе С. Патканова датируется концом 1860-х гг. Согласно переписи 1897 г., негидальцев там не было [Патканов 1906: 41–45]. Это подтверждает и Л.Я. Штернберг, занимавшийся переписью коренного населения Сахалина в 1896 г. Поэтому А.В. Смоляк считает невозможным согласиться с тем, что негидальцы «открыли» остров для тунгусоязычных групп и стали «основой» в формировании уйльта. Кроме того, в родовом составе последних нет ничего общего с родовым составом негидальцев и эвенков. Не мог за столь короткий срок – с середины XIX в. – сформироваться особый родовой состав уйльта [Смоляк 1975а: 146].

Ю.А. Сем на основе собственных изысканий приходит к заключению, что оленеводы, предки ороков, на протяжении тысячелетий в поисках пастбищ продвигались на восток и на юг из районов Станового хребта. Часть из них спустилась по долине Амгуни на Амур, вступив во взаимодействие с местным населением, родственным предкам *нани*. Эта вышедшая на Амур группа составляла более или менее единое целое. Позднее из данной группы выделились племена ульчей, орочей, нанайцев. По мнению Ю.А. Сема, процесс переселения предков ороков на Сахалин, вероятнее всего, наиболее интенсивно проходил в XVII – начале XVIII в. Бесспорным исследователь считает тот факт, что их этногенез связан с тунгусским (оленеводческим), амуронивхским (охотничьим и рыболовецким) и – в меньшей степени – айнским влиянием [Сем Ю. 1965: 86–87].

Этот вывод подтверждается анализом материальной культуры ороков, в частности орудий труда. О том же свидетельствуют и полевые материалы Ю.А. Сема, касающиеся духовной культуры этноса. Как известно, наиболее консервативны обряды, связанные с захоронением и религиозными обычаями. У ороков известно два типа захоронений – на ветвях деревьев и в свайном погребальном домике. На подготовленное к захоронению тело покойного набрасывали шкуру только что убитого оленя. Этот обычай, безусловно, свидетельствует о широком распространении оленеводства. Умершего располагали лицом вверх, ногами – на запад или юго-запад. По поверью ороков, это делалось, чтобы он мог найти страну предков, которая находилась на материке. Такая ориентировка тела покойного в пространстве указывает, что страна предков – ограниченная на севере Амуром часть материка – лежит в прибрежном районе. Побережье Татарского пролива ороки называют *Буниде*, как и загробный мир, расположенный, по поверью, на месте их родины. Согласно полевым данным Ю.А. Сема, ороки верят, что их шаманы при камланиях перелетают через море, по побережью материка выходят на Амур, а от него – на р. Амгунь, в верховьях которой, по преданию, жили их предки, имевшие много оленей. В устном творчестве ороков учёный находит ряд сюжетов и произведений, известных амурским народностям (ульчам, орочам, нанайцам), и предполагает, что они бытовали у их общих предков [Сем Ю. 1965: 84].

Продолжая исследование традиционного хозяйства и материальной культуры уйльта, Т.П. Роон заключает, что они «не мигрировали на остров в XVIII в., как отмечалось в некоторых отечественных публикациях. Напротив, глубокие адаптивные корни культуры и её архаичные элементы свидетельствуют об обратном – предки уйльта заселили остров в более отдалённые времена» [Роон 1996: 168]. Автор подчёркивает, что в приёмах охотничьего промысла и рыболовства, в типах жилищ, в одежде и обуви «имеются самые древние и архаичные элементы, именуемые рядом исследователей как субстратные, которые были выработаны и адаптированы к местным условиям существования ещё более древними жителями (возможно, предками уйльта). Эти структуры более всего находят аналогии в комплексах материальной культуры ульчей, орочей и частично нанайцев и удэгейцев, т. е. представителей амурской (южной) группы тунгусо-маньчжурских народов», что свидетельствует об общих этнических корнях [Роон 1996: 169].

Согласно гипотезе В.Д. Косарева, в основе этногенеза уйльта, в их субстрате, были не только тунгусы, но и группы палеоазиатов, включая загадочных *тончей*. Изучая происхождение оленеводства у ороков, он пришёл к выводу «о местных, а не байкальских или алтае-саянских истоках оленеводческой культуры ороков» [Косарев 2009: 26, 30].

Л.И. Миссонова, рассматривая отдельные стороны этнокультурной динамики жизнедеятельности уйльта, отметила, что идентификация народа

проходила и проходит сейчас на разных уровнях очень сложными путями. География расселения по сей день оказывает влияние на идентификацию, хотя за последнее столетие всё больше на первый план выходит не чисто географический, а этносоциальный фактор. Туземные этнические общества Сахалина в конце XIX в. жили в постоянно меняющихся социально-политических условиях. Л.И. Миссонова подчеркнула, что большую роль при характеристике этнокультурных процессов играют фамилии уйльта, чётко отражающие историю народа в пространстве внутрикультурного взаимодействия. Например, в губернаторстве Карафуто, когда уйльтинские дети шли учиться в японской школе, им давали фамилии на японском языке, часто отражающие место их жительства (реку, гору, стороны света – север, юг и т. д.), так произошли фамилии южной группы уйльта, например, Ямакава, Китагава, Китазима, Накагава и т. д. После того как Южный Сахалин стал советским, эти фамилии остались. Л.И. Миссонова пишет: «...в конце XIX – первой половине XX в. родовая идентификация уходила постепенно на второй план из жизни уйльта, что было следствием прямого воздействия иноэтнического окружения на жизнь данной этнической общности. Отражением этого длительного и грубого воздействия является и результат сложного этнического самоопределения уйльта в начале XXI столетия» [Миссонова 2009: 13].

А.Ф. Старцев, основываясь на миграционных теориях, значительно расширил ранее существовавшие представления о связи уйльта с эвенками и эвенами и пришёл к выводу, что «первичным самоназванием ороков был этноним *орочёны* (авт. *ё*), который достался островитянам от их далёких предков с Охотского побережья. Остальные многочисленные названия – *ольчи*, *ульчи*, *уильта* и *уйльта* – являются территориальными именами субэтнических групп ороков Сахалина, которые не получили должного развития, как это было у удэгейцев и нанайцев разных территориальных групп, существовавших в XIX–XX вв.» [Старцев 2015: 150]. Однако, по мнению большинства учёных, этноним *орочен* не являлся самоназванием «далёких предков с Охотского побережья». Сугубо этнического значения этот термин не имел и, как доказано многими исследователями, был связан с маньчжурским определением оленеводческих народов [Дьяченко, Ермолова 1994: 16–19].

Этноним *орочены* («кочующие орочены») записан в метрических книгах церквей Сахалина во время крещения ороков и относится в основном к досоветскому периоду (1868–1917 гг.) [ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 34. Л. 39–40, 55, 62–71; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 169. Л. 4–17, 20–22; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 170. Л. 6; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 171. Л. 20].

С 1893 по 1898 г. по Тымовскому округу в церковных документах появляются упоминания о тунгусах (эвенках), негидальцах и якутах Сахалина [ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 1. Л. 3–4, 26, 30–33, 40, 42, 47, 52, 68, 73, 103, 121–122, 150, 186–187, 313, 347, 362–368, 379; ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 2. Л. 13–160, 163, 185–190]. А.В. Смоляк, ссылаясь на С.К. Патканова, А.Ф. Миддендорфа

и В.И. Цинциус, не обнаружила ни одного рода ороков, общего с эвенками и эвенами Охотского побережья или негидальцами [Смоляк 1975: 61]. Вместе с тем гомогенная теория нуждается в дополнительном осмыслении, поскольку из-за недостатка материала, как отметил А.Ф. Старцев, остаётся неизученным вклад эвенского этноса в формирование уйльта Сахалина.

Таким образом, общепринятого мнения о происхождении уйльта нет. Выделяются две точки зрения: о местном (островном) и материковом происхождении.

Необходимо заметить, что варианты существующих гипотез постоянно обогащаются новыми антропологическими, археологическими, лингвистическими, этнографическими аргументами. Именно комплексное исследование истории и культуры уйльта может ответить на некоторые спорные вопросы формирования этой этнической общности на Сахалине.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ УЙЛЬТА С КОРЕННЫМИ НАРОДАМИ МАТЕРИКОВОЙ ЗОНЫ (УЛЬЧАМИ, НАНАЙЦАМИ, ЭВЕНКАМИ, ОРОЧАМИ, УДЭГЕЙЦАМИ, МАНЬЧЖУРАМИ, ТЮРКО-МОНГОЛАМИ)

Как известно, этническая история большинства народов Сибири и Дальнего Востока в течение долгих столетий протекала в рамках одной общественной формации – этапа разложения первобытнообщинных отношений. В обширных отдалённых и малонаселённых районах Севера в силу изоляции этнические процессы в прошлом происходили крайне замедленно. В условиях тундры и лесотундры отдельные народы и даже этнографические группы отличались замкнутостью и сохраняли много особенностей в традиционном хозяйственно-бытовом укладе, в материальной и духовной культуре. Примитивное натуральное хозяйство, огромные расстояния не способствовали обмену культурными ценностями [Гурвич 1970: 195].

Несмотря на это, уйльта имели контакты со многими народами, вызванные в основном охотничьими экспедициями, оживлённым обменом, брачными отношениями. Из-за частых передвижений в поисках промысловых (рыболовных и охотничьих) угодий появились новые места поселений. По данным метрических книг сахалинских церквей (1869–1917 гг.), уйльта постоянно общались с кочующими по Сахалину тунгусами (эвенками), негидальцами, якутами, гиляками (нивхами) и айнцами (айнами). В основном упоминаются кочующие по Сахалину тунгусы Удского округа, который тоже входил в епархию [ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 34. Л. 39–40, 55, 62–71]. Южная группа уйльта в пограничных районах контактировала с айнами и нивхами, переселившимися с северного Сахалина в район залива Терпения [Смоляк 1975: 51].

Прежде отношения между коренными народами на Сахалине регламентировались нормами обычного права. Оно определяло взаимоотношения аборигенов с природой, устанавливало порядок внутри этнической группы и определённый паритет между этносами. Как правило, о принадлежности всех удобных промысловых мест знали все семьи и роды, жившие по соседству, и не претендовали на уже занятые участки. Выходцы из других районов (например, эвенки в конце XIX в.) занимали свободные промысловые территории.

Уйльта северного Сахалина, путешествуя на материк до оз. Кизи, встречались с ульчами. По этнографическим особенностям уйльта близки к ульчам, но резко отличаются от них наличием оленеводческого хозяйства. Как отмечает А.В. Смоляк, два ульчских рода (Ульчасал, Ольча) были связаны происхождением с ороками Сахалина [Смоляк 1963: 157]. А.М. Золотарёв, изучивший родовой состав, материальную культуру и религиозные воззрения ульчей, также пришёл к выводу о связях ульчского рода Ольча с ороками. К родам орокского происхождения он относил Чорули, Баяуса, Вальдю (смесь с сунгарийскими гольдами), Ольча (смесь с гиляками) [Золотарёв 1939: 26]. Орокский род Ториса отмечен брачными узами с ульчами из с. Осо, расположенного близ Софийска [Пилсудский 1989: 13, 27]. П.П. Глен и Ф.Б. Шмидт также отмечали родство ороков с мангунами, т. е. ульчами, на Амуре [Глен, Шмидт 1868: 95–96].

Охотники из ульчских родов Вальдю, Черуль, Дёринча, Ходжер, Агдумсал, Дечули и другие часто ездили на Сахалин, а некоторые оставались здесь на длительное время, женились на местных женщинах, отдельные лица на Амур более не возвращались. В 1868 г. большая группа ульчей из затопленных селений, расположенных около с. Кизи, переселилась на Сахалин. Старики говорили о селениях Найпуту и Маука как о постоянных местах своего проживания на острове. В 1897 г. на Южном Сахалине было зарегистрировано с. Вальзы, в котором жило 66 чел. Этот топоним можно связать с названием ульчского рода Вальдю [Смоляк 1975: 61–62].

В начале XIX в. на крайнем юге Сахалина (в Синаруси) шла интенсивная торговля, в которой активно участвовали торговцы с материка – амурские нивхи и ульчи. Их путь пролегал через селения залива Терпения, где жили айны и занимались промыслом ороки и нивхи с северного Сахалина, а также ульчи с материка. Промысловые охотничьи бревенчатые избушки у уйльта и ульчей были одинаковы по форме и назывались одинаково – *калангали*. Помосты на высоких сваях с жердями над ними – *пэулэ* – также имели сходные названия. Обнаружено сходство форм и терминологии ульчских и уйльтинских орудий морского зверобойного промысла, рыболовства, таёжной охоты; южные уйльта использовали собачьи нарты, не отличающиеся от ульчских [Смоляк 1975: 48–50, 56].

Нанайцы известны орокам под этнонимами *мамгу / мангбу*, *голды*. Первый исследователи связывают с названием реки Амур *Мангбо / Мангбу* [Сем 2011: 19]. Оба народа имели постоянные хозяйственные и культурные контакты, восходящие к общности происхождения.

Разнообразные по характеру связи существовали у уйльта с эвенками и эвенами (до 1931 г. – тунгусы) [Старцев 2013: 174–180; 2015: 142, 150]. Эвенки называли уйльта *ульчан* (*ультян*), уйльта их – *киллэ, кирин*. Первыми появились на Сахалине (в районе Татарского побережья, на берегу р. Ванги) тунгусы из района Чумикана и р. Амгуни. Это были представители следующих родов: Лалыгир, Эгинкагир, Конига, Джер, Амеуни, Джукчагир, Бытун [Крейнович 1928: 5]. В 30-е гг. XX в. они жили и кочевали в районе Ныйского, Чайвинского и Пильтунского заливов, по р. Чачи, Даги, Аскасай, Вал, Хандуза, Поронай и Сабо [ГАСО. Ф. 509. Оп. 1. Д. 22. Л. 12]. Хронологические оценки проникновения на остров предков ныне живущих на Сахалине эвенков значительно различаются (XVII–XIX вв.), что, по-видимому, реально отражает растянувшееся на сотни лет переселение небольших групп и отдельных семей [Соколовский 2002: 170]. Культурные контакты с эвенками оставили заметный след в этнической истории уйльта. Известно, что многие из них хорошо говорили по-эвенкийски; иногда они жили совместно с эвенками в стойбищах Хандуза, Аги, Сабо, но чаще всего предпочитали селиться отдельно.

Элементы тунгусской культуры начали проникать к народам Нижнего Амура и Сахалина в древности. Тунгусский культурный пласт на острове неоднороден: в нём присутствуют как древние, так и более поздние черты. Тунгусы принесли сюда лексику охотников-промысловиков, названия некоторых рыб и животных, колыбель, элементы одежды и обуви, длинные лыжи, снеговые очки.

Много общих элементов культуры обнаружено в народном декоративном искусстве уйльта и тунгусов: геометрические мотивы орнамента, силуэты животных и человека в детских игрушках, берестяной или кожаный трафарет. Элементы тунгусской культуры встречаются в атрибутах шаманского культа, особенно в формах и декоре бубнов и колотушек к ним [Кочешков 1997: 142].

Г.М. Василевич и М.Г. Левин приходят к выводу, что «оленный транспорт ороков сходен с оленным транспортом алдано-амурских групп эвенков. Предки ороков принесли с материка некоторые навыки устройства нарт и на Сахалине их самостоятельно развили» [Василевич, Левин 1961: 26]. Эту же мысль ранее высказывал Б.А. Васильев, который отмечал, что островное оленеводство – особого типа, так как, примыкая к тунгусскому верховому, отличается наличием упряжки оленей, причём нарта составляет историческое достояние ороков, а не недавнее заимствование [Васильев 1929: 21]. В то же время в терминологии, связанной с оленеводством и такими средствами

передвижения, как лыжи-гольцы, в некоторых элементах одежды отчасти проявляются связи культуры уйльта с культурой эвенков [Смоляк 1975: 61].

Северные ороки (*дороннени*) в большей, а южные (*сюннени*) – в меньшей степени переняли от эвенков опыт ведения оленеводческого хозяйства, а вместе с ним и соответствующую разнообразную лексику: названия упряжи, предметов кочевого обихода, продуктов оленеводства (молока, масла, сметаны, простокваши и др.) [Сем Л. 1965: 94].

По данным Б.О. Пилсудского, тунгусы появляются на Сахалине в 1860 г. [Пилсудский 1989: 15]. В период с 1893 по 1898 г. по Тымовскому округу проходили массовые крещения в стойбищах Тарася, Найбучи, Уи, Мыйгы, Милькво, Дауту, стойбище при р. Ноглек, Дахи. В этих селениях записаны практически одни орочены, отмечены их браки с тунгусами родов Одман и Бутта.

По Дуйской и Александровской церкви записи включают в себя сведения о кочующих сахалинских тунгусах Аинкагирского, Ажангирского и Лалыгирского родов (ранее упоминались как приморские) в районе Вахты и Трамбаус, гиляках Софийского округа. [ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 22. Л. 105, 118, 163–266; Д. 34. Л. 39–40, 55, 62–71; Д. 169. Л. 4–12, 16–17, 20–22; Д. 170. Л. 6; Д. 171. Л. 20]. В метрических книгах Сахалина в 1891 г. упоминаются кочующие якуты и тунгусы в районе Ванги. В 1917 г. эвенкийские группы *Килен* с самоназванием *эвэнки* отмечены в южной части острова, их было 20 чел. [Василевич 1969: 270]. На Сахалине в 1946–1949 гг. зафиксировано ещё три эвенкийских рода: *Кумкэ (Кумкэду), Татта, Мэнгэ* [Василевич 1969: 271, 274, 279].

Орокский древний род Синаходо на основе отношений института *духани* (*духамони*) был связан с эвенкийским родом Баяуса [Сем Ю., Сем Л., Сем Т. 2011: 17]. Члены этого рода занимались оленеводством, кочевали по восточному и западному морскому побережью. Несколько братьев Баяуса переселились на материк, один остался жить на лимане, а два пришли к ульчам и поселились в с. Койма [Смоляк 1963: 158].Род *Бая* встречается у маньчжуров (*Бояра* – один из древних родов, по сообщению С.М. Широкогорова). Первоначально эвенкийский род *Баякшин* жил у оз. Ламу (Байкал). Расселение пеших охотников этого рода шло с Ангары через Нижнюю Тунгуску, затем – на восток, к Охотскому морю. Отсюда часть их ушла на юг к Амуру и на Сахалин, где они вошли в состав ульчей и ороков под родовым названием *Баяуксели ~ Баяумсели* [Василевич 1969: 263–264]. В XVII в. представители рода зарегистрированы в районе Подкаменной Тунгуски и на востоке – в районе Охоты – под названием *шалганы* (т.е. «пешие») *Баишены*. В это же время у юкагиров появился род *Буякеир* [Василевич 1970: 29]. В XVIII в. на Сахалине в составе ороков обнаружены роды *Муеллагир* и *Эгдымсели* эвенкийского происхождения [Василевич 1969: 274, 286].

Эвено-орокские контакты не получили столь полного освещения. По данным В.А. Туголукова, они начались, когда, часть эвенов (*орочелы*), «спасаясь от обложения ясаком, спустились в XVII в. по побережью Охотского моря к Амуру, и отсюда некоторые из них перебрались на Сахалин и в Приморье» [Туголуков 1970: 213].

По этнографическим характеристикам уйльта весьма близки к орочам [История и культура орочей 2001: 17], но резко отличаются от них наличием оленеводческого хозяйства. А.В. Смоляк отметила сходство родовых этнонимов ороков *Намисса* и орочей *Надамисса* [Смоляк 1975: 64]. Орочи называли ороков *улча* (*урча*), а себя – *ульта*. Общее у них древнее самоназвание *нани* [Подмаскин 2001а: 17]. Амурские нивхи именовали ороков и орочей *тозунг*, связывая их в единое целое [Штернберг 1933: 8–9].

Орочи, подобно уйльта, занимались рыболовством и морским зверобойным промыслом, носили такой же халат из рыбьей и нерпичьей кожи, покрывали шалаши полотнами из рыбьей кожи, употребляли в пищу сырую рыбу, нерпичье и собачье мясо, устраивали ритуальные обряды, связанные с «кормлением воды», и медвежий праздник. У тех и у других встречается ряд сходных мифов, преданий и сказок, общность проявляется в лексике, касающейся морского зверобойного промысла, морской фауны, флоры и космографии [Таксами 1970: 39; Березницкий 1999: 73, 96–100, 147; Подмаскин 2006: 141–143; 2008: 190–196]. Т.Ю. Сем отметила сходство погребального обряда уйльта и орочей (гроб на трёх пнях *игды холдоско*, сопроводительный инвентарь, в том числе шипы на ноги) [Сем Т. 2009: 66]. Всё это вряд ли можно объяснить одними лишь культурными и торговыми контактами, хотя данные связи действительно существовали. Известно, например, и то, что в конце XIX – начале XX в. группа орочей переселилась на Сахалин, вошла в состав южных уйльта и оказала влияние на их культуру [Смоляк 1975: 76].

Исследователи отмечают исторические связи уйльта и удэгейцев. Шаманов и те, и другие хоронили в надземных гробницах из деревянного сруба. Простудные заболевания уйльта называли *сипки*, орочи и удэгейцы – *симпи* [Подмаскин 2006: 525–526]. Наличие общих названий болезней и их синдромов, вероятно, объясняется как родством, так и тесными этнокультурными связями.

Языковое родство связывает уйльта с маньчжурами – *манду*, *манзу*. До сих пор неясно, почему возник данный этноним. Появляется он в 1635 г. [Хасанова 2001: 300]. Роль маньчжуров в культурогенезе народов Приморья, Приамурья и Сахалина представляет собой сложную проблему. Хозяйственно-культурный тип маньчжуров относится к пашенно-земледельческому типу зоны степей и лесов умеренного пояса. Существенное место в их хозяйстве долго сохраняли рыболовство и охота. Маньчжурия, Приморье и южная часть Приамурья находятся в зоне земледелия с древних времён.

В первой половине XVII в. в среднем течении Амура, в низовьях Сунгари и Уссури и в районе устьев этих рек по Амуру жили *дючеры* (*дзючеры*, *джучеры*). Они говорили на маньчжурском языке. Б.О. Долгих не сомневался в том, что «*дючеры* были этнографической группой, родственной маньчжурам» [Долгих 1958: 130]. Ещё в XV в. чжурчжэни называли себя *душэ* (*душел*) [Хасанова 2001: 297]. При этом необходимо оговорить, что преемственность чжурчжэньской и маньчжурской культур никем не отрицается, чжурчжэни были лишь частью маньчжурской конфедерации, которая впоследствии завоевала Китай. Маньчжуры как этнос сложились, видимо, не раньше XVII в. Активизация Российской империи на территории Приамурья в XVII в. побудила китайское правительство переселить *дючеров* на р. Хурха (Муданьцзян), правый приток Сунгари [Шренк 1883: 181]. В конце XVII в. русские уже не застали *дючеров* на прежних землях.

Известно, что маньчжуры, связанные с народами Нижнего Амура и Сахалина общностью происхождения, передали им свои знания [Подмаскин 2008: 197–200]. Через маньчжуров, дауров и дючеров к ним проникали китайские товары: шёлк (*сэурэ*), тушь, глиняная и фарфоровая посуда, вышивки, халаты и т.п. [Сасаки 1992: 125]. У народов Амура сохраняются заимствованные из маньчжурского языка названия домашних животных и растений [Подмаскин 2006: 166, 266]. Медицинская практика маньчжуров оказала влияние на способы лечения аборигенов. Иглотерапия и некоторые виды массажа – достояние восточной традиционно-устной медицины – практиковались всеми тунгусо-маньчжурами, в том числе уйльта.

Маньчжурский стереотип оказал заметное влияние на модель питания народов Амуро-Сахалинского региона. Из Маньчжурии поставлялись такие продукты, как чай, спирт (*ханшин*), вино (*аракки*), пшено, рис, фасоль, горох, приправы, некоторые овощи. Благодаря маньчжурам ороки узнали о некоторых съедобных грибах *мэгу*, растущих на стволах деревьев; правда, особого распространения в их кухне грибы не получили.

Самое широкое распространение имел у народов Нижнего Амура и Сахалина табак. Ороки покупной табак называли *санна*. Для курения употребляли табак исключительно листовой, маньчжурских плантаций. От маньчжуров же пришло и умение выращивать табак-самосад. Этим занималось каждое хозяйство, некоторые сажают его и сейчас. Табак служил важным предметом обмена в торговле.

Уйльта известны монгольские группы населения под названием *монго*. В XVI–XVII вв. *Монго* (*Монгол*) на правых притоках Амура внесены в список знамённых войск маньчжуров. В 1948 г. *Мэнгэ* зарегистрированы на притоках Буреи, на Селемдже, Чумикане и – частично – на Сахалине. По преданиям, *Мэнгэ* родственны эвенкам *Кидар*, отмечены в XVII в. на Амгуни [Василевич 1969: 270, 274]. В XVII в. отряды В. Пояркова и Е. Хабарова застали в верхнем течении Амура, до устья Зеи, землепашцев *дауров*. Они говорили

на монгольском языке, жили в крупных укреплённых селениях, имели в значительном количестве скот и лошадей [Народы Сибири 1956: 785].

Если принять во внимание комплекс орнаментики, наличие в языках (особенно в их исторической лексике) и в фольклоре амурских народностей монголизмов и тюркизмов, то становится несомненным влияние кочевых скотоводческих племён на развитие культуры народов Нижнего Амура и Сахалина [Кочешков 1997: 137]. У ороков распространён термин для детёныша акибы – *баланга*. Он аналогичен древнетюркскому *бала* – «ребёнок». Это название отсутствует в нивхском, эвенкийском и других более близких языках. У уйльта обнаружено древнее тюрко-монгольское имя планеты Венеры – *Чалбон*.

Тюркские и монгольские компоненты обнаружены в народной метрологии тунгусо-маньчжуров. Так, например, удэгейцы, орочи, ульчи, ороки, негидальцы маховую сажень называли *да*, эвенки и нанайцы – *дар*, *дарикта*, монголы – *адда*. Самыми распространёнными единицами измерения длины у тунгусо-маньчжуров являлись большая пядь (*то*, *товр*, *тавал*) и малая (*суо*, *сиро, сурун*) [Подмаскин 2006: 265]. Монголы большую пядь называли *тоо*, малую – *соом*. Алтайцы именовали подобную меру также *соом*. Наличие однокоренных слов среди названий народных мер у тунгусо-маньчжуров, монголов и тюрков свидетельствует об общности этнокультурных связей.

Данные материалы свидетельствуют, что уйльта Сахалина имели систематические связи с обитателями материка. Совместная жизнь в определённом районе в течение длительного времени, постоянное общение и торговые связи, смешанные браки, дружеские союзы сплачивали воедино разнородное в этническом отношении население.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ УЙЛЬТА С НИВХАМИ, АЙНАМИ, ЯПОНЦАМИ

Уйльта имели тесные связи с нивхами, которых они называли *гил / гилэ*. В летних селениях они часто жили рядом, их отношения являлись довольно дружескими. Большинство старшего поколения уйльта умели говорить по-нивхски [ГАСО. Ф. 509. Оп. 1. Д. 22. Л. 13]; учитывая трудности освоения этого языка, данный факт может свидетельствовать о давности и интенсивности контактов этих двух народов.

В родовом составе ороков отмечен нивхский компонент (рис. 7). Аналогии прослеживаются в названии родового этнонима (*кал*, *кхал* – по-нивхски «род», по-орокски «род» – *хала*). Согласно преданию, от брака орока Ныйского залива и нивхинки с р. Амур пошло поколение нивхов, расселившихся на Сахалине. Он родственен орокскому родуТориса (имеет покровителем большую птицу *кори*, которая при взлёте закрывает солнце) [Пилсудский 1989: 14].

Нивхи бывших родов *Акрвонг* и *Кекрвонг* считают, что ороки из родов *Баяуса* и *Ториса* их близкие родственники, они взаимно не вступают в брак.

Рис. 7. Женщина нивхско-орокского происхождения, начало XX в. МАЭ, № 2446-73. Фото Б.О. Пилсудского

О возникновении этого «родства» говорят: «Были вместе в тайге и огнём друг с другом поделились», или: «Наш мужчина нивх женился на вдове из этого рода», – рассказывают об этом как о давних событиях [Смоляк 1975: 61]. Судя по работам Е.А. Крейновича, в родстве с уйльта состояли и нивхские роды с р. Тымь – *Тлаг'лун* и *Урмыквонг* [Крейнович 1973: 279, 387].

От людей первоначального рода *Сюкта* пошёл новый род, ставший нивхским *Турна*. Покровителем родов *Сюкта* и *Валита* был тигр *дуссы* [Пилсудский 1989: 12–14], что указывает на их материковое происхождение. Орочи и ульчи этого хищника называли *дусэ*. Слово *дусэ* на основе тунгусо-маньчжурских языков не поддаётся этимологическому анализу. Оно и было, вероятно, первым наименованием тигра как представителя животного царства Приморья и Приамурья. Нанайцы, орочи и уйльта до настоящего времени так называют фетиши в виде тигра. Культ этого зверя ярко выражен у удэгейцев, нанайцев и орочей [Подмаскин 2006: 118–119].

Орокская и нивхская общины, занимавшиеся летом рыболовством на Охотском побережье и жившие бок о бок, имели своеобразные побратимские отношения: гостили друг у друга, обменивались продукцией, в голодные годы помогали. Добываемую пушнину и нерп орочены (ороки) сбывали местным торговцам и амурским гилякам (нивхам), которые прибывали на остров глубокой осенью для обмена товаров (порох, топоры, одежда) на пушнину [Инородцы 1897: 108]. Общинное производство и распределение, облегчавшее использование ресурсов, регламентировалось обычным правом [Роон 2002: 149]. Во время войны айнов с ороками нивхи всегда выступали союзниками последних.

В преданиях орокского рода Ольча говорится: «...раньше жили на реке Истури. Нерпу били, в шкуру её одевались, мясо её ели. Потом нерпы мало стало. Решили другое место искать» [Золотарёв 1939: 28]. Многие факты указывают на огромный удельный вес палеоазиатского рыболовецкого слоя в культуре уйльта (ороков), что не позволяет рассматривать данный этнос суммарно как потомков оленеводов. К палеоазиатскому комплексу исследователи у ороков относят ездовое собаководство, морской зверобойный промысел, рыболовство, шитьё юбок из тюленьей шкуры, использование рыбьей

кожи как материала для одежды и обуви. Обнаружены нивхские лексические заимствования в орокском языке [Певнов 2016: 152–158], а в орокской терминологии орудий, связанных с рыболовством, – нивхские влияния [Смоляк 1975: 52–53].

В незначительной степени, как считал Ю.А. Сем, оказали влияние на культуру ороков айны *куги* [Сем Ю. 1965: 83]. Айны называли уйльта *орохко*. Находят отражение историко-культурные связи ороков с айнами в фольклоре. Одно из преданий гласит, что в старину в южной части Сахалина жили айны. Отдельные семьи ороков поселились рядом с ними. Ороки относились к айнам дружелюбно, проявляли по отношению к ним гостеприимство. Айны же при первой возможности ночью нападали на ороков и убивали их. Те, кому удавалось спастись – обычно дети, – бежали в северную часть острова, а когда вырастали, отправлялись на Южный Сахалин мстить за своих родителей. Они убивали айнов стрелами из луков, зимой топили в прорубях, в которых те ловили рыбу, а их соломенные дома сжигали. Не щадили даже стариков и детей, молодых женщин брали в жёны [Новикова 1967: 195]. Вражда между ороками и айнами часто служила поводом для военных столкновений. Войны были жестокими [Пилсудский 1907: 35]. Ч.М. Таксами записал предание, в котором говорится, что «первыми поселились около залива Терпения несколько семей ороков. Будучи гостеприимными, зарезали несколько домашних оленей и устроили угощение в честь айнов. Они полакомились оленьим мясом и кровяной колбасой. Из-за непривычной пищи у айнов заболели желудки. Подумав, что оленеводы решили их отравить, айны перебили всех ороков. От расправы уцелел только один, который сумел пробраться на север. В эту же зиму он привёл вооружённых ороков. Застав в заливе айнов, они перебили их. После этого пришло много воинов-айнов. Путём гадания айны пытались предугадать исход сражения. Гадание предсказало неблагоприятный для айнов исход, решено было не начинать войны. С тех пор установились мирные отношения между этими двумя народами» [Таксами 1970: 41]. Длительное общение уйльта с айнами в ряде случаев привело к заключению брачных союзов [Невельской 1969: 287, 289].

В ритуалах айнов и уйльта важны *инау* – ритуальные стружки, рассматриваемые как посредники между людьми и богами. Также характерной чертой сближения этносов послужили оформление медвежьего праздника и культ стружек. И айны, и ороки использовали монументальные столбы-вилки *туру*, к которым привязывали медведя, выращенного в клетке для убоя на празднике [Колосовский 2007: 455].

Анализ художественных изделий айнов показывает, что их женское искусство развивалось в общей системе культуры коренных народов Нижнего Амура и Сахалина. Как отметили многие исследователи, айны Сахалина испытали влияние своих соседей – нивхов, нанайцев, ульчей и уйльта – даже в пошиве одежды [Осипова, Гонтмахер 2007: 222, 227]. П.Я. Гонтмахер писал,

что условно можно говорить об айнско-нивхско-орокском художественном единстве, выразившемся в общности технических приёмов, в компоненте узоров и их начертании, в колорите и – в некоторых случаях – даже в терминологии [Гонтмахер 1996: 159].

Айны, живя на протяжении ряда столетий бок о бок с тунгусо-маньчжурами и участвуя в формировании отдельных родов, повлияли на язык ороков. Например: «осьминог» по-айнски – *ахкойба*, по-орокски – *аскоттуй*; айнское н*айпуту* – «река, устье», уйльтинское *Найпуттуннени* – название территориального подразделения ороков. Айны заимствовали от ороков большое количество слов, например: айнское *янта* – «друг», уйльтинское *анда* – «друг, приятель»; айнское *гуча* – «дом», орокское *гуйдэ* – «крыша»; айнское *коари,* орокское, нанайское, ульчское *кори* – мифическая птица; айнское *амуспи тукара* – «нерпа», орокское *амуспи* – нерпа (без пятен) от трёх до четырёх лет [Сем Л. 1973: 294]. В языке ороков заимствования из айнского и японского составляют незначительный пласт, это некоторые названия предметов домашнего обихода, утвари, пищи и т. п. [Сем Л. 1965: 89].

Социально-экономическая перестройка коренных народов острова в середине XIX в. проходила не только под русским влиянием, но и в определённой степени при воздействии американских и японских промышленников. В 1854 г. участнику Амурской экспедиции Самарину туземцы селения Тарайки сообщили, что в залив Терней часто заходили иностранные суда для добычи китов; меняли соболей и лисиц на ром *арака* и табак [Невельской 1969: 290]. Только в 1901 г. были учреждены «общественные промыслы», которые способствовали повышению материального благосостояния аборигенов острова, превратив наёмных работников в хозяев, пробудили их самосознание, «вызвав желание стать вообще на высокую ступень культуры» [Пилсудский 1907: 20].

Уйльта (ороки) и айны называли японцев *сисан*, японцы уйльта – *орокко*. Последний этноним можно связать с айнским наименованием *орохко* из *орака-та* «жители местности Орака» [Агеева 2000: 246]. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. зарегистрировала на Сахалине 224 японца. Они жили разбросанно на берегу Анивского залива, занимаясь в основном рыболовством. В 30-е гг. XX в. японцы проживали в пяти пунктах; кроме нефтепромыслов, в арендном пользовании находилось три рыбных территории Ныйского залива, где они работали только во время хода осенней кеты (август – сентябрь) [ГАСО. Ф. 509. Оп. 1. Д. 22. Л. 13].

В японских письменных источниках сохранилось слово *эмиси*, означающее жителей севера, оно появляется в VII в., но вплоть до XI в. означало всех «варваров», неподвластных центральному правительству Японии. С XII в. жителей северных районов стали именовать *эдзо*. Айнам, уйльта и японцам было запрещено посещать земли друг друга [Эмори 1998: 7, 13].

Японии нужно было подчинить «варваров» для самоутверждения в Восточно-Азиатской цивилизации. Кардинальные перемены в положении

северных регионов и жизни коренного населения начались во второй половине XIX в. «Северный Эдзо» (Сахалин) был переименован в провинцию Карафуто. Подобные меры имели своей целью обозначить реальную принадлежность юга Сахалина Японии. Политика нового японского правительства в отношении северных регионов подразумевала японизацию «земель Эдзо», фактическое включение их в состав Японской империи. Система деления на «японские земли» и «земли Эдзо» перестала существовать.

В 1853 г. Г.И. Невельской объявил населению Южного Сахалина о государственных правах России на этот остров, и 22 сентября (ст. ст.) был поднят русский флаг в заливе Анива на юге острова. В переданной Г.И. Невельским японцам декларации указывалось, что на основании Нерчинского договора между Россией и Китаем (1689 г.) «остров Сахалин, как продолжение нижнеамурского бассейна, составляет принадлежность России» [Кабузан 1976: 4].

Участник Амурской экспедиции 1850–1854 гг. Д.И. Орлов, основываясь на словах ороченов (ороков), отметил, что японцы стали появляться на Сахалине гораздо позже русских и то «приезжали сначала с Мацмая только для рыбного промысла и торговли. Японцы нанимали их за водку, табак, рис и домашнюю утварь для ловли рыбы, но это вознаграждение слишком ничтожно сравнительно с работой; кроме того японцы обращались с ними как со своими рабами, так что туземцы не любят их и изъявляли мне удовольствие за то, что мы поселяемся у них». Японцы начали ездить на Сахалин, по словам айнов, недавно: «около 50 зим тому назад», т. е. с 1810 г. [Невельской 1969: 267, 287].

Совместное владение Сахалином русскими и японцами по Симодскому договору 1855 г. породило ряд сложных межгосударственных проблем. Однако между японцами, русскими и коренным населением не происходило серьёзных конфликтов [Чехов 1970: 185–187; Пилсудский 1989: 16; Костанов 1992: 30]. Ороки продолжали заниматься традиционным хозяйством, перевозкой грузов и почты, заготовками дров.

Русско-японская война 1904–1905 гг. завершилась для России утратой Южного Сахалина. Военные годы явились большим бедствием для местного населения острова. Не хватало продовольствия, прекратился подвоз риса, дорогим стал хлеб [Пилсудский 1907: 28]. Каторга прекратила своё существование, а в 1906 г. правительство приняло закон о её официальной отмене. Большая часть жителей покинула остров. Хозяйство Сахалина пришло в состояние упадка и разрухи, многие селения оказались заброшены.

В 1905 г. Южный Сахалин оккупировала Япония, и по 50-му градусу северной широты была установлена сухопутная граница между двумя государствами, которая разделила и коренное население. Южная группа уйльта оказалась на территории японского губернаторства Карафуто (1905–1945 гг.), попав под социально-экономическое воздействие Японии, а северная – на российской стороне. Почти на 40 лет прервались регулярные родственные,

брачные и этнокультурные связи между этими группами, что отрицательно сказалось на последующем развитии уйльтинского общества.

Японскими властями на острове Отасу была создана резервация нивхов и ороков. Японцы всем аборигенам дали японские фамилии и имена. Родовые названия переводили на японский язык (например, орокское Дай Сюкту изменили на Огава). Приспосабливаясь к новым условиям жизни, часть уйльта работала на японских рыбных промыслах чернорабочими в формирующейся промышленности. В 1926 г. для коренного населения на Отасу открылась начальная школа с преподаванием на японском языке. В ней числилось 42 ученика. По замыслу организаторов, обучающиеся должны были стать проводниками японской культуры в своей этнической среде. Выпускникам школы назначали отработки: мальчикам – на лесозаготовках, а девочкам – на рыбокомбинатах [Вишневский 2013: 127].

В 1925 г. на Отасу вёл хозяйство оленевод Д.П. Винокуров, якут по национальности. Он имел стадо в 300 оленей и руководил пастухами-уйльта, занимался торговлей, скупкой пушнины у аборигенов, а также политической деятельностью с целью отторжения Якутии и Северного Сахалина от СССР.

В результате проводимой японскими властями политики к началу 1940-х гг. почти у всех южных уйльта оленеводство исчезло. Большинство семей перешли на рыболовство и промысел морского зверя, изредка занимаясь охотой. Произошли сильные изменения в образе жизни и мировоззрении. Как отметила Т.П. Роон, «процесс японизации культуры коренных народов и их психологии в те годы был настолько силён и глобален, что даже спустя 50 лет после установления российских правил у южной группы уйльта фиксируются иные культурные традиции в общении, в пище, реакции на одни и те же предлагаемые ситуации, нежели у северной группы уйльта» [Роон 2002: 148].

В 1920–1925 гг. вся территория Сахалина была оккупирована японцами. Озабоченные быстрым освоением природных богатств, японские корпорации стали активно заселять север жителями метрополии и выходцами из подвластных колоний. Из результатов переписи 1923 г., проведённой японцами, на Северном Сахалине доля русского населения составляла 6,6 тыс. чел. Другие национальности были представлены следующим образом: японцы – 3,6 тыс., корейцы – 1,4 тыс., китайцы – 1,2 тыс., нивхи – 2,0 тыс., тунгусы – 208 чел. [Щеглов 2006: 264]. После пяти лет японской оккупации 15 мая 1925 г. Северный Сахалин был возвращён под юрисдикцию СССР.

В 1930-х – начале 1950-х гг. репрессивные меры НКВД обрушились на эвенкийских и уйльтинских пастухов. В 1937 г. были арестованы Николай и Владимир Осиповы, А. Кириллов, М. Андреев, А. Борисов и др. Их обвиняли в измене Родине и шпионаже в пользу Японии [Вишневский 2013: 60]. В 1930-х – начале 1950-х гг. репрессивные меры НКВД обрушились на эвенкийских и уйльтинских пастухов. В 1937 г. были арестованы Николай и Владимир Осиповы, А. Кириллов, М. Андреев, А. Борисов и др. Их обви-

няли в измене Родине и шпионаже в пользу Японии [Вишневский 2013: 60]. В 1940-х гг. многие оленеводы-уйльта подверглись репрессиям за участие в японских военных формированиях. Большинство из них отбыли 10-летний срок заключения в сибирских лагерях в Красноярском крае [И восстанут они из забвения 2014: 2]. Всё это негативно сказалось на развитии этноса. После Второй мировой войны в результате сильных ассимиляционных процессов и репатриации в Японию подавляющего большинства айнов и части ороков численность коренного населения острова значительно сократилась. Однако в постсоветский период упрочились связи уйльта с другими тунгусо-маньчжурами, прежде всего с нанайцами и эвенками, что способствовало осознанию народом идентичности, причастности к одному этническому массиву.

ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТРОЙ И СЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И РОДОВОЙ СОСТАВ

Во второй половине XIX в., на стадии разложения патриархально-родового строя, у уйльта происходил процесс распада большой патрилокальной семьи и утверждения малой. Самой крупной структурной общественной единицей была общинно-родовая группировка – *доха* – объединение нескольких родов. Община, или род (*хала*, или *халан*), имела самоуправление (совет старейшин) и признавалась аборигенами отдельной суверенной общественной единицей. Основной экономической единицей являлась семья и объединение нескольких семей (стойбище) [Подмаскин 1997: 82].

В конце XIX – начале XX в. в общественной жизни уйльта ещё сохранялись пережитки родоплеменной структуры. Общество делилось на экзогамные патриархальные роды, которые утратили единство территории и происхождения, но продолжали выполнять правовые функции, оказывать взаимопомощь, регулировали брачные отношения, защищали сородичей, сохраняли язык и традиционную материальную и духовную культуру [Подмаскин, Фадеева 2017: 172].

В генетическом отношении мелкие родовые подразделения были своеобразными пережитками патриархальных семейных общин, в то время как в системе общественных связей главную роль играли родовые подразделения, состоявшие из малых семей. В родоплеменной организации уйльта низшее звено (родовое подразделение) выполняло все или почти все функции семейной патриархальной общины.

Отдельные семьи, как и сами родовые общины (*хала*, *тава*), то объединялись, то дробились: включали в свой состав людей из других родов (на основании института *духаи*) или заключали брачные союзы с представителями других этносов (нивхами, айнами, тунгусами, ульчами, негидальцами, якутами).

Слово *хала* было распространено у нанайцев, ульчей, орочей, негидальцев, а также у маньчжуров и имело значение «фамилия», обозначало родственников, род, племя [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков, Т. 1 1975: 459–460]. Другое название внутренней структуры родственных связей – *тава* («огонь») – использовалось только у уйльта. Вероятно, оно более древнего происхождения и соответствует первоначальному понятию рода, который составляют кровные родственники, имеющие один общий огонь. Слово *хала* позднее вошло в лексикон уйльта и стало означать принадлежность к одной фамилии, а также к одному племени (народу) [Роон 1996: 15].

Родовая организация под влиянием внутренних и внешних причин (проникновение торгового капитала, развитие частнособственнических отношений) к началу XX в., по существу, распалась. Родовые названия не стали фамилиями, а внедрённые русские и японские имена и фамилии никак не были

связаны с ними. Названия *уйльта*, *уилта*, *ульта, ульча (ольча)*, *ороки (орочи)*, *орочены* (маньчжурское наименование скотоводов), вероятно, проникли из языков соседних народов [Подмаскин 2015а: 83].

Исследователи обнаружили у уйльта свод позитивных представлений, заповедей, правил и норм обычного права [Миссонова 2006: 77–78]. В основе правопорядка этноса, как и других тунгусо-маньчжурских народов, лежало беспрекословное подчинение младших старшим; полными правами обладали лишь люди, достигшие 40 лет. Непререкаемым авторитетом при этом пользовались старики (*сагдисал*): их мнения, требования и рекомендации воспринимались на уровне законов, обязательных для исполнения. Во время трапезы им выделяли лучшие куски мяса; при встрече в знак уважения подавали им обе руки, а не одну, как остальным; ухаживали за ними при перекочёвках. Детям предписывалось одинаково почитать отца и мать, как старших братьев, так и сестёр. Многие вспомогательные обязанности по хозяйству возлагались на детей, более тяжёлые – на подростков, квалифицированная работа была уделом взрослых; распоряжались же всем старики, выступая в роли своеобразных экспертов и советчиков. Там, где этот иерархический порядок соблюдался, отсутствовали причины для разногласий, морально-психологическая обстановка считалась стабильной и здоровой.

Суровые условия жизни способствовали сплочению общинно-родовых коллективов, которые оказывали друг другу помощь в самых разных сферах, распространявшуюся не только на сородичей, но и на дружественных инородцев. У уйльта бытовала традиция обязательного дележа добычи между жителями селения. Этот реликт воспринимался как нравственный долг, с детства внушалось, что при первой возможности его необходимо вернуть. Кражи считались тяжким преступлением и были крайне редки, поэтому замков не существовало, а припасы и имущество размещали на лабазах, чтобы до них не добрались животные. Для различения принадлежащих разным семьям оленей на ушах животных делались особые надрезы: этого было достаточно, чтобы никто их не присвоил. Обычаи предписывали принять в дом путника, накормить его, предоставить ему ночлег и посодействовать в нуждах [Подмаскин, Фадеева 2017: 175].

Закон обычного права закреплял статус личности через вид конкретного производительного труда и характера её непосредственных взаимоотношений с природой. Ребёнок с детства понимал, что ему предстоит стать оленеводом, охотником или рыболовом и никем другим. Будущее благополучие человека всецело зависело от того, как он освоит всю сумму производственных навыков. Здоровая жизнь означала труд, а неумение или нежелание трудиться таило реальную опасность погибнуть вследствие испытаний внешними условиями. Основным наглядным примером выступали старшие. Физические наказания в воспитательных целях не были распространены [Миссонова 2006: 95–96].

Сведения о родовом составе уйльта стали появляться с конца XVIII в. В основном это были названия, упоминавшиеся в отписках землепроходцев или сообщениях путешественников. Более полный перечень уйльтинских родов встречается в церковных метрических книгах. Так, в книге Николаевского собора за 1896 г. есть информация о крещёных «кочевых орочёнах» 11 родов: Гед, Черича, Валича, Бая, Торося, Сюкту, Муйгаттэ, Гетта, Даги, Синагдо, Пилетту (ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 1. Л. 3, 4, 26, 30–33, 40, 42, 47, 52, 68) [Смоляк 1975а: 144].

По прибытии на Сахалин многие роды получали название, обусловленное топонимией. Однако, по мнению Б.О. Пилсудского, для острова следовало предположить скорее обратное: местность получила название от имени рода, который её занял. Так, например, существует две р. Муйка (у оз. Тарайка и по притоку р. Поронай, в среднем течении, так как род Муйка находился раньше в последнем, а потом – в первом стойбище) [Пилсудский 1989: 12]. Б.О. Долгих отмечал: «несомненно, что многие племена и роды сибирских народов XVII в. известны нам под территориальными названиями и названиями, образованными от имён возглавлявших эти племена и роды лиц, кроме того, имели другие названия – специфические племенные, тотемистического характера или по предкам-эпонимам» [Долгих 1960: 11–12]. По этой причине многие наименования уйльтинских родов происходят от географического названия отдельного места (населённого пункта, реки, угодья и др.): Валусал, Валетта (Валу) – от имени р. Вал; Дахисал – от р. Дахи; Сюкта – от прежнего названия р. Поронай [Миссонова 2006: 72]. В литературе встречается упоминание о том, что происхождение этнонимов Вангита, Вокдо, Гэунъ, Дапагда, Джизакда, Пэ, Сиси, Сэдухо, Солеикта, Тунгда связано с названиями местных растений [Шмидт 1874: 229–230]. Словообразовательный суффикс имени существительного *-та* (например, Гетта) не образует слова с новым значением, а лишь привносит признак уменьшения в уже имеющееся [Петрова 1960: 101–135]. Топонимическую основу происхождения, вероятно, имели и этнонимы *ороки* и *уйльта*, на что обратили внимание некоторые исследователи [Василевич 1970: 34–35; Подмаскин 2015а: 79–83; Старцев 2015: 110–111].

На Северном Сахалине в 1928 г. было зафиксировано девять родов: Гетта, Торся, Бояуса, Синаходо, Туэсо, Муйотта, Намисса, Сукта, Балита [Народы Сибири 1956: 858]. В 30-е гг. XX в. Т.И. Петрова обозначила восемь родов: Бояуса, Валу (Валусал, Валетта), Гетта, Муэттэ (Муйгэттэ), Намисса, Синахуда, Сюэктэ (Соокта), Ториса [Петрова 1960: 101–102]. Перечисленные роды имелись как в северной, так и в южной части острова. Кроме того, для уйльта последней области отмечались следующие территориальные названия: *барабайннени* (жители р. Поронай), *осоннени* (жители р. Осо), *найпутэннени* (жители села Тарайка и близлежащей местности). Родовые группировки чаще имели названия по месту – их основного обитания. Так, район Набильского залива заняли Гетта, Ториса, Муэттэ, Сюэктэ. На севере Сахалина, в районе

р. Вал, размещались Бояуса, Синахуда, Намисса, Валу. Таким образом сформировались две группы, которые, по преданиям, составляли два союза: первый управлялся родом Гетта (*дахиннени*, т.е. «жители р. Дахи»), второй – Валу (*валуннени*, «жители р. Вал»). Объединения различных родов под одним названием имели в жизни уйльта прагматическое значение. Как стало известно, данные группировки в старину вели между собой длительные войны, причиной которых была кровная месть. Эти междоусобицы нашли своё отражение в фольклоре [Пилсудский 1989: 47–49; Петрова 1960: 130].

В 1904 г. Б.О. Пилсудский исследовал ороков средней части Сахалина в бассейне р. Поронай. Он отметил шесть названий родов (*хален*): Дахи, Валь, Торися (Чорын), Сюкта, Муйка, Гетта. Роды Дахи, Валь, Торися, Гета населяли тундры Ныйского и Набильского залива и территории севернее их (Дахи – самый северный район тундры, Валь – самый южный; Торися располагались в среднем районе; Гета – в стойбище Ториль). В южных Поронайских тундрах обитали роды Сюкта (около крупного притока Пороная – Сиськи) и Муйгаци, или Муйка (около оз. Тарайка). Оба эти рода считаются самыми древними из пришедших на юг. Род Торися (тот же, что и на севере) распространился на юг лишь три поколения тому назад, когда несколько человек с северной области обосновалось вблизи от устья р. Поронай. Также с севера переехало и несколько человек рода Валь, которые образовали на юге в некоторой степени самостоятельный род Валици, или Валита, поселившись на северо-восточном берегу оз. Тарайка. Из южных родов в северных районах в 1904 г. жили лишь два орока из Муйка и Валита. Три брата из северного рода Дахи переселились в южный район, в стойбище Нугуру [Пилсудский 1989: 12, 14]. Каждый род занимал определённую территорию и не позволял пользоваться ею чужакам [Пилсудский 1989: 12; Петрова 1960: 101–135; Миссонова 2006: 71–72]. Поэтому роды *духаи* (роды, связанные кровными отношениями) могли стать враждебными, как это произошло однажды между Ториса и Бояуса. Факт деления тундры на пастбища для оленей и поля для охоты подтверждается также следующим: с тунгусами, появившимися в 1860-х гг., была заключена сделка, согласно которой тундры левого берега р. Тымь отошли им в пользование, а уйльта оставили за собой тундры правого берега. Тунгусы, однако, не хотели считаться с поставленными условиями и начали бродить по всей территории Сахалина в поисках пригодных для своих оленьих стад пастбищ. Очевидно, впоследствии и уйльта пошли по пути своих далёких сородичей, в результате чего уже в начале XX в. южная тундра находилась в бессистемном пользовании. Из семи южных стойбищ уйльта в 1904 г. только четыре были заселены членами одного и того же рода, в остальных же жили представители разных родов. В с. Сюкту (Социгаре) – род Сюкту и Торися, в с. Муйгаци – род Муйгаци и одна семья, по отцу зачисленная в род ольчей Дзяксуль, в с. Нугуру – роды Муйка, Валита и Дахи [Пилсудский 1989: 14–15].

В больших группах исследователи выделяют локальные (или кочевые) малочисленные группы. Как правило, они состояли из нескольких одно-, двухпоколенных семей одного рода. Е.А. Крейнович выявил в 1928 г. пять кочевых групп на советской территории: в районе Луньского залива – род Мангиты, в районе Набильского и Ныйвенского заливов – роды Секта и Ториса, на р. Даги – роды Гетта и Дагинен, на берегу залива Чайво – роды Синахуду, Гетта, у залива Кекрво (Пильтун) – роды Баяуса и Намиса, также упоминался вымерший род Тугаса (Тувэсэ) [Крейнович 1928: 4]. Каждая группа из года в год осваивала одни и те же пастбища, охотничьи и водные угодья.

Ряд родов уйльта состоял из двух подразделений – *даи* и *нучи*, что свидетельствовало о появлении дочерних семей. *Даи хала* («большой род») имел *Даи тава* («большой огонь»), а *Нучи хала* («маленький род») – *Нучи тава* («маленький огонь»). Такое деление было у пяти родовых групп: Даи Баяуса – Нучи Баяуса; Даи Гетта – Нучи Гетта; Даи Ториса – Нучи Ториса; Даи Намиса – Нучи Намиса; Даи Сюкту – Нучи Сюкту. Отделившиеся группы оставались экзогамными, браки между ними запрещались. Кроме того, роды Ториса и Баяуса также являлись родственными и браков между собой не заключали.

Роды Муеттэ (Муй эттэ), Валетта и Синаходо подобных подразделений не имели. Возможно, они стали основой для некоторых из упомянутых родов или были малочисленными по составу. Существует мнение, что такая градация появилась в результате деления родовых общин и переселения образовавшихся групп на другие земли. Но, вероятнее всего, это были самостоятельные роды, составляющие некогда сложную социальную организацию уйльта [Сем Ю. и др. 2011: 16; Роон 1996: 14].

В конце XIX – начале XX в. роды Дахи, Валь, Ториса, Гетта жили на территории современного Ногликского района. Это нашло отражение в местной топонимии – в названиях населённых пунктов, например, с. Вал, пос. Даги. Род Муйка располагался в районе современного с. Первомайска Смирныховского района и на южном побережье оз. Невское, где находилось орокское селение Муйгацы. Род Сюкта распределился по правому притоку в устье р. Поронай (старое название – р. Сиська, в с. Леонидовке. Здесь располагалось орокское селение Сюкта (Социгар).

Анализируя языковую форму родовых названий, можно заметить, что большинство оканчивается либо на суффиксы *-са* (в основном на севере), либо на *-та*, *-тта* (на юге). Из них выделяется лишь род Синахуду («Облезлый хвост»), живущий на р. Вал [Миссонова 2006: 75].

В первой половине XX в. отдельные семьи занимали главное место в структуре общества и в экономической деятельности. Однако процесс образования соседских общин мог проходить и независимо от родовой принадлежности. Соседство представителей разных родов отмечалось повсеместно, особенно во время летней рыбалки.

В составе южных и северных уйльта имелись как общие роды, так и не связанные между собой. Общие: Гетта, Дахинени, Муйотта, Секту, Ториса; только у северных уйльта – Баяуса, Намиса, Синахуду; только у южных – Амультикану, Варабайнени, Валетта, Найпутунени [Смоляк 1975: 61].

Разнообразие родовых названий свидетельствует о сложном этногенезе, в котором предварительно выявляется несколько протяжённых во времени этапов. На поздних этапах (XIX в.) в этногенезе уйльта активное участие принимали тунгусы, отчасти – айны и нивхи.

Каждый род имел своего покровителя-хозяина – *ыдзигы*, который всегда помогал опекаемым людям, даже во время болезней и без приглашения шамана. От каждого убитого зверя ему давали кусок сердца (в том месте, где упала жертва охотника). Бросая кусок, говорили *ыдзигэ баро*, то есть «хозяин, возьми». Кроме того, при каждом новолунии (*агбиндзиббе*) и полнолунии (*чиэсобе*) совершались жертвоприношения, во время которых *ыдзигы* подносилось что-либо съедобное, всегда лучшие блюда и лучшие куски (оставляли во дворе, но не бросали в огонь). Этот покровитель мог летать и ходить по земле, а также передвигаться по воде. Обычно его не видели: лишь в моменты, предвещающие какое-либо несчастье, он показывался человеку. Появлялся *ыдзигы*, однако, не в своём собственном обличье, а приняв вид старухи, медведя либо иного животного. В этом случае, чтобы отогнать от себя несчастья и вместе с тем получить помощь покровителя, готовили лучшие блюда, которые выступали в качестве жертвоприношения – у уйльта эти действия назывались *циуции*. У каждого рода покровитель принимал определённое обличье. Так, род Торися имел покровителем большую птицу *кори*, способную закрыть собой даже солнце. Покровитель родов Сюкта и Валита – тигр (*дуссы*), рода Муйки – горный человек (существо *мыргыды)*, хозяин всех зверей, имеющий вид человека с очень длинной бородой [Пилсудский 1989: 13–14].

Род уйльта характеризовался патриархальной системой жизненного уклада. Прежде всего, только по отцу определялось кровное родство. Всех, кто принадлежал к роду, связывало сознание общности происхождения от одного предка (обязательно мужского пола) – главы рода; все они были обязаны поддерживать друг друга в материальных и юридических вопросах. Свершение кровной мести, участие в войнах с внешним врагом (с айнами) и внутри племени, решение межродовых недоразумений, похищение женщин из чужого рода являлись обязанностью всех членов одного рода. Всякий, даже самый бедный человек имел право на опеку со стороны своих родственников. Впрочем, он был всегда желанным даровым работником для тех из них, кому счастье благоприятствовало, но у кого не доставало помощников в увеличивающемся хозяйстве. В религиозном отношении значение рода у уйльта выражалось в том, что во время самого значительного праздника при убиении медведя роль хозяев исполняли только члены рода. Они участвовали в покрытии расходов праздника, в течение нескольких лет сообща кормили медвежонка.

Они одни имели право участвовать в обряде «бросания» на голову медведя и заботились о том, чтобы все кости были собраны и отнесены в лес, в специально предназначенное для этого место. Женщины, выданные замуж за представителей чужого рода, и их дети прав хозяев не имели [Пилсудский 1989: 15–16].

В родовом обществе уйльта господствовал принцип безусловной экзогамии. И после крещения (а почти все ороки являлись православными) никто не брал жены из своего рода, даже если степень родства (с точки зрения канонических правил православной церкви) для такого брака не служила помехой. Всякая девушка, после того как её выдали замуж в другой род, теряла принадлежность к роду отца и братьев и сразу входила в род своего мужа. О патрилокальности рода говорит и тот факт, что женщины к священнодействиям (например, кормление хозяина воды *Тэму* и духов различных природных стихий) не допускались [Смоляк 1975а: 16, 260].

Роды уйльта обменивались женщинами. Так, например, род Торися на юге брал женщин из рода Сюкту и наоборот; роды Муйка и Валита были тоже соединены такими двойными узами. Неоднократно случалось, что обмен происходил с женщинами только двух семей. В этих случаях плата, которую семье жены должен был дать муж или его семья, не взималась. В род Намиса жён брали из рода Даи Баяуса, который брал жён из рода Гетта, а своих женщин отдавал в роды НучиТориса и Синахуду. Жёны из Нучи Баяуса входили в три рода: Гетта, Сюкту, Синахуду, – а брались из рода Гетта. В Синахуду жён брали из родов Нучи Баяуса и Гетта, а уходили женщины в Даи Баяуса и НучиТориса. Из НучиТориса брали жён в роды Гетта, Синахуду, Сюкту. Род Гетта брал жён из Нучи и ДаиТориса, а отдавал в Синахуду и Даи Баяуса. Род Сюкта в более поздний период тоже подразделялся на Даи и Нучи, чьи представители приезжали с юга за жёнами в северный Гетта. Наконец, последний обменивался жёнами с родом Муйгэттэ, который тоже имел более позднее деление на Даи и Нучи [Пилсудский 1989: 16–17; Миссонова 2006: 76–77].

Однако в начале XX в. принципу брать жён из одного избранного рода уже не следовали. Этому способствовали, с одной стороны, ушедшие в прошлое взаимные недружелюбные отношения и память о прежних войнах, разделявших роды, с другой – влияние тунгусов, японцев, русских и принятие христианства (например, обычай отдавать сестру шурину порицался миссионерами), что сильно расшатало традиционные устои ороков [Пилсудский 1989: 16–17].

Таким образом, родовая структура уйльта характеризуется разложением первобытнообщинных отношений, переходом отдельных исторически сложившихся территориальных подразделений от кочевого образа жизни к оседлости [Смоляк 1975: 48–51]. По-видимому, к началу XX в. у уйльта не был завершён процесс окончательного распада рода, который по-прежнему играл важную роль в регулировании брачных отношений, в вопросах наследования имущества. Носителями традиций рода являлись мужчины, первостепенное

место занимали инициации – посвящение юношей в ранг взрослых. Это характеризует сравнительно высокий уровень развития социальной структуры древних общин при переходе от матриархальной системы к патриархату, когда для такого перехода имелись соответствующие экономические предпосылки: в одном случае – возникновение производящего хозяйства, оленеводства, в других же, на Сахалине, – специализированное хозяйство рыболовов амурского типа.

С принятием христианства у уйльта исчезли родовые названия. На современном этапе преобладают русские фамилии: Алексеенко, Бибиков, Борисов, Владимиров, Давыдов, Егоров, Екимов, Жимьянов, Захаров, Иннокентьев, Кириллов, Макаров, Миронов, Михеев, Осипов, Павлов, Соловьёв, Степанов, Хрулёв, Чинков и др. Любимыми мужскими именами у уйльта стали Андрей, Виктор, Егор, Иван, Лука, Николай; женскими – Анна, Елена, Зоя, Ирина, Мария, Марья, Нина, Ольга, Эмма [Пилсудский 1989: 38; Березницкий 2003а: 480–481]. Сохраняются японские имена и фамилии, иногда смешанные с русскими именами: Сирюко Минато, Огава Тоутаро, Огава Хацуко, Л.Р. Китазима, А.Е. Накагава, Казико Сугавара, Навтаро Ямакава, А.Д. Оона, Ямакава Чиеко, В.С. Кимура, Ю.В. Китагава, Ким Нацко, Тамара Оно, Танака Рё, Татьяна Огава, Казива Киримо, Вера Накагава, Ямакава Семнэвда, Ямакава Капасида, Сададило Ооно, Ямакава Семнэвда, Качеро Ямакава, Александра Накагава, Деленгеуда Накагава, Сергей Окава, Иван Осава, Огава Хацука [Черпакова 2009: 191]. Японские имена уйльта Поронайского района получили в период оккупации Японией Южного Сахалина (1905–1945).

Весь общественный уклад жизни уйльта свидетельствует о том, что основой жизнеобеспечения их общества были оленеводство, рыболовство, морской зверобойный промысел и охота. В связи с этим главная роль в хозяйственной и социальной жизни принадлежала мужчине – оленеводу, рыболову, охотнику. Как пережитки первобытнообщинного строя сохранились следующие черты: деление на роды со счётом родства по отцовской линии, родовое имя, экзогамия, элементы коллективного производства, следы классификационной системы родства. Оленеводство способствовало консервации кочевничества, обусловливало его хозяйственную, общественную организацию и социально-экономическую структуру, связанную с сохранением частной собственности на средства производства. Для уйльта характерен был процесс приобретения оседлости отдельными группами подвижных скотоводов и складывания территориальных общностей [Подмаскин, Фадеева 2017: 181].

Пришедшие из более южных широт, уйльта создали на Сахалине, в труднейших условиях, свою оригинальную культуру. Заселение той обширной территории, которую они занимали в XVIII–XX вв., проходило несколькими волнами, что затормозило развитие их производительных сил, чей уровень повышался очень медленно. Соответственно и материнский род разложился у уйльта тогда, когда ещё не созрели экономические условия, необходимые

для формирования отцовского рода. Мы предполагаем, что разложение материнского рода у авангарда переселенцев совершилось прежде, чем они достигли острова.

Таким образом, трансформация первобытно-общинного строя у уйльта сопровождалась кардинальными изменениями в общественной организации. Исчезали родовые связи и реальные хозяйственно-политические общности, формировалась племенная организация, основанная на родственно-генеалогическом принципе, который стал идеологическим обоснованием исторически складывавшихся общественных структур. И хотя «кочевые орочёны» и их подразделения рассматривались самими оленеводами как результат разрастания и сегментации исходной семьи или семей, в действительности политические и этнические процессы происходили совершенно иначе. Вследствие реальных хозяйственных и политических процессов, условий неоседлой жизни и военных столкновений одни кочевые группы дробились, другие объединялись – создавались новые территориальные образования. Эти процессы не находились в противоречии с генеалогическим племенным принципом, а были в островных условиях взаимосвязаны и взаимно необходимы. Племенная структура сохранялась, хотя основной ячейкой общества становился уже не род, а семья и кочевая община, по своей сути – соседская. В условиях жизни на острове оленеводы оседали, разлагалась их кочевническая организация, что вело к дальнейшей территориальной и этнической консолидации.

С установлением советской власти на Сахалине началась эра действия новых общественных установок и законов. Для управления аборигенным населением при Дальревкоме был создан Туземный подотдел с целым рядом местных управлений [Дальревком 1957: 175]. Ему поручалось защищать интересы аборигенов Дальневосточного края и проводить мероприятия по строительству социализма. Туземный подотдел в 1926 г. разработал «Временное положение об управлении туземных племён, проживающих на территории Дальневосточной области». В нём отмечалось, что среди народностей и племён северных окраин РСФСР, ведущих бродячий, кочевой и полукочевой образы жизни и занимающихся главным образом охотой, рыболовством и оленеводством, организуются специальные органы туземного управления. 2 ноября 1927 г. ВЦИК и СНК РСФСР приняли постановление «О выполнении судебных функций органами туземного управления народностей и племён северных окраин РСФСР», согласно которому данные функции временно возлагались на туземные органы управления (РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 108. Л. 61).

Этим органам при производстве судебных дел предписывалось учитывать местные обычаи, которые не противоречили основным положениям советского законодательства (РГИА ДВ. Ф. Р-2413. Оп. 4. Д. 108. Л. 61). Отмечалось, что могли рассматриваться гражданские дела, касающиеся брачных и семейных отношений, а также все дела имущественного и правового характера [Статус малочисленных народов России 1999: 33].

С переходом в подчинение к русским Советам положение туземного населения не улучшилось, а намного ухудшилось. Так, в документах Комитета севера при ВЦИК отмечалось, что в повседневных делах и развитии хозяйства аборигенов администрация не усматривала различий между аборигенным и русским населением (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 382. Л. 108).

В настоящее время память о прежнем родовом составе уйльта у людей среднего возраста и старшего поколения ещё довольно свежа. Уверенно называются такие родовые наименования, как Баяуса, с подразделением на *даи-баяуса*, т. е. «большие баяуса», и *нути-баяуса*, «малые баяуса» (Владимировы, Михеевы, некоторые из Степановых); Намиса (Мироновы, Макаровы); Гетта, с подразделением на *даи-гетта* и *нути-гетта* (Бибиковы); Синахудо (Иннокентьевы) и Тори, или Ториса, с подразделением на *даи-ториса* и *нучи-ториса* (Кирилловы, некоторые из Степановых). Никакие иные родовые наименования, отмечавшиеся ранее Б.А. Васильевым, А.В. Смоляк и другими исследователями, как-то: Сукта (Сюкту), Муйотта, Туэсо и др. – не назывались. Для части родовых наименований информанты предлагают даже свою этимологию. Так, Намиса воспринимается как «что-то, связанное с оленями», вероятно, исходя из наличия в языке слова *нами* – «важенка», Баяуса – как «богатые» [Функ, Зенько, Силланпяя 2000: 19–20].

Никаких запретов или предпочтений, исходя из родовой принадлежности брачующихся, уже нет. Все опрошенные уверены в том, что браки возможны даже в одном роде, например, между представителями подразделений *даи* и *нути* (*нучи*). В целом не осуждаются союзы между троюродными братьями и сёстрами, хотя в реальности многие уйльта, имеющие общих детей, состоят в более близкой степени родства. Как считают сами представители этноса, требуется «обновление крови», поскольку близкородственные отношения приводят к рождению детей с теми или иными физическими отклонениями. По этой причине уйльта вступают в браки с нанайцами, нивхами, эвенками, корейцами, айнами; прежде смешанные браки чаще наблюдались у безоленных уйльта, поселившихся на берегу [Функ и др. 2000: 20; Смоляк 1965: 38–39].

До недавнего времени пережитки родовой организации проявлялись в устройстве и проведении медвежьего зимнего праздника: сородичи строили вместе большой конический чум для участников мероприятия и совместно расчищали площадку для стрельбы в медведя. Устроителем праздника, ответственным за соблюдение всех обычаев, считался род в целом, все его члены обеспечивали необходимую еду для гостей – представителей других родов. Убитый медведь передавался старшему в роду, на которого возлагалась организация обрядовой трапезы. В памяти живущих поколений уйльта сохранились весьма немногочисленные сведения о межродовых устоях, что проявляется главным образом в бытовых сценах во время ссор-разборок и в основном

в мужском обществе, занимающемся и сегодня традиционной хозяйственной деятельностью [Народы Сибири 1956: 858; Миссонова 2006: 77].

Проникновение в XIX в. торгового капитала и рыночных отношений на остров способствовало экономическому расслоению, увеличению количества малооленных и безоленных хозяйств. Такие уйльта были вынуждены заниматься охотой и рыболовством, в связи с чем начался переход от кочевания к оседлости. Охотники, постепенно теряя навыки ухода за оленями, стали забивать их на мясо при неудачной охоте, в результате чего оставались без оленей.

СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ

До начала XX в. ороки сохраняли черты первобытнообщинного строя, селились и жили небольшими группами (семьями), и всякая перемена в численном составе семьи (рождение, смерть, женитьба и замужество) была для них значительным событием. У этноса существовал обычай брать жену из дочерей братьев матери, допускались браки между восходящими и нисходящими поколениями, в частности, женитьба на родной тётке по материнской линии. Нельзя было вступать в брак с девушками из своего или запретного рода, с родной сестрой, дочерью. Иногда брак заключали путём обмена детьми между разными родами [Подмаскин 1997: 83].

У ороков существовало половозрастное разделение труда. Мужчины занимались главным образом добычей пищевого и промышленного сырья: мяса, рыбы, шкур, кож, строительных материалов (особенно древесины и коры для строительства жилищ, изготовления нарт, лыж, ловушек, луков, хозяйственной утвари). Женщины ухаживали за детьми, с их помощью заготавливали съедобные и лекарственные растения, а также прутья, лозу и травы определённых видов, из которых делались нити для сетей, плетения корзин, утепления обуви и т. п. Они готовили пищу, в том числе пригодную для длительного хранения, выделывали шкуры и кожи, изготавливали одежду и обувь для всей семьи, утварь из берёсты, делали запасы топлива. Такая ролевая чёткость в семье обеспечивала определённый порядок в хозяйстве [Смоляк 1994: 259; Гонтмахер, Троицкая 2008: 172].

О разводах по инициативе женщины в прежнее время не было и речи. Она не могла выражать свою волю, её родные также не выступали от её имени. Защитника она могла найти лишь в лице мужчины, который осмеливался похитить женщину и нести потом ответственность за все последствия своего поступка. Но в начале XX в. бывали случаи, когда женщина проявляла неудовольствие и протестовала против своей судьбы. Так, в некоторых ситуациях мать отнимала дочь, пожаловавшуюся ей на своё положение в семье мужа, вернув зятю плату за невесту. Иногда расторжение брака происходило по велению миссионеров или русских старост, к которым обращались с жалобами

обиженные женщины, поскольку мировой судья в эти отдалённые места являлся лишь тогда, когда случалось убийство. Суд был очень торжественным, происходил в юрте одного из лучших ороков, в присутствии более десятка гиляков и ороков. Женщины во время суда сидели в женском углу, с края от двери. Разбирательство велось на айнском, международном языке для района, где жили гиляки, ороки, айны и куда приезжали ольчи. Но некоторые старые ороки порицали матерей таких девушек, ибо плохой это был, по их мнению, обычай, получив плату за невесту, брать женщину назад и отдавать затем вторично за уплату от другого. То, что орок бил и угнетал свою жену, старое поколение нисколько не заботило [Пилсудский 1989: 20–21].

Положение женщины в семье было не из завидных, хотя оно постепенно и улучшалось, с одной стороны, под влиянием проповеди христианского учения, с другой – под напором колонизации и наплыва большого количества мужчин, как белых (ссыльных), так и японцев. Они, добиваясь даже временного внимания к себе со стороны прекрасного пола, увеличивали значение женщины в глазах мужчин её племени и принуждали их ко многим уступкам, к большему уважению её личности. Влияние церкви сказывалось на большей свободе девушек в детском возрасте. Исчезающая прежняя классификация родства всё реже мешала тому, чтобы девочки лет 8–10 свободно играли со своими родными и двоюродными (со стороны отца) братьями. Но ещё в начале XX в. брат с сестрою избегали разговора, что некогда было обязательным правилом. После долгих лет разлуки родная сестра не имела права поцеловать брата в виде приветствия. Мужчины с мужчинами и женщины с женщинами в таких случаях целовались, как и родители с детьми. В повседневной жизни поцелуй имел место только по отношению к детям. Муж с женой никогда не целовались при других или днём, считая, как, впрочем, все народы на Востоке, что ласка эта слишком интимная и потому должна быть укрыта от ненужных свидетелей. К интересным влияниям русских соседей и к образующимся новым обычаям можно отнести следующее: замужняя женщина ходила всегда с покрытой платком головой, а незамужняя – без платка. «Так учил нас священник», – говорили ороки. Если бы кто-либо, шутя или со злости, сорвал платок с головы женщины, ему бы грозила расправа и уплата штрафа за обиду [Пилсудский 1989: 21–26].

Несмотря па суровые регламентации отношений братьев и сестёр, у ороков имелись предания о случаях кровосмешения. В целом в своём поведении до выхода замуж девушка ороков была свободна, никто не заботился о её невинности. Но родившая без мужа высмеивалась и доставляла своим родителям стыд и огорчение. Появившегося незаконнорождённого называли *тукса* – «заяц». Женщина, выходя замуж, брала его с собой в семью мужа, ибо в своём роде оставить не могла. Но и муж не особенно радовался такому ребёнку: отсутствовала уверенность, что тот не родился от человека из вражеского рода или даже в результате кровосмешения, что грозило несчастьями дому и семье.

Поэтому уважающий себя орок никогда не брал в жёны девушку с незаконным ребёнком. Ей следовало выйти за одного из менее достойных в общественном мнении людей. Чтобы уберечься от стыда и неприятностей, грозящих всей семье, девушки в случае беременности старались её искусственно прервать. На ранних сроках беременности довольно грубым и доставляющим страдания способом вызывали выкидыш: толстым обрубком дерева нажимали на живот. В более сложных ситуациях, связанных с рождением незаконного ребёнка, а также на поздних сроках, делали аборты.

Женщины южных ороков часто выходили замуж вне своего племени. Так, например, несколько из них жили среди тунгусов, троих взяли в жёны гиляки. Встречались браки с ольчами и даже с поселенцами, правда, крайне редко. Айны охотно женились на орокских женщинах [Пилсудский 1989: 23, 25, 30].

В конце XIX – начале XX в. среди ороков были предпочтительны следующие брачные партнёры: тунгусы, негидальцы, ульчи, нивхи, айны, славяне, хотя в целом межэтнические браки являлись редкостью. В брак люди, как правило, вступали единожды, в исключительно редких случаях фиксировался вторичный брак, чаще всего это касалось овдовевшей женщины [Миссонова 2006: 96].

В начале XX в. из 58 мужчин брачного возраста (от 28 до 55 лет) женатых было 48, или 82,7%, остальные жили одиноко. Из 54 женщин детородного возраста (от 15 до 45 лет) замужних было 46, или 48, если считать ещё 2, вторых жён у многоженцев, в целом – 88,9%, в браке не состояло только 6 женщин, или 11,1%. Процент вступивших в брак значителен, и объяснить его можно отчасти влиянием миссионеров, хотя не все браки были заключены при посредстве церкви: из 56 только 38. Супруги или будущие супруги принимали решение о православном венчании в разном возрасте. «Жениху», по данным метрических книг, могло быть от 17 до 70 лет, а «невесте» – от 15 до 59 [Пилсудский 1989: 29; Миссонова 2006: 96].

Если считать трудоспособным возраст 15–60 лет, то способных к работе среди ороков было 14 чел. (71 муж. и 69 жен.), или 57%; детей моложе 15 лет – 63 чел. (18 муж. и 45 жен.), или 37,8%; стариков (люди старше 60 лет) – 13 чел. (7 муж. и 6 жен.), или 5,2%. Как видно, глубокие старцы отсутствовали, тем не менее ороки говорили, что ранее у них бывали очень старые люди, которые впоследствии превращались в совершенных детей [Пилсудский 1989: 27].

Согласно переписи 1897 г., половина орокских стойбищ состояла из 1–3 жилищ, что соответствовало 1–2 семьям, ведущим совместные перекочёвки. Основная масса населения (515 чел.) жила в стойбищах из 4–10 жилищ. И лишь одно стойбище, расположенное в южной части территории ороков, имело 12 жилищ. Это было поселение оседлых рыболовов и морских зверобоев [Стеблина, Роон 1999: 215].

Семейств, или скорее брачных пар, было всего 56. Отдельные семьи стремились жить самостоятельно. Так, все 56 семей жили в 41 юрте: 24 семьи

(и 1 вдова с неженатым сыном) вели независимые хозяйства; 32 семьи жили в 16 юртах, следовательно, по 2 семьи, всегда связанные близкими узами родства. В 7 случаях это были 2 брата, в 5 случаях – отец с сыном, в 2 случаях – отец с зятем, в 1 случае – мать-вдова с женатым сыном и зятем и в 1 случае – 2 родственника без обозначений их родства.

Среднее число проживающих в 1 юрте на юге острова ороков составляло 6 чел. (максимум – 12, минимум – 2, по одному случаю); обычно же оно варьировалось от 3 до 9 чел. На севере средняя численность проживающих на 1 юрту составляла 7,3 чел. Возможно, что одна из причин этого явления заключалась в большей зажиточности северных ороков, имевших стада оленей, которые требовали большего числа рабочих рук [Пилсудский 1989: 29].

Из 56 брачных пар в 18 случаях муж был старше жены на 6–10 лет, в 10 – на 1–5 лет, в 9 – на 16–20 лет; в 6 случаях жена была моложе мужа; в 8 случаях возраст супругов совпадал; в 3 случаях жена была старше мужа на 5 лет, в 1 – на 6 лет, в 1 – на 20 лет. Возможно, что в последних случаях мы имеем дело с обычаем левирата, по которому молодой мужчина был обязан жениться на вдове своего старшего брата. Согласно данным метрических книг, в конце XIX – начале XX в. наибольшее число браков ороченов приходилось на разницу в возрасте между супругами до 10 лет – 68%; нередки были случаи ещё большей разницы – 24%; в 8% случаев жена была старше мужа на 3–9 лет. В общем можно отметить, что в прошлом в уйльтинской семье муж обычно был старше жены и разница в возрасте являлась значительной [Пилсудский 1989: 29; Миссонова 2006: 97].

Во взаимных отношениях ороков было значительно больше простоты, чем у их соседей айнов, и столько же, сколько у гиляков. По традиционному этикету уйльта было принято непременно ласковое и почтительное обращение мужа к жене и жены к мужу – *эдэ* («друг», «подруга»). Супруги не звали друг друга по имени, а говорили: «отец того-то», «мать того-то». Когда муж подсаживал жену на оленя, то всегда подставлял ей колено, и это правило этикета по отношению к женщине сохраняется и по сей день. Женщины часто ходили на охоту наравне с мужчинами, привязывали важенок, оленят, всегда участвовали в обсуждении проблем и принятии решений вместе с мужем. Бытовало такое высказывание: «Дети всегда при стариках, а женщины всегда были при мужчинах». Интересно, что женщины из северной группы уйльта считали, что на юге Сахалина женщины мягче, а на севере суровее, так как больше времени проводили в тайге; на юге раньше перешли к оседлому образу жизни. В своих детях орочены, в отличие от гиляков, воспитывали повиновение старшим и предупредительность. Ребёнок в семье не имел права встревать в разговор взрослых и высказывать своё мнение по поводу обсуждаемых тем. Родителям же всегда следовало соблюдать выдержку и никогда не повышать голос, делая замечания взглядом [Пилсудский 1989: 26; Меркушев 1913: 57; Миссонова 2006: 95–96].

Внутреннее пространство жилища ороков называется *бе*. Примечательно то, что в нём ещё в 1990-е гг. сохранялось традиционное расположение тех или иных мест и предметов: место против входа – *малу*, оно до сих пор является почётным, как в традиционном жилище *аундау*. Там размещаются гости. Слева от входа, за камином, кладут сумки с продуктами, там всегда помещается кухня – *келтами*. Место в центре палатки, где стоял переносной камин, ещё до 1960-х гг. специально с четырёх сторон отделяли тонкими жердями – *кипоро*. В настоящее время пастухи так уже не делают, и камин помещают у двери. Объясняют это отсутствием женщин и детей, для последних якобы и проводилось огораживание (дети могли сделать пожар, а *кипоро* напоминало об опасности). По нашему мнению, это отголосок религиозных представлений, связанных с огнём [Роон 1992а: 137]. Место хозяина дома обычно находилось справа или слева от главного входа, у рамы, окружающей очаг. Жена хозяина сидела возле него, и никто не имел права сесть между ними. Неуважение этого обычая наказывалось штрафом. Ближе к грязным дверям располагались прочие члены семьи, другие семьи, подчинённые хозяина дома или те, кто играл более зависимую роль. Гость при входе в юрту не получал указания, где ему сесть, и занимал свободное место. Но солидный мужчина всегда располагался напротив хозяина. Никаких циновок, шкур вошедшему не расстилали, и никакого внешнего признака радости по отношению к нему хозяева не проявляли. Во время пребывания гостя в юрте хозяин хоть раз угощал его своим табачком, подавая равным образом и свою трубку. Гость, если желал, отплачивал тем же. Близкие приятели курили иногда из одной трубки, потягивая по очереди и садясь очень близко друг к другу, чтобы можно было легко её передавать.

Особенно распространён этот обычай был среди женщин. Накормить пришедшего, даже если визит являлся не слишком продолжительным, считалось обязательным. Готовила и подавала пищу или чай гостю хозяйка. Место для ночлега гостей у ороков было не так точно обозначено, как у айнов и гиляков. Но, во всяком случае, более почётного гостя укладывали ближе к главным дверям и никогда – в стороне, прилегающей к задним дверям. Ороки, так же как и айны, ложились на ночь ногами к очагу. Но сильные морозы, проникающие в палатки, слабо защищающие от внешнего воздуха, заставляли принимать всевозможные положения. Желая согреть нижние конечности, ороки зачастую укладывались парами так, что ноги одного находились у зада другого, причём различия пола и узы родства не играли при составлении таких пар на ночь никакого значения. В юрте ороков не чувствовалось той натянутости и церемониальности, которая наблюдалась у айнов благодаря доминирующей власти хозяина дома; а свободы в разговоре в жилище ороков было больше, чем у гиляков, потому что существующее наравне с последними табу относительно отношения и разговоров братьев и сестёр уже утратило значимость. Одна из любимых поз ороков – приседание на корточках

так, что колени почти касаются подбородка, иногда они вытягивают ноги во всю длину, иногда сидят, поджав их под себя по-турецки. Такое сидение было разрешено и женщинам, чего ни айнки, ни гилячки никогда не делали [Пилсудский 1989: 33–35].

Все орочены говорили по-русски, были крещены, но, как видно, мало знакомы даже с обрядовой стороной православного вероисповедания. Они почти совершенно ассимилировались с русскими, приняли их нравы и обычаи, вследствие чего среди представителей этого гостеприимного и честного народа стали появляться пьяницы и мошенники [Меркушев 1913: 55–56]. Ороки были очень пристрастны к спиртным напиткам, почти целиком пропивали свой заработок на японских рыбалках, даже получали его по преимуществу *саке* – японской рисовой водкой. Пьяные ороки теряли самообладание и становились сварливыми, буянили, припоминали самые мелкие обиды (кто обругал, подсмеялся или обманул) и отправлялись рассчитываться с «врагами», иногда били и своих жён, чего трезвыми себе не позволяли [Пилсудский 1989: 35].

Важнейший момент в жизни ребёнка – наречение именем. Его обычно давал старший в семье, спустя некоторое время после рождения; оно присваивалось на всю жизнь. Но если ребёнок попадал в беду, переносил тяжёлую болезнь, ему давали новое имя, а старое помнили лишь родители, храня его в тайне. Выбор имени всегда был мотивирован и сохранял тесную связь с бытом, мировоззрением, традициями [Подмаскин 1997: 87].

Хотя ороки почти все являлись православными и получали христианские имена при крещении, у них сохранился обычай давать детям имена племенные, имена предков [Миссонова 2006: 99–100].

Всякий род считался собственником имён своих умерших и имел право ими распоряжаться. Обычно имена деда или бабушки давались вновь родившимся внукам, но не в прямой линии. Имена родителей и вообще людей предыдущего поколения тревожить не полагалось. Чаще всего имена оставались в одном и том же роде, но бывали случаи, когда под влиянием дружбы они даровались людям чужого рода. При этом за полученное имя для ребёнка следовало заплатить ремнём из кожи нерпы или деревянной миской. Верили, что дитя после такого будет жить долго. Также считалось, что с именем связано индивидуальное существование, и потому старались не допускать, чтобы двое носили одинаковое имя, поскольку это сулило скорую смерть кому-то из них. Во избежание такого совпадения, когда новорождённому давали одно из имён, как бы полученных от предков в наследство, торопились оповестить всех остальных рассеянных по стойбищам членов рода.

Имена у ороков распределялись на три группы: счастливые, несчастные и нормальные, или средние. К первым относились имена предков очень богатых или таких, которые дожили до глубокой старости и сошли в другой мир без особых страшных болезней и болей. На имена несчастные существовало

табу: их не полагалось вспоминать и давать детям, ибо они могли привлечь на своих новых носителей те же несчастья. Например, имени утонувшего или задранного медведем никто не возьмёт, его даже не станут произносить. Имена лиц, умерших в слишком раннем и молодом возрасте, также причислялись к несчастным и забываемым. Поскольку перечисленные несчастные случаи были нередки в группе первобытного племени, то неудивительно, что запас имён с каждым годом сокращался. По всей вероятности, из-за этого и появился обычай создания новых имён родителями новорождённых или какими-либо солидными людьми из числа их окружения. Составитель брал один слог и прибавлял к нему произвольное окончание: должно было получиться слово, не имеющееся в языке племени и ничего не означающее. При этом следили, чтобы имя не являлось созвучным какому-либо запрещённому имени, ибо и это предвещало бы ребёнку неблагополучие [Пилсудский 1989: 36].

Имена детей никогда не повторяли имена взрослых, т. е. у каждого представителя ороков было индивидуальное имя – своего рода определение, характеристика (например, сравнение с цветком, особенности внешности, поведения). Так, в имени Олгандя *дя* означает «большая женщина». Мужские имена часто заканчивались на *га*, *ну*, *нь*, *и* (Махтушво, Синдохуси, Ларга, Палихин, Мэкэйлэ); женские – на *ча*, *ди*, *ку*, *о* (Олгандя, Гомочуда, Маре). В детстве людей называли сокращёнными формами имени, например, Гиси (Гисиктауда), Пуннэ (Шпуннэудэ), Имма (Иммавда) [Миссонова 2006: 101].

В быту личные имена употреблялись с большим ограничением. Действовал возрастной запрет: нельзя было называть имена мужчин и женщин старше себя по возрасту, имена родственников, чтобы не привлечь к ним внимания злых духов. Эти имена заменялись терминами родства: дедушка, бабушка, дядя, тётя и т. д. Иногда человека называли половозрастными терминами: мальчик, девочка, младший в семье мальчик и проч. [Подмаскин 1997: 87].

В большем употреблении у ороков были прозвища, которые они называли *гупури гыльбу* («шутливые имена»). Так, орок Палихин прозывался *Буко* («горбатый»), потому что ходил сгорбленным, женщина Гомочуда – *Сигыль мама* («старуха с серёжками в носу»). У последней часто умирали дети, и потому, чтобы предупредить дальнейшие заболевания, она по чьему-то совету проткнула себе ноздри малой серёжкой наподобие того, как делают гольдские женщины на Амуре. Прозвище сохранилось, хотя серёжку она уже давно перестала носить. Другую женщину прозвали *Икталана* («беззубая»).

Когда требовалось назвать кого-либо из старших, говорили: отец или мать такого-то (ребёнка), брат, сестра, дядя или тётка и т. п. того, кто был моложе говорящего. Этот этикет, обязательный для родственников и чужих между собой людей, терял свою силу по отношению к человеку, не заслуживающему уважения. «Всякий, даже собака, может называть нищего по имени», – гласит орокская пословица [Пилсудский 1989: 36–37] (Арх. ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1.

Оп. 2. Д. 416. Л. 390). Имени умерших не произносили, но богатого можно было называть. Он, говорили ороки, хоть и помер, всё-таки был живой [Пилсудский 1989: 38].

Что касалось имён христианских, то иногда с ороками повторялась история евреев, которые в начале XIX в. должны были платить за получение красивых фамилий, где упоминались золото, серебро и т. п. (Гольдштейн, Гольдберг, Зильберштейн), а в противном случае им давали незвучные и даже насмешливые фамилии. Ороки также платили за имена более лёгкие и привычные для их уха. Нежелающие же расставаться с собольими и иными шкурками получали имена тяжёлые, непривычные, доставлявшие впоследствии много хлопот и даже неприятностей, ибо миссионер «пробирал» забывших свои имена при отбывании христианских обрядностей [Пилсудский 1989: 37].

В некоторых случаях после крещения давалось такое христианское имя, которое было чем-либо похоже на прежнее, созвучно с ним. Часто использовалось имя, начинающееся с той же буквы. Например, мужские имена Мэкэйлэ (Михаил), Педер (Фёдор), женские – Маре (Мария), Олгандя (Ольга). Фиксировались случаи, когда в отдельные дни все крестившиеся женщины получали одно имя, как и все крестившиеся мужчины, т. е. священник использовал имя святого, которое приходилось на этот день по церковному (православному) календарю. Фамилии и отчества крестившиеся ороки получали по восприемнику. В тех случаях, когда рядом не оказывалось орочена, хотя бы немного разбирающегося в православном вероисповедании, восприемником становился якут, русский и т. п. [Миссонова 2006: 99–100]. Традиционные имена уйльта сохраняли в ежедневной жизни и после крещения, зачастую используя оба имени.

Южные ороки во время японской оккупации получали японскую фамилию, которая означала место, откуда они прибыли. Так, Накагава означала «средняя река», «внутренняя река», Огава – «маленькие речки», Кузава – «маленькие протоки», Китазима – «север» и др. [Таксами 1968: 42]. У северной группы уйльта встречались следующие заимствованные из японского языка мужские имена: Бондорону, Масигари, Масико, Мондиро [Миссонова 2006: 100].

Любимыми именами ороков для мужчин были Иван, Андрей, Егор, Лука, Николай, для женщин – Анна, Марья. В настоящее время традиционные имена совсем не сохранились. Отдельные имена своих матерей и бабушек называют лишь пожилые информанты (Лингари, Сынэлук и др.) [Функ и др. 2000: 24].

Основными этапами жизненного пути человека являются детство, юность, зрелость и старость. Хронологические рамки их не очень определённы. Переход от детства к юности чаще приходится на 12–14 лет. Начало зрелости связано со свадьбой, а старость главным образом – с освобождением от хозяйственной ответственности и присоединением к семье взрослых детей, что происходило обычно после 60 лет [Подмаскин 1997: 83].

Тунгусо-маньчжуры за долгие века выработали свою педагогику, свой кодекс воспитания детей, которых они учили, казалось бы, простым правилам. Самыми важными были: хорошее отношение к родителям, старшим и младшим в семье; сбережение природных ресурсов; гуманное отношение к животным. Все они помогали воспитать у ребёнка порядочность, верность слову, стремление помочь ближнему, никогда не завидовать более удачливым в охоте, рыбалке и т. п. [Гонтмахер, Троицкая 2008: 171–172].

Главной задачей родового воспитания была передача следующему поколению родовых законов и обычаев, правил общежития. Основой воспитания являлся коллективный труд, согласно которому каждый член семьи и рода был обязан принимать посильное, в зависимости от пола и возраста, участие в производственной деятельности (рис. 8). Национальные трудовые традиции и навыки передавались естественно, в процессе каждодневного общего труда и общения, при распределении повседневных обязанностей. При этом в детях исподволь, собственным примером родители воспитывали трудолюбие, самостоятельность, выдержку, умение преодолевать трудности [Подмаскин 1998: 179].

Отношение родителей к детям было ласковое и внимательное. Говорили с ними обычно спокойным тоном, резкие крики, а тем более шлепки являлись редкостью. Считалось, что телесное наказание могло выбить душу из плоти ребёнка, и тогда он не жилец на этом свете. Поэтому дети сравнительно мало плакали. В разговорах с подростками родители держались так же, как с взрослыми. Старшие никогда не одёргивали расшумевшихся детей, не кричали на них, не приказывали, тем более не наказывали. Старейший просто говорил

Рис. 8. Подростки на выпасе домашних оленей *ула*. Фото Т.П. Роон, 1991 г.

в пространство: «Как болит голова!» Услышав это, дети утихали, переходили на более низкие тона и постепенно успокаивались. Ребёнка с ранних лет учили следить за глазами родителей, в которых он мог увидеть поощрение, радость, неодобрение, если что-то делалось не так. Ему с малолетства прививали чувство опасности. Ребёнку, только начинающему ползать, говорили: «Нельзя, больно, упадёшь». Часто показывали при этом, как падает предмет, игрушка. До года дитя усваивало слова: *ыƒъя* («нельзя»), *куут* («падает»), *аска* («горячо»), *айка* («больно»), *алḳа* («грязно»). Мать часто говорила ему: *Няḳ амай, ума няḳ* («Смотри на глаза, сердитые глаза»). И делала при этом строгие глаза. Таким образом ребёнок привыкал следить за выражением лица родителей. Потом мать могла взглядом останавливать его действия [Подмаскин 1997: 90; Пухта 1999: 219–220].

В младенчестве и младшем возрасте в воспитании и обучении мальчиков и девочек не было заметных отличий. Все они находились под присмотром матери и другой женской родни, вместе играли, только мальчики – с самодельными луком, ружьём, стрелами, а девочки – с куклами или маленькими предметами утвари [Фадеева 2015: 96]. Подрастая, дети, подражая родителям, делали из дерева или берёсты различные игрушки: животных, хозяйственные и домашние постройки, посуду и проч., – зачастую эти предметы для них изготавливали взрослые. С помощью таких игрушек ребёнок выполнял несложные трудовые действия, при этом мальчики осуществляли мужские, а девочки – женские работы. Таким образом постепенно происходило разделение труда между полами и распределение обязанностей между членами семьи [Афанасьев 1979: 32–33].

С момента рождения и до совершеннолетия ребёнка основной задачей родителей и сородичей была забота о его здоровье и воспитании. Новорождённых закаляли с первых дней жизни. Дети почти всегда находились на открытом воздухе, в помещении только спали и укрывались от непогоды.

Традиционное физическое воспитание ребёнка базировалось на его приобщении с раннего возраста к традиционному труду (рис. 9), т. е. участие детей в трудовых занятиях родителей или сородичей являлось систематическим [Косарев 1986: 69; Подмаскин 1997: 88].

С четырёх лет детей могли оставлять на время с пожилыми членами семьи для оседлой жизни, для помощи последним в рыболовстве. Ребёнка заставляли заготавливать дрова, набирать снег, натаивать воду, кипятить чай. Будили рано утром, отправляя искать ездовых оленей или ездить верхом – гонять стадо оленей [Пилсудский 1989: 26; Меркушев 1913: 57; Миссонова 2006: 95; Прокопенко 2008: 155]. Подробнее об этих аспектах физического воспитания сказано в соответствующем разделе данной монографии.

Среди игр детей первое место занимали те, которые были основаны на желании подражать занятиям, работам взрослых. Поэтому мальчики больше всего были пристрастны к стрельбе из малых луков, выпусканию из них стрел

Рис. 9. Этот мальчик хочет стать оленеводом. Фото В. Косарева, 1999 г.

в цель или в летающих поблизости жилищ птиц. Любили они также бросать небольшие заострённые палочки, как остроги, в какую-либо цель. У ороков имелась оригинальная игрушка *ула*, состоящая из шести фигур оленей разного возраста, выкроенных из берёсты и нанизанных на нитку. Большой олень изготавливался с берестяным коробом и вьючным седлом. Когда мальчики подрастали, родители приносили им из тайги птиц, диких зверушек. Играя с ними, ребёнок подмечал характерные особенности их поведения. У девочек игрушками служили различные поделки из берёсты: чашки, ковши, сумочки, шаблоны для орнамента. Девочки, подражая своим матерям и тёткам, помогали по хозяйству; любили нянчиться с плоскими куклами, вырезанными из бумаги, берёсты или из клочков материи. Каждая кукла имела имя, соответствующее имени того или иного члена семьи ребёнка. Для кукол дети шили одежду, делали из берёсты игрушечную утварь, колыбельку и другие предметы [Пилсудский 1989: 69; Подмаскин 1997: 83]. Кроме этого, девочки любили забавляться игрой, известной и всем европейским народам, – вязанием сети натягиванием на пальцы рук нити, два конца которой связывались между собой. Одна из участниц снимала нить с рук другой, пользуясь двумя, тремя или четырьмя пальцами, и составляла разные комбинации сеток. Одной из любимейших игр детей и молодёжи, а подчас и взрослых были катание обруча и ловля его 2–3-метровыми палками из гибкого, обычно черёмухового, прута [Пилсудский 1989: 70–71].

Таким образом, детские игры воспроизводили либо различные эпизоды охоты или рыболовства, либо отдельные этапы оленеводства. В непосредственной связи с охотничьим бытом и частыми в прошлом межродовыми

и межплеменными столкновениями находилась физическая подготовка детей и подростков, являвшаяся существенной частью их воспитания. Комплекс традиционных средств физического воспитания складывался на основе игр, физических упражнений и самобытных состязаний [Подмаскин 1997: 91].

Взрослым также были не чужды различные забавы. Так, когда ороки в дороге вынужденно просиживали в балагане и ждали погоды, они брали нижнюю челюсть щуки и клали её себе на голову. При лёгком движении головы челюсть падала. Если она ложилась зубами кверху, то на заданный перед тем вопрос получался ответ положительный, если же зубами вниз, то ответ был отрицательный. Целыми часами играли ороки по очереди в эту незатейливую игру, задавая бесчисленные вопросы относительно погоды, возможности встретить оленя, медведя, утку и иную птицу, о скором ходе красной рыбы, об её обилии и т. п. Для предсказаний и игры в них служила ещё одна косточка из подбородка щуки, оканчивающаяся хрящом. Чтобы сделать конец её острее, косточку держали некоторое время у огня. Затем, задав какой-либо вопрос, кидали её за себя и смотрели, что с ней случится. Если она втыкалась в матерчатую покрышку палатки или удерживалась в жерди её, это означало положительное решение данного вопроса. Если же кость отскакивала и падала на пол, то ответ был отрицательный [Пилсудский 1989: 72].

В конце XIX в. ороки (мужчины), в особенности молодёжь, научились играть в карты, которые они получали из рук поселенцев. Для этого несколько парней собирались в одной юрте и играли в игры, как в заимствованные от ссыльных – *дамка, окулка, дурачок*, – так и в свою собственную – *парсе*. На деньги играли очень редко, чаще всего проигравший получал щелчки в лоб, точно отсчитанные по числу знаков на проигранных картах [Пилсудский 1989: 72–73].

Советская действительность оказала большое влияние на всю жизнь ороков – и материальную, и духовную, – привнесла новые явления в их повседневный быт. Этому способствовали не только новые сельские культурные учреждения, но и печать, радио, кино, телевидение, общение ороков с их соседями по селу, с членами трудовых бригад, колхоза и т. д. В каждом селении ороков имелась школа, преподавание в которой велось на русском, поскольку в ней обучались дети разных народностей, овладевавших данным языком с раннего детства. Этому способствовало и пребывание детей в детских яслях и садах, где они воспитывались почти с рождения и до 7 лет на полном государственном обеспечении. Родители брали их домой только раз в неделю. Воспитывали и обслуживали детей русские, нанайские и орокские женщины. Дети находились под постоянным наблюдением фельдшера [Смоляк 1965: 40].

После установления в 1925 г. на Северном Сахалине советской власти в туземных селениях стали открываться медицинские пункты, начали работу летучие отряды Российского общества Красного Креста, которые проводили

медицинские обследования, вели широкую профилактическую и санитарно-просветительскую работу.

В сёлах имелись оборудованные медицинские пункты с несколькими родильными койками. Роженицы не только получали бесплатную медицинскую помощь, но и содержались за счёт государства в медпункте целый месяц, получали детское приданое и медикаменты [Смоляк 1965: 40].

Организация действенной медицинской помощи, оздоровление быта, усвоение правил санитарии и гигиены остановили процесс вымирания малых народов Сахалина. Вместе с тем смертность у коренного населения острова оставалась очень высокой. В 1930-е гг. она составила в среднем примерно 36 умерших на 1000 чел. населения в год (примерно в 2 раза выше, чем в среднем по стране); в 1960-е гг. – 17,1 на 1000 чел. (примерно в 2 раза выше, чем в среднем по стране); в 1970-е гг. – 15 на 1000 чел. (примерно в 1,5 раза выше, чем в среднем по стране). Чрезвычайно высока была детская смертность. В 1970-е гг. до года не доживали в среднем 11 из каждых 100 родившихся ороков (т. е. младенческая смертность у них в 4 раза превосходила среднесоюзный показатель). В итоге средняя продолжительность жизни у малых народов Сахалина была почти в 1,5 раза ниже, чем в среднем по стране [Высоков 1992: 41].

Вплоть до середины 1920-х гг. коренное население острова оставалось практически полностью безграмотным. Во время японской оккупации на юге Сахалина имелось лишь одно крупное селение на о. Северном, расположенном в дельте р. Поронай (по данным С. Патканова, в районе Корсакова в 1897 г. было 9 селений ороков), которое состояло из 20–25 небольших дощатых хижин, где жили ороки и нивхи. В этом селении в течение нескольких лет функционировала единственная начальная школа для детей коренных этносов. Большая часть детей ороков не могла посещать школу, ибо там учились лишь те, кто жил в данном селении. Ребёнок, находившийся с родителями в тайге или в отдалённых селениях на морском берегу, не получал никакого образования [Смоляк 1965: 28–29].

С установлением на Северном Сахалине советской власти положение быстро изменилось. С 1925 г. в туземных селениях появляются школы, начинается ликвидация неграмотности среди взрослых. Образование дети северных ороков получали на Ногликской культбазе, открытой в начале 1930-х гг. В 1959 г. на её базе была организована восьмилетняя национальная школа-интернат санаторного типа. Там дети обучались, начиная с подготовительного класса, и проходили курс начальной и восьмилетней школы. После этого одни продолжали учёбу в средней школе здесь же, в пос. Ноглики, другие уезжали получать образование в крупные города. В селении Речное (Южный Сахалин) имелись ясли-сад и начальная школа, в селении Устье – восьмилетняя школа, в г. Поронайске – средняя школа и интернат. Все дети ороков воспитывались дошкольными учреждениями и учились в школах, при этом они находились

на полном государственном обеспечении. После получения среднего образования ороки пользовались льготами при поступлении в ряд средних специальных и высших учебных заведений г. Александровска (прежде всего педагогических и медицинских), многие затем работали учителями и фельдшерами в своих родных селениях на Сахалине. В основном неграмотность среди ороков была ликвидирована к концу 1950-х гг., однако и сегодня среди них встречаются люди, не умеющие читать и писать [Высоков 1992: 42; Таксами 1968: 40, 42].

Как и предвидел Б. Пилсудский, школы действительно стали «сильнейшим средством для скорейшего слияния инородцев с русскими» [Цит.: Высоков 1992: 42]. Этому в значительной степени способствовало то, что принятые на полное государственное обеспечение дети ороков на длительное время отрывались от своих семей. Родители были избавлены не только от забот о содержании детей (за всё платило государство), но и от прав и обязанностей, связанных с их воспитанием. В результате рушилась естественная связь между поколениями. Обучение в национальных школах до недавнего времени велось исключительно на русском. Об изучении орокского языка вопрос даже не поднимался. Вместе с тем пожелание Б. Пилсудского, чтобы в школах детей малых народов Сахалина учили ремеслу, сельскому хозяйству и, самое главное, давали знания, «которые позволили бы иметь детям превосходство в тех же работах, которыми заняты родители», так и не было воплощено в жизнь. В результате национальные школы до сих пор выпускают молодых людей, плохо подготовленных к трудовой деятельности, особенно в традиционных отраслях [Высоков 1992: 42].

Заметно изменилась и семейная жизнь ороков. Женщины, прежде обременённые многочисленными детьми и тяжёлой домашней работой, получили возможность активно участвовать в общественной жизни, в общественном труде. Наиболее активных избирали депутатами сельских советов. Некоторые стали часто бывать в клубах, принимать участие в художественной самодеятельности [Смоляк 1965: 41].

В селении Вал (северные ороки) в 1960-х гг. было много смешанных семей, в них говорили на русском, эвенкийском языках и на языке уйльта. Все ороки хорошо говорили по-русски. Среди южных ороков тоже имелось много смешанных браков, в них одинаково хорошо говорили на русском, японском и орокском [Таксами 1968: 40, 42].

По данным сельских и поселковых советов Сахалинской области, на 1 января 1984 г. на острове проживало 317 ороков (ульта), из них 160 мужчин и 157 женщин. В возрастных группах 50–54 и 55–59 лет почти отсутствовали мужчины, возможно, сказывалось влияние военных лет. В остальных возрастных группах мужчины численно преобладали. Особенно большая диспропорция наблюдалась в возрастных группах 15–17 и 4–6 лет. В количественном отношении резко выделялись возрастные группы 7–14 и 18–30 лет.

На 1 августа 1997 г. численность уйльта составляла 289 чел., из них мужчин – 156 чел., женщин – 133 чел. Дети до 15 лет составляли 94 чел. (32,5%), а лица старше 45 лет – 45 чел. (15,5%). Репродуктивное поколение насчитывало 89 чел. (30,8%), предрепродуктивное – 126 чел. (43,6%). Соотношение этих показателей 1:1,4 характерно для суживающихся популяций, т. е. со сниженным воспроизводством, которое может обуславливаться как естественно биологическими факторами, так и социальными. При анализе полученных результатов возрастной структуры и соотношения полов у уйльта выявлено, что суммарный половой индекс у них был равен 1,06 (46 мужчин на 43 женщины).

Таким образом, причины современной демографической ситуации, а именно сниженного воспроизводства, необходимо искать, исходя из исторических и социальных особенностей этноса. Во-первых, огромное влияние оказывает разделённость на две территориальные группы, между которыми практически не поддерживаются брачные связи. Во-вторых, молодое поколение женщин предпочитает вступать в брак с представителями других этносов, чаще с русскоязычными европеоидами, чем с монголоидами (корейцами, эвенками). Поэтому отмечается высокий уровень метисации во втором и третьем поколениях. Кроме того, для уйльта характерны запреты на близкородственные браки. Анализ родословных, а также удельный вес общего числа фамилий в северной группе свидетельствуют о наличии высокой степени родства современного репродуктивного поколения. Поэтому молодым мужчинам, учитывая сохраняющийся у северной группы кочевой образ жизни и низкий социальный уровень последней, труднее создать семью с представительницами других народов. По этим же причинам молодые женщины не хотят вступать в брак с представителями своего этноса [Стеблина, Роон 1999: 210–216].

В последние десятилетия отмечается увеличение числа смешанных браков и неполных семей, хотя соотношение полов в репродуктивном возрасте составляет 1,6. Для северных уйльта, по сравнению с южными, характерна более негативная демографическая ситуация, обусловленная указанными выше социально-историческими факторами.

В 2001 г. у северной группы уйльта (169 чел., 90 муж. и 79 жен.) трудоспособное население (с 16 лет и старше, кроме пенсионеров) составляло 92 чел., среди которых лишь 15 чел. было занято в экономике района, и 3 чел. из последних работали в традиционных отраслях хозяйствования, а 77 чел. фактически являлись безработными. 7 ороков были пенсионерами. В 2000 г. северных ороков было 151 чел., среди них 63 муж. и 51 жен.; детей было 37 чел. (20 мальчиков и 17 девочек). В селении Вал в 2001 г. проживало 110 уйльта (61 муж. и 49 жен.) [Миссонова 2006: 105–106].

В 2001 г. среди южной группы ороков в составе 164 чел. (82 муж. и 82 жен.) трудоспособное население составляло 99 чел. (на 01.01.2001 г. – 87 чел.), из которых 76 чел. (на 01.01.2001 г. – 33 чел.) были заняты в экономике района,

в том числе 41 чел. (на 01.01.2001 г. – 11 чел.) – в традиционных отраслях хозяйствования, а 23 чел. (на 01.01.2001 г. – 54 чел.) являлись безработными. Значительное уменьшение числа безработных и одновременное увеличение количества занятых в традиционных отраслях хозяйствования происходят, очевидно, из-за наступления периода путины – основного времени сезонной занятости представителей коренных народностей Севера в наши дни. Уйльта пенсионного возраста на 1 января 2001 г. составляли 20 чел., на 1 июля 2001 г. – 17 чел. [Миссонова 2006: 107].

На август 2002 г. 21 представитель народа уйльта был старше 50 лет; было 57 детей до 15 лет; около 100 уйльта находились в самом трудоспособном возрасте (16–60 лет); 112 детей посещали общеобразовательные школы, 6 – дошкольные учреждения; 1 чел. учился в ПТУ [Миссонова 2006: 110].

По архивным сведениям администраций районов, в период с января 1990 г. по сентябрь 2001 г. у северной группы уйльта родилось 55 детей, у южной – 44 (всего 99 детей). В эти годы происходит падение жизненного уровня уйльта, показатели рождаемости очень невелики, есть детская смертность [Миссонова 2006: 111].

В настоящее время большинство из опрошенных уйльта состоит в браке – 71,9% (из них 64,3% муж. и 53,7% жен. живут в гражданском браке); разведены официально – 2,6% (3,7% муж. и 2,4% жен.); разошедшихся (т.е. люди официально состоят в браке, но на данный момент либо не живут вместе, либо по каким-то причинам не оформляют развод. – *Прим. авт.*) – 2,1% (2,4% муж. и 2,4% жен.); вдовы (вдовцы) составляют 10,4% (мужчин-вдовцов нет и 24,4% женщин (это подтверждает распространенную тенденцию, что женщины живут дольше мужчин); вообще никогда не состояли в браке 42,2% (59,8% муж. и 39% жен.) [Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Т. 4. 2012: 2284–2285; Фадеева 2018: 29]. Стоит отметить, что, по сравнению с результатами переписи 2002 г., у ороков увеличилось количество гражданских браков, как у мужчин (в 2002 г. в законном браке состояло 51,7% муж. и 43,7% – в гражданском), так и у женщин (в законном браке состояло 52,7% жен. и 47,3% – в гражданском). Вместе с тем у мужчин в 2002 г. фиксировалось большее число неженатых (66,7%) и вдовцов (2,9%), чем среди женщин (33% незамужних, 11,3% вдов), тогда как разведённых женщин было почти вдвое больше (4,6%) [Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. Т. 4. 2004: 1048–1049; Фадеева 2018: 29].

Примерно 57,3% семей живёт гражданским браком. Процент состоящих в таком браке мужчин выше, чем женщин (64,3 против 53,7%) [Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Т. 4. 2012: 2284–2285]. Распространение гражданских браков, принявших в последнее время характер поветрия, объясняется тем, что на селе проще относятся к юридическому оформлению браков (и разводов тоже), которые регистрируются только в случае крайней необходимости. Так, согласно переписи 2010 г., доля мужчин-горожан, живущих

в гражданском браке, составляла 61,1%, тогда как среди мужчин-сельчан она достигала 70%. Среди женщин этот показатель составляет 47,2% у горожанок и 66,7% у сельчанок [Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Т. 4. 2012: 2364–2365; Фадеева 2018: 30]. Вторая причина роста числа гражданских браков – неустроенность и нестабильность жизни. Доля таких браков выше в этнически смешанных семьях, особенно в случаях нивхско-уйльтинско-русских союзов. Однако подсчёт в этом случае затруднён, поскольку сельская администрация фиксирует данные браки в похозяйственных книгах как зарегистрированные [Функ и др. 2000: 18].

В последние десятилетия отмечается увеличение числа смешанных браков и неполных семей, хотя соотношение полов в репродуктивном возрасте составляет 1,6. В 1990 г. на Сахалине проживало 320 уйльта, из них 190 чел. взрослых. Из 120 семей 68 (56,6%) являлись одноэтничными, 52 (43,4%) – смешанными. Таким образом, процент смешанных семей лишь ненамного меньше; подобная ситуация характерна для всех трёх мест проживания уйльта на Сахалине. Так, в г. Поронайске в 61 семье уйльта насчитывалось 156 чел., в том числе 89 чел. взрослого населения. Из 61 семьи 35 являлись одноэтничными, 26 – этнически смешанными. В селении Вал в 45 семьях насчитывается 144 уйльта, в том числе 85 взрослых; 25 одноэтничных и 20 смешанных семей. В селении Ноглики в 14 семьях живут 20 уйльта, в том числе 16 взрослых; 8 семей одноэтничных и 6 смешанных [Кузнецов 1992: 143] (Арх. ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 82).

19% всех смешанных семей приходится на браки с русскими или украинцами. Каждый шестой муж в 120 смешанных семьях – русский или русскоязычный человек другой национальности, которого в большинстве случаев называют русским. Не случайно также, что 13 из 19 браков русских с уйльтками заключены в селении Вал, где работает много молодых неженатых приезжих мужчин, тогда как одиноких приезжих женщин практически нет (Арх. ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 82).

В 12 смешанных семьях уйльт был женат на эвенкийке, нанайке или нивхке, и в 12 – уйльтка замужем за эвенком, нивхом или нанайцем. Перечисленные 24 семьи составляют 20% всех, т. е. примерно столько же, сколько и русско-ультские, – 22 семьи. В промышленном г. Поронайске, где преобладает постоянное приезжее население, в основном семейное, браков русских с уйльтками всего 4. В то же время есть браки уйльтов с русскими и украинскими женщинами. Одна из причин подобных союзов в том, что уйльта, живущие в Поронайске и работающие в промышленности и сфере обслуживания, почти ничем не отличаются в культурно-бытовом отношении от приезжих. Следует отметить, что, по утверждению самих уйльта, брак уйльта с эвенкийкой или эвенка с уйльткой рассматривается не как межнациональный, а как одноэтничный. Очевидно, это объясняется близостью языков, культуры, хозяйства, антропологического типа, которая ещё более усилилась после ликвидации

мелких колхозов и сселения всех уйльта в Вал и Поронайск, а эвенков – в центральную усадьбу совхоза «Оленевод» (селение Виахту на западном побережье Сахалина). Уйльто-нивхские семьи есть только в Поронайске и в районном центре Ноглики, т. е., формируются в городских условиях, в отрыве от традиционных занятий и при почти полной потере традиционной культуры. В селении Вал, где в той или иной степени сохраняются традиционная культура и хозяйства и где уйльта живут компактно, объединяясь вокруг отделения совхоза, браков между нивхами и уйльта нет. Отсутствовали они и в прошлом, что объясняют несхожестью хозяйственной деятельности и связанными с этим различиями в материальной и духовной культуре (Арх. ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 83).

Мужьями в смешанных семьях были также мордвин, тувинец, казах, узбек. Как характерный пример брака между метисами приведём союз кореянки с человеком, который осознавал себя уйльта, но уйльткой у него была только мать, его дед по отцу являлся украинцем, прадед по матери отца – якутом, прабабка (бабка матери отца) – эвенкийкой. Другой пример – муж казах, отец жены – эвенк, мать – уйльтка [Кузнецов 1992: 145–146].

Из 120 домохозяйств уйльта 40 – это самостоятельно живущие холостые и незамужние молодые люди. Без учёта этих семей оставшиеся 80 в среднем состоят из 4 чел. Большинство семей двухпоколенные, трёхпоколенных всего 11 [Кузнецов 1992: 143] (Арх. ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 83, 840.

В с. Вал значительно число неполных семей. В 12 семьях уйльта нет мужей, в 5 – уйльта, главы семей, не имеют жён. Лишь 4 брака уйльта однонациональны, а из оставшихся 14 межнациональных 3 брака с эвенками (2 орочон – эвенка и 1 эвенк – орочонка) и 11 – с русскими (9 русский – орочонка, 1 орочон – русская и 1 русский – орок). Ориентация молодёжи на модель русский – орочонка отчётливо выражена. Одной из причин того, что девушкам перестали нравиться парни из народов Севера, служит нежелание последних заниматься хоть чем-нибудь [Функ и др. 2000: 16].

Образовательный уровень уйльта невысок. Но сами они относятся к этому по-разному. Кто-то считает умение детей обращаться с оленями в тайге более важным, чем учёба в школе. Для кого-то хорошее образование всё ещё остаётся значимым показателем готовности молодого человека к жизни. В связи с этим представителями творческой и научной интеллигенции, а также госслужащими из среды уйльта предлагается вновь внести льготы для КМНС при поступлении в учебные заведения [Функ и др. 2000: 18].

Сложной остается у уйльта ситуация с воспроизводством населения. Так, в 2010 г. на одну женщину-уйльтинку в возрасте 20–29 лет «приходилось» по 0,75 ребёнка, 30–39 лет – 2,2 ребёнка, 40–49 лет – 2,9 ребёнка, тогда как для женщин в возрасте 50–59 лет этот показатель составляет 2,8 ребёнка, 60–69 лет – 3,3 ребёнка, а для женщин 70 лет и старше – 2,8 ребёнка. 6,7% семей

детей не имеет вообще, следовательно, поскольку 17,7% женщин нет детей, у 23% лишь 1 ребёнок, у 25,7% – 2, у 15,9% – 3, у 12,4% – 4, у 3,5% – 5, у 1,8% – 6 и более, а среднее число детей в семье – 2 [Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Т. 4. 2012: 2790–2791; Фадеева 2018: 32], положение с рождаемостью явно неблагополучное.

Независимо от национальности в условиях города детей рождается меньше, чем в сельской местности. Рождаемость у уйльта в постсоветский период уменьшилась, но трудно сделать однозначный вывод: это произошло в результате изменения политического строя государства или же в рамках всеобщего падения рождаемости за последние десятилетия. Скорее всего, играют роль оба фактора. Как бы то ни было, с 1999 г. у ороков намечается тенденция стабильно низкой рождаемости [Миссонова 2006: 112].

Как правило, в большинстве случаев уйльта рождаются в парах, где мать или уйльта, или имеет этнические корни уйльта (т. е., один из её предков являлся уйльта). Редки смешанные пары, где отец уйльта. Эта ситуация была характерна и 10, и 20, и 30 лет назад. Случаев, где и отец, и мать уйльта, становится всё меньше; это можно было наблюдать и в последние десятилетия советского строя. Если ребёнок рождается не в полной семье, а у «матери-одиночки», то совершенно естественно, кто бы ни был по национальности его отец, он воспринимает культуру матери и той этнической среды, в которой вырос. Поэтому абсолютно логично, что дитя от европеоидного отца (национальности различные) в такой ситуации осознаёт себя представителем народа уйльта [Миссонова 2006: 112].

В полной семье при зарегистрированном браке, независимо от национальности европеоидного отца, ребёнок числился в документах местной администрации как орочон (уйльта) и в дальнейшем записывал эту национальность и в паспорт. Происходит это и потому, что существуют определённые государственные и местные льготы, касающиеся лицензий на вылов рыбы, в том числе ценных лососевых пород, дающие права на организацию родовых национальных хозяйств, охоту в местных лесах, занятие оленеводством и различными другими формами традиционного для этноса хозяйства. Кроме того, для малочисленных народов Севера существовали льготы при поступлении в различные учебные заведения. Стоит обратить внимание, что льготами по получению образования пользуются лишь некоторые уйльта, тогда как жизненно необходимыми – по рыболовству и охоте – все. Интересно, что в семьях, где один из родителей имеет этническую идентичность уйльта, а другой – эвенка, нивха или нанайца, ребёнок чаще всего выбирает себе национальность эвенка, нивха или нанайца, а не уйльта. Происходит это потому, что уйльта – самый малочисленный народ на Сахалине, о котором не знают зачастую даже давно живущие там приезжие, относящиеся к многочисленным народам; больше известны нивхи, эвенки и нанайцы. По этой причине

представители коренного народа стесняются называть свою принадлежность к уйльта [Миссонова 2006: 120].

Исключением из правила, когда в этнически смешанных семьях детей относят к национальности матери, являются браки корейцев с уйльта: отцы-корейцы предпочитают записывать детям, особенно мальчикам, свою национальность [Кузнецов 1992: 143–144] (Арх. ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 83). В семьях уйльта с корейцами (чаще всего муж кореец) браки почти всегда официально регистрируются. Фамилии и имена дети получают, как правило, корейские, воспитываются в традициях корейской культуры, часто знают корейский язык, этикет, кулинарные тонкости. Однако, имея первично корейское самосознание, в последние годы они записывают в официальные документы национальность уйльта для того, чтобы иметь льготы малочисленного народа Севера. Со временем происходит формирование «двойного» самосознания, к примеру, уйльта-корейского. В случае переезда такого человека для постоянного или временного жительства на материк он начинает называть себя только корейцем, что не было характерно для советского времени. До 1990-х гг. наблюдался процесс естественной ассимиляции уйльта в корейско-уйльтинских семьях, другими словами, самосознание детей являлось корейским независимо от места жительства – на родине или на материке. В отличие от случаев рождения от отцов европеоидного антропологического типа, когда характерны были случаи аккультурации, но не ассимиляции (ребёнок ни в прежние времена, ни сейчас не осознавал себя принадлежащим к народу европеоидного отца, хотя и знал о нём), для детей, рождённых в корейско-уйльтинских семьях, т. е. «внутри» одной монголоидной расы, легко происходила ассимиляция. Таким образом, идентификация уйльта напрямую зависит от этнической среды и аспектов социальной политики государства [Миссонова 2006: 120–121].

Основной язык общения коренного населения – русский. В семье говорят по-русски. Свой родной язык знает старшее поколение, в определённой степени – среднее. Молодое поколение не знает, кроме некоторых слов и выражений. Преподавание в школах ведётся на русском, что обусловлено и тем, что там обучаются дети разных национальностей. Всё общение с лицами других национальностей, с государственными и другими организациями осуществляется на русском. Областное радио также ведёт передачи на русском языке (Арх. ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 86).

Произошедшие за последние годы изменения условий существования и социально-демографические проблемы оказались крайне неблагоприятными для народов Севера. Нарушена их природная среда обитания, значительно сократились площади, пригодные для ведения традиционных отраслей хозяйства. Национальные хозяйства и предприятия традиционных отраслей нерентабельны из-за высоких производственных затрат, неконкурентоспособны, влачат жалкое существование. Вместе с тем ороки неохотно идут в новые для

них отрасли (нефтяную, лесную, энергетическую, транспортную, сельскохозяйственную). Переход к рыночным отношениям вызвал существенные изменения в жизни этноса. В условиях острого экономического кризиса и массовых увольнений во многих отраслях сахалинской экономики существует жёсткая конкуренция за возможность работать. Основная масса уйльта, оставивших свои традиционные занятия, в настоящее время или вообще не имеет какой-либо оплачиваемой работы, или занята самым низкооплачиваемым малоквалифицированным трудом. Среди них много разнорабочих, грузчиков, уборщиц, сторожей, истопников. Именно эта категория работников в первую очередь подвергается увольнениям. Высокий уровень безработицы создаёт значительную напряжённость в районах проживания КМНС, где за право на труд остро конкурируют нивхи, уйльта и эвенки, с одной стороны, и представители пришлого населения – с другой. В этой борьбе коренное население с самого начала поставлено в менее выгодные условия.

На фоне снижения темпов прироста населения (рождаемости) у уйльта повысилась смертность, особенно среди мужчин трудоспособного возраста. Данные похозяйственного учёта за 1997 г. дают следующее соотношение полов у ороков: 53,7% муж. и 46,3% жен. На 1 января 1998 г. численность мужчин в возрасте 0–15 лет составляла 24 чел. (33,3%), 16–59 лет – 46 чел. (63,9%), 60 лет и старше – 2 чел. (2,8%); женщин соответственно – 18 чел. (20,9%), 38 чел. (61,3%) и 6 чел. (9,7%) [Высоков 1999: 21–25].

Среди причин смертности на первом месте травмы, отравления, связанные с алкоголизмом, самоубийства, а также болезни органов дыхания и инфекционные заболевания. Удельный вес смертности по этим причинам более чем в 2,5 раза превышает среднестатистические данные по России. На уровень смертности влияет ухудшение социально-бытовых и санитарно-гигиенических условий: жилищно-бытовая неустроенность, кризис здравоохранения, безработица (охватывает 35% молодёжи до 25 лет и большинство женщин), нищета. Ведущую роль играют нарушение экологического баланса, резкий переход на несвойственный народам Севера тип питания, а вернее всего, его отсутствие. Такое положение дел сказывается на материальном благосостоянии семей, уровень жизни снизился до кризисной отметки, подавляющее большинство коренных народов Севера имеют доход значительно ниже прожиточного минимума и даже минимального уровня заработной платы. Культура, самобытный уклад жизни данных этносов подверглись существенной деформации. Решение вопросов профессионального образования и подготовки к труду КМНС не выдерживает никакой критики (Арх. ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 114).

Детальное этносоциологическое обследование, проведённое Н.П. Стеблиной и Т.П. Роон, особенно среди представителей северной группы, убедительно свидетельствует о том, что резкое ухудшение экономической и социальной жизни этноса привело к формированию неадекватной патологической

популяционной реакции в виде определённой психоэмоциональной заторможенности на фоне низкого уровня общей грамотности, злоупотребления алкоголем и курения, безработицы, неудовлетворительных бытовых условий. Это, в свою очередь, привело к нарушению защитно-приспособительных систем организма [Стеблина, Роон 1999: 210–216].

С середины и до конца XX в. здоровье уйльта не только не улучшилось, но и ещё более ухудшилось. Первое место по распространённости занимают болезни органов дыхания. Особую тревогу вызывает туберкулёз. Низкий уровень общей санитарной грамотности, неудовлетворительные бытовые условия, злоупотребление алкоголем и курение – все эти отягчающие факторы, присущие коренному населению, позволяют рассматривать данное заболевание как социально обусловленное. Также для КМНС характерна высокая распространённость инфекционных и паразитарных заболеваний. Среди южных уйльта, по сравнению с северными, чаще регистрируются сердечно-сосудистые заболевания. Это, по-видимому, обусловлено более резким изменением уклада жизни и характера питания (нетрадиционные виды пищи), связанных с городскими условиями.

Вызывает беспокойство состояние здоровья детского населения, среди которого высокий удельный вес приходится на тубинфицирование и проживание в очагах туберкулёза. Широко распространены воспалительные заболевания верхних дыхательных путей, лор-патологии и патологии органов зрения; болезни органов пищеварения; психические расстройства; нарушение речи и проч. Отмечена тенденция к хронизации воспалительного процесса на фоне снижения иммунитета у детей. В связи с этим назрела необходимость организации санаторных групп на базе дошкольных учреждений, а также этнолагерей в заливе Ныйво и селении Вал, где дети могли бы заниматься спортом, народными промыслами, связанными с оленеводством и рыболовством, в игровой форме изучать родные языки [Миссонова 2006: 122].

В Поронайском районе не хватает терапевтов, фтизиатров, педиатров, невропатологов, окулистов, онкологов, психиатров, анестезиологов, хирургов. Крайне низкая укомплектованность врачебными кадрами в участковых больницах (Арх. ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 111, 114).

В целом уровень смертности аборигенного населения на Севере Сахалинской области превышает среднеобластной в 1,3 раза, а показатель младенческой смертности – в 1,8 раза. Среди коренных народов Северного Сахалина в 1995–1998 гг. заболеваемость выросла на 19%, и это при том, что у остального населения по области она не претерпела существенных изменений [Миссонова 2006: 122].

Показатели здоровья ороков характеризуются повышением общей смертности (только в селении Вал с 1990 по 1996 г. умерло 8,4% от всего уйльтинского населения) и сокращением продолжительности жизни (в Ногликском районе не осталось людей старше 70 лет) [Стеблина, Роон 1999: 216].

Таким образом, у уйльта имеет место тенденция к пониженному воспроизводству популяции (особенно у северной группы, где 30% не воспроизводится в следующем поколении), для них характерна низкая доля людей старше 60 лет и снижение продолжительности жизни, существует диспропорция в соотношении мужчин и женщин, наблюдается высокий уровень метисации с представителями европеоидных популяций. Этнотрансформационные процессы характеризуются ассимиляцией и ухудшением состояния здоровья представителей этноса, создают серьёзную угрозу самому физическому существованию народа.

ОБЫЧНОЕ ПРАВО И ВОЕННОЕ ДЕЛО

В.Д. Косарев отметил, что у ороков прослеживается стройная система обычаев, правил, норм, ограничений и запретов, касающихся земле-, лесо- и водопользования, охоты, рыболовства, морского зверобойного промысла и собирательства. Суть её сводится к двум основным и обязательным требованиям: бережное отношение к экосфере и рациональное использование изъятых из неё продуктов [Косарев 1986: 71]. Нельзя было рубить живые деревья на топливо, в лесу возбранялось шуметь, беспокоить животных, вторгаться в места их обитания, особенно в период кладки яиц птицами и выведения молодняка. Очень строгими были правила пожарной безопасности.

Охотничье право основывалось на уважении к интересам животного мира. Осуждался бесцельный отстрел птиц и зверей. Свод охотничьих правил предусматривал не только ограничения сроков промысла и количества добываемой пищи, но и определённый уход за зверовыми угодьями, установление режимов покоя и отстрела. Традиционно сложившиеся нормы добычи зверей были ориентированы на минимальный запас дичи, достаточный на ближайшее время. Летом не охотились на оленя и медведя, порицалось убийство не пригодных в пищу птиц – ворона, чайки и др.

Сходные правила существовали в водопользовании и рыболовстве: соблюдали чистоту на реках (не разрешалось бросать мусор), нерестилища периодически очищались от бурелома, обрушившихся камней, дёрна. Реки никогда не перегораживали сетью – рыба должна пройти на нерест. Сеть применялась только в море и лагунах, в низовьях рек пользовались закидными неводами, выше по течению рыбу ловили при помощи остроги. Забота о будущем поголовье лососёвых проявилась и в том, что острогой били преимущественно самцов, так как их для нормального осеменения икры, по представлениям уйльта, требуется меньше, чем самок [Подмаскин 2011: 110].

Итак, у этноса сложились устойчивые традиции охраны природы, которые играли важную регулирующую роль в хозяйственных занятиях, оказали заметное воздействие на систему поведения охотников, рыболовов, оленеводов.

К середине XIX в. уйльта находились на стадии разложения первобытно-общинного строя. При этом принципы организации военного дела

соответствовали уровню общественного и социально-экономического развития. Экономические причины конфликтов уйльта и специализация воинов лишь начинали зарождаться. Первобытное общество находилось в состоянии, когда война могла начаться в любой момент и по любому поводу, что определило её роль в социуме и оказало влияние на формирование военного дела. Вооружённые конфликты, согласно преданиям, можно условно разделить на родовые стычки и столкновения с инородцами. Несмотря на отсутствие категории профессиональных воинов, у уйльта всё же существовала некоторая специализация в обучении тем или иным боевым навыкам, что особенно проявлялось в периоды подготовки к сражениям. С целью избежать бесконечной обескровливающей род конфронтации этнос имел свои традиции смягчения вооружённых конфликтов и миротворчества. Например, большую роль играли авторитетные представители отдельных родственных групп и женщины.

Даже с приходом в XIX в. российской администрации (а затем и советской власти) уйльта в значительной степени сохраняли пережитки родового общества, подразделяясь на немногочисленные роды (Бояуса, Валу, Гетта, Муэттэ, Намисса, Синахуда, Сюэктэ, Ториса), представители которых проживали как в северной, так и в южной части Сахалина. О распаде родового строя можно судить и по тому факту, что некоторые группы ороков имели территориальные названия, например, *барабайннени* (жители р. Поронай), *осоннени* (жители р. Осо), *найпутэнниени* (жители с. Тарайка и его окрестностей). Важно отметить, что такие наименования характерны для южной части острова, где уйльта вступали в торговые и культурные контакты с айнами и нивхами. Данные группы, названные по месту основного обитания, могли включать представителей сразу нескольких родов. Так, в районе Набильского залива жили роды Гетта, Ториса, Муэттэ, Сюэктэ. Севернее, в районе р. Вал, проживали роды Бояуса, Синахуда, Намисса, Валу. Из этих групп, согласно преданиям, сформировалось два союза: первый – под предводительством рода Гетта (*дахиннени*, т. е. жители р. Дахи), второй – Валу (*валуннени*). Такие объединения из нескольких родов имели большое значение при возникновении вооружённых конфликтов.

Фольклорные и языковые данные свидетельствуют о наличии у уйльта определённого комплекса народных военных знаний. Они постоянно воевали с айнами, а их союзником всегда служили нивхи [Пилсудский 1989: 45–47]. Сохранилась военная терминология и названия оружия: *вандасу* – воевать, *лавтан* – сабля, *хопу* – топор, *элу* – лук, *гида* – копьё, *кучеге* – большой нож [Петрова 1968: 175, 178, 186]. Имелось много методов традиционной физической подготовки воинов: турниры стрелков из лука и ружья, борьба мотто и т. д. Южным уйльта было известно фехтование на палицах. Б.О. Пилсудский отметил, что ороки нападали на врагов верхом на оленях и при этом издавали неистовые крики, отличались смелостью, отвагой, «удивительной проворностью и ловкостью». Они умели не только стрелять

из лука, но и уклоняться от стрел, – данным навыком обладали также и орочи [Пилсудский 1989: 49].

Согласно преданиям, в старину уйльта вели между собой длительные войны, основным поводом для которых являлась кровная месть. Несмотря на то что подобные конфликты присущи сугубо родовому обществу, сам принцип формирования союзов уже существенно отличался, поскольку в их основе лежал территориальный признак. И иногда даже родственные роды (*духаи*), например Ториса и Бояуса, оказывались во враждующих группах [Петрова 1967: 7]. Подобные факты можно считать предтечей образования племён и племенных военных союзов у уйльта.

Наиболее интенсивные вооружённые столкновения ороков с другими коренными народами Сахалина были отмечены в период XVII – начала XVIII в. Возможно, это связано именно с переселением уйльта на остров, когда они естественным образом вступали в территориальные споры. Данный процесс нашёл отражение в преданиях, согласно которым войны происходили между ороками и айнами за земли на восточном побережье Сахалина [Сем Л. 1965: 6]. При этом важно отметить, что военное дело айнов находилось на более высокой стадии развития, чему способствовали постоянные вооружённые конфликты с южными соседями (японцами): к указанному периоду сложились явные предпосылки военной демократии, появились военные лидеры – вожди, наметилась воинская специализация, существовал целый комплекс сугубо боевого снаряжения и вооружения. В сложившихся условиях конфликты уйльта с айнами выходили за рамки родовой войны, так как их причиной были территориальные споры, т. е. налицо экономический фактор. В то же самое время столкновения ороков с нивхами носили скорее характер межродовых конфликтов, где причинами выступали похищения женщин, обиды и т. д. Позднее войны прекратились и даже возникли родственные союзы с представителями коренных этносов [Сем Л. 1965: 86].

Отдельно следует сказать о подготовке воинов-уйльта. Помимо прикладных навыков, которыми владел каждый охотник и промысловик, существовали ещё и специальные. В частности, Б.О. Пилсудским были зафиксированы предания о том, что ороки, славившиеся своим проворством, в бою могли уклоняться от стрел и ловить их руками. Причём он отметил, что подобные умения присущи не только уйльта, но и орочам. Упоминания об этом искусстве встречаются и в рассказах, относящихся к северным тарайкинским айнам, соседям уйльта. Следовательно, можно предположить, что между основными противниками как минимум шёл обмен некоторыми элементами военного дела [Пилсудский 1989: 49]. В одной из легенд о войне айнов с ороками, которую Б.О. Пилсудский записал на Сахалине в 1903 г., говорится о двух мужчинах, учившихся воевать: «...люди выстрелили в ... человека (тупыми) деревянными стрелами. Он уклонился (от) всех стрел, в то же время (он) схватил (их) все руками, (он) схватил много этих стрел; (он) сделал так,

что ни одна стрела не поразила его...» [Пилсудский 2004: 89]. Наличие специализации и обмена военными навыками можно проследить и по сходному боевому порядку у представителей коренных этносов Сахалина. Например, мы находим свидетельства, что у уйльта, айнов и нивхов «...отряды с копьями отдельно стоят, отряды с луками отдельно стоят» [Невский 1972: 57].

Однако у ороков существовали и свои, присущие только им особенности ведения войны. По преданиям айнов и нивхов, они нападали на врагов сидя верхом на оленях, издавая при этом неистовые крики, которые нивхи объясняли как воззвание к богам, своего рода атакующий клич. Б.О. Пилсудский предполагает, что это могли быть всего лишь понукания оленей, чтобы заставить их идти вперёд, не боясь находящихся на пути врагов [Пилсудский 1989: 47]. Вполне возможно, что атаку верхом на оленях использовали и некоторые группы эвенков. В целом эта особенность присуща лишь орокам, поскольку, в отличие от своих основных противников, только они были оленеводами. Основная тактика уйльта (как, впрочем, и их соседей – айнов и нивхов) заключалась во внезапном нападении даже в случае объявления войны.

Необходимо обратить внимание и на специфику вооружения ороков. Как и у всех тунгусо-маньчжурских народов, это были прежде всего лук со стрелами и копьё. Причём в преданиях чаще всего в качестве оружия упоминается именно лук. И дело не только в том, что это привычный инструмент охоты. Поскольку тактика, используемая ороками, предусматривала внезапное нападение, то лук более всего подходил для этой задачи. Данные орудия были крупными, почти в рост человека [Таксами 1990: 177]. Похожие луки были распространены среди противников уйльта – нивхов и айнов. Мы не имеем достоверных свидетельств использования ороками какого-либо защитного снаряжения. Можно лишь предположить, что они имели верёвочные панцири, наподобие нивхских, описанных Л.И. Шренком, а также пластинчатые доспехи маньчжурского типа.

Родовые конфликты были одним из основных мотивов вооружённых столкновений уйльта. Если в сражении обе стороны понесли потери, то у виновных должно быть убито на одного человека больше. В случае несоблюдения этого правила противостояние продолжалось – иногда до полного самоуничтожения. Мстить должен был последний оставшийся в живых. Для преданий вполне обычен сюжет, когда в результате столкновения погибали все взрослые. В таком случае выживший в конфликте ребёнок, повзрослев, начинал мстить за убитых родственников. Из преданий также известно, что кровная месть не имела срока давности [Пилсудский 1989: 46]. Характерно, что нивхи – ближайшие соседи уйльта – не делали различия между умышленным и случайным убийством. Мстить полагалось, даже если человек умирал в гостях от обжорства [Першиц, Семёнов, Шнирельман 1994: 127].

Следует остановиться на причинах родовых войн и конфликтов ороков друг с другом и с соседними этносами. Богатым источником для этого служат

предания и сказки. Иногда информанты прямо указывали на те факторы, которые могли вызвать столкновение. Так, со слов Павла Павлова (род Гетта) было записано: «Из-за чего они враждовали? Они враждовали из-за женщин, из-за земли, из-за рыбы, из-за зверя. Враждовали они также в тех случаях, если пришедшего в гости человека угощали оленьим желудком, рыбьим хвостом или какой-либо другой плохой едой...» [Петрова 1967: 130].

Для прекращения бесконечного кровопролития родовой войны существовали различные способы примирения, начиная от выкупа и заканчивая обменом женщинами. Например, известен случай, когда уйльта остановили конфликт, связанный с кровной местью айнам, взяв в жёны женщин из истреблённых родов. Так образовался орокско-айнский род Гетта. Айны же по этой причине вынуждены были отказаться от своего права на месть, поскольку уйльта уже воспринимались как родственники и нападать на них было нельзя, хотя «дружественных отношений» между конфликтующими сторонами не возникло [Пилсудский 1989: 46].

Несмотря на то что родовая война могла вестись до последнего человека, сами по себе столкновения, согласно источникам, редко были чересчур кровопролитными, так как убийство большого количества врагов неминуемо приводило и к увеличению собственных потерь, а следовательно, несло потенциальную угрозу всему роду в случае гибели кормильца. По этой причине мишенью часто становился самый лучший и отважный воин: «...Враждуя, слабых людей не убивали, старались убить сильного, богатого. Убивши могучего (сильного), победившие с победным криком возвращались к себе домой, забравши землю и всё имущество побеждённого...» [Петрова 1967: 130]. Убийство в сражении самого сильного воина имело большое значение в условиях именно родовых конфликтов, когда фактически не существовало какой-то специальной тактики ведения военных действий, а силы противоборствующих сторон были крайне немногочисленны. Многое зависело от личного умения и навыков каждого мужчины-воина. Наличие даже одного сильного и опасного противника во вражеских рядах могло склонить чашу весов в их сторону. И фольклорные источники неоднократно напоминают нам об этом. Так, в уйльтском предании о Мокчу Кэчиктэ говорится, как он, стремясь отомстить за своего убитого отца, смог в ходе длительного противостояния одержать победу над всеми многочисленными воинами враждебного рода, включая и их лучшего богатыря [Петрова 1967: 130].

Одной из особенностей ведения родовых войн была их внезапность. Война не требовала объявления или предупреждения. Достаточно было иметь повод, который мог быть интерпретирован как факт нанесения кровной обиды. Например, в преданиях мы находим упоминание о том, как один айн, угостившись у уйльта оленьим желудком (что считалось грязной, невкусной и мерзкой едой), счёл себя кровно оскорблённым и принял решение в ответ попросту истребить всех жителей селения. Результатом стал набег айнов

на уйльта и последующая кровопролитная война. В другом предании о Мокчу Кэчиктэ представители чужого рода также без объявления войны и без видимых причин приходят ночью и убивают отца главного героя. Единственным моментом, указывающим на их намерения, был тот факт, что они пришли в селение ночью, держа в руках стрелы [Петрова 1967: 130].

Готовясь к предстоящему сражению, уйльта обязательно прибегали к военной магии. В преданиях рассказывается, как враги, сделав фигурку главного героя, рубили её кинжалами и говорили, что так же будет и наяву: «Ну, Мокчу голова пополам расколется». Шаман также занимался предсказанием исхода боя и одновременно призывал духов помочь: «Мокчу Кэчиктэ смерть близка, вы его убьёте...» [Петрова 1967: 130].

В преданиях также постоянно подчёркиваются личные качества лучшего воина. Он легко в прыжке преодолевает высокий забор, уклоняется от летящих стрел, побеждает в схватке с несколькими противниками одновременно [Петрова 1967: 130]. Главный герой предания Мокчу Кэчиктэ боевые действия ведёт именно по правилам родовой войны. Если он мстит за отца, убитого во время рыбной ловли, то и главного своего врага убивает, дождавшись момента, когда тот пошёл ставить сети. И даже будучи ранен стрелою противника, он сохраняет наконечник со словами: «Ты меня теперь не убил, я тебя сперва убью наконечником этой твоей стрелы», и в итоге выполняет данное обещание. Это подтверждает, что основным принципом родового права является негласный закон «око за око» [Петрова 1967: 130]. Наконец, мало что можно сказать по поводу участия в вооружённых столкновениях женщин-ороков. Согласно преданиям, в далёком прошлом среди данного этноса встречались женщины, которые не уступали мужчинам в метании аркана, а также в стрельбе и верховой езде [Косарев 1986: 76].

С включением Сахалина в состав России, а затем Японии уйльта уже не вели самостоятельных военных действий, но в общем порядке могли привлекаться к несению службы. В 1942 г. был создан специальный добровольческий отряд из нивхской и уйльтинской молодёжи для проведения военных учений [Вишневский 2013: 135–136]. В период губернаторства Карафуто молодые люди из числа коренных жителей в армию не призывалась. Однако во время Второй мировой войны часть из них была мобилизована, но привлекалась лишь для несения пограничной службы, а в военных действиях не участвовала. В районе г. Поронайска (прежде Сикука) была организована так называемая разведывательная школа; в ней ежегодно курсом по 2–3 недели обучались порядка 30 человек. Подобное учреждение существовало и в г. Углегорске. Однако учитывая условия и срок обучения, вряд ли стоит считать эту структуру полноценной разведшколой. Скорее это можно назвать курсами переподготовки или первоначальной военной подготовки, подобно существовавшим в Советском Союзе.

В итоге мы видим, что понятия «война», «воин», «военное дело» у ороков несколько отличаются от общепринятых. Можно считать, что родовое общество предполагает некое перманентное состояние конфликта. Воин, который обязан был быть ещё и охотником-промысловиком, и кормильцем своего рода, находился в постоянной готовности, так как для начала войны не требовалось её объявления или каких-то предпосылок. При этом военное дело не получило и высокой степени специализации – по сути, воином являлся каждый взрослый мужчина [Гвоздев 2018: 47].

Таким образом, можно сказать, что военное дело соответствовало социально-экономическому развитию уйльта и, следовательно, находилось на уровне родового общества с присущими ему причинами возникновения конфликтов, способами ведения боевых действий, военной организацией и вооружением. В нём лишь намечались предпосылки перехода к более развитой форме. К таковым можно отнести появление экономических причин для начала войны и некоторую специализацию воинов. С приходом на Сахалин в XIX в. российской администрации у уйльта быстро исчезли основы родового общества и права, в результате чего также постепенно сошли на нет родовые конфликты и военное дело [Гвоздев 2018: 47].

ХОЗЯЙСТВО

СПЕЦИФИКА ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЯ НА САХАЛИНЕ

Островные аборигены представлены тремя этносами (айны, нивхи, ороки), а с 1860-х гг. и по конец XIX в. к ним прибавлялись, укореняясь, эвенки и группы оленных якутов и негидальцев [Патканов 1912: 880; Васильев Б. 1929: 5; Смоляк 1975: 68]. Взаимодействие этих групп на севере Сахалина происходило через общее, по сути, природопользование [Косарев 2007: 91–93].

В экологических условиях Сахалина, как и в Приамурье, в рамках Амуро-Сахалинской историко-этнографической области (АСИЭО) «скрестились культура древних рыболовов, собирателей и морских зверобоев с культурой оленеводов и охотников» [Таксами 1972: 187]. На Сахалине все варианты природопользования включали в качестве ведущего компонента рыболовство, которое всегда было важнее оленеводства, морского зверобойного промысла, собирательства и даже охоты. Рыболовство – основа любой возможной на острове модели жизнеобеспечения.

Формально на Сахалине были представлены четыре хозяйственно-культурных типа (ХКТ), связанные с этносами: 1) рыболовов бассейнов больших рек и морского побережья холодной зоны умеренного пояса (нивхи, северные айны); 2) береговых собирателей и рыболовов умеренно-тёплого пояса (айны на юге Сахалина – по типу о-ва Хоккайдо); 3) арктических морских зверобоев (нивхи; это связано с гипотезой об их северном происхождении и спорно); 4) таёжных охотников-оленеводов (ороки, эвенки, группы оленных якутов и негидальцев). Но все ХКТ на острове представлены не в «чистом» или «этнически распределённом», а в «слитном» виде, при разных сочетаниях, практически во всех этнолокальных группах.

Поэтому правильнее учитывать не варианты ХКТ, а отрасли, определявшие контуры природопользования: 1) рыболовство (все группы); 2) охота (все группы); 3) морской зверобойный промысел (нивхи, ороки, айны); 4) таёжное собирательство (все группы); 5) приморское собирательство (нивхи, айны, отчасти ороки); 6) оленеводство, связанное с охотой (ороки, эвенки, оленные якуты и негидальцы); 7) собаководство (все группы); 8) звероводство: содержание в клетках медведей и других животных (айны, нивхи, ороки) [Косарев 2007: 75].

Ороки жили территориально «встроенными» в ареалы айнов и нивхов, эксплуатируя общие с ними экологические ниши (рыболовные и охотничьи угодья, промысел ластоногих, собирательство) и отдельную (кормовые угодья, прежде всего ягеля – главного корма для оленей). Земли выпаса оленей и кочевий были промысловыми угодьями и самих ороков, и соседних с ними нивхов и айнов. При выходе со стадами к берегу моря ороки оказывались в зонах рыболовства и промысла ластоногих, совместных у них с айнами и нивхами. Этнические ареалы соседствовали и взаимопроникали в районе залива

Терпения, на р. Поронай, на западном и восточном побережье, в долине р. Тымь. Были нивхско-айнские и нивхско-орокские роды, айнско-орокский род. Как отмечала А.В. Смоляк, «на Нижнем Амуре и Сахалине отсутствовали не только ”чистые“ народы, но и ”чистые“ роды» [Смоляк 1984: 8]. Системе межэтнических родов соответствовали полиэтнические селения, и в них среди членов различных родов были ещё и адоптированные (по обычаю побратимства) иноплеменники: тунгусы (эвенки), якуты, амурские нивхи, ульчи и др. [Штернберг 2001: 225, 227, 236–238, 243, 253, 264, 270].

В середине XIX в. на острове появились тунгусы, внеся некоторые поправки в местные модели природопользования. К началу XX в. этническая модель соответствовала ситуации в Приамурье, где в каждом этносе были роды, смешанные с другими народностями или произошедшие от них [Смоляк 1984: 96].

Четыре островных народа, даже с учётом специфики оленеводства, присущей орокам и эвенкам, эксплуатировали одну и ту же территорию, одни и те же экологические ресурсы. И, как отмечала А.В. Смоляк, у народов Нижнего Амура и Сахалина «бытование тех или иных орудий промысла определялось не этническими особенностями той или иной группы, а экологическими условиями» [Смоляк 1984: 59]. Общее природопользование на острове скреплялось также перекрёстным обменом продуктами промыслов.

Природопользование ороков здесь рассматривается в общей ИЭС острова. Речь пойдёт о северной части Сахалина, по залив Терпения и устье р. Поронай. Южнее ороки, нивхи и эвенки не жили – там обитали айны, которые через своих северных соплеменников участвовали в обмене продуктами промыслов на острове, с айнами Хоккайдо и народами Нижнего Амура. Нивхи и ороки тоже периодически посещали южные территории острова и Нижнее Приамурье с торгово-обменными целями.

При четырёх ХКТ существовало два вида бытования: относительная оседлость (нивхи и айны) и относительное кочевание (ороки и эвенки). Но оппозиция «кочевание – оседлость» представляется весьма условной. С одной стороны, ороки в сравнении с эвенками выглядят народом более оседлым. С другой стороны, при бесспорной оседлости нивхов и айнов у них тоже было сезонное кочевание – переселения на лето к морю, к рыболовецким угодьям; соответственно, были зимние и летние селения. Это скорее не кочевание, а «двуоседлость», связанная с годовым хозяйственно-промысловым циклом. У ороков кочевание тоже диктовалось нуждами природопользования и подчинялось хозяйственно-промысловому циклу; они кочевали традиционными, экологически обоснованными маршрутами в «черте оседлости» освоенного ареала. У них были и постоянные селения у моря: с капитальными жилищами, культовыми местами, содержанием животных [Пилсудский 1989: 15–16, 57–58].

В начале XX в. на материалах Дальнего Востока российский правовед В.В. Солярский, отметив наличие промысловой территории, распределённой

между родами, общинами и семьями, признавал, что «фактически бродячих инородцев не существует» [Солярский 1916: 3]. Это справедливо и для ороков. Они откочёвывали очень далеко, могли менять поселения из-за конфликтов с соседями, эпидемий или иных причин, но тяготели к родным пепелищам и могилам предков. Оседлость выражалась и в долговременности поселений; самое крупное орокское селение Даута (Дауту) во времена Л.Я. Штернберга существовало уже 200 лет. В нём жило более 100 чел. из пяти родов при общем числе ороков к исходу XX в. – менее 800 чел. Быт ороков здесь мало чем отличался от айнского и нивхского [Сахалинский календарь 1898: 81; Штернберг 2001 а: 259]. Видимо, с усилением оседлости поменялись функции летних и зимних поселений. Летние, у моря, стали постоянными, а зимние использовались лишь как промысловые стоянки. Селение Даута располагалось на косе у залива Набиль, на зиму его не покидали; такие же селения были у южных ороков на косе между оз. Тарайка и морем и в устье р. Поронай.

Эвенки, выйдя на новые рубежи кочевания в XX в., на западном берегу Сахалина переходили к образу жизни, близкому к орокскому. У них обозначились постоянные места обитания, группы и стойбища [Роон 2009: 133]. А в 1920-е гг. в долине р. Тымь на основе оленного стада якута Д.П. Винокурова выросло село эвенков и ороков Паркота (Прокота, Паркотал), где были церковь, школа и баня [ПМА Косарева В.Д. за 1986 г.].

В тесной связи с вопросами «кочевания» и «оседлости» с этноэкологической точки зрения важна стратегия расселения. Наличие рыбы и мест её лова определяло географию и характер расселения с учётом возможностей остальных занятий и наличия соответствующих ресурсов. Нивхи, айны и ороки селились у морских заливов и лагун, реже – на богатых рыбой реках внутри острова. Селения, независимо от этнической принадлежности жителей, были, как правило, мелкими (по 2–3, редко более 10 жилищ, в окружении набора угодий), удалёнными на некоторое расстояние друг от друга. Это объясняется этнокультурной адаптацией к среде, не терпящей перенаселения и интенсивных хозяйственных нагрузок, в стратегии жизнеобеспечения, в природопользовании, сбалансированном с ресурсным потенциалом. То, что извне казалось безлюдным пространством, требующим массового заселения и освоения, было экохозяйственным полем, оптимально «нагруженным» антропогенным воздействием.

При малочисленности территориальных общин задачи традиционного хозяйства и вся стратегия жизнеобеспечения решались через сезонное чередование промысловых занятий, использование стационарных и сменных ловчих устройств, позволявших дистанционно контролировать территорию, через периодическую смену угодий, временно оставляемых для «отдыха», и половозрастное разделение труда. Широко применялась социальная кооперация – межсемейная внутри селения, межобщинная и межэтническая.

Главное своеобразие этнической культуры ороков всецело связано с оленем (рис. 10, 13). Оленеводство – исконная основа их природопользования. Но у ороков никогда, исключая советский период, не было крупных стад. В 1891 г. в селении Даута, насчитывавшем 109 человек, было 150 голов оленей – менее чем 1,5 животного в среднем на жителя; при этом наибольшим числом оленей на семью было 15 голов [Штернберг 2001 а: 259–260]. Данные конца XIX в. по орокскому селению у впадения речки Табани (Тубани) в нижнем течении Пороная таковы: «5 семей орочен в 2 юртах, м. – 5, ж. – 5, детей – 6». В стаде оленей было 50 голов, в среднем 5 на взрослого человека; большинством стада владел самый зажиточный «пожилой, лет 45–50, орочен Далдаган». Занимались здесь, наряду с оленеводством, соболиным промыслом, охотой на диких оленей и рыбной ловлей [Попов Н. 1896: 7].

По более ранним данным, стада оленей у ороков «весьма невелики; у наиболее бедных имеется по два, по три оленя; орок среднего состояния обладает одним или полутора десятками оленей и у редких из них имеется более двадцати» [Поляков 1883: 80–82]. По переписи 1925 г., «у ороков на 23 семьи числилось 237 оленей и 45 нарт, т. е. на каждую семью – две нарты и на каждую нарту – в среднем 5 оленей». Сравнение с тунгусами было такое: «у тунгусов же – 46 семей, 46 нарт, 1,011 оленей, т. е. на одну семью – 22 оленя и нарта. Количество тунгусских оленей безусловно преуменьшено». При этом и у тунгусов «на одного хозяина редко приходится более 20 оленей» [Васильев Б. 1929: 9]. В то время среди ороков был известен только один хозяин – Владимир Оопун, державший в районе залива Пильтун стадо, в котором было 100 ездовых оленей [Роон 1994: 125]. Иные выкладки объясняют масштабы оленеводства ороков; не ограниченность площадей и кормовой базы острова, но прежде всего цели комплексного промыслового хозяйства ориентировали их на содержание малого, в 15–20 оленей, стада. Примерно такими были и оленные стада у эвенков материка при традиционном образе жизни. Проникавших же на Сахалин с 1860-х гг. эвенков возглавляли владельцы крупных стад [Васильев Б. 1929: 9–11], разбогатевшие в Приамурье на транспортных перевозках, поставках мяса, торговле; их оленное хозяйство становилось товарным. Но с хозяевами перекочевали и их работники, владевшие такими же

Рис. 10. Верховой олень *хакта*. Фото В.В. Подмаскина, 1976 г.

мелкими стадами, как и у ороков. В конце XX в. на западном берегу Сахалина было 99 эвенков (взрослых – 63), на которых приходилось 695 оленей – на одну семью в среднем 34 головы; «распределение оленей неравномерное – minimum 10, maximum 100» [Штернберг 2009: 147].

Хозяйственные занятия ороков велись с той или иной степенью кооперации. Часто представляется, что олени у ороков были в семейной собственности и отрасль была сугубо частной, но это не совсем так. Было много причин мелкие стада отдельных семей объединять в крупные табуны, требовавшие коллективного ухода. Это относится к гону, к ответственной поре отёла и последующему времени ухода за телятами и важенками. Здоровую породу домашнего оленя невозможно получить и поддержать внутри не только семейного стада, но даже и крупных табунов в рамках территориальных групп.

Во время рунного хода, когда шёл массовый промысел рыбы, или во время охоты на ластоногих ороки объединялись внутри селения и нескольких селений, артели могли включать иноплеменников – айнов, нивхов. Лов лососёвых начинался в мае, длился по декабрь. Ластоногих промышляли зимой и весной, иногда и летом. Много времени, сил и рабочих рук требовала разделка и заготовка добытого. Часть охотников отвлекалась на промысел пушнины. В целом же не связанные с оленеводством дела отнимали бóльшую часть года, так что жизнеобеспечение в рамках семьи было бы невозможным; пока кооперированные артели вели охотничий, морской зверобойный или рыбный промыслы, занимались собирательством (в основном женщины), группы пастухов заботились и о своих, и о чужих оленях. Пастбища и маршруты кочёвок учитывали совмещение выпаса оленей с промыслами, но в большинстве случаев без кооперации не обходилось.

По Б.А. Васильеву, «ороки совершали не менее четырёх перекочёвок в год, имея при этом не менее четырёх стоянок: зимние и осенние – в тайге на некотором отдалении от моря, выше по рекам; весенние, связанные с охотой на морзверя, – на песчаных косах у моря, а летние – у устьев рек, богатых ходовой рыбой» [Васильев Б. 1929: 14]. Этот режим, отчасти реконструируемый и современными исследованиями, требует подробного рассмотрения.

К экохозяйственной единице долины от устья до верховий реки примыкали кормовые угодья по обе стороны русла с основной кочевой тропой и ответвлениями от неё, соединяющими пастбища. Кроме сезонного («вертикального») деления на весенние, летние, осенние и зимние пастбища, пастбищеоборот включал «горизонтальные» пастбища. Это было необходимо, чтобы исключить перевыпас, приводящий к истощению пастбищ с ягелем, который растёт крайне медленно. Несмотря на то что олени поедают только верхушки ягеля, главную опасность представляет вытаптывание угодий копытами животных, если их много или они пасутся долго на одном месте. Это и требовало перекочёвок. По свидетельству старейшего оленевода в с. Вал Н.М. Соловьева (1915 г.р.), прежде было так: «Одно пастбище зимнее,

другое весеннее, третье летнее, четвёртое зимнее. И каждых – по несколько. На одно и то же приходили через несколько лет». На вопрос: «Почему?» – информант ответил: «Так ведь ягель медленно растёт. Если пожар уничтожил – только через 30 лет будет новый ягельник. А если олень выбил – лет через десять» [ПМА Косарева В.Д. за 1984 г.]. Практика «горизонтальных» перекочёвок вполне доказывает, что закрепление долин за группой или родом не было абсолютным: оленеводы выпасали свои стада и за пределами «своих» долин.

Тропами ороки пользовались для перегона стад, движения верхом, на нартах зимой, они были достаточно широкими. Согласно правилам, 1) передвигались только этими тропами; 2) их периодически чистили, чтобы облегчить движение и обезопасить оленей от травм; на переходах через речки, ручьи и топкие места были мостки (*тыгдэлэн*) из стволов или плах; 3) «новых троп не торили». По словам информаторов, «был уход за угодьями... Олени были привыкшими ходить по этим тропам». Называют четыре тропы – «тропы дедов» [ПМА Косарева В.Д. за 1986 г.].

В природопользовании самой крупной общинной группы *валуннене* (валетта) система выпаса оленных стад был такова: 1-я тропа шла по р. Большой Гаромай, 2-я, «средняя», видимо, по какому-то ручью, не указанному на карте, 3-я – по р. Вал, 4-я – по Аскасаю или Эваю (скорее первое), далее располагались угодья группы *дахиннене*. Периодически *валуннене* со своими стадами появлялись и севернее Большого Гаромая. Ими были хорошо освоены поймы рек Пильтун и Сабо на издревле традиционной территории нивхов (рис. 11).

Сходную информацию у южных оленеводов дал в Поронайске работавший раньше звеньевым Мицигаро Ямакава, 1950 г. р.: при перегоне стада была забота о кормовых угодьях; это исконный обычай оленеводов, и ороков, и эвенков: поддерживать пастбища в хорошем состоянии, не допускать их вытаптывания. Когда перегоняли оленей, старались обойти обильные ягодные угодья. Такие места были общим достоянием местных жителей; пастухи не испытывали недостатка в ягодах и заботились таким образом больше о других, чем о себе [ПМА Косарева В.Д. за 1983 г.]. Объектами бережного пользования были места водопоя: олень чистоплотен и не станет пить воду в истоптанных местах. Итак, каждая родовая (территориальная) группа пользовалась пастбищами и угодьями, привязанными к долинам рек – от устьев и заливов до верховий; здесь границей были водораздельные хребты Восточно-Сахалинских гор, за которые ороки не заходили, – далее лежали угодья эвенков. Та же привязка к рекам имела место и у южных ороков, с тем отличием, что кочевание на севере велось по линии восток – запад, а на юге – по линии юг – север [Роон 1994: 112]. Южные оленеводы кочевали по речкам, впадающим в оз. Невское, – по Оленьей, Рукутаме (Лухтоме), Длинной, по протоке Таран, вытекающей из р. Поронай, и по Поронаю (рис. 12). К лету они огибали озеро и выводили стада к морю.

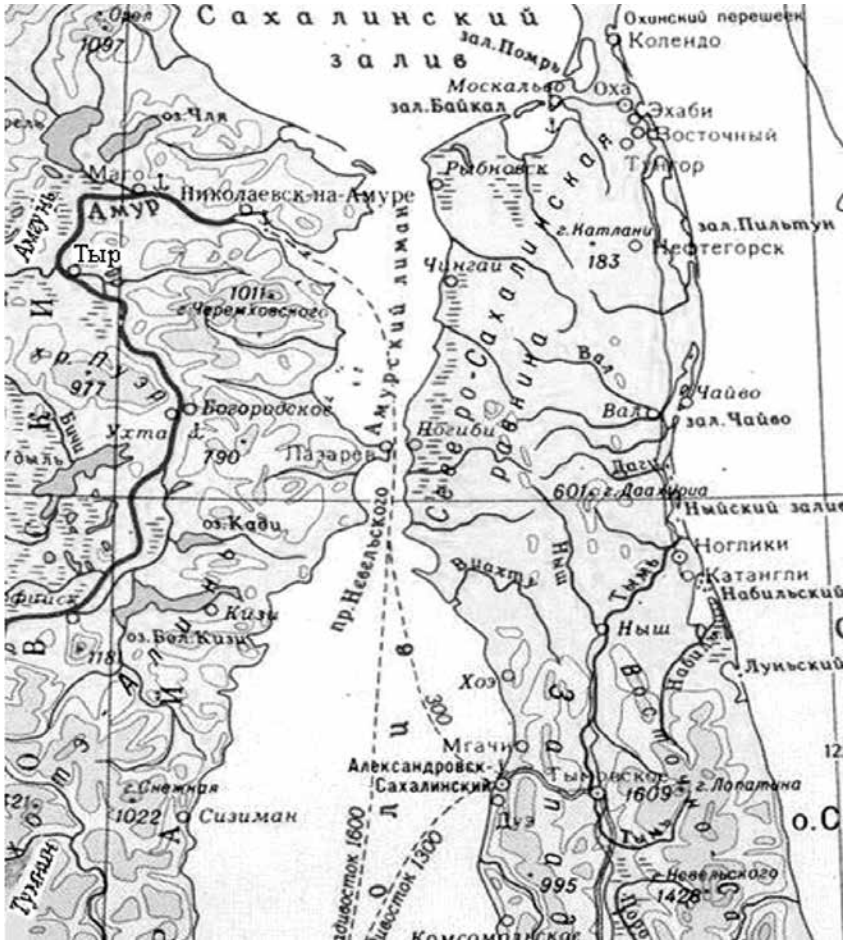

Рис. 11. Граница выпаса (красная линия) оленьих стад ороков на восточном побережье Сахалина. Рисунок В.Д. Косарева

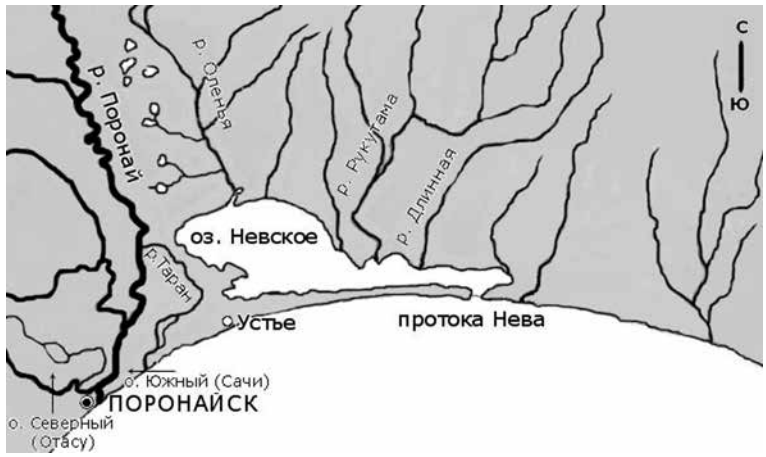

Рис. 12. Пастбища для оленей в речных долинах у южных ороков. Рисунок В.Д. Косарева

Рис. 13. Домашний олень *ула*. Фото В.Д. Косарева

Если в селениях у моря строили орокские каркасные дома *каура*, то в местах осеннее-зимнего выпаса, на временных стоянках *дуял* пользовались жильём тунгусского типа *аундау* (чум), но к началу XX в. оно вытеснялось брезентовыми палатками, как у эвенков. На склонах долин устраивались землянки *дала* и лабазы на сваях [Роон 1994: 110–111]. В «инфраструктуру» экохозяйственной зоны входили устройства для ловли рыбы, вешала для вяления юколы у устьев и в нижнем течении рек, ловушки для промысла нерп и т. д.

Информаторы сообщают о былых (при частичном сохранении) нормах и ограничениях на убой дичи, вылов рыбы, сбор растений, заготовку древесины и т. п. Примечательно, что при обилии дичи в угодьях, рыбы в реках, ягод в лесу и на тундровых марях, других ресурсов (особенно в сравнении с малочисленностью населения) даже самые массовые промыслы не были неограниченными, этакими «играми без правил». Регламентация охватывала количество изымаемых ресурсов, способы их изъятия, территориальность и сезонность. Одно из правил в промыслах выражалось убеждением: зря убивать нельзя. Мелкую рыбу не промышляли, а ту, что «случайно» попадала в снасти, возвращали в воду [ПМА Косарева В.Д. за 1983 г.].

Летом ороки занимались в основном рыболовством и собирательством, охота почти прекращалась, кроме промысла пернатой дичи. Массовый убой птицы также не вёлся. Мотивация такова: в тёплый сезон не добыть и не сохранить большие запасы мяса, мех дичи худшего качества, да и «зачем мясо, если много рыбы?». Мотивы ограничений и запретов варьируют, но всегда налицо установка на поддержание популяций, забота о потомстве, как если бы это был домашний скот. Охота на оленей весной запрещалась из-за беременности

важенок: нельзя вторгаться в стадо, паника в нём грозит выкидышами у стельных самок. Осенью препятствием был гон, хотя во времена, когда стада диких оленей были многочисленными, охота на них велась более активно. При охоте с манком охотник не будет сожалеть, если хор вовремя осознает опасность и скроется: это умное животное достойно жить, чтобы дать умное потомство. А если олень обманулся, ему, значит, суждено быть убитым. Массовый убой ластоногих во льдах или на лежбищах практиковался больше весной, летом били «на раз» [ПМА Косарева В.Д. за 1983 г.].

Принципы регуляции лова с подходом лосося к устьям рек были таковы. Рунный ход – время массовой заготовки важнейшего продукта питания, от него зависит благополучие зимовки: скудный улов грозит голодом, болезнями, смертностью. Но перспективно это и самый важный период воспроизводства рыбы. Хозяйственные и экологические интересы оказываются в противоречии, и рыболовы должны были учитывать и то, и другое.

При лове рыбы не применялись приёмы и устройства, которые бы вели к уничтожению всего косяка. «По обычаю, один край запруды всегда оставался открытым, чтобы... не преградить полностью проход рыбе». Эта «полуоткрытость» исключала истребление рун [Watanabe 1973: 21–29]. Нивхи и ороки объясняли, что сеть можно ставить в заливе, лагуне, в нижнем течении реки, а выше надо применять острогу. С продвижением вверх, к нерестилищам, ограничения усиливались. Осуждали перегораживание речки так: «люди это понимали» – каждое поколение лососёвых стремится попасть в ту реку и в то её место, где появилось из икры. К местам нереста не приближались. Отнерестившуюся рыбу добывали крючками, применение которых было запретным во время массового хода.

Очень мало материалов иллюстрирует регламентацию в собирательстве, заготовке растительного сырья, дров, древесных стройматериалов. Информаторы объясняли, что живое дерево не рубили, на местах обитания людей лес не убывал. Примерный расчёт по таёжному охотничьему домику нивха или орока таков: для его постройки требовалось 10–12 лиственниц среднего возраста, а служил он нескольким поколениям – лиственница столетиями не гниёт. Оленеводы жерди для чума возили с собой либо хранили на местах обычных биваков. Перегоняя оленей, ороки обходили ягодные места. У черемши не брали корень, срезая лишь перо. При сборе клубнелуковичных «...бабки говорили: увидел три саранки – одну, от силы две выкопай. Не всё забирай, оставляй на развод» [ПМА Косарева В.Д. за 1983 г.].

Высокая продуктивность угодий поддерживалась щадящим режимом их эксплуатации и народной мелиорацией. Айны, по хоккайдским материалам, держали под прямым контролем нерестовые реки, оснащая их стационарными промысловыми устройствами. Это означало ежегодный их ремонт с одновременным уходом за руслом и берегами. Нечто сходное было у айнов Сахалина, нивхов и ороков. По весне и после катастрофических ливней, ураганов или

селей русла речек очищались, чтобы облегчить проход рыбы к нерестилищам. Такая же забота проявлялась к тоням на озёрах и в лагунах.

Долины речек, где водился соболь, ороки, как айны и нивхи, с осени расчищали, убирая лишний валежник и колоды, оставляя те, что, служа мостиками через речку, могли быть наиболее уловистыми при установке на них петель. На семейном участке охотник делал подкормки и приманки. Ловушки устанавливались после того, как вокруг приманок завелось достаточно пушного зверя.

У аборигенов Приамурья и Сахалина эколого-воспроизводящий принцип варьировал от ограничительных мер до «заказа» или заповедания. Строго охранялись нерестилища. В пору нереста в верховьях реки возбранялось ездить на лодках, а при необходимости пользовались не вёслами, производящими шум, а шестом. Не перегоняли оленей через речки вблизи нерестилищ. Если озеро оскудевало рыбой или дичью, прекращали там охоту и рыбную ловлю на несколько лет, и так же поступали при уменьшении в долине речки соболя. Запретными были места, где зимуют в берлогах медведи. Вопрос о табуации или её снятии решался приговором старых людей. Даже перейдя на огнестрельное оружие, туземцы Сахалина и Амура не применяли его на лежбищах, у птичьих базаров, в промысле пушного зверя, часто – вообще в лесу [Таксами 1975: 30, 42, 44]. Мотивация запретов и ограничений разная, от прагматической до моральной и религиозной.

Неоднократно отражены в научных работах характерные для народов Сибири самоограничение потребностей, изъятие из биосферы только насущно необходимого, возможно более полное его использование – малоотходное производство архаического уровня, исчезающее в современном обществе [Алексеенко 1986: 84; Грачева 1986: 106; Лукина 1986: 121, 123]. Выявлена историческая связь между экологическим потенциалом среды, уровнем и структурой потребления населения, сбалансированных традициями так, чтобы не разрушался и не оскудевал естественный базис.

Например, информаторы обнаруживают понимание того, что рубка леса на склонах грозит почвенной эрозией, оползнями, а в поймах – заболачиванием или, напротив, обмелением речек. Кроме ограничений и запретов рубки, в лесу нельзя ругаться, громко разговаривать, шуметь – как выразился информатор, «нельзя никого пугать, панику создавать в лесу». А.В. Смоляк сообщает, что у нанайцев даже шаману запрещалось бить в бубен возле мест промысла. Общее правило дополнялось частными: не портить растительность, не беспокоить птиц, не трогать птенцов и яйца в гнёздах и т. д. [Смоляк 1976: 129; Таксами 1976: 204].

Нормы поведения – в лесу, у речек, при кочёвках и т. п. – включали и противопожарные правила. У ороков, эвенков, оленных якутов, кроме принципов устройства биваков, связанных с соблюдением чистоты, запрещающих порчу растительности, почвы и т. п., запрещалось разводить костёр на торфянике

(«огонь внутрь пойдёт»), под кронами, в месте, не расчищенном от бурелома, хвои, травы, употреблять на топливо дрова, «стреляющие» искрами [ПМА Косарева В.Д. за 1986 г.].

Система идей связывала силы, управляющие мировым пространством, и людей. Известен мифологический творец и культурный герой *Хадау*, устроивший миропорядок, давший орокам знания, обычаи, обряды. Существовал культ *Андури*, *Бо-эндури* – божества неба, *Тайкунди* – божества земли. Были такие же, что и у айнов и нивхов, «хозяева», «хранители» – *ыдьени* и *сэвэ* (*сэвон*). В разряде *ыдьени* числились *Доото*, или *Доочо*, – хозяин медведей и хранитель тайги, *Тэму*, *Тэому* – хозяин моря в образе косатки [Штернберг 1933: 437–438; Васильев Б. 1929: 16, 20–21; Народы Сибири 1956: 858–859; Петрова 1967: 142–143; Пилсудский 1989: 14].

В отличие от айнов и нивхов, у ороков выделяется пласт религиозных воззрений, связанных с оленем. Как важнейшее хозяйственное животное и символ этнокультуры, он представлен в космологической модели и обрядах. Священным считался олень белой масти. Существовал маленький, но могучий покровитель диких и домашних оленей – *Уля ыдьени*. Считалось, что он сидит между рогами самого сильного хора в стаде. Возможно, в связи с этим ороки подвешивали к рогам домашних оленей деревянные фигурки *сэвэ*. Олений дух карал за нарушение сроков и норм убоя оленей, других охотничьих и пастушеских обычаев. Это божество похоже на известного у чукчей хранителя оленьих стад: маленький, незаметный для глаз *Писвусъын*, «хозяин оленей», тоже восседал на самом крупном самце у диких оленей и мог жестоко наказать людей за нарушение правил охоты. Другое поверье связывает духовным родством ороков и оленей: в диких стадах есть оленуха, от которой зависит благополучие родов у женщин, и перед родами они обращаются к ней с просьбами облегчить боль и обеспечить здоровье ребёнку. Если ребёнок умирал, считалось, что он отправился к оленухе «пастухом», т. е. духом-хранителем оленьих стад. Это верование переплетается с культом *Дёломама энэко* (каменной старухи-матери), управительницы женской сферы в жизни ороков [Васильев Б. 1929: 15; Вдовин 1976: 242].

Мир природы представлялся как общинно-родовой коллектив, управляемый духами – подлинными или тотемическими предками, и выступал продолжением мира общины. Экосистемы, промысловые угодья рода (своего или чужого) управлялись родовыми божествами («морской человек», «хозяин оленей» и т. п.); запрещалось нарушать правила и в своих родовых владениях, и в чужих – это влекло кару соответствующих сил. Угодья отождествлялись с родовыми амбарами [Таксами 1975: 10]. Важную роль в отношениях людей и божеств играли «посредники». У айнов, нивхов и ороков ими были медведь, божество домашнего огня и *инау* (*нау*, *иллау*). Выращивание медведя в клетке, убиение и «отправление» к «хозяину» входили в систему

связей с предками-богами. Устраивалось «отправление» и медведю, убитому на охоте [Васильев Б. 1929: 18, 20; Петрова 1967: 63, 142; Пилсудский 1989: 15–16, 57–62].

У сахалинских островитян бытовало представление о том, что в загробном мире (*млы во* – нивхск., *покна котан* – айнск., *буни* – орокск.) всё происходит наоборот: если там убит зверь, он переходит в этот мир, если зверь убит в этом – он переходит в загробный. Эта вера сочеталась с убеждением в том, что добыча – добровольная отдача животного по желанию покровительствующего людям и животному божества. Оно посылает добычу не конкретному охотнику, а всем сородичам. Дичь позволяет себя убить только члену данного рода. Убитое животное, если соблюсти все требования в промысле, потреблении, правильно поступить с останками, возродится и будет добыто опять. Надо уважать объекты охоты. Нельзя мучить животное, убивать надо мгновенно, нанося минимальный вред. Были «удобные» места на теле животного, куда надлежало бить. Нельзя ломать, рубить или разбрасывать кости добычи. Костяк медведя, касатки, сивуча, нерпы и других религиозно значимых животных собирали и помещали в сакральное место [Штернберг 1908: 231; Штернберг 1933: 52–53, 89–91, 115, 430; Pilsudski 1912: 132, 213]. «Религиозная санкция запретов и обязанностей, живое сознание всем и каждым «общности греха» объясняют нам самую удивительную сторону строя рода, наличность социального организма и почти полного отсутствия принудительного элемента, власти» [Штернберг 1933: 108]. Связь рациональных норм природопользования с религией и этикой (категориями священного и греховного) можно найти в словах информаторов и ныне. «Будешь в лесу зло делать – зло к тебе по кругу вернётся. Так говорили (старшие)». Нарушение норм промысла тоже не останется безнаказанным: «Спящую нерпу убить – грех, удачи в охоте не будет... Хозяин моря-то всё видит» [ПМА Косарева В.Д. за 1983 г.].

Таким образом, весь описанный характер природопользования, если не происходило стихийных катастроф, разрушительных войн, иноэтнических вторжений и других катаклизмов, способных вывести систему из равновесия, как правило, помогал сохранять режим гомеостаза на протяжении многих поколений.

ОХОТА НА ЛЕСНЫХ ЗВЕРЕЙ И ПТИЦ

Уйльта считали себя таёжным народом. Они великолепно ориентировались и хорошо знали все местные ландшафты: горные массивы, сахалинскую тайгу, прибрежные районы [Подмаскин 2011: 109–111]. Каждая лесная тропа, каждый горный распадок были им известны. Соседние нивхи и айны считали, что ороки хорошие охотники, и признавали их охотничье мастерство. Около семи зимних месяцев, с сентября по март, общины жили в верховьях рек Восточно-Сахалинских гор. Именно в этих отдалённых районах была

возможность заниматься охотой на лесных животных. Согласно сложившемуся традиционному неписаному закону/правилу *доро* все взрослые мужчины в семье имели собственную охотничью территорию. В этой зоне они охотились из поколения в поколение, прекрасно знали её географию, основные места обитания птиц, лёжки всех зверей, от крупных медведей до мелкого соболя [Роон 1996: 41].

О том, что охотничий промысел на лесных млекопитающих занимал важное место в хозяйстве общин, свидетельствуют заметки путешественников-очевидцев. Так, врач В.А. Штейгман, посетивший север острова в 1908 г., во время проведения медицинских мероприятий по ликвидации последствий эпидемии оспы среди коренного населения отмечал в полевом дневнике любопытное наблюдение. Орочены – жители летнего стойбища на о. Сонэги в заливе Чайво, состоявшего из четырёх хозяйств (15 человек, из которых 6 взрослых мужчин), добывали зверя в урочищах по хребтам вдоль р. Гарамай. Жители летнего стойбища Даги 1, состоявшего из трёх хозяйств (19 человек, из них 6 взрослых мужчин), откочёвывали на зиму в верховья р. Даги и охотились в лесах одноимённого горного хребта [Штейгман 1908: 183, 213]. Охотничьи угодья начинались неподалёку от зимних стойбищ. По существу, маленькие стойбища располагались так, чтобы охотникам было удобно проверить капканы или насторожённые самострелы и успеть вернуться домой за один световой день.

Взрослые мужчины прекрасно знали не только район, где они охотились, но и другие, более отдалённые места. Собственные охотничьи участки были и у соседних народов. Но поскольку территория острова значительно обширна и звери водились повсеместно, то охотничьих угодий хватало всем. Во избежание недоразумений охотники старались не брать добычу в пределах соседних участков. Но если зверь-подранок попадал на чужую территорию, то его преследовали и там. Забирал добычу тот охотник, который подстрелил зверя. Конечно, не существовало чётко обозначенных границ между территориальными группами и их охотничьими угодьями. Тем не менее, если место в тайге было занято, то там не следовало охотиться чужому. Этот неписаный закон был распространён у всех народов Амуро-Сахалинского региона.

Зимой охотились на дикого северного оленя, кабаргу, бурого медведя, лисицу, соболя, колонка, белку, росомаху и рысь. Мех пушных зверей достаточно «созревал», не линял и имел прекрасный товарный вид. Мясо диких животных было питательным и ценным после летнего нагула.

В начале зимы, когда снег недостаточно глубок, было удобно выслеживать пушного зверя. Хороший охотник быстро прочитывал вязь звериных следов на снегу: он узнавал вид животных, их количество, размеры, направление и время движения, ранен ли зверь и многое другое. Каждый охотник прекрасно знал места лёжек, кормовые угодья, тропы миграций животных, места их постоянного обитания, биологические особенности, проявляющиеся

в каждый сезон года и т. д. Кроме того, всем были известны урочища в тайге, где охотились на боровую дичь, на морских побережьях и озёрах – там велась охота на водоплавающих перелётных птиц. Некоторым рекам и ручьям давали названия тех видов зверей и птиц, которые обитали в данной местности. Например, одна из рек Северного Сахалина получила название Поро (глухарь) [Роон 1996: 20].

В зимние месяцы вследствие ограниченности летних рыбных запасов и в целом отсутствия разнообразия в рационе охота на дичь являлась важным источником пополнения продуктов питания в семье. На Сахалине ороки охотились на медведя *боё*, дикого северного оленя *сироо и* кабаргу. На острове не водились лоси, волки, кабаны, на которых вели охоту коренные народы, живущие на материке.

Применялись активные и пассивные способы охоты с использованием копья, лука и стрел, самострелов, петель. В конце XIX столетия в промысле стали применять огнестрельное оружие, которое выменивали или покупали у японцев, якутов, русских. Каждый мужчина имел своё огнестрельное оружие *вааку*. По информации В.А. Штейгмана, почти в каждом хозяйстве имелась винтовка Бердана, а у наиболее зажиточных было 2–3 винтовки Маузера. Так, у 70-летнего Степана Оксюгану из рода Гета после смерти сыновей из-за эпидемии оспы остались «Винчестер» и «Бердана» [СПбФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. Д. 93. Л. 9. 1908 г.]. Оружие покупали или выменивали на пушнину в центрах торговли: Николаевске-на-Амуре, Александровске-Сахалинском. Стоило оно дорого, поэтому традиционно охотники использовали старые виды оружия и традиционные приспособления.

Охота на боровую и водоплавающую перелётную дичь (весной и осенью) сменялась охотой на мясного зверя, а затем – на пушного. Объёмы добычи зависели от потребностей и возможностей каждой семьи, а также от числа животных на охотничьих угодьях. Например, на площади 300 кв. км обитало до 200 диких оленей [Мишин 1950: 2]. Но охотники всегда добывали необходимое количество.

Во время промысла крупных животных мужчины проводили в тайге несколько дней. По мелкому снегу в начале зимы (ноябрь – декабрь) охотились на медведя и дикого северного оленя, которые давали много мяса. В удобных таёжных местах они устраивали бревенчатые охотничьи домики *кааланари*, в которых отдыхали и ночевали весь период охоты.

Большим событием в жизни охотников и всех обитателей стойбища была охота на медведя, самого могучего и большого зверя тайги. В мировоззрении людей к нему сохранилось двойственное отношение: с одной стороны, это источник пищи, а с другой – мифический образ, отождествляемый с миром лесных духов-хозяев, от которых зависит наличие пищи и удача людей в её добыче. В летний сезон на медведя почти не охотятся. Основной промысел ведётся

поздней осенью и зимой. В случае удачной охоты в стойбище устраивался праздник и ритуальное поедание мяса животного.

После каждого дня промысла по вечерам у костра мужчины всегда обсуждали свою охотничью практику, оценивали добычу, делились между собой своими замечаниями о процессе охоты, о поведении и повадках зверя. Охотник, всегда живо жестикулируя, описывал имевшие место днём ситуации преследования зверя, рассказывал о том, как и кто кого пытался обмануть. Такие разговоры являлись не только хорошим времяпровождением, но также имели значение для улучшения практических навыков молодого поколения. Они были важны для мальчиков и подростков, которые, затаившись, сидели по углам чума и жадно ловили каждое слово взрослых, ведь они готовились стать охотниками. Широкой известностью пользовались мужчины-охотники, на счету которых были десятки убитых медведей.

Охота на медведя сопряжена с определённой опасностью для жизни охотника. Поэтому на неё ходили двое-трое мужчин. Отправляясь на охоту, они надевали промысловую одежду: короткую шубу и обувь из оленьего меха, ноговицы, рукавицы, шапку, юбку из нерпичьей шкуры, обязательно ремень с кисетом, огнивом и ножом. Запасливый охотник брал с собой туесок с пищей *хуисэ* и оружие *вааку*. Непременным спутником была охотничья собака. Некоторые имели по две-три хороших обученных собаки. По мелкому снегу охотники выезжали верхом на оленях. Если же снега было непривычно много для этого времени года, то выезжали на нартах. Обычно охотники с осени замечали места медвежьих лёжек под корнями, в валежнике и делали засечки на деревьях [Роон 1996: 23–24].

В языке уйльта достаточно представлена половозрастная терминология для этого животного: *боёсироо* – детёныш, *баатана* – двухлетка, *хоёл* – трёхлетка, *пуел* – четырёхлетка, *джаасил* – 5-летний медведь, *бири* – 5-летняя самка, *джэвисэл* – 6-летний самец [Ikegami 1985: 79].

Оружие и методы охоты выбирали в зависимости от возраста зверя и места лёжки. По свидетельству некоторых информантов, в прежние времена их деды ставили на медведей большие петли, насторожив их на тропах между деревьями. Такой метод пассивной охоты применялся в межсезонье, когда ещё не выпал снег или его было немного. Однако им пользовались редко, в основном в тех случаях, если необходимо было поймать подранка. Кроме того, на медведей ставили и большие самострелы, насторожённые на звериных тропах. Основным же считался метод поднятия медведя из берлоги, который практиковали в начале зимы, во время охоты на взрослых самцов.

В процессе охоты все действия и места вокруг берлоги были разделены между участниками. Обычно опытные охотники брали с собой молодого юношу, который помогал им и одновременно учился. Для него это была своеобразная инициация – «посвящение» в охотники. Первоначально подготавливали место вокруг берлоги: утаптывали снег для удобства проведения

манёвров и готовили толстые палки. Длинными шестами перекрывали выход из берлоги: крепко привязывали к ближайшему дереву один шест, закрепляя им второй. При этом старались держать палки на уровне головы медведя. Затем двое мужчин начинали тормошить палками и копьями зверя, лежащего в берлоге. Разбуженный медведь начинал искать выход из берлоги и просовывал в отверстие морду, при этом он натыкался на палки и пытался пробраться между ними. В тот момент, когда голова медведя показывалась между деревянными шестами сверху или снизу, охотник, стоявший перед берлогой и наблюдавший за движениями, должен был поразить животное в голову, пробив череп [Роон 1996: 24]. Подобный способ охоты практиковался у сахалинских и хоккайдских айнов (согласно реконструкции в музее айнской культуры г. Сираой о. Хоккайдо).

Из расспросов мужчин, охотившихся на медведя, выяснилось, что они использовали огнестрельное оружие – винтовки. Однако традиционно охотились с помощью копья *гида*. Если зверь вставал на задние лапы и наступал на охотника, необходимо было с недюжинной силой и мгновенно пронзить его острым копьём в грудину, в область сердца, и при этом не угодить ему в лапы. Иначе исход охоты мог быть трагичным для человека. Старики отмечали, что в прошлом, когда не было ружей, медведя убивали только копьём; помимо этого, применялись также рогатины.

Копьё *гида* состояло из металлического наконечника вытянутой ромбовидной формы с втулкой для насаживания на древко, которое было длинным и округлым в сечении. На поверхности наконечника вертикально по центру с обеих сторон устроен округлый валик. По обеим его сторонам на поверхности иногда наносилась инкрустация по металлу, заполняемая охристой краской в виде завитков и спиралей. Эти копья составляли богатство многих семей и передавались по наследству от отца к сыну. На древках охотничьих копий закреплялись специальные металлические или деревянные скобы, препятствовавшие сквозному попаданию в тушу животного, – по словам информантов, чтобы «не угодить медведю в лапы». Наконечник копья обычно хранился в специальном деревянном чехле *коопту*, который повторял его очертания.

Орудия были универсальны и использовались у всех народов Амуро-Сахалинского региона и Сибири [Добротворский 1875: Приложения 34, 37, 80; Смоляк 1984: 91; Таксами 1975: 43]. Причём у многих народов такие копья имели идентичное название – *гида*. Это свидетельствует о древности их использования и широком распространении.

Однако в начале XX в. огнестрельное оружие вытеснило данный вид орудия. На медведей стали охотиться круглый год по мере необходимости. За один год охотник мог добыть до 4–6 животных, а при сопутствии удачи и наличии опыта – даже больше. Тушу только что убитого медведя сразу свежевали. Отдельными кусками его транспортировали на нартах к стойбищу. Кости животного хоронили в священных местах. Отдельные части (когти,

шерсть и др.) оставляли в виде амулетов для удачной охоты: по представлениям ороков, они служили для возрождения зверя.

Важными орудиями охоты являлись лук *бурихэ* (южная группа), *бурику* (северная группа) и стрелы *лэккэ*. Как свидетельствуют полевые материалы Т.П. Роон, до начала XX в. лук широко использовался во время охоты на диких северных оленей, белок, птиц. Предпочтение отдавалось именно этому виду орудия, поскольку он отличался скорострельностью и не производил шума. В руках опытного охотника скорострельность лука могла составлять до 20 выстрелов в минуту, что отмечалось у эвенков Средней Сибири, нганасан и других охотничьих народов [Туров 1990: 62; Попов 1948: 51]. Ороки также отличались мастерством стрельбы из лука. Подкравшись к небольшому стаду оленей, охотник мог поразить несколько животных сразу. Несомненно, охота на дикого северного оленя *сиро* имела большое значение: мясо животного являлось продуктом питания (оно заготавливалось в мороженом и сушёном виде) в течение всей осени и зимы; шкура служила материалом для изготовления зимней одежды, обуви, постелей.

На Сахалине обитает охотский подвид дикого северного оленя. У него более тёмный окрас в сравнении с другими подвидами. В сопках острова располагались зимние, весенние, летние и осенние стации оленей, богатые ягелем и веточным кормом. Круглый год дикие северные олени проводили в таёжных горных или холмистых районах Северного Сахалина в верховьях р. Ныш, Эвай, Аскасай, Вал, Виахту, на горных пастбищах Набильского хребта, тундровой зоны р. Поронай и на п-ове Шмидта [Мишин 1950: 20; Колосов 1980: 137]. Изредка они спускались на морские побережья полакомиться солью. «Северный олень не боится снежных сугробов. Он протаптывает хорошие дороги, которыми пользуются и другие животные. В осенне-летний период олени держатся на заболоченных участках (марях), где им обеспечено обильное питание (водный лютик, вахта трехлистная, стрелолист, хвощ и др.). К зиме они поднимаются выше в горы и занимают гольцовую зону, где добывают ягель, используют также и древесные корма – побеги карликовых ив, березы, ольхи» [Колосов 1980: 138]. Миграционные тропы животных были хорошо известны охотникам. Выходя на них, стрелки понимали структуру стада, количество взрослых особей, самок, самцов, телят, молодых оленей. Оценивали направление и характер движения стада, ориентировались на близлежащие кормовые стации и источники воды. Дикие северные олени – очень осторожные, быстрые животные, охота на них требовала мгновенной реакции, ловкости, сноровки, большого опыта выслеживания зверей, знаний биологии животного и умения ориентироваться на данной местности. Порой даже опытным охотникам было трудно нагнать оленей. По подсчётам, охотники из одного стойбища (около пяти человек) с помощью традиционных способов добывали в среднем до 5–8 голов диких оленей за охотничий сезон.

Поскольку масса одного животного составляет от 104 до 140 кг, этого хватало для пропитания целого стойбища в течение длительного времени.

В научной литературе отмечались оригинальные способы охоты на дикого северного оленя [Пилсудский 1989: 38]. В промысле диких оленей практиковались облавный и загонный способы, когда на всё небольшое стадо охотники нападали верхом на своих оленях. Однако убегающих животных преследовали недолго. В состоянии испуга олени могли долго бежать от опасности, а длительный стресс и напряжение мышц при движении также отрицательно влияли на вкусовые качества мяса – по замечанию людей, оно «пахло мылом». Поэтому, если охотились на исходе зимы по насту, старались быстро настичь зверя и добить его ножом. Аналогичный способ охоты на диких оленей практиковали и сахалинские нивхи [Крейнович 1973: 138].

В древности, очевидно, существовал в охотничьей практике уйльта способ преследования диких оленей на нарте с помощью лука и стрел [Роон 1996: 27]. В имеющейся литературе отсутствует точное описание орокского традиционного лука. Судя по фотоматериалам, он относится к простому типу [Magata 1981: 7], выполнялся из дерева (из черёмухи и лиственницы, реже – из берёзы) и был изогнутой формы *дэуптэни*. К концам с обеих сторон привязывалась тетива *хули*, изготовленная из крапивных нитей или крепких оленьих сухожилий. Стрела для лука делалась с длинным древком также из крепкого дерева и с металлическим наконечником *пиннэуль*, имевшим листовидную форму. В передней части древка вырезали гнездо для длинного черешка наконечника, закрепив его там с помощью рыбьего клея и ремней. Конец стрелы оформляли специальным оперением. Примечательно, что стрелы такого типа, получившие название *лэккэ,* применялись только с одним видом оружия – луком.

В орокском языке сохранился устаревший термин *гарпеени* – «стрелять из лука», а также *гарпала* – «меткий стрелок из лука». Известно, что общее название лука у тунгусо-маньчжурских народов Амура – *бури*. В названиях основных конструктивных деталей также имеются прямые аналогии: тетива *хули* (ульч., нан., ультинск.), *или* (ороч., удэг., негид.), стрела *лэккэ* (общее название у нан., ульч., ультин.), наконечник стрелы *пиннэули* и др. [Ikegami 1985: 79; Сравнительный словарь 1975: 446, 508; Смоляк 1984: 88].

Ороки ещё в начале – середине XIX в. во время голодовок охотились на диких оленей и поздней зимой. По глубокому снегу невозможно было ездить верхом на домашних оленях, животные проваливались в снег. Альтернативным вариантом были традиционные лёгкие гоночные нарты, на которых можно было совершать быстрые манёвры, спеша наперерез стаду и стреляя из лука. Из пассивных орудий применяли самострелы больших размеров, которые настораживали на миграционных тропах. Кроме того, раньше для охоты на диких оленей использовали и большие петли. Запутываясь рогами в петле, олень становился лёгкой добычей. К подобному способу прибегали в редких

случаях. В советское время он был запрещён и почти не практиковался [Роон 1996: 29].

Получил развитие пушной промысел, распространённый на Сахалине довольно давно, поскольку мех не только использовался внутри хозяйств, но и имел товарное значение. Многие исследователи отмечали, что ороки принимали активное участие в *сантан* – торговле с народами материка, где одним из ходовых товаров являлся мех соболя, перья орла и другие вещи [Народы Сибири 1956: 858]. В свою очередь, маньчжуры и японцы привозили в торговые центры Сахалина и Амура дорогие халаты из ткани, изделия из металла, крупу и другие предметы. Известно, что расцвет торговли маньчжуров и японцев с островными народами и жителями низовий Амура приходится на XVII–XVIII вв. [Сасаки 1992: 124]. Маршрут, по которому маньчжурские товары доставлялись на Сахалин, хорошо известен и описан [Описание Северного Эдзо, сделанное Мамия Риндзо 1990: 112]. Ороки залива Анива приезжали с торговыми целями в японскую факторию Сирануси. Вероятно, в указанный период пушной промысел занял в хозяйственном комплексе данного народа одно из важных мест, поскольку давал возможность приобретать необходимые средства для существования. «Вещи и продукты в огромных количествах в течение долгого времени поддерживали торговую деятельность аборигенов этого региона. Их культура уже не могла существовать без торговли и без китайских, маньчжурских и японских товаров» [Сасаки 1992: 125]. Выход в торговые центры Нижнего Амура и Сахалина к середине прошлого столетия сначала якутских, а затем русских купцов и закрепление России на этих землях способствовали резкому сокращению товарообмена с маньчжурами и японцами и переориентацией ороков и других народов (нивхов, ульчей, нанайцев, сахалинских айнов) на российский рынок. Последний также был заинтересован в поступлении пушнины. Объёмы добычи не были постоянными: в удачный сезон охотнику удавалось добыть до 30 тушек зверьков, в среднем же это количество составляло 7–10 штук. На различные виды шкурок были соответствующие цены. Так, в Николаевске-на-Амуре в 1908 г. шкурка соболя в зависимости от размера и качества выделки продавалась по цене от 5 до 50 руб. [Штейгман 1908: 203, 216].

Основными промысловыми видами были следующие: соболь *сэпэ*, лисица *сули*, росомаха *айлее*, белка *холо*, выдра *дуксэ*. Предпочтение отдавалось соболю из-за высокой рыночной стоимости. На пушных охотились с помощью пассивных типов орудий: петлями *пута*, самострелами *дээнгурэ*. Реже использовали лук и специальные стрелы. С наступлением осени в сопках начинался сезон охоты петлями. Первый из осенних месяцев так и назывался *путабени*, т. е. «месяц охоты петлями» (соответствует концу октября – началу ноября). Были места, богатые пушным зверем и удобные для данного способа охоты. Так, одна из речек Северного Сахалина получила название Путакку – «речка, где ставят петли на соболя».

Перед началом промысла охотники производили ритуальные жертвоприношения в виде кормления пищей хозяина тайги. «В тот же день каждый охотник душит одну собаку, мясо её съедает, а кости укладывает в сруб возле балагана, который каждый охотник имеет по принадлежащей ему речке. Собака, по-видимому, является послом перед богом животных, умеющим выпросить удачу в охоте на соболя и иного пушного зверя» [Пилсудский 1989: 66]. Но как замечали современные информанты-ороки, данный обычай жертвоприношения собаки у них не практиковался. Возможно, он имел место лишь у представителей южной группы под влиянием соседних айнов.

Одним из традиционных элементов снаряжения охотников были широкие лыжи, подбитые камусом. Тем более что охота на пушного зверя производилась традиционными способами, характерными более для пеших форм промысла с применением активных и пассивных типов орудий и устройств. Обычно радиус поиска соболя достигал 10 км. Известно, что это животное оседло обитает на определённой территории, лишь иногда его миграция связана с поисками корма. Основные зоны охоты сосредоточивались в таёжных районах Северо-Сахалинской равнины и Восточно-Сахалинских горах.

Способы устройства петель на соболя охотников-ороков были аналогичны тем, что практиковали народы Амура, сахалинские эвенки, нивхи и айны [Крейнович 1973: 141, 144]. Существовало несколько вариантов. В одном случае охотник выбирал специальное место у речки. Через неё или ручей валил бревно, на котором по центру устанавливал петлю. Сама петля обычно делалась из тонкого конского волоса, чтобы зверь её не замечал. Она закреплялась между рядом деревянных кольев, которые вбивали в бревно поперёк по обеим сторонам, чтобы зверёк не обошёл ловушку. Петлю настораживали: сверху привязывали прутик, протянутый от берега, к одному концу прикрепляли колышек с засечкой, который цеплялся за сторожок. Зверь наступал на сторожок *пакпарау*, засечка соскакивала, прутик распрямлялся, и петля затягивалась. Часто делали так, чтобы прутик с петлёй соскакивали в воду: зверёк падал туда же и задыхался.

На рисунках, выполненных по рассказам японского путешественника Мамия Ринзо, показаны два способа установки петель: на бревне через речку и на звериной тропе [Описание Северного Эдзо, сделанное Мамия Риндзо 1990: 54–55]. Последний применялся для ловли зайцев, лисиц, белок. При этом на тропу клали петлю, настораживали аналогично предыдущему способу: привязывали к ней наклонно деревянную палку, делали сторожок. Рядом с петлёй на невысоком дереве подвешивали рыбу-приманку. Почуяв её, зверёк становился в петлю, и она также крепко затягивалась, а палка распрямлялась. Животное оказывалось подвешено. Такая петля называлась *гэрэи*.

Охоту на соболя вели с собаками по неглубокому снегу. В тайгу ходили на лыжах. Охотничье снаряжение состояло из ружья, охотничьего ножа и наспинных деревянных носилок, куда подвязывались продукты и добыча.

Выследив зверька по следу, собаки загоняли его на дерево в дупло, куда ставилась затем маленькая ловушка. Для промысла соболя охотники уходили в тайгу на несколько дней. Этот способ *гобдо* практиковался не только у ороков, но и у других народов Сахалина и Амура, а также у некоторых групп сибирских эвенков [Туголуков 1969: 22]. Аналогично с собакой промышляли белок. В этом случае далеко от стойбища не удалялись, весь промысел проходил в течение светового дня [Туров 1990: 55–59].

Для ловли других пушных животных, например лисиц, применялись иные ловушки. Как отмечают охотники, лисица очень хитрый зверь, в насторожённую петлю не пойдёт. Поэтому её нужно перехитрить. Для этого делали два вида ловушек, идентичных по способу действия. Например, ловушка *каатуга*, устраиваемая в естественной развилине тонкого ствола дерева. Выбирали не совсем высокое дерево с вилообразным расчленением ствола, к одной из верхушек привязывали приманку – рыбу. Животное, чуя запах, прыгало на дерево и старалось лапой снять приманку. Попав лапой в развилину, оно не могло оттуда выбраться. Бывалые охотники часто сами изготавливали такую ловушку, выстругивая её из дерева. Ствольную часть очищали от коры и сучьев, чтобы поверхность была гладкой. Вверху делали рогатину, а внизу по центру рогатины пропиливали небольшой кружок по размеру лапы лисицы. На одну рогатину сверху закрепляли приманку. Ловушку ставили на возвышенном, хорошо продуваемом месте, чтобы поблизости не было снега. Лисица, как правило, прыгает прямо на ствол за приманкой. Поскольку тот гладкий, она не может зацепиться когтями, а старается в прыжке задеть приманку лапой, которая соскальзывает в центр рогатины и попадает в нижнее отверстие. Изготавливая такую ловушку, охотники ориентируются на характерные повадки лисицы – её любопытство, а также на специфическое строение лапы – широкую когтистую часть, застревающую в проделанном отверстии. Информанты шутят, что у лисы такое же устройство лапы, как у человека кисть руки: запястье узкое, а ладонь широкая, она-то и не пускает обратно. Поэтому лисица повисает на одной лапе в этой ловушке. А чтобы она не могла опираться на задние лапы и высвободиться, выбирают чистое от снега и высокое место. Если охотник постарается, то всегда будет с добычей. Идентичные приспособления были известны сахалинским нивхам [Ethnographic Data on the Studies of the Asian Peoples 1944: 9; Крейнович 1973: 139].

Кроме того, ороки использовали и другие виды ловушек: *наангу*, *капира* [Ikegami 1985: 79; Смоляк 1984: 99]. Они состояли из давящего бревна или сруба (одного или двух) и настораживающих приспособлений. Внутрь этого сооружения помещали приманку из рыбы или мяса. Зверёк задевал приманку, приводя в действие сторожок, и оказывался под брёвнами. В более позднее время большое распространение в пушной охоте получили капканы *капкаа*. Их также устанавливали на звериных тропах на небольшом удалении от жилищ. Каждый день с утра охотник на лыжах или на нарте обходил капканы

и к вечеру возвращался с добычей, называемой *вали*. Это обычно были зайцы *тукса* и росомахи *аийле*.

Другим важным орудием являлись самострелы. Они состояли из лучка, тетивы, приклада, стрелы и настораживающего линя. Их делали из берёзы, клёна, ели, тонких сыромятных и ровдужных ремней, конского волоса. Отдельные детали вытачивали из оленьего рога. Для того чтобы орудие исправно работало, все составные элементы тщательно вымерялись и подгонялись. Самострелы настораживали на известных звериных тропах (оленей, медведей, кабарги) или напротив нор (соболя, лисицы, росомахи) в разных позициях. В зависимости от рельефа места и вида животного их помещали вертикально, горизонтально, под наклоном, добиваясь лучшего попадания стрелы в животное. Так, рисунок со слов японского путешественника Мамия Ринзо изображает орудие, насторожённое вертикально на стволе дерева, расположенного на берегу речки. Стрела направлена вниз; сторожевая нить из конского волоса *сирэ* одним концом крепилась к спусковому механизму, а другой – к оставленной на земле приманке. Тетива натягивалась на конце стрелы в засечке на прикладе и соединялась со сторожком. Когда зверь касался *сирэ*, сторожок срабатывал, тетива выталкивала стрелу, лежащую в ложе на прикладе. При этом стрела была привязана верёвочкой к стволу дерева и пня, чтобы зверь не убежал вместе с ней. Принцип работы идентичен для всех типов самострелов, использовавшихся в охотничьей практике народов Амуро-Сахалинского региона и Сибири [Шренк 1899: 243; Штернберг 1933: 334; Таксами 1975: 43; Ohnuki-Tierney 1984: 18]. Орудия для крупных животных (медведь, кабарга) отличались большими размерами. На пушных зверей самострелы делали соответственно меньших размеров (18 см и др.) и учитывали особенности в строении стрелы. Так, у ороков и нанайцев выделен особый тип полой стрелы для самострелов, предназначенных для охоты на соболя [Смоляк 1984: 95]. Согласно материалам Т.П. Роон, аналогичный тип стрелы с названием *боого* использовали в прошлом охотники-ороки на Сахалине. Причём название стрелы отмечено только для данного орудия, для стрельбы из лука по дичи, для охоты на прочих животных использовались другие типы стрел с разными модификациями наконечников (деревянные тупые, заострённые и т. д.), называвшиеся иначе. Название самострела у тунгусо-маньчжурских народов *дээнгурэ* можно также сопоставить с нивхским термином для этого же орудия *юру ку* [Таксами 1975: 42].

По окончании сезона пушной охоты в середине зимы (соответствует январю – февралю) ороки устраивали небольшие праздники. М.С. Михеева (1915 г. р., жительница с. Вал) вспоминала, что её отец и дядя два раза в течение зимы ездили продавать пушнину в торговые центры острова и на Амур: в Дерен, позже – в Николаевск. По традиции прокладывали несколько нартенных троп на Амур. Одна из них – через залив Байкал и нивхское стойбище Тамлево, другая – через Чайво и русский кордон Теньги на северо-западном

побережье острова. Обычно весь путь занимал 4–5 дней езды на оленьих нартах. В обратную дорогу их нагружали чаем, мукой, рисом, оружием, диковинными маньчжурскими тканями и другими разными полезными вещами. По приезде домой делали подарки, готовили угощения, ходили в гости. Б.О. Пилсудский писал: «Это торжество охотников, которые закончили уже главный сезон охоты, успели продать свою пушнину и теперь рады поделиться впечатлениями... удачами и неудачами, деталями торгового сезона» [Пилсудский 1989: 65].

Охота на птиц *гасамесу* (дословно «поохотимся на птицу на воде») также имела большое значение, поскольку их мясо служило одним из важных источников питания. На боровую дичь – глухаря *поро*, журавля *кииру*, аиста *васаа*, куропатку *кабеела* и т. д. – настораживали петли; такой силок назывался *хонди*. Добывать птиц было гораздо проще, чем лесных млекопитающих. На некоторые виды охотились подростки и женщины. Так, по сообщению Е.А. Бибиковой (1940 г. р., жительница пос. Ноглики), взрослые поручали детям и подросткам ставить петли на кроншнепа. Когда она была маленькой, вместе с другими детьми 10–12 лет ходила недалеко от стойбища в тайгу, находя места, где растёт маленькая чёрная ягода *сикса*. На этом участке в несколько рядов втыкали вертикально в землю еловые ветки, между которыми настораживали и маскировали петли, сплетённые из травы или сыромятных ремешков. Птицы садились на поляну, ходили между рядами веточек и клевали ягоду. Как только птица задевала ловушку, тут же срабатывал сторожок, петля затягивалась. Нужно было подбежать и схватить птицу, попавшую в петлю за лапу. А затем, как учили взрослые, нужно было умертвить её, уколов между позвонками в шею тонким концом пера, выдернутым из крыла. За удачный промысел можно было добыть до пяти птиц.

Сохранился тип ловушки с петлёй *левигэ*, применявшийся в охоте на боровую дичь. По сообщению П.Н. Владимирова (1932 г. р., житель с. Вал), она действует следующим образом: на дереве выбирают подходящую ветку и сдирают с неё кору, делая поверхность гладкой. Там раскладывают петлю, которая присоединяется к другой нагнутой ветке. К ней же привязывают деревянную палочку-сторожок, укрепляемую в специально сделанных пазах на ветке и стволе дерева. Как только птица (глухарь, рябчик) садилась на насторожённую ветку, эта палочка вылетала из пазов, согнутая ветка распрямлялась и затягивала петлю на лапах птицы.

Весной и осенью на многочисленных озёрах и заливах восточного побережья острова охотились на водоплавающую дичь (гуся *нунна*, лебедя *кукку*, пёструю утку *кojмо*, гагару *аккалдаару* и др.). Для этого, как правило, применяли лук или огнестрельное оружие. Подплывая на лодке к гнездовью, ороки использовали короткое однолопастное весло для бесшумной гребли [Сравнительный словарь 1975: 566]. Для стрельбы из лука брали специальную стрелу *тада* с утолщённым наконечником. Кстати, охота из лука на бурундуков

и птиц была одним из первых упражнений для мальчиков, направленных на тренировку их профессиональных навыков.

Итак, приёмы охоты на лесных животных у ороков Сахалина были различны. В основном использовались активные и пассивные орудия: лук и стрелы, самострелы, петли и силки, ловушки, капканы. В конце прошлого столетия традиционные способы охоты стали вытесняться огнестрельным оружием. К середине XX в. данный вид оружия уже был основным. Это объясняется его многими положительными свойствами: большой дальностью прямого выстрела, возможностью более меткого попадания в цель. Использование старых методов и орудий не вносило изменений в технологию промысла, но повышало его эффективность, которая, в свою очередь, увеличивала интенсификацию лесной охоты. С внедрением нарезного оружия более активным стало участие в охотничьем промысле подростков, а значит, возросли объёмы добычи всех видов животных. Возможно, это одна из причин (наряду с увеличением товарного забоя дикого оленя в оленеводческих колхозах в 1940–1980-е гг.), которая привела к значительному уменьшению численности названного вида.

Необходимо отметить, что традиционные способы лесного промысла во многом аналогичны тем, что практиковались у соседних народов. К наиболее древнему типу относится копьё, использовавшееся в охоте на медведя. Сравнение терминологии и конструктивных особенностей лука *бурихэ*, самострела *дээнгурэ* у ороков и родственных им по языку народов Амура показывает, что наибольшие аналогии имеются в охотничьей практике ульчей [Ikegami 1985: 79; Смоляк 1984: 98]. Это можно сказать и о названии петель и ловушек: *хонди*, *наангу*, *каатуга*, *капира,* а также их отдельных деталей. Более того, отмечается идентичность названий ловушек. Это свидетельствует о древности и глубине связей между сахалинскими ороками и амурскими народами (ульчами, нанайцами). Но важно также отметить, что все эти приспособления (самострелы, ловушки) аналогичны используемым в традиционной охотничьей практике сахалинских нивхов и айнов [Шренк 1899: 246; Таксами 1975: 41–45]. Данные орудия являются универсальными и были характерны для всех народов Амуро-Сахалинской историко-этнографической области.

ПРОМЫСЕЛ МОРСКИХ МЛЕКОПИТАЮЩИХ

Прибрежные воды Сахалина знамениты большим количеством морских млекопитающих: ластоногих (котиков, тюленей), китообразных (дельфинов, китов, белух). Ластоногие обитают практически во всех береговых заливах: Чайво, Набиль, Терпения и др. Промысел морских животных также стал одной из важнейших отраслей в хозяйственном комплексе ороков [Роон 1996: 36–47]. Об этом свидетельствуют многочисленные факты: использование этих животных в хозяйственной практике, фольклорные материалы, охотничьи ритуалы, достаточно разработанная видовая и возрастная терминология.

По данным Р.В. Меркушева, в начале XX в. в северной части острова ороками было добыто 186 нерп; за охотничий период в стойбище на р. Ягодин (13 человек в двух хозяйствах) добыли 30 нерп, в стойбище Вази (20 человек в трёх хозяйствах) – 32, в стойбище Дауту (одна семья из 6 человек) – 34 нерпы и т. д. [Меркушев 1913: 22].

О том, что промысел морских млекопитающих был жизненно важен, свидетельствует устраиваемое перед его началом ритуальное жертвоприношение: в воду бросали стружки *иляу*, немного табаку, рису и иных растительных яств. Очевидно, это жертва богу моря для умилостивления его и получения взамен счастья в охоте [Пилсудский 1989: 65].

Отправляясь на промысел, охотники тщательно готовились: подбирали снаряжение, промысловую одежду и обувь, готовили охотничьи орудия. Так же, как и перед лесным промыслом, они соблюдали многие запреты – табу. Например, нельзя было обсуждать предстоящую охоту, рассказывать о ней, иметь отношения с женщиной; в разговоре нужно было использовать иносказания и т. д. О древности данного промысла свидетельствует предание о человеке из родаТориса, записанное К.А. Новиковой в с. Вал в ходе экспедиции 1949 г. «Жил сильный человек из родаТориса. Однажды он отправился на охоту. Когда ехал, услышал какой-то шум. Поехал туда, откуда доносился шум и увидел, что на берегу дерутся медведь и морж. Мужчина спрятался и стал наблюдать. Медведь становился всё слабее и слабее. Тогда мужчина выстрелил в моржа и убил его. Медведь же, еле таща своё тело, пошёл вверх по склону. Приехал тот мужчина домой и лёг спать. Приснился ему сон: какой-то голос говорил, что теперь ему нельзя жить около моря и охотиться на нерпу. После этогоТориса перекочевали в горы. Прошло три года. Мужчина опять поехал охотиться на ту гору. Когда он подъехал к вершине, навстречу ему бросился морж. Мужчина испугался и прыгнул вниз с горы. За ним прыгнул морж, но зацепился за разветвлённое дерево, росшее на склоне, и застрял там. Мучаясь, морж стал просить человека: „Спаси меня, освободи, я побеждён. Давай жить мирно“. С тех порТориса стал ездить по морю и убивать нерп» [Новикова 1967: 196].

В этом предании представлен довольно распространённый сюжет о борьбе медведя и тюленя (в переводе К.А. Новиковой – моржа), который можно встретить и в легендах сахалинских нивхов и айнов. Из практики известно, что лахтак на береговом лежбище не острожен, при этом медведь является единственным хищником, нападающим на него на берегу. Борьба медведя и тюленя часто заканчивается не в пользу первого. Другой сюжет – о борьбе человека и тюленя – встречается намного реже.

Образ этого морского животного в разных преданиях варьируется. Так, в другой орокской легенде, опубликованной Т.И. Петровой, нерпа выступает в качестве морской владычицы – хозяйки, которая в обмен на охотничью удачу требует у старика выращенного им медведя [Петрова 1967: 140]. Удачную

охоту отмечали особым ритуалом. Добытую нерпу делили между всеми членами стойбища, независимо от их участия в промысле. Кроме того, образ этого морского животного прослеживается и в шаманстве (например, ритуальная юбка из нерпичьего меха) [Роон 1996: 37].

Прекрасно зная природные условия обитания, биологические особенности ластоногих, время и места их скоплений, миграции и т. д., ороки выбирали максимально удобный и продуктивный сезон для массовой добычи и заготовки животных. Обычно морская охота начиналась к концу зимы. В феврале – начале марта ещё было много снега. Ороки кочевали вместе с оленями на восточное побережье острова к морским заливам. Почти весь период до отёла оленей предназначался для добычи нерпы и сивуча. Этот промысел одинаково был важен для южной и северной групп ороков. На восточном побережье Сахалина известно несколько крупных лёжек тюленей. Знаменитое лежбище нерп находилось в заливах Пильтун и Астох. Каждое лето на отмелях там собирались сотни животных. Местные жители использовали эту особенность и на определённые виды охотились в летнее время.

Для каждого вида тюленей, обитающих в прибрежных водах, у ороков существовало особое название: пёстрая нерпа, или ларга, *конгори* (*kongori*); кольчатая нерпа, или акиба, *бауи* (*baawui*); морской заяц, или лахтак, даунгари (daungari); полосатый тюлень, или крылатка, *алаха (alaxa)*. В свою очередь, для каждого вида существовали и частные «возрастные» термины. Ларга *конгори* могла называться следующим образом: *локко* (*lokko*) – «вновь рождённая до двух лет»; *ниракка* (*nirakka*, *nilakka*) – «двухлетнее животное»; *конгори* (*kongori*) – «трёхлетнее и взрослое животное». Для акибы *бауи* (*baawui*) также имелось несколько наименований: *геукса* (*geuksa*) – «молодая нерпа до двух лет»; *бааланада* (*baalanada*) – «двухлетняя»; *нгалуури* (*naluuri*, *naruri*) – «трёхлетняя»; *паскуи* (*naskui*) – «четырёхлетняя» и собственно *бауи* – «пятилетняя или более взрослая нерпа». Морской заяц, или лахтак, *даунгари* имел следующие возрастные названия особей до пяти лет: *амуспи* (*amuspi*, *amusippi*) – «животное до двух лет»; *чеена* (*ceena*) – «двухлетка»; *оджии* (*ojii*) – «трёхлетка»; *дэригэчи* (*dərigəci*, *dərinəci*) – «четырёхлетка»; *даунгари* – «пятилетка». Полосатый тюлень, или крылатка, имел всего два названия: видовое *алаха* (*alaxa*), данное по окрасу, и одно возрастное – *локко* (*lokko*), которым называли животных до двух лет. Название новорождённого детёныша нерпы безотносительно к видовому различию – *нучискэ*. Общее название тюленей как вида – *пээтэ* [Magata 1981: 166; Ikegami 1985: 79; Петрова 1967: 140] (термины латинской графики приводятся по: [Magata 1981: 166].

В орокском языке существует ещё одно название морского млекопитающего – *дого*. Это самый крупный из всех тюленей. Шкура у него красного цвета, имеются большие клыки. Судя по описаниям, это морж. Ороки приписывают ему огромную силу. Старые люди говорили, что иногда со стороны моря доносится сильный рёв – это *дого* кричит. Он охотится на нерпу. Если

на берегу во время отлива обнаруживают растерзанную нерпу, то считается, что это проделки *дого*. Однако в настоящее время моржи не обитают в водах Сахалина. Возможно, ранее их можно было встретить в этой части Охотского моря.

Нужно заметить, что в отечественных публикациях существует путаница в определении видов животных. Имеются неточности в написании отдельных терминов. Например, *саунаа* (*sauna*) – это всего лишь ласты тюленя [Magata 1981: 183]; вместе с тем слово *саунду* трактуют как «старый морж» [Сравнительный словарь 1977: 68].

Разное количество возрастных названий для различных видов животных объясняется, судя по всему, степенью их доступности. Возрастная классификация детально разработана только для тех видов, которые были более всего доступны и употребляемы в хозяйстве. Так, крылатка *алаха* обитала на большом расстоянии от берега и редко попадалась охотникам. Возможно, её мех не очень ценился. Поэтому для этого вида имелось всего два названия. Напротив, для акибы *бауи*, которая обитала повсеместно на ледовом припае и более всех была доступна, существовал ряд возрастных наименований.

Это было необходимо, поскольку каждое название было связано со зрелостью и прочностью меха животного, широко использовавшегося в домашнем хозяйстве ороков. Мех лахтака, особенно взрослой особи, был чрезвычайно ценен для выделывания крепкой подошвы промысловой обуви. Там нельзя было применить мех акибы. Разные названия напоминали и о разнице в консистенции сала, его зрелости. Различные слои жира имели собственные наименования, отличались по вкусовым качествам, специфике консервации и соответственно имели разное применение (для освещения, в пищу, для обработки обуви и т. д.).

Ороки знали, что животные распределяются неравномерно по всему протяжению берегового припая. Их скопления зависят от обилия корма. Так, ларга встречается небольшими группами по 3–30 голов. Каждая группа отстоит друг от друга на 10–20 км. Особи лахтака редко собираются более чем по трое. Поэтому охотники разведывали ситуацию на небольших участках береговой линии, как можно дальше уходя от воды. Каждая семья по традиции охотилась на морского зверя там же, где и их предки. Однако, если было мало нужных видов животных, то уходили на значительные расстояния на север или юг. В зависимости от вида тюленя и места его обитания в прибрежной зоне ороки выбирали различную тактику охоты. К примеру, чтобы добыть акибу на припае, не нужны водные средства передвижения. Необходимо лишь выследить нору животного и караулить. Хороший охотник знает, что тюлени могут находиться под водой более часа, затем им нужен воздух. Акиба и ларга проделывают во льду лунки и живут возле них, имея доступ к воде и воздуху. Охотник часами мог выслеживать свою добычу, чтобы наверняка поразить её гарпуном. Соблюдалась осторожность, поскольку у ларги прекрасное зрение

и слух, необходимо медленно, крадучись, подходить против ветра, стреляя из укрытия [Роон 1996: 41–42].

Удача на промысле зависела от многих факторов: погоды, направления ветра, ледовой обстановки, опыта охотников и т. д. В холодные ветреные дни тюлени обычно находятся в воде. В солнечные дни они лежат спокойно на льдинах и не стремятся попасть в воду. В этом случае охотники выбирают маршрут по солнцу, так как животные плохо видят против солнца и можно подойти к ним довольно близко. Чтобы не слепило глаза, надевали специальные очки. Обычно выбирали район с разрежённым льдом для манёвра на лодке. Опытный рулевой, маневрируя между льдинами, старался незаметно для тюленя приблизиться на оптимальное для выстрела расстояние. Меткий охотник старался попасть в голову или шею, при этом основная часть шкуры оставалась неповреждённой.

Обычно на охоту уходили по два-три человека. В дальние экспедиции по чистой воде на лодке *угда* отправлялись по пять-семь человек. В языке ороков существует специальный термин, обозначающий охоту на нерпу, – *joосондахани*, *jooссеени* («охотиться при помощи гарпуна»). Это же слово имеется в орочском и ульчском языках и обозначает время охоты на нерпу [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975. Т. 1: 348].

Когда мужчина собирался охотиться, он надевал одежду, сшитую из меха животного: короткую куртку, ноговицы, обувь, юбку. Считалось, что одежда помогает человеку поймать нерпу, поскольку он становится её «родственником». Кроме того, собирали необходимые орудия промысла: гарпун, деревянную колотушку, охотничью сумку, ружьё.

Традиционно при охоте на тюленей ороки использовали длинный гарпун *дарги*. Он состоял из нескольких частей: металлического наконечника *дегбо*, деревянного плавающего руля *лааху*, длинного линя *маату* из нерпичьей шкуры. Они изготавливались самими охотниками, имели стандартное устройство и длину 14–16 см. Верхняя часть наконечника была листовидной формы с асимметричными жальцами в основании. Перпендикулярно к ним, в средней части наконечника, расположен острый шип *хава* (*xawa*). Втулка открытая, с двумя отверстиями в нижней части для прикрепления линя. Во время охоты на нерпу, располагавшуюся на ледовом припае, использовали *дарги* без плавающего руля. Наконечник насаживался прямо на длинное древко. У Б.А. Васильева встречается описание и другого типа наконечника *дегбо*, состоящего из костяной промежуточной части и плоской железной пластинки в качестве острия [Васильев Б. 1929: 15].

Для охоты на воде с лодки (апрель – май) также применяли гарпун *дарги*, но несколько иного устройства. Наконечник насаживался на короткое древко так, чтобы центральный шип оказывался направленным вниз. Само древко было присоединено к широкому деревянному поплавку, или рулю, *лааху*. Последний представлял собой уплощённую дощечку прямоугольной формы,

аккуратно выточенную из цельного куска дерева. В передней части она имеет узкие очертания и хорошо подгоняется к древку, с которым соединяется при помощи ремня *лайматчи*. Поверхность поплавка с нижней стороны ровная, несколько выпуклая, хорошо отполированная. По центру расположен маленький гребень. При виде сбоку дощечка выглядит слегка изогнутой кверху так, что наконечник поднят на несколько сантиметров по отношению к основному древку, прикреплённому поверх задней части поплавка. Это древко было больше по размеру. К наконечнику свободно крепился длинный сыромятный линь. Длина всего орудия составляла в среднем 165 см [Ikegami 1985: 111; Tanaka 1980: 34]. Оно было известно народам Сахалина и близлежащего материка. По такому же принципу была устроена плавающая острога, которую использовали во время охоты на морских млекопитающих сахалинские айны и нивхи [Крейнович 1973: 149–151; Таксами 1975: 27; Мицуль 1873: 130–131].

Во время охоты, увидев животных близко к поверхности воды, охотники начинали преследовать их в акватории залива. Улучив удобный момент, максимально сокращали расстояние между ними (10–100 м) и метали гарпуны. Поплавок *лааху* скользил по поверхности воды несколько метров и не позволял наконечнику затонуть. Орудие настигало жертву. Остриё вонзалось в животное, и раненый зверь в агонии мог уйти на глубину. Чтобы не терять добычу, держали в руках длинный линь, закреплённый на наконечнике. С помощью имевшегося на нём шипа тушу подтягивали к борту лодки и привязывали сзади. За один раз охотник добывал 5–6 голов нерпы. Охотники-ороки, жившие в соседстве с нивхами заливов Пильтун и Чайво, также пользовались длинными гарпунами с древком длиной около 20 м. Его применяли, когда охотились на нерпу в узких проливах, оставаясь на берегу. Фотография данного орудия представлена в монографии Ч.М. Таксами [Таксами 1975: 31].

В преданиях ороков рассказывается, что кроме гарпуна во время промысла нерпы использовали деревянную колотушку *моди*. Подкрадываясь к животному на минимальное расстояние *нанбаj*, охотники догоняли его, отрезая путь к воде, и умерщвляли ударом этого орудия по голове [Петрова 1967: 140]. *Моди* применяли в ситуациях, когда нерпа отдыхала на прибрежных лежбищах *наяби*.

Южные ороки использовали ловушки на нерпу типа «плавающей двери». Известно, что в устье р. Поронай и в заливе Терпения их активно применяли нивхи [Смоляк 1984: 75]. Изготавливали большие деревянные рамы 1,5 м длиной, сверху прикрепляли доски, снизу – сеть. Животное забиралось на такую раму, доски открывались внутрь, и нерпа проваливалась в воду, оказываясь в сети. Б.А. Васильев писал, что «практикуется подкарауливание нерп на специально для них устроенных плавающих брёвнах, на которых нерпа любит греться на солнце» [Васильев Б. 1929: 15].

В первой половине XX в. ороки повсеместно стали применять огнестрельное оружие не только в лесном, но и в морском зверобойном промысле.

Это позволило постепенно вытеснить традиционные приёмы и орудия охоты. Возможно, произошло и увеличение добычи животных, однако лишь в пределах потребления: с каждой особи можно было получить довольно много мяса, шкуры и сала, при этом товарного значения данные продукты не имели, поскольку морских млекопитающих добывали все аборигенные народы Сахалина.

Охотники всегда целенаправленно готовились к промыслу определённого вида тюленя. Стоит отметить, что в стойбищах могли быть и неполные семьи, вовсе не занимающиеся промыслом ластоногих, однако, несмотря на это, им обязательно отдавали часть добычи.

Нерпа полностью утилизировалась: мясо служило продуктом питания, жир использовался для освещения жилищ, из шкур шили одежду, сумки, уздечки и арканы *маату* для оленей.

В имеющейся литературе нет упоминания о промысле китообразных. Самыми фрагментарными воспоминаниями об этом поделились информанты Гисиктавда Михеева и Ольга Семёнова, которые помнили с детства, что их родственники отправились в море за китом и погибли. По предположениям Т.П. Роон, это произошло в начале 1920-х гг. Более подробных сведений собрать, к сожалению, не удалось. Хотя известно, что в лексиконе ороков существовало название для кита, идентичное нивхскому – *калима*. Считается, что специально на кита не охотились, ибо это был очень опасный промысел. Но если животных выбрасывало на берег, этим пользовались. Не практиковалась также и специализированная охота на белуху и дельфинов, распространённая у нивхов. Возможно, потому что этих морских млекопитающих было значительно меньше в прибрежной зоне холодного Охотского моря. Однако жир дельфина использовали в пищу и в лечебных целях. Его также хранили в специальных сосудах *худу*, изготовленных из внутренних органов животного.

Итак, в прошлом морской зверобойный промысел имел важное значение в хозяйстве ороков. Отмечено терминологическое разнообразие видов тюленей, большинство из которых не имеют аналогий в языках соседних народов. Кроме того, обнаруживается много общих элементов с методами морского промысла и орудиями, применяемыми ульчами, орочами, нивхами и айнами. Выявлены древние черты народных знаний о биологии тюленей. Прослеживаются архаичные приёмы охоты на нерпу, обращение к которым было обусловлено объективными природными факторами и спросом на мясо, жир и мех животных. Морской промысел был выведен на одно из ведущих мест в жизнеобеспечении локальных групп. Используя местные особенности, охотники варьировали способы добычи разных видов животных, применяя наиболее эффективные орудия лова.

С началом коллективизации в 1930-х гг. этот вид промысла постепенно стал уходить из традиционной жизни ороков. Налаживался своеобразный обмен между нивхами и ороками: первые поставляли продукцию морского

зверобойного промысла, вторые – продукты оленеводства. Тем не менее до настоящего времени отдельные оленеводы с. Вал ранней весной до начала подвижки льда улучают момент для добычи нерпы в заливе Чайво.

Таким образом, ороки издавна занимались промыслом ластоногих на береговых лежбищах, прибрежном ледяном припае в лунках, с лодки с использованием плавающего гарпуна. Аналогичные орудия и приёмы охоты на морских зверей были известны нивхам и айнам Сахалина. Сказанное выше позволяет сделать вывод, что морской зверобойный промысел занимал в хозяйственном комплексе ороков одно из ведущих мест.

МОРСКОЕ И РЕЧНОЕ РЫБОЛОВСТВО

Занимались рыбным и морским промыслом с мая по сентябрь – октябрь, пока не ляжет снег. Из рыб добывали горбушу, кету, камбалу, тайменя, бычков. При этом камбалу и бычков ловили удочками с помощью железных крючков. На речках ловили гольцов. Принципы и приёмы традиционного рыболовства у сахалинских айнов, нивхов и ороков в целом были аналогичны. Практиковалась и зимняя речная рыбалка, предоставлявшая дополнительный источник питания, в то время как основной являлась рыболовная путина, связанная с сезонным ходом лососёвых (с июля по октябрь). Добыча рыбы производилась в прибрежной зоне, заливах, многочисленных реках и озёрах (рис. 14).

Большинство нерестовых рек Северного Сахалина (там, где жили ороки) впадают в бассейн Охотского моря, имеют достаточно чистую и прозрачную пресную воду, быстрое течение. Кроме того, они изобилуют выходами ключевых вод. Грунт рек состоит в основном из гравия, гальки с примесями песка и ила, что является благодатной почвой для нерестилищ лососей. Ороки большое внимание уделяли гидрологическим данным при выборе рек, ручьёв

Рис. 14. Установка сети *адули* в бухте Чайво, с. Вал, 1976 г. Фото В.В. Подмаскина

и заливов для занятий рыболовством. Известно, что частота и высота приливов и отливов сильно влияет на водный режим рек и, следовательно, на движение проходных и других видов рыб. Отсюда, в свою очередь, складываются разные приметы, применяемые в рыболовстве.

В реках и водах шельфа острова в изобилии водятся многие виды холодолюбивых рыб, моллюсков, водорослей. Особенно распространены следующие семейства: лососёвые (сезонные проходные рыбы), карповые, камбаловые, осетровые и другие, приспособленные к холодным морским течениям. Проходные лососёвые представлены несколькими видами: горбуша, нерка, кета, кижуч, сима. К этому же семейству относятся кумжа, таймень, ленок, форель и др. Довольно часто попадается камбала нескольких видов. В реках обитают крупные таймени, форель, щуки, караси, краснопёрки и т. д.

Несколько сотен тысяч рыб осенью устремляются вверх по течению рек. «Рыба идёт часто в громадном изобилии и превосходного качества... Во время хода прекраснейших сортов разных видов лососей реки и речки кажутся иногда естественными живорыбными садками» [Поляков 1895: 264]. Именно в это время начинается промысловая путина для тысяч коренных жителей Сахалина. Для них лосось – это не только источник питания в течение года, но и материал для изготовления одежды и обуви.

Большинство авторов досоветского периода, описывая культуру и быт ороков, всегда обращали внимание на то, что каждое лето этот кочевой народ традиционно проводил в заливах и устьях многочисленных рек, успешно занимаясь рыболовством. «Ороки считаются отличными охотниками и рыболовами, и в их складах всегда хранится большое количество мяса и рыбы» [Описание Северного Эдзо, сделанное Мамия Риндзо 1990: 118]. Н.К. Бошняк, побывавший на Сахалине в середине 1852 г., отмечал: «В ту половину летнего времени, когда олений промысел бывает менее изобилен, они выходят на побережье для рыбной ловли» [Бошняк 1858: 189]. «Ороки, живущие на восточном берегу Сахалина и, особенно, при устье реки Тыми, проводят лето и осень в занятиях рыбной ловлей и тюленьим промыслом» [Шренк 1899: 94]. Л.Я. Штернберг, прибыв 9 июля 1891 г. в орокское стойбище Даута, писал в дневнике: «На берегах Набиля население проводит только весну и лето, промышляя нерпу, ловя рыбу и пользуясь отличными пастбищами для оленей. В августе они переселяются в устье Тыми, в сел. Ну-ли, где сушат себе кету на зиму» [СПбПФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. Д. 190. Л. 153]. Как заметил исследователь, «именно рыболовство вносило определённые коррективы в другую важную отрасль хозяйства – оленеводство. В этот период домашние олени находились на вольном выпасе в прибрежных лугах, а всё трудоспособное население занималось добычей и обработкой проходной лососёвой рыбы». Эта сторона хозяйственной жизни определила «конструктивные особенности их летника», – отмечал Б.А. Васильев. Даже соседние нивхи признавали, что орокские женщины очень тщательно и с большим мастерством занимались

заготовкой юколы и других продуктов из рыбы. «Рыбу, главным образом лососёвые, сельдь и т. п. употребляют в свежем виде, нарезая их кусочками, затем солят, а также вялят на солнце, сушат на осине, заготовляя впрок» [Нагане 1929: 105].

Весьма показательны объёмы заготовок рыбы в орокских хозяйствах. Например, хозяйство Степана Соокену на р. Тымь в лето 1908 г. заготовило примерно 400–600 шт. юколы кеты, имея при этом одну лодку и две сети. Хозяйство Захара Хокеану на устье р. Даги заготовило около 300 шт. юколы из этой же рыбы; в наличии у них было две лодки и два невода по 14 и 18 саженей. Ещё севернее, на летнике в заливе Чайво, хозяйство Данилы Юану (8 чел.) заготавливало около 100–200 шт. горбуши и 700 шт. юколы кеты исключительно для своего потребления [Роон 1996: 50]. Примерно к этому времени относятся расчёты Р.В. Меркушева, отмечавшего, что в шести стойбищах на Северо-Востоке острова с населением 129 чел. было заготовлено 5550 шт. рыбы. При этом был учтён 41 невод (вероятнее всего, простые сети) и 40 лодок [Меркушев 1913: 57]. Поскольку на севере Сахалина традиционно водится больше кеты, этот вид лососёвых ороки в основном и заготавливали на зиму в виде сушёной юколы. Рыбная продукция имела большое значение в системе питания.

Сезон лова начинался в месяц под названием *огоробени*, т. е. «месяц хода горбуши», который соответствует концу июля. Первую рыбу обычно не брали на юколу, её тут же готовили в пищу. А вот следующие ходы рыбы уже не пропускали. Горбушу и кету старались ловить в открытых водоёмах, в устьях рек. У рыбы, выловленной в море, вкус был совсем другим.

Каждая семья имела одну-две лодки-долблёнки и сети. Как правило, далеко от берега не удалялись, поскольку долблёнки не особенно приспособлены к плаванию по морским просторам. Рано утром (в зависимости от приливов и отливов, погоды и проч.) или поздно вечером рыбаки уходили в залив ставить сети. С началом отлива выбирали улов. Существовали незначительные особенности в приёмах промысла лососёвых у различных групп ороков. На их специфику влияли рельеф местности, глубина водоёма, режим приливов и отливов, состав фауны и другие факторы. В мелководных заливах северо-восточного побережья (Пильтун, Чайво, Ныйво) можно было пешком идти ставить сети по отливу, в то время как на Поронае это было невозможно. Прекрасно зная биологию рыб, нерестовые места, гидрологический режим рек и многие другие приметы, ороки выбирали оптимальные способы рыбалки.

Вот как описывает рыбную ловлю на р. Тымь И.С. Поляков: «Орок отправляется на промысел вечером в маленькой лодке, с небольшою сетью из крапивы, которая добывается обыкновенно в среднем течении Тыми. Рано утром он приезжает домой, привозя от 150 до 250 рыб. Выкидывая их из лодки на берег, он вывешивает сеть для просушки и становится на целый день

свободным. Затем с рыбой ведаются орочки» [Поляков 1883: 80]. Представители южной группы, жившие в районе залива Терпения, р. Поронай, оз. Тарайка (Невское), занимались рыболовством более основательно. «Часть инородцев, имеющих собственный невод, ловят рыбу самостоятельно и продают её японцам по цене, которая меняется сообразно ходу рыбы, в среднем около пуда риса за 200 штук горбуши» [Попов 1896: 7]. В первой половине XX в. некоторые семьи, у которых оленей скупили и забрали японские власти, переходили на оседлый образ жизни и основными источниками их существования были рыболовство и промысел ластоногих.

Нужно отметить, что в языке ороков представлены названия практически всех видов рыб, обитающих в районах их проживания и являющихся объектами промысла. Общее название рыб – *сундатта*. Летние виды лосося – *тули*, осенняя рыба – *налу*. Рыба нерестовая независимо от вида называется *году,* отсюда *году уня* – «нерестовая река». Отметавшая икру рыба – *кета*, что значит «дохлая». Горбуша – *ооро*, гонцы горбуши – *бани*, рыба кета – *дава*.

Ещё в конце 1920-х гг. Б.А. Васильев отмечал, что на севере острова сохранились традиционные способы рыболовства, к коим относились «лов посредством перегораживания реки в её устье сеткой несколько саженей в длину, острогой, удочкой и сачком. Употребляется острога с соскакивающим наконечником в виде крючка, обращённого остриём вперед» [Васильев Б. 1929: 15].

Ороки, как и нивхи, добывали лососей рыболовной сетью *адули*. В старину их плели из крапивы, что было очень трудоёмко. Поэтому при любой возможности такие сети покупали у торговцев и переделывали, подгоняя по размеру ячеи для определённых видов рыб (*огоро адули* – сеть для горбуши и т. д.). Для плетения изготовляли специальные деревянные дощечки-мерки квадратной формы и иглы *исалпи*. Сети плели разной длины, чаще более 17 м, чтобы можно было перегородить половину реки. Опускали их в воду, закрепляя с помощью вертикально поставленных в грунт деревянных вершей *гуса*. К верёвкам *сиикэ* привязывали деревянные поплавки *колчикта*. Место лова рыбы называлось *сундатта бэиттику*. В орокском языке встречаются слова, обозначающие действия рыбака (*сундаттама* – «лов рыбы удочкой», *адав* – «лов сетью») (рис. 15). Когда выходили на лодке ставить сети в залив или в море, такой процесс называли *кээрэкку* (южная группа), *кээрэхэтти* (северная группа) [Ikegami 1985: 31]. Точно так же назывался нивхский промысел рыбы с помощью невода (нивхское *кырке* – «невод») [Смоляк 1975: 53; Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. 1977. Т. 2: 482].

Во время прилива в сети попадалась разная морская рыба: камбала двух видов (*эскэ* – «шершавая», *локко* – «гладкая»), гольцы (*кавути* – «с красным брюхом», *милугда* – «маленький блестящий», *лойма* – «большой блестящий»), сельдь *лаакка* и др. Камбала *локо* и краснопёрка *димда* служили деликатесом *таллаку*, который употребляли в пищу в сыром виде.

Рис. 15. Зимний подлёдный лов рыбы, 1936 г. (из семейного фотоальбома)

Для добычи рыбы ороки применяли острогу-трезубец [Вязовская 1975: 20–26]. Длина металлической части 17 см, каждый наконечник имеет симметричные жальца. Острога предназначалась для добычи кеты. Примечательно, что идентичные формы орудий были в ходу у сахалинских айнов, нивхов, а также у рыболовов низовий Амура [Таксами 1967: 46; 1975: 12–25].

К одному из древних способов рыбалки можно отнести ловушки. Они вышли из употребления в конце 1940-х гг., однако в начале века ими пользовались повсеместно как на юге, так и на севере острова. Огава Хацуко (1926 г.р., г. Поронайск) помнит, как в детстве отец и другие рыбаки стойбища на р. Найпуту (ныне Таран), готовясь к рыбалке, делали ловушки, напоминающие большие и глубокие корзины *тундэмони* из тальникового лыка. Это орудие лова *сипси* ставили на озёрах, в притоках рек или на мелководье в местах впадения реки в озеро. На небольшом участке устанавливали до трёх-пяти *сипси* в ряд. Поскольку лыко было тёмного цвета и потому терялось в воде, рыба не боялась и не обходила эти сооружения. Рыбак перетягивал верёвку у отверстия – ловушка закрывалась, перекрывая выход рыбе. Таким способом можно было получить довольно большой улов. Он был удобен при рунном ходе лососей на нерест. Подобные орудия лова были известны ульчам, нанайцам, орочам и айнам [Роон 1996: 53]. Вероятно, технология их изготовления была идентична. Однако ульчи применяли ловушки *сипси* для зимнего подлёдного лова вместе с заездками [Смоляк 1984: 39], в то время как ороки пользовались ими летом. Широкое распространение подобные ловушки получили у сахалинских айнов.

Большое значение в рыболовном промысле имели крючковые снасти. В зависимости от места вылова и вида рыб применялись различные типы крючков. Рыболовный крючок *таасума* привязывался с помощью верёвки

к одной стороне длинного древка (1,7 м); само орудие получило аналогичное название [Magata 1981: 204]. Данная острога была устроена так, что крючок соскакивал с древка, когда на него попадалась добыча. Такое орудие применяли для ловли крупной речной рыбы: налима *тен*, тайменя *налдума*, осетра *кунду*, карасей *мапатча*, щуки *маматча* и др. Оно было распространено повсеместно у всех народов Сахалина и Нижнего Амура, но имело разные названия. Так, у нивхов и айнов подобная острога именовалась *марэк* и использовалась при ловле лососёвых [Спеваковский 1988: 22–23]. Кроме того, в северо-восточных районах острова для промысла больших речных тайменей ороки применяли крючок с острой бородкой *эльду*. С его помощью тайменя ловили на глубоких речных ямах, стоя на берегу. Подобный метод добычи существовал у нанайцев р. Горин и Тунгуска, ульчей, эвенков. При этом прослеживаются аналогии и в названиях крючков (*эльду / элгу*) [Смоляк 1984: 43].

Поздней осенью, когда температура речной воды снижалась до 1^0 С и та становилась прозрачной, на нерест поднимались таймени. Их хорошо было видно в узких и мелководных реках. Стоя на берегу, рыбак замечал в прозрачной воде большую рыбу и метал в неё гарпун с наконечником *дёгбо*, привязанным к ремню и вставленным внутрь древка. Ремень оставался в руках промысловика, а наконечник застревал в теле крупной и сильной рыбы. Добыча подтягивалась ремнём на берег. Известно, что наконечник *дёгбо* для гарпуна *дарги* ороки использовали и для охоты на нерпу.

В озёрах и реках Поронайской низменности после захода солнца ловили налимов и других рыб, используя берестяные факелы. Известно, что подобный метод рыбалки был распространён у сахалинских айнов [Ohnuki-Tierney 1984: 27]. На зиму заготавливали лососей (горбуша, кета, кумжа). Рыбу обрабатывали специальным ножом *кавуй* с длинным и узким металлическим лезвием.

Заготовленную юколу складывали в связки *тэли* и на лодках увозили вверх по рекам в зимние амбары. На зимний сезон в среднем на семью приходилось 100 кг юколы и более, не считая мороженой строганины и свежей рыбы [Штернберг 1891: 158]. Многие десятки килограммов сухой юколы заготавливались ороками не только для внутреннего потребления, но и для обмена с нивхами в весеннее время [Ильин 1925: 34]. В данном случае открывается ещё один пласт взаимоотношений на острове двух народов с различной хозяйственной ориентацией.

Зиму северные и южные ороки проводили в таёжных районах сахалинских гор, в верховьях рек. Т.П. Роон удалось наблюдать лов рыбы у северных ороков, который проводился в середине февраля в верховьях р. Комулан. Большим открытием стало то, что верховья горных рек часто не замерзают в зимнюю стужу при весьма низких температурах. В эту пору можно выловить живую кету, небольшого тайменя, форель. Речки узкие (около 2 м шириной) и неглубокие, берега припорошены снегом, вода очень прозрачная, течение

быстрое. Имея навык обращения с острогой или крючком, такую рыбу легко ловили оленеводы, стараясь разнообразить свой рацион.

Во время подлёдного лова, который больше практиковали ороки района залива Терпения и р. Поронай, использовали удочку с крючком (южн. *лоччо*, сев. *умбу*). С помощью этого приспособления ловили речную (краснопёрку, налима, щуку и т. д.) и морскую рыбу (сельдь, навагу и др.). Рыбаки использовали удочки-махалки, по своему устройству не отличавшиеся от современных. Маленький крючок *лоччо* через отверстие прикреплялся к тонкой верёвочке *пуула*, привязанной к короткой палочке. На него насаживалась приманка *бэ* и ловилась рыба. Рыбак садился рядом с лункой, которую продалбливал пешнёй *баабга* или *дучику*. Устраивал простейший ветровой заслон *худу/ходо* из использованной соломенной циновки или веток и сидение. В период зимней путины десятки мужчин выходили на лёд реки или залива и рыбачили в течение нескольких часов. Мороженая навага вносила разнообразие в рацион ороков в это время года.

Таким образом, рассмотрев основные способы и орудия рыболовства, можно отметить их простоту не только в изготовлении, но и в применении. Принципы и приёмы традиционной рыболовной практики имели черты сходства у всех коренных сахалинских народов. Однако именно традиционное хозяйство ороков демонстрирует наиболее примитивные орудия лова: сети, остроги, ловушки, заколы, крючки, сачки. Как правило, в их рыболовной практике отсутствовали специальные сооружения для добычи рыбы зимой и летом, описанные у ульчей, нанайцев, нивхов Амура. Обращают на себя внимание также и аналогичные названия орудий и приспособлений, используемые тунгусо-маньчжурскими народами Приамурья. Самостоятельная терминология отдельных орудий (например, острога *таасума*), имеющих аналогии в практике нивхов и айнов, также служит доказательством их древнейшего использования. Это позволяет сделать вывод об исконности рыболовной традиции в хозяйственно-культурном комплексе ороков, а также о высоких качествах организации данного вида промысла, замечательно адаптированного к островным природным условиям. Нужно отметить, что в этой сфере ороки почти не переняли нововведений ни от нивхов, обладавших ставными неводами и другими сооружениями, ни от ульчей и нанайцев Амура. Это прослеживается и в собственной терминологии орудий, методов, названиях промысловых рыб и прочих факторах. К слову, методы рыболовства соседних народов постоянно совершенствовались. Наряду с охотой на лесных и морских животных, данный промысел издавна занимал ведущее место в хозяйственном цикле ороков, что сближало их с соседними народами: нивхами, айнами, ульчами, орочами, нанайцами и др. В целом рыболовство влияло не только на ритм и образ жизни, на развитие транспортной отрасли – оленеводства, но и на устройство и конструкцию традиционных летних жилищ ороков, систему питания. Более того, заготовке рыбной продукции для зимы уделялось

большое внимание в каждой семье. Даже перестав содержать оленей, ороки в начале XX в. (особенно в районе р. Поронай) продолжали заниматься речным и озёрным рыболовством, обеспечивающим их существование.

СОБИРАТЕЛЬСТВО

В летний период женщины занимались сбором лекарственных и пищевых растений, ягод, кореньев, грибов (рис. 16), птичьих яиц, морских водорослей и моллюсков. На осенних стоянках заготовляли осоку *наукта*, используемую для стелек в обуви. Ягодами и некоторыми травами запасались впрок. В обязанность мужчин входила заготовка древесины для жилищ и предметов быта.

После перекочёвки на весенние стоянки ороки начинали подготовку к сбору диких растений. В конце июня женщины и дети собирали черемшу *сидоли*. Она произрастает по берегам таёжных рек и озёр. Тарой служили большие берестяные корзины и вьючные сумки. Собирали не только листья, но и корни, осторожно выкапывая их палкой-копалкой. После долгой зимы, когда организм особенно истощён отсутствием витаминов, черемша как нельзя лучше способствовала его укреплению. Она употреблялась в пищу в свежем виде, служила добавкой к рыбным и мясным блюдам. Заготовляя впрок, её сушили или квасили. Знакомы орокам и другие виды дикого лука, но предпочитали именно черемшу.

Продуктом питания также являлись корни рябчика камчатского (семейство лилейных) *карка*. Это растение с фиолетовыми цветами распространено повсеместно. Для его заготовки не обязательно уходить далеко от стойбища.

Рис. 16. Сбор ягод и лекарственных трав, с. Вал, 1976 г. Фото В.В. Подмаскина

Однако многие женщины знали таёжные места (на склонах гор), где сохранялись заросли *карка*. Одно из таких мест известно на побережье залива Пильтун. У местных жителей этот мыс получил название Каркамбайчи, что означает «место, где много *карки*». Заготавливали её в августе в течение нескольких дней. К этому времени корни растения становились пригодными для сбора.

Клубни сараны *куркэ* выкапывали с помощью палочек, тщательно очищали от земли и затаривали в берестяные короба. В стойбище их мыли и сушили; для заготовки впрок нанизывали на тонкую нить и подвешивали в жилище. Клубни сараны – деликатес для мужчин, по вкусу напоминают картофель. Их ели отдельно и использовали как добавку к рыбной пище [Роон 1996: 58].

На исходе лета орокские женщины занимались сбором различных ягод: морошки *хоё*, брусники *сэгдэ*, *сиксы* (её не запасали на зиму), клюквы и др. Многие виды ягод заготовляли на осенних кочевьях в тайге. Сохранились орокские термины, связанные с собирательством: *бори* – ягодные места, *гатав* – заготовка ягоды. Цветки багульника *сэккурэ* использовали вместо чая. Жевали сладкий корень растения *хаппа*.

В лечебной практике применяли различные травы, многие из которых также собирали летом. Так, для заживления ран при воспалении использовали цветок озёрной кувшинки *кэвупутани*. В орокском языке сохранились названия для частей растений: корня, стебля, листьев, но отсутствует название цветка.

ОЛЕНЕВОДСТВО

Имеется множество теорий происхождения сибирского оленеводства, но почти нет достоверных сведений о том, когда данный вид хозяйства стал практиковаться на тихоокеанском побережье [Вайнштейн 1989: 107–111]. Вероятно, это произошло незадолго до появления здесь русских казаков, промышленников и торговцев в середине XVII в. Согласно китайским источникам, случаи применения транспортного оленеводства в этом районе впервые зафиксированы в VI в. [Кюнер 1961: 51]. Его распространение стало второй «экономической революцией» в истории коренных малочисленных народов Дальнего Востока России после освоения ресурсов моря, положив начало оседлой приморской жизни.

Разведение домашних северных оленей было обусловлено кочевым образом жизни орокских общин. В свою очередь, данное хозяйственное занятие предполагало наличие системы сезонного оборота пастбищ, оптимальную структуру и численность стада, его регулирование, уход за животными, дрессировку и одомашнивание. С оленеводством были связаны специализированные предметы материальной культуры, нормы обычного права. В социальном плане домашний олень имел статус индивидуальной собственности и богатства семьи (рис. 17).

Рис. 17. Ездовые олени *нотоно*, 1999 г. Фото В.Д. Косарева

Благодаря обилию растительной массы олени содержались на вольном выпасе, с появлением грибов активно потребляли их в пищу. Домашнее стадо разбредалось по обширной территории мелкими группами. Самки с телятами держались маленькими табунами отдельно от ездовых и хоров-производителей.

Превосходно зная биологические особенности этих животных, специфику поведения на местности, повадки и привычки каждого из них, ороки всегда определяли место их нахождения. Так, известно, что олень во время выпаса совершает большой круг в течение суток. Если с вечерней привязи у стойбища ездовых оленей отпускали на восток, то на следующее утро их искали в северо-западной стороне от жилищ. При этом учитывали направление ветра, состояние погоды (дождь, солнце, жара), наличие комаров и оводов. Поскольку смена ветров в знакомой местности постоянна в одно и то же время, то орокам легко было определить, как меняли направление движения их небольшие стада [Роон 1996: 62]. Б.О. Пилсудский замечал, что последние обычно проводят лето у моря, «где частые ветра, туманы, а может быть и насыщенная солью растительность и, кажется, даже воздух уменьшают количество летних мучителей людей и животных. Олени любят скопляться около берегов морских на какой-нибудь песчаной отмели и тут целыми днями простаивают, наслаждаясь ветром» [Пилсудский 1989: 43].

Содержа оленей на вольном выпасе (рис. 18), ороки следили за их передвижениями по пастбищам. Особое внимание уделялось самым обученным оленям – ездовым: если долгое время не было кочёвок, животных оставляли привязанными рядом со стойбищами на день или на ночь, затем отпускали, повторяя так много раз. Это способствовало сохранению и концентрации стада.

Рис. 18. Домашние олени *ула* на вольном выпасе. Фото Т.П. Роон, 1991 г.

Кроме того, вольный выпас имел свои особенности: на шею оленя надевали жёсткий деревянный ошейник *чингей* с привязанным поводом, к которому прикреплялась небольшая палка *кандал*; она мешала бегать, но позволяла беспрепятственно кормиться и отдыхать. Этот старинный способ ухода за животными практикуется и ныне не только у ороков, но и у некоторых групп эвенков, тофаларов и других оленеводческих народов [Помишин 1990: 25].

В названных способах ухода со всей очевидностью проявляются общетунгусские черты организации оленеводства: содержание телят и важенок на привязи – это постоянные приёмы доместикации оленей, проводимые из года в год, из поколения в поколение. С момента рождения эти животные получали достаточно внимания и заботы. Они привыкали к запаху и голосу человека, становясь совершенно ручными. Запоминая место своего рождения, постепенно осваивая другие территории и пастбища во время миграций домашнего стада на протяжении всех сезонов, они тем самым запоминали места стоянок людей, кочевые тропы и т. д. Кроме того, весенняя привязь молодняка способствовала приучению их к поводу, делала смирными, что впоследствии облегчало работу по обучению под верховое и вьючное седло [Роон 1996: 68–69].

Из литературных источников известно, что на рубеже XIX–XX вв. для охраны своих домашних стад ороки стали использовать пастухов из числа родственников. Они следили за тем, чтобы олени не терялись в тайге и не приставали к чужим – эвенкийским – стадам. Случалось, что эвенки намеренно уводили оленей со своими стадами, о чём писал Б.А. Васильев [Васильев Б. 1929: 10–15]. Кроме того, он отмечал, что ороки поступают беспечно, отпуская своих оленей на вольный выпас. Однако в этом была определённая логика. Превосходно ориентируясь в тайге, зная свою землю, места летних пастбищ, кочевые тропы, поведение оленя, пастухи сознательно, как и их

предки, отпускали животных после совершения какой-либо работы. Олень – животное таёжное, его стойловое содержание невозможно в таких условиях и при подобном цикле хозяйственных занятий. Усиленное и полноценное питание обеспечивал только вольный выпас, который не требовал специальной заготовки кормов, строительства стойла или загона, следовательно, не отвлекал основные силы коллектива от сезонных хозяйственных занятий, обеспечивающих дальнейшее существование людей. В силу инстинкта олени постоянно обитали на морском побережье. Поэтому при необходимости их можно было легко обнаружить и использовать в летних транспортных работах. Максимальные летние кочёвки составляли 7–15 км вдоль побережья Охотского моря.

С появлением грибов, которые активно потреблялись в пищу, олени набирали необходимый вес, становились упитанными. Этот вид корма способствовал нагулу жира, накоплению в организме животного минеральных веществ и других необходимых компонентов.

В начале сентября оленеводы кочевали в предгорья (30–40 км от моря). У оленей приближался гон, который, так же, как и отёл, проходил на определённых местах. Семья следовала обычным традиционным маршрутом в течение одного-двух дней по тропе, ведущей на осенние пастбища. Если стадо было небольшим, то важенок и телят привязывали в общий цуг. Часто важенок также использовали под вьюк [Роон 1996: 74].

Осенью всё стадо находилось вместе. Как и весной, практиковали привязь важенок и телят. Для крупных стад (от 30 голов) строили специальные деревянные загоны *курей*, в которых привязывали по очерёдности на день важенок, на ночь телят. Важенки находились рядом с телятами; вместе с первыми держали и быков-производителей. Не допускали случек домашних оленей с дикими особями.

По мнению некоторых исследователей, олени ороков отличались крупными размерами [Васильев Б. 1929: 11; Плотников 1935: 18]. По свидетельствам оленеводов – жителей с. Вал Ногликского р-на Сахалинской обл. А.Н. Макарова, Н.М. Соловьёва, М.С. Михеевой, ещё в период существования колхоза, т. е. в 1930–1950-е гг., олени действительно были другими, более выносливыми и покладистыми, смирными, более крупными и сильными. В нынешнее время северный олень домашней породы потерял многие свои качественные признаки, развитые ороками (рис. 19).

В начале XX вв. в хозяйствах ороков содержалось от 10 до 80 ездовых оленей. Однако в некоторых семьях это количество могло быть значительно меньше. Так, в ст. Тарайка семья Нвенгара, состоящая из 6 чел. (3 мужчины, 3 женщины разного возраста), имела всего 5 голов оленей. А в хозяйстве Владимира Оопуна из ст. Сонэги (залив Чайво) содержалось 100 голов ездовых [Штейгман 1908: 183]. В то время он был самым богатым на севере острова. По данным Р.В. Меркушева, в шести северных стойбищах ороков

Рис. 19. Нарта *оксо* и ездовые олени *нотоно*, 1986 г. Фото В.Д. Косарева

(20 хозяйств, 129 чел.) насчитывалось 487 домашних оленей, в ст. Муйка и Гродеково (он причисляет их к тунгусским) на 8 хозяйств из 68 чел. приходилось 340 голов [Меркушев 1913: 25]. Возможно, не все кочевья ороков были учтены. Так, мы не располагаем достоверной информацией о количестве поголовья у обитателей Луньского залива, р. Сабо, Поронай и др.

Малочисленность орокских стад предоставляла больше манёвренности и подвижности семьям, позволяла использовать одни и те же маршруты и пастбища в течение нескольких лет подряд. Даже олени эвенков, прибывших на остров в XIX в., не повлияли на сложившийся баланс, хоть и существенно сузили территории кочевания, а значит, и кормовые угодья. В данном случае миграция эвенкийских оленей не вызвала бескормицу и падёж орокских особей. На Сахалине практически не было эпизоотий. Особенностью островной экологической ниши являлось отсутствие хищников (волков), приносящих немало потерь оленеводам на материке. Все эти факторы благоприятствовали развитию домашнего оленеводства, способствовали сохранению постоянного количества животных в хозяйствах.

Средняя продолжительность жизни ездового оленя составляет 13–15 лет. Ороки различают возрастные категории для домашних оленей *ула*, которые имеют свои названия: новорождённый – *сеепо*; телёнок до 1 года – *соондо*; олень от 1 до 2 лет (самец) – *апала*, самка – *сате*; самец от 2 до 3 лет – *иктэнэ*, самка – *гулу*; самец от 3 до 4 лет – *ноотоно*; самец от 4 до 5 лет –*хаматана*; олень от 5 до 6 лет – *дубчи*. Далее считали по годам: *геедади/геедара дубчи* – 6 лет, *дууди/дуурэ дубчи* – 7 лет, *илади/илалти дубчи* – 8 лет, *диина/диилтэ дубчи* – 9 лет, *тундалта дубчи* – 10 лет от роду и 5-летний олень в возрасте *дубчи*, затем *нунултэ дубчи* – 11 лет, *надалта дубчи* – 12 лет, *закпулта дубчи* – 13 лет,

хуюлтэ дубчи – 14 лет, *зоолто дубчи* – 15 лет. Старый, смирный олень – *сагдаку*, важенка – *нами*, важенка с телёнком – *сору*, важенка, не приносящая потомство, – *вангай*. Взрослый олень после 4 лет, способный к воспроизводству, т. е. некастрированный, называется *корбо*, кастрированный олень – *хакта,* не обученный для транспортной работы – *дэлэмичэ*. Для обозначения дикого оленя употребляют термин *сиро* [Роон 1996: 76].

Дробная возрастная градация оленей свидетельствует о развитой системе народных знаний о домашних животных, применявшейся в процессе доместикации и дрессировки, целью которой была подготовка к верховой езде (в основном самцов). Для важенок выделено всего три возрастные категории до отёлочного периода. В используемом для обозначения дикого оленя слове *сиро* обнаруживаются языковые параллели с эвенкийским *ирэ*, орочским *ujy*, нанайским и ульчским *сиру*. Название домашнего оленя 2–3 лет *иктэнэ* является общим для некоторых групп эвенков, эвенов, якутов, ороков, негидальцев. Оно известно и в маньчжурском языке: это 2-летний жертвенный телёнок с большими рогами.

Таким образом, анализ лексического материала позволяет проследить общетунгусский пласт оленеводческой культуры, с более упрощёнными и приспособленными к своему языку терминами, собственно орокские элементы и древние маньчжурские.

Как правило, основную нагрузку по уходу и дрессировке домашнего оленя несли мужчины. Глава семьи (чаще отец) и его сыновья следили за состоянием животных в стаде, зимой и летом осматривали пастбища. В мужские обязанности входила племенная работа по улучшению породы оленя, выбраковка, кастрация нужных особей, дрессировка ездовых под верх, вьюк, в нарту, обучение передовых. Приёмы подобной работы передавались от отца к сыну, из поколения в поколение. Кроме того, оленеводы занимались изготовлением специализированных транспортных предметов и средств передвижения (сёдел, нарт, сумок, узд, арканов) [Роон 1996: 77].

Процесс приручения и дрессировки оленя состоял из нескольких последовательных этапов. На начальном этапе практиковалась весенняя и осенняя привязь телят *апала*, которая способствовала приучению к узде и выработке смирного поведения, повиновения воле человека в первый год жизни. В период дрессировки обычно готовят оленей под верховую езду (под вьюк могли применяться менее обученные животные, находившиеся на разных ступенях дрессировки, в том числе и важенки), самцов обучают двигаться в цуге *гилбэне*. Летом продолжалась дрессировка оленя для перевозки нарты (рис. 20). Начинали с того, что при перекочёвках молодую особь привязывали позади нарты. Через некоторое время его припрягали впереди вместе с передовым опытным оленем, знающим все команды на повороты, которые производятся с помощью повода *силма* и хорея, маршруты движения, кочевые тропы, места постоянных и временных стоянок и т. д. [Роон 1996: 79].

Рис. 20. Домашние олени *ула*, запряжённые летом в нарту *оксо*. Фото Т.П. Роон, 1999 г.

Сложной считалась дрессировка оленя для верховой езды: отрабатывались посадка, выполнение команд управления (движение, галоп, остановка, повороты налево, направо и назад), свободная ориентировка на местности, пастбищах (рис. 21). Первым этапом было приучение к верховому седлу и всаднику. Как и вьючное, верховое седло укрепляется на лопатках и затягивается подпругой с правой стороны. Важны приёмы, связанные с посадкой на оленя: она осуществляется с правой стороны животного при помощи посоха *чинапу* [Роон 1996: 79].

В сохранении поголовья оленей были заинтересованы все члены семьи. Как у многих народов Сибири, у ороков не было письменного юридического права, закрепляющего частную собственность. Тем не менее с момента надевания уздечки телёнок становился собственностью хозяина-мужчины, главы семьи. В данном случае узда используется в качестве первого показателя

Рис. 21. Домашние олени *нотоно* для верховой езды, с. Вал, 1976 г. Фото В.В. Подмаскина

принадлежности определённому лицу. Поскольку каждый хозяин имел свои навыки её изготовления (свой «почерк»), то каждая такая вещь отличалась от других. Глава семьи решал, кому будет принадлежать узда и животное при ней. Подростки имели право давать кличку оленю. Были распространены клички по окрасу: *пемура* (пёстрый), *тагда* (белый), *карау(–в)* (чёрный); по поведенческим инстинктам: *нивалу* (олень, который не чистит осенью рога) и проч. [Роон 1996: 81].

Ороки придерживались принципа, согласно которому за определённой локальной группой (в прошлом – родовой) фиксировалась своя территория. Как и в случае с оленями, глава семьи являлся основным владельцем этого вида собственности. При соблюдении традиционной патрилинейности, характерной для социальной организации данного этноса, передача пастбищных и других угодий осуществлялась от отца к сыну.

Как правило, хозяин ставил на олене свой знак собственности – тамгу *саве*. Метку делали на ушах животного. Обычно она представляла собой различные сочетания вертикальных, горизонтальных, треугольных, полукруглых и других видов надрезов на внешней стороне ушной раковины либо сочетания надрезов и срезов верхней и нижней части уха. Такие метки были известны соседям; если олень отбивался от своего стада или попадал в эвенкийский табун, то по ней определяли владельца. Случаев кражи животных среди ороков не зафиксировано. На каждую особь надевали ботало *кангальта*, отличающееся специфическим звуком. Благодаря ему привычное ухо пастуха всегда улавливало приближение оленя, причём по характеру звона определяли даже его кличку. Традиционно ороки делали *кангальта* из высушенной прочной дощечки прямоугольной формы, к которой с внешней стороны привешивались тонкие деревянные палочки. Эта конструкция надевалась на шею и при малейшем движении палочки, ударяясь о дощечку, издавала сильный звук, который был слышен издалека, облегчал поиск животных и одновременно отпугивал хищных зверей [Роон 1996: 82].

Ездовой олень выступал в качестве объекта купли-продажи. С активизацией обмена и торговли в Амуро-Сахалинском регионе ороки всё больше вовлекались в этот процесс. С пришлыми торговцами они расплачивались за приобретённый товар, в том числе и оленями. Хорошие ездовые особи имели высокую цену. Интенсивное развитие транспортных перевозок по острову и на материк привело к тому, что в 1920-х гг. оленей, купленных у ороков, стали активно использовать нивхи [Смоляк 1984: 189; Роон 1996: 83]. Домашние олени служили в качестве приданого на свадьбу для дочерей. Имел место обмен молодыми телятами и некастрированными животными, последние использовались для улучшения породы.

Итак, в системе традиционного оленеводства ороков необходимо обозначить следующие элементы: 1) отношения собственности, сложившиеся

в данном социуме (объекты – домашний олень и земли, пастбища), которые нашли отражение в семейном укладе, а также специальной символике; 2) приёмы ухода, подготовки и использования домашнего оленя, изготовление специализированных предметов транспорта; 3) связь и взаимозависимость годового хозяйственного цикла и системы оленеводства, обусловленной биологическими особенностями домашних животных; 4) воспитание профессиональных, трудовых навыков, их передача из поколения в поколение, психологическая ориентация на оленеводство как единственно возможное занятие; 5) отношение к домашнему оленю через призму духовной культуры (погребальная и свадебная обрядность) [Пилсудский 1989: 53; Васильев Б. 1929: 18].

Оленеводческая традиция органично влилась в островную экологическую нишу, которая, в свою очередь, обусловила специфические признаки данной сферы хозяйства на Сахалине. Система оленеводства, функционирующая у подавляющей части этноса на рубеже XIX–XX вв., имела явные адаптивные признаки. Существовала постоянная экономическая зависимость от природных ресурсов. Стимулирующим фактором развития данной хозяйственной сферы было отсутствие эпизоотий. В комплексное хозяйство, предполагавшее смену видов деятельности сообразно временам года, транспортное оленеводство органично влилось на правах самостоятельной отрасли. Имея достаточно чёткую внутреннюю организацию, оно требовало значительных профессиональных навыков у членов социума, предполагало изменение образа и ритма жизни всего этноса.

Рассмотренные признаки традиционной системы домашнего оленеводства ороков: определённый ритм кочёвок, освоение и оборот пастбищ, устоявшиеся способы ухода и доместикации, использование оленей для хозяйственных нужд, стабильная численность и состав домашних стад, довольно дробная возрастная градация животных – подтверждают версию о достаточно давнем времени проникновения данного вида хозяйственной деятельности на Сахалин (задолго до первых упоминаний о нём на острове). Косвенным свидетельством этого является и значительная устойчивость этнического сознания в отношении домашнего оленя, участие его в обрядах жизненного цикла, легенды, связанные с данным животным и т. д. Однако о конкретном времени говорить пока сложно, поскольку у исследователей нет единой точки зрения на вопрос о периоде возникновения оленеводства вообще и его распространения у народов Сибири.

Сопоставление традиций оленеводства ороков с типологически близкими отраслями хозяйства других народов Сибири даёт основание рассматривать его как самостоятельный этнокультурный вариант. Наличие общетунгусских элементов в системе оленеводства свидетельствует о существовании далёких этнокультурных, возможно, этногенетических контактов древнего населения Дальнего Востока и Сибири. Вероятно, на более ранних этапах орокское

оленеводство отпочковалось от общетунгусского пласта и длительный период времени происходила самостоятельная его эволюция в условиях относительной островной изоляции и под воздействием специфических экологических факторов.

Данный вид хозяйства ороков испытывал влияние оленеводческих культур близлежащего материка вплоть до позднего переселения эвенкийских групп в XIX в. Предположительно, с расширением китайского и маньчжурского влияния в Амуро-Сахалинском регионе в I–II тысячелетиях н. э. оленные тунгусоязычные группы постоянно проникали на остров, богатый пушным зверем и пастбищами для животных. Некоторые из них оставались на этих землях, устанавливали контакт с местным населением, постепенно ассимилировались, воспринимая своеобразные «правила поведения», вступали в брачные отношения. Подтверждением вышеизложенного являются термины родового состава, часть из которых отмечается у других народов Дальнего Востока [Смоляк 1984: 120]. Последнее переселение эвенков и отчасти оленных якутов на остров явилось финальным звеном в окончательном оформлении системы оленеводства у ороков Сахалина, одновременно привнося в местную оленеводческую культуру новые элементы (применение верхового, вьючного, детского сёдел и др.).

В результате почти векового близкого этнокультурного контакта ороки заимствовали у названных народов многие элементы – осеннюю изгородь *курей*, дымокуры, ботала, палатки и проч., в лексиконе появились эвенкийские названия возрастных категорий домашних оленей (*мулкан*, *тарагай* и др.). Во многом под влиянием данного этноса у группы *дороннени* появилось стремление увеличивать поголовье стад, так как большие табуны (более 100 голов) считались престижными у эвенков, а позже и у соплеменников-ороков [Роон 1996: 86].

Традиционная культура ороков вписывалась в хозяйственно-культурный тип таёжных оленеводов и охотников, широко распространённый у многих народов Сибири в начале XX в. Последующее её развитие в советский период значительно изменило не только оленеводство и другие отрасли хозяйства, но и этническую социальную организацию в целом.

Таким образом, сложившаяся система вьючно-верхового и упряжного оленеводства ороков носила архаичные черты. Положенные в её основу принципы были адаптированы к местным островным природно-климатическим условиям: сезонный ритм кочевий, выбор и устройство летних пастбищ в холодных прибрежных зонах снимали многие проблемы по уходу за животными (отсутствие дымокуров, защитных навесов и изгородей). Достаточно длительное автономное развитие оленеводства способствовало выработке навыков использования животных в охотничьем промысле (особенно в охоте на дикого оленя), частично в промысле пушных зверей.

РАЗВИТИЕ ТОРГОВЛИ

Относительная удалённость о. Сахалин от густонаселённых районов соседних государств, низкая плотность населения, слабое развитие производительных сил наложили отпечаток на способы хозяйствования, развитие экономических отношений в регионе и, как следствие, на торговлю. Одной из важных особенностей торговых отношений ороков (уйльта) являлся не денежный, а натуральный обмен (товар на товар). Торговля развивалась в двух основных, не пересекающихся направлениях. К первому относятся связи с маньчжурским Китаем. Торговый путь пролегал с севера Сахалина через устье р. Амур, где традиционно проходили ярмарки. Вторым направлением являлась торговля с Японией, которая велась главным образом через торговые точки на юге Сахалина. Поселения в местах торговли были постоянными и даже соответствующим образом укреплены. Характерно, что такие крупные государства, как Япония и Китай, не вели прямую торговлю друг с другом в данном регионе. По крайней мере, свидетельств тому нет. При этом они по умолчанию считали территорию проживания коренных народов (в том числе и уйльта) своей. Но и здесь их интересы напрямую не пересекались, так как китайцы больше претендовали на северные территории острова, а японцы – на южные. Чётких территориальных границ не существовало, что способствовало созданию зоны свободной торговли в регионе вплоть до второй половины XIX в.

Коренное население Сахалина издревле вело торговлю с соседями. Одним из основных векторов торговой деятельности была р. Амур, до устья которой добирались морем. Вторым направлением была торговля с коренным населением более южных островов, принадлежавших изначально айнам, а впоследствии – японцам.

Хронологически торговые отношения уйльта можно также разделить на два неравнозначных периода. Точкой отсчёта первого периода условно можно считать вторую половину XVII в. Предположительно, торговый обмен между коренными жителями Сахалина и представителями Японии и Китая происходил и ранее, но достоверно известно, что только в 1679 г. японцы достигли юга Сахалина и основали там селение Одомари [Соколов 2014: 272–273]. Китайская династия Цин после подписания Нерчинского трактата в 1689 г. начинает осуществлять контроль за так называемыми окраинными людьми, облагая их данью. Сфера влияния китайцев постепенно распространяется до устья Амура и севера Сахалина [Сасаки 1992: 121]. Завершение этого периода приходится на вторую половину XIX в., когда окончательно были установлены государственные границы России, Китая и Японии. В это время изменяется характер торговли: она перестаёт быть свободной, т. е. такой, когда коренные этносы Сахалина выступают как самостоятельные субъекты торговых отношений. Этот момент можно считать началом второго периода торговых связей

уйльта – уже не как самостоятельной силы, хотя и сохраняющей некоторые специфические этнические и хозяйственные черты.

Более подробно остановимся на первом периоде. Сахалин изначально находился в сфере влияния двух могущественных государств: Китая и Японии. В зоне прямых контактов с китайцами находились главным образом коренные народы Нижнего Амура: нанайцы, удэгейцы, амурские нивхи и др. Косвенным подтверждением культурных контактов, в том числе и торговых связей между тунгусо-маньчжурами и населением японских островов, являются данные лингвистики. Так, С. Мурояма провёл ряд сопоставительных исследований древнеяпонского языка и языков ульчей, орочей, уйльта, негидальцев, нанайцев, в результате которых обнаружил множество параллелей в их структурах. Он прямо пишет о непосредственном влиянии тунгусо-маньчжурских языков на древнеяпонский, в специфике функционирования имён числительных и спряжения глаголов, а также в особенностях фонетического строя последнего [Смоляк 1984: 15]. С XVII в. Хоккайдо находился под влиянием клана Мацумаэ, назначенного сёгунатом Тогугава править этими землями [Сасаки 1992: 122; Соколов 2014: 270]. Князем Едзо (Хоккайдо) постепенно была монополизирована торговля с проживавшими там айнами и положено начало проникновению японцев на Южный Сахалин. Также были налажены торговые контакты с населением Северного Сахалина, к числу которых относились и уйльта. На Южном Сахалине их центром выступало селение Сирануси.

Одновременно с этим в начале XVIII в. влияние цинской династии Китая распространилось на Северный Сахалин. Одной из задач этой экспансии являлась монополизация торговли пушниной. В 1731 г. 146 хозяйствам на Северном Сахалине был дан статус «окраинных людей», что позволило китайцам в середине XVIII в. получать с этих хозяйств порядка 2500 собольих шкур в год [Сасаки 1992: 122–123]. Схожие процессы в тот же период наблюдаются не только на Сахалине, но и на всей территории Дальнего Востока и северо-востока Евразии, а также на Аляске: там в качестве государства-гегемона выступала Российская империя. Причём основным предметом меновой торговли здесь также являлась пушнина [Огрызко 1975: 68]. И если на Дальнем Востоке сложился своеобразный торговый треугольник «устье Амура – Сахалин – Едзо», то на Северо-Востоке он выглядел так: «Чукотка – Аляска, Алеутские острова – Камчатка» [Burch 1988: 236–237]. Мы можем даже предположить, что между этими последними двумя торговыми регионами существовали связи ещё до появления русских. Так, некоторые элементы материальной культуры (например, предметы вооружения: кинжалы, наконечники копий и шлемы) коренного населения Северо-Востока испытывали влияние традиций Амуро-Сахалинского региона [Burch 1988: 231]. В опубликованных материалах Жан-Франсуа де Гало де Лаперуза имеются сведения о торговых отношениях аборигенов о. Сахалина и жителей материковой части Евразии. Он приводит данные, что торговой площадкой служила местность в 8–10 днях

пути от устья р. Сахалин. Торговали они с «маньчжурами Татарии» [Лаперуз 2014: 330].

На развитие торговли в данном регионе оказал положительное влияние тот факт, что Япония и Китай не определяли чёткой границы своих территорий. Цинской администрацией в целях управления торговлей были выбраны старшины родов из числа наиболее влиятельных представителей [Сасаки 1992: 122]. В каждом селении назначался старшина *гасян-да*, в обязанности которого входил ежегодный сбор дани мехами и её транспортировка в заранее указанный город. Там *гасян-да* получал от чиновников подарки, которые он распространял среди соотечественников [Шренк 1899: 276].

Как это часто бывает в торговых отношениях, за каждой стороной, а в данном случае – за каждым народом, был закреплён сбыт и приобретение определённых товаров. Японским исследователем Я. Суэмацу была предпринята попытка классифицировать основные направления торговли и уточнить ассортимент товаров. Согласно его данным, из Японии для уйльта привозились водка *архи*, табак, рис, изделия из железа. Из Китая приходили мука, водка, шёлковые и бумажные костюмы, ткани, ковры, бусины, веера, монеты и трубки. В Японию ввозились хвосты орлов и соколов [Сасаки 1992: 124]. В материалах Ж.-Ф. Лаперуза в качестве важного экспортного товара указывался китовый жир [Лаперуз 2014: 332]. Необходимо отметить, что японцы не всегда относились благосклонно к подобной торговле, так как их основные партнёры, айны, могли более выгодно сбывать звериные шкуры своим северным соседям [Шренк 1899: 295]. По данным Л.И. Шренка, уйльта в 1850-х гг. довольно часто посещали и материк: они пересекали Татарский пролив, направляясь к с. Чоми, откуда по речкам добирались до Амура, останавливаясь в районе современного с. Богородского.

Причиной регулярных визитов уйльта, видимо, являлось посещение ярмарки в с. Пули (недалеко от с. Богородского) с целью торговли и обмена. Там же уйльта встречались с ульчами («мангунами»), язык которых являлся для них родственным. Результатом подобных контактов становились многочисленные браки между представителями этих родов и народов. Часть уйльта переселялась на материк. В конце XIX – начале XX в. они стали переходить на «большую землю» и в районе Николаевска, где также вели торговлю (главным образом – пушниной), венчались и крестили детей в Николаевском соборе [Шренк 1899: 290; Смоляк 1975: 51]. Имеются сведения о наличии торговых маршрутов и непосредственно на Сахалине – близ мест проживания, вдоль р. Тыми и Ты или Поро-Най. По течению этих рек участники торговых маршрутов переходили каждую зиму от восточного берега Сахалина к западному, а также на материк и обратно (по течению р. Тымь). Уйльта и ульчи осуществляли совместные зимние перекочёвки до ульчской деревни Пуль и обратно на Сахалин [Шренк 1883: 20–21].

На развитие торговых связей, безусловно, оказали влияние факторы межэтнического взаимодействия. К примеру, между нивхами и уйльта-оленеводами отношения традиционно были дружественными, а между уйльта и эвенками, нивхами и эвенками – не очень хорошими [Смоляк 1975а: 152]. Связано это с тем, что эвенки, пришедшие с материка во второй половине XIX в. и встреченные изначально дружелюбно, начали нарушать уже сложившийся промысловый уклад, в то время как отношения между уйльта и нивхами складывались, как правило, более миролюбиво. По свидетельствам Л. Шренка, уйльта и нивхи вместе ловили кету в заливе Ный. В 1850-х гг. в устье р. Тымь проживающие там нивхи ловили тюленей совместно с уйльта [Шренк 1899:117–120]. Ситуация оставалась такой же и в 1910-х гг., о чём есть свидетельства Л.Я. Штернберга [Штернберг 1933: 377]. В целом наличие обширных и многочисленных мест лова при малой плотности населения не требовало специального разграничения угодий между родами. Кроме того, уйльта и нивхи знали язык друг друга, в то время как остальные не понимали нивхского, что косвенно может считаться свидетельством очень древних контактов – в том числе и торговых – между этими народами [Смоляк 1975а: 180]. Основной формой торговых отношений уйльта, безусловно, являлся обмен. Это объясняется не только натуральным способом ведения хозяйства, но и спецификой природных условий местности: определённые виды ресурсов были присущи отдельным районам. К примеру, в некоторых областях отсутствовали деревья тех пород, которые служили материалом для изготовления лодок, поэтому для их приобретения аборигены приезжали с Сахалина на материк. Сорта крапивы, необходимые для получения верёвок, сетей, вовсе отсутствовали на Сахалине. В первой половине XIX в. в Сирануси регулярно приезжали торговцы с материка и с северной части острова [Смоляк 1975: 49]. Ещё одной вероятной торговой точкой Сахалина можно считать местность в районе р. Униа-Тана. Название реки происходит от эвенкийского слова *униен* – «покупка, торговля», входящего в целый ряд слов в качестве основы (*униекит* – «место торговли» (базар, ярмарка), *уние-ми* – «купить, продать» и т. д.), и суффикса *-танэ*, усиливающего значение основы. Следовательно, название реки можно перевести как «торговля». Возможно, здесь осуществлялись торговые операции между местными жителями [Гальцев-Безюк 1992: 140–141]. Деревня Найоро (около селения Кусунай) также являлась одним из центров меновой торговли коренных народов Сахалина и японцев. Исследователи отмечают, что такие пункты торговли располагались как на восточном, так и на западном побережье острова [Шренк 1899: 295].

Уйльта, приезжая на Южный Сахалин, привозили для обмена с айнами изделия из дерева, берёсты и оленьих шкур. Также на материк вывозился, как правило, жир и шкуры тюленей [Смоляк 1975а: 170]. Таким образом, характер обменной торговли был обусловлен ещё и наличием определённых мастеров в тех или иных регионах. Орочи для обмена привозили ровдужные охотничьи

халаты; ульчи, нивхи и нанайцы славились мастерством в изготовлении кузнечных изделий: особенной популярностью (в том числе и у айнов) пользовались медвежьи цепи, за которыми заказчики приезжали издалека.

Имеются свидетельства того, как осуществлялась подобная торговля: одна из сторон оставляла свой товар и удалялась, представители другой стороны приходили и выбирали понравившийся товар, заменяя его своим. Таким образом, всё происходило на условиях полного взаимного доверия [Соколов 2014: 283]. Необходимо отметить, что отдельной социальной категории ремесленников у данных народов не существовало. Все мастера, занимавшиеся изготовлением перечисленных изделий, являлись в первую очередь охотниками и рыбаками, ремесло для них было побочным занятием.

Бартерные отношения возникли задолго до появления торговли иноземными товарами и проходили преимущественно в форме натурального обмена на пушнину. Характерно, что обмен продуктами традиционного промысла при этом не прекратился, а наоборот, расширил границы. Обе формы меновой торговли сосуществовали одновременно, так как удовлетворяли различные потребности населения в разных группах товаров. К первой группе можно отнести главным образом ремесленные изделия местных мастеров (для рыбаков, охотников, утварь). Ко второй группе относились иноземные товары, не производившиеся в данном регионе. Предметы местного производства, которыми раньше обменивались только непосредственные производители, теперь предлагали и торговцы, ввозившие иноземные товары. Уйльта отправлялись на ярмарку обычно группой по 8–10 человек. В случае путешествия по воде использовали большую лодку на такое же количество гребцов – *гила* (нанайск., ульчск.). В целом поездка на ярмарку занимала иногда по два месяца и более. В XVIII–XIX вв. торговцы из числа нанайцев, ульчей и нивхов скупали на Амуре пушнину, отвозя её в Саньсин на Сунгари. Полученные в ходе обмена товары расходились затем вплоть до Сахалина. Зачастую торговцы (как правило, из числа нивхов) выполняли роль посредников, приобретая у уйльта пушнину, взамен привозя русские, японские и китайские товары [Смоляк 1975а: 170].

Во второй половине XIX в. с созданием факторий Российско-американской компании появляется регулярная русская торговля в самых отдалённых уголках страны, в том числе и на Сахалине. В 1870-х гг. торговые пункты открываются в заливе Ольги, Де-Кастри, Императорской Гавани. После появления русских и организации ярмарок всё большее значение начали приобретать денежные отношения. Часть купцов из числа коренных народов стала приезжать на Сахалин без товара с материка, затем брала его в посту Дуэ у русских купцов в кредит, отправлялась с ним на южную часть острова, где производился обмен на местные товары. Возвращаясь обратно на север, продавцы расплачивались с кредиторами, а оставшуюся пушнину реализовали в Николаевске [Смоляк 1975 а: 175–174].

С установлением жёстких государственных границ перестают функционировать традиционные места торговли на Сахалине. Так, известно, что в Сирануси к концу XIX в. сохранились многочисленные, роскошные в прошлом торговые постройки и даже крепостной вал, но как точка торговли селение уже полностью утратило своё значение [Сахалинский календарь 1899: 119–120].

С начала XX в. на фоне тенденции постепенной утраты традиционного образа жизни (особенно в период оккупации Южного Сахалина Японией) уйльта всё чаще нанимались на самую низкооплачиваемую и грязную работу: грузчиками в порту или на железнодорожных станциях, перевозчиками грузов на собаках, рыбаками к крупным японским предпринимателям [Смоляк 1965: 29]. В результате этого постепенно уйльта фактически выпали из торговых отношений.

Подводя итог, можно отметить, что к концу XVIII – началу XX в. цинская династия Китая в значительной степени утратила своё экономическое и политическое влияние, что стало причиной прекращения выплачивания дани народами Нижнего Амура и Сахалина. Фактически это послужило сигналом к свободной торговле в регионе, хотя и такой период не продлился долго. Нужно отметить, что уйльта в данных торговых отношениях не являлись доминирующим этносом среди коренных, поскольку основную роль всё же играли айны и нивхи. Наряду с ослаблением Китая в данном регионе усилились позиции России и Японии. После заключения Айгунского (1858 г.) и Пекинского (1860 г.) договоров и окончательного определения в 1875 г. русско-японской границы период свободной аборигенной торговли коренных народов Сахалина был фактически завершён. Традиционные торговые пути отныне были рассечены границами государств, и беспрепятственное движение по ним стало фактически невозможным [Сасаки 1992: 125–126]. Второй период торговых отношений уйльта характеризуется вытеснением бартерных отношений денежными в дополнение к натуральному обмену. Во многом это связано с появлением русских как ещё одного основного участника торговли. Постепенно уйльта утрачивают статус самостоятельного субъекта торговых отношений, что сильнее всего обусловлено слабым социально-экономическим развитием этноса. Обмен как форма торговли максимально соответствовал родовому укладу и натуральному способу ведения хозяйствования при неразвитой экономике. Со второй половины XIX в. уйльта, как и другие коренные народы, оказались вовлечены в более развитую форму торговых отношений, связанных с капиталом, кредитами и т. п. Безусловно, они оказались не готовы к такому изменению привычной ситуации и очень быстро утратили свои позиции. Появление на Сахалине японцев ещё больше усилило возникшую тенденцию: фактически с этого момента можно говорить о полном прекращении торговых отношений, в которых уйльта выступали в качестве самостоятельного партнёра [Гвоздев 2018: 243].

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

ПОСЕЛЕНИЯ, ЖИЛЫЕ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПОСТРОЙКИ

Традиционный жилищный комплекс уйльта был ориентирован на местные ландшафтно-климатические условия, а также в значительной степени зависел от хозяйственных занятий людей. У обеих групп этноса выделяются две основные категории поселений: сезонно-постоянные зимние и летние, а также временные.

Постоянные и временные летние поселения располагались в прибрежной зоне по берегам морских заливов, в устьях рек, на морских косах, где отмечены наиболее удобные места для рыбной ловли (заливы Терпения, Луньский, Набиль, Чайво, Пильтун и др.). Кроме того, поблизости располагались богатые пастбища для домашних оленей, которые посещались на протяжении многих лет. В XIX в. уже существовали крупные летние поселения уйльта, где жили представители нескольких родов. Например, на морском побережье в районе залива Набиль располагалось крупное поселение Даута, в котором было 13 летников. Как правило, поселения были моноэтничные. Сосединивхи проживали в стойбищах, расположенных на некотором удалении [Роон 1996: 107].

Сезонно-постоянные селения *гаса* состояли из 1–5 отдельных летних жилищ *каура* (рис. 22). Каждое такое жилище представляло собой наземную постройку каркасного типа, крытую корой лиственницы, реже – ели, и напоминало шалаш. Мелкие щели закрывали мхом. Вверху по центру делали дымовое отверстие *чоккони* (южные ороки), *сонони* (северные ороки). Если жилище строили большим, то над очагом делали два дымовых отверстия. Прямоугольный очаг *тавадагдени* с четырёх сторон огораживался специальными брёвнами, покрытыми толстой корой *хувэ*. Над очагом строили двухъярусные сушила *кипоро*. По обе стороны очага жилое пространство *бе* выкладывалось молодыми веточками лиственницы *сейктэ*, на которые клали выделанные оленьи шкуры. Днём их сворачивали и укладывали к стенам. Слева от входа находилась кухня *килтами*, где хранились продукты и посуда в ящиках *содоки*. Справа от входа место предназначалось для обуви и рыболовной снасти.

После каждой зимы *каура* ремонтировали. Если в доме умирал человек, то родственники покидали его и строили новый на другом месте. Вход в жилище располагался на востоке и был обращён всегда в сторону моря. Соответственно, другая дверь выходила на запад в сторону гор [Роон 1996: 110].

Необходимо отметить, что в *каура* не было специального женского места: женщины могли находиться в любой части жилища, но чаще занимали кухню. Пространство против входа *малу* считалось почётным, предлагалось гостям и старикам. В *каура* с двумя входами *малу* отмечалось по обе стороны от очага к центру. Спальные места *бе* располагались у стен западной и восточной стороны. Во время сна внутри *каура* ставили тканый полог *дямпа* от гнуса.

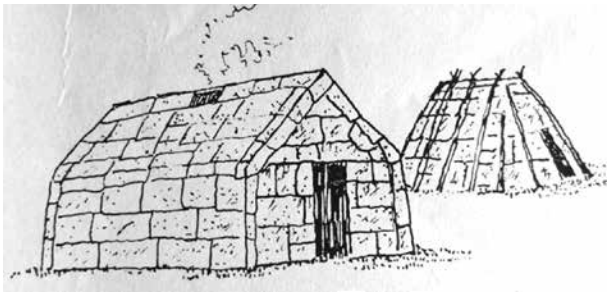

Рис. 22. Жилища *каура*, 1930 г.
СОКМ, № 5690-8

Входные проёмы *утэ* закрывались циновками или пологом из рыбьей кожи с помощью завязок. В погожие дни занавески убирали для проветривания помещения. Обычно днём в жилище старались не заходить; детям не разрешалось играть в нём.

Летнее жилище было изготовлено исключительно из хвойных деревьев. Люди, жившие в нём, как бы помещались внутри дерева, которое их хранило, обогревало, способствовало заготовке пищи и продолжению рода. Фольклорная традиция гласит, что каждое дерево живое и имеет своего духа-хозяина антропоморфного облика, одетого в кору дерева. В связи с этим нельзя без причины рубить деревья и использовать их на растопку костра. Для этого ломали лишь сухие ветки лиственницы, стланика и других растений.

Жилищно-хозяйственный комплекс *тулэ* состоял из летнего жилища, вешал *сан* и *кипоро* для сушки рыбы, помоста *паула* (на высоте полутора метров над землёй) для юколы и предметов рыбного промысла, амбара *далу* (на высоте полутора-двух метров от уровня земли на четырёх сваях) для запаса продуктов и хранения утвари. Амбар не имел окон, а для проникновения внутрь приставляли бревно с зарубками. Рядом с жилищем располагался летний костёр для приготовления пищи, шесты для привязи ездовых оленей, шалаш

для охотничьих собак. Иногда строили *куреи* – небольшие загоны для стада оленей [Роон 1996: 115, 120].

Таким образом, летний жилищно-хозяйственный комплекс уйльта как северной, так и южной группы был ориентирован на рыболовство, добычу проходных лососей. Именно в летнее время делались продовольственные запасы на зиму. По мере готовности их увозили на лодках по рекам к местам зимних стойбищ и складывали в амбары.

На осенних стойбищах *болорику*, располагавшихся в среднем течении рек, в предгорных районах, время пребывания было ограничено несколькими неделями. Там строили жилища, отличающиеся типом от летних, без амбаров, с особым устройством изгородей для домашних оленей. Обычно ставилось два-три чума, в зависимости от численности кочевой группы. Чумы располагались произвольно, на небольшом расстоянии друг от друга, поблизости от источника питьевой воды.

До первого снега в октябре уйльта кочевали в места зимних стойбищ: в горные районы острова, в верховья таёжных рек (Тымь, Поронай, Набиль, Рукутама, Даги, Эвай и другие), где семьи проводили большую часть осени, зиму и начало весны. Практически весь зимний период они жили оседло, лишь изредка меняя стоянки в связи с истощением запасов ягеля на близлежащих зимних оленьих пастбищах. Место, где зимовали, называется *тувэбик-куттэ*. В качестве зимнего жилища использовался конический чум *аундау*. Место для жилья выбирали рядом с ручьём, чаще всего в горном распадке, чтобы снежные бураны не заносили стоянки.

Временным кочевым жилищем был конический чум *аундау*, который часто использовался в течение всей зимы. *Аундау* относится к типу наземных каркасных переносных жилищ и напоминает конический чум эвенков Сибири и Охотского побережья. В языке уйльта название *аундау* имеет значение «ночёвка, ночевать», что совпадает с основным функциональным назначением этого жилища. Чум довольно прост в сооружении: он воздвигался из прочных длинных лиственничных жердей, заготавливаемых заранее практически на каждой промежуточной стоянке.

На выбранной под строительство площадке вкапывали три основные жерди *соно* (спина) диаметром около 20 см, высотой до 3 м, которые составляли основной каркас чума; их верхние концы связывали прочными сыромятными ремнями. К этой конструкции симметрично с разных сторон ставили ещё шесть жердей, более тонких по диаметру, чем основные. Образуемый жердями конический верх накрывался покрышками *гуйдэ*, которые женщины изготавливали из разных материалов, например из оленьей шкуры *нэтускамэгуйдэ*, рыбьей кожи *сугбумэгуйдэ*, нерпичьей шкуры *пэтэскэмэгуйдэ*, берёсты *талумалагуйдэ*, позже – из брезентовой ткани. Обычно делали три яруса покрышек: верхний ярус *унэ*, средний и нижний *гуйда*, существовала

и покрышка для входа – *нэпэчу*. Вверху по центру оставляли круглое дымовое отверстие *чокко* [Роон 1996: 118].

Как и летнее жилище, конический чум устанавливали входом на восток. Обычно в *аундау* делали один вход, хотя во время ритуальных праздников (например, медвежьего) обустраивали два, как в летнем жилище *каура*: западный вход был обращён в сторону гор, восточный – в сторону моря.

Внутреннее пространство чума *бе* имело строгую планировку. Над дымовым отверстием в центре располагался очаг квадратной формы *тавадагдени*, который устраивали в небольшом углублении и огораживали с четырёх сторон толстыми лиственничными плахами с корой *хувэ*. От очага к двери с двух сторон параллельно друг другу клали две длинные округлые жерди, ограничивающие заполненное песком пространство перед входом. Над очагом в несколько ярусов были расположены вешала *кипоро*: нижний ярус *ольдо* служил для приготовления пищи, верхний – для вяления рыбы и мяса, а на жерди *лонов* сушили одежду. Место очага считалось священным, так как в нём, по поверьям, обитает хозяйка огня, которую «кормили» кусочками пищи. По этой причине нельзя было колоть огонь ножом, бросать в очаг мусор и лить туда воду.

Кроме конического чума, в качестве зимнего жилища уйльта использовали постройку каркасного типа *сёрин бую дуку* [Ikegami 1982: 82], которая была более распространена у представителей южной территориальной группы района р. Поронай и залива Терпения в стационарных поселениях (Отасу и др.). Однако подобные строения были когда-то известны и в районах расселения северной группы уйльта в местах осенне-зимних кочевий [Роон 1996: 122]. Примечательно, что такую постройку иногда тоже называли *каура*. В удобных местах строили одно-два жилища. Такой дом относится к каркасному типу наземных жилищ с устройством двускатной крыши и стен из тонких жердей, связанных с продольным коньком и верхними балками стенок.

По имеющимся материалам можно реконструировать некоторые особенности такого строения. Его изображения и отдельные зарисовки есть в монографии С. Нагане [Нагане 1925: 117, 179], также существует макет такого жилища, изготовленныйдля Сахалинского областного краеведческого музея П.Н. Владимировым (с. Вал, 1991 г.). Это типичный каркасный дом с двускатной крышей и стенами; с фасадов традиционно располагаются две двери, над которыми находятся дымовые отверстия. Постройка однокамерная, в плане прямоугольной, несколько вытянутой формы. С двух противоположных сторон по центру установлены прямые вертикальные столбы *сонно*, на которые сверху положена длинная продольная балка, выполняющая функцию конька крыши. По обе стороны от столбов на расстоянии около двух метров врыты в землю вилообразные жерди *лапа,* соединённые между собой двумя длинными балками, составляющими своеобразный верхний венец постройки (нижний отсутствует). Затем эта конструкция заполнялась тонкими

округлыми в сечении жердями, составляющими стены. На конек клалось 7–8 пар жердей, верхние концы которых связывались над коньковой балкой, а нижние привязывались к поперечным балкам, покоящимся на вилообразных *лапа*. На верхние концы жердей на конёк клали длинную тонкую жердь, которая завершает конструкцию двускатной крыши. Верхняя балка обычно длиннее нижней и выступает вперёд относительно всей постройки. С заднего фасада к крыше приставлены в виде полукруга тонкие длинные жерди.

Многие элементы конструкции имеют сходство с технологией возведения летнего *каура*: сооружение конька, оформление заднего фасада. Аналогии есть и во внешнем оформлении: снаружи дом укрывали покрышками из древесной коры, начиная сверху внахлёст. Покрышки крепились к остову, щели между ними затыкали травой или мхом. Поверх коры на крышу вдоль клали парные длинные жерди, связанные вверху. Вход располагался рядом с основным столбом *сонно*. Однако, в отличие от летника, дом имел стены, дымовое отверстие располагалось не в центре перекрытия, а над дверью в стене под коньком и называлось *соко*. В таких домах жили две-три родственные семьи. Их внутреннее устройство во многом соответствует планировке летника: в центре над очагом устроены двухъярусные вешала *кипоро*, место против входа предназначалось для почётных гостей и стариков, по обе стороны очага находилось жилое пространство *бе*, слева – хозяйственный угол *келтами* (под влиянием русских в язык уйльта вошло название *кукуня* – кухня). При строительстве данного жилища также соблюдалась традиция ориентации в пространстве: вход располагался на восточную или юго-восточную сторону [Роон 1996: 123].

Известно уйльта и *каланнари* – временное жилище по типу двускатного шалаша, сооружаемое в тайге мужчинами во время зимнего охотничьего промысла. Подобные охотничьи постройки использовались ульчами, удэгейцами [Смоляк 1966: 76; Сравнительный словарь 1975: 365] и сахалинскими айнами [Ohnuki-Tierney 1984: 28].

Среди жилых построек уйльта особое место занимает полуземлянка *бала*. *Балаjан* – деревянное бревенчатое сооружение из плах, заваленных дёрном; под таким названием оно известно некоторым группам эвенков, негидальцам и удэгейцам. Лексически близкие термины имеются в бурятском языке – *балгахан* (хлев для содержания скота), в якутском языке – *балакан* (жилище, выстроенное из брёвен) [Сравнительный словарь 1975: 68]. Полуземлянки уйльта сохранились в практически разрушенном состоянии в верховьях р. Вал, Даги, Гаромай, Томи, Оссой, Сабо и др. На жилой местности насчитывается от трёх и более жилищ, которые раньше соединялись тропинками. Они построены вблизи источников питьевой воды, в распадках, закрытых от буранов, что подтверждает факт длительного в них пребывания в течение долгого зимнего периода.

Вышеупомянутые жилища имели распространение в конце XIX – начале XX столетия. Приблизительно к этому времени относится распространение

другого типа жилища, связанного с появлением на острове последней волны переселенцев – эвенков, якутов и негидальцев. Именно они принесли на Сахалин тип палатки, сшитой из ткани, заимствовав его у русских рабочих золотодобытчиков [Туголуков 1970а: 243].О том, что данный тип жилища был заимствован, свидетельствует и название, используемое в повседневном общении уйльта – *палачика* (палатка). Постепенно палатка настолько глубоко вошла в повседневную практику уйльта обеих групп, что в середине XX в. вытеснила все традиционные типы жилищ, в том числе летний *каура* и зимний *аундау*. Женщины научились шить палатки из ткани. К середине XX в. палатка стала основным видом жилья оленеводов [Таксами 1967: 46] и использовалась как летом, так и зимой [Роон 2009: 136].

Таким образом, рассмотренный материал отражает разнообразие типов жилых и хозяйственных построек уйльта, которые были связаны с бытовой деятельностью населения и имели своеобразные конструктивные черты. Летний хозяйственный комплекс с жилыми и хозяйственными постройками представлял наиболее архаичный и древний пласт в культуре этноса, который можно квалифицировать как аборигенный. Его черты фиксируются в культурах других тунгусо-маньчжурских народов Амуро-Сахалинского региона. Наибольшая корреляция отмечается с традициями удэгейцев, орочей, отчасти ульчей, которые были вытеснены миграционными потоками на окраины ойкумены. Наблюдается сходство в терминологии конструктивных элементов и во внутреннем устройствежилищ.

Временные конические жилища (чумы) связаны с другим, не менее важным фактором, – влиянием культуры тунгусов (кочевых таёжных охотников), которое обусловливает наличие древних элементов в культуре уйльта. Возможно, появление конического жилища связано с ранним переселением на остров оленеводческих тунгусоязычных групп.

Жилище уйльта демонстрирует взаимосвязь с экологической средой, возможную эволюцию взглядов, факты заимствований технологий строительства в ходе этнических контактов. Оно совмещает в себе пространственные, временные, мировоззренческие традиции этноса, что выражается в определённых знаках-символах, например, в разделении жилья на западную и восточную части, почётную и хозяйственную, правую и левую, мужскую и женскую. Жилище уйльта ориентировано входом на восток, что отмечено у всех тюркских народов. Устройство во время ритуальных праздников двух дверей, обращённых к горам и к морю по оси запад – восток, свидетельствует о стагнации мировоззренческих традиций. Наличие в доме двух очагов указывает на связь с духами гор (тайги, леса) и морской стихии (море, река, озеро). Последний символ имеет аналогии в культурах ульчей, нивхов и айнов. Так, расположение у айнов священного окна для духов на стене дома, обращённой к горам, устройство двух очагов во время ритуалов связаны с особенностями их мировоззрения.

Безусловно, жилище представляет собой не только хозяйственную единицу, семейную территорию, но и микромодель Вселенной. Достаточно сказать, что общее жилое пространство называется *бе* – «луна». Очаг – это символ обжитого дома, семантический центр, место обитания хозяйки огня. Она выступает местом отсчёта, вокруг которого протекает вся жизнь обитателей жилища. Огонь в нём символизирует преемственность поколений, поскольку поддерживается постоянно.

Существование двух мощных культурных пластов в практике строительства и использования жилищ, выявленные параллели с культурой сахалинских айнов свидетельствуют о сложном этногенезе уйльта и о неизвестных этнических процессах, происходящих на острове в Средневековье и ранее.

ТРАНСПОРТНЫЕ СРЕДСТВА

Кочевой образ жизни ороков обусловливал необходимость использования водных и сухопутных средств передвижения. В зависимости от сезона средства передвижения подразделялись на зимние (оленный транспорт и разные типы лыж) и летние (лодки).

Оленный транспорт играл у ороков ведущую роль. Использование оленя для перемещений людей и грузов зимой и летом предполагало наличие особых приспособлений для вьючно-верховых перевозок, таких как сёдла (верховое, вьючное, детское), перемётные сумы, предметы ухода (ботала, ошейники, арканы и т. д.). Оленный транспорт ороков исследователи относят к сибирскому типу [Василевич, Левин 1961: 20].

Сёдла состоят из двух лук (передней и задней) *тупка*, двух полок (левой и правой) с одинаковым названием *дааси* и мягких ровдужных мешков *оннотэ*. Общая конструкция оленных сёдел описана в отечественной литературе. Верховые сёдла *нэмэ* довольно широкие, в них различаются передняя и задняя части. Передняя часть несколько расширена, т. к. седло помещается на лопатках животного и полки расставлены шире; задняя заужена. Мягкие полки седла облегают спину и повторяют контуры тела оленя. По классификации вьючное и верховое сёдла относятся к сибирскому типу без шпор с плотной обшивкой [Василевич, Левин 1961: 22]. Каждый пастух делает седло сам с учётом своей комплекции (шире или уже, выше или ниже). При изготовлении сёдел тщательно подбираются все элементы. Для верховых делают луки из прочного оленьего рога, причём подбирают материал с крепкой веткой у основания. Из дерева зимой выстругивают плоские широкие планки с разметкой на левую и правую. При этом используют традиционные инструменты обработки: топор, ножи разных видов *гесу* (СОКМ, № 2052, 3046-7, 3043-4, 3044-13), свёрла *пипо* (СОКМ, № 3043-5), а также стружки *эрепчинэ* (СОКМ, № 2338-11). По размерам *дааси* выкраивают и сшивают ровдужные мешки мехом внутрь.

Каркас седла изготавливают летом, для чего тщательно вымеряются все размеры. Основной единицей измерения служит рука: поперечное расстояние

сложенных вместе трех-четырёх пальцев ладони, длина ладони, раствор между большим и указательным пальцами, половина указательного пальца, длина предплечья. Последняя мера применяется при измерении общей длины седла (от кончиков пальцев ладони до локтя). Передняя лука подбирается несколько выше и шире, чем задняя. При креплении каркаса вымеряется расстояние от верхнего края полки *дааси* до середины развилины луки. По краям обеих полок *дааси* сверлят по восемь отверстий, на боковых отростках лук – по три отверстия. Для более тщательной подгонки детали сильно стягивают с помощью прочного ремня *хэкэ*: вначале скрепляют луки и полки впереди, а затем сзади. Когда деревянный каркас готов, на полки надевают приготовленные мешки и набивают их оленьим мехом: процесс начинается с углов, куда мех проталкивают длинной уплощённой палочкой, затем заполняется нижняя часть, а после полной утрамбовки и равномерного распределения меха мешки зашивают сверху крепкими сухожильными нитками. С правой стороны к каркасу прикрепляют тонкие ремни *тэлгу*, которые продевают через стенки мешка. С помощью этих ремешков к седлу крепится аркан и другие необходимые вещи [Роон 1996: 88].

Нужно отметить, что на каркасах верховых, равно как и вьючных сёдел, ороки не делали дополнительных «крылышек». Для женщин верховые сёдла делались ещё более широкими и удобными. Сёдла передавали из поколения в поколение и использовали очень долго, возможно, более ста лет. Если изнашивались чехлы или стирались луки, то производили ремонт. Раньше верховые сёдла сверху обшивались тканью, закрывающей луки; на этих местах женщины вышивали орнамент цветными нитками. В швы на полках вставляли красные канты *кепира* и на плавно заворачивающихся углах делали мелкие сборки. Сверху на седло клали меховой коврик.

Детские сёдла *эмэ* (рис. 23) изготавливались несколько проще, так как их не нужно было подгонять по фигуре. Часто для лук использовалось крепкое дерево. Сёдла делали короткими, высокими и узкими в сравнении с верховыми. Они предназначались для перевозки вьючных сумок; такое рабочее седло, как правило, не украшалось вышивкой.

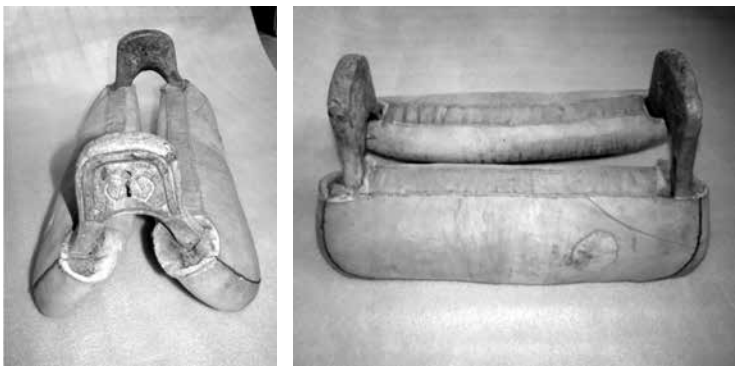

Рис. 23. Детские сёдла *эмэ* для верховой езды на олене. СОКМ, № 2338-2

Детские сёдла несколько отличались от взрослых формой: луки были высокими и широкими, выгнутыми, полки – несколько меньшими по размеру (рис. 24). Луки изготавливались из дерева, на них вырезали орнамент. Когда ребёнка сажали в седло, то по бокам помещали две гладкие дощечки, которые привязывались к лукам и препятствовали выпадению сидящего из седла.

Рис. 24. Каркас седла для перевозки детей на олене. СОКМ, № 5913

Вьючные сумы были разных типов: *хулмэу* (из ровдуги и с берестяным коробом внутри *талумали*), *сэруку* (из оленьего или нерпичьего меха, ткани), *мороччо* (круглые берестяные короба, обтянутые ровдугой). Сумы *хулмэу* и *мороччо* орнаментировались с помощью трафаретов, на которых вырезали узоры с разными мотивами (рис. 25, 26). В орнаментике преобладали круговые полосы, трилистник, реже – завитки. Излюбленной гаммой были сочетания охристого, тёмно-зелёного, чёрного и синего цветов. Краски использовались растительные, они изготавливались из ягод. Наиболее ценные круглые короба, предназначавшиеся для ритуальных предметов, расшивали белым подшейным волосом оленя и украшали бусинами, когтями или зубами мелких животных. Большие сумы предназначались для перевозки вещей [Роон 1996: 90].

Б.А. Васильев полагал, что прежде, до появления вьючных приспособлений, для перевозок использовали покрышки чума из рыбьей кожи. В них укладывали вещи и вьючили на спину оленям [Васильев Б. 1929: 12].

Рис. 25. Короб *мороччо* для перевозки предметов домашнего обихода во время езды на оленях. СОКМ, № 95-15

Рис. 26. Перемётная сума *хулмэу* через седло. СОКМ, № 4732-4. Рисунок Н.В. Кочешкова

Не исключено, что специализированные вьючные сумы и сёдла появились в оленеводческой культуре позже, но определить точное время не представляется возможным.

Готовясь к перекочёвке, ороки собирали вещи в перемётные сумы. Руководил процессом, как правило, хозяин – именно он готовил оленей и составлял цуг *гилбэ*. Верховых и вьючных животных седлали по-разному: верховое седло устанавливали на лопатках оленя, сверху клали меховой коврик и закрепляли подпругой *наманки*; вьючное также устанавливали на лопатках животного, но прежде клали меховой коврик, затем фиксировали конструкцию аналогичной подпругой в виде широкого длинного ремня с металлическим кольцом и креплением *ченелпи*. Одна и та же подпруга, используемая с разными видами сёдел, имела разные названия: *ченелпи* и *наманки*.

Сверху на сёдла с двух сторон клали перемётные сумы, которые соединялись между собой завязками и сверху фиксировались ремнём. Мягкие сумы упаковывали очень тщательно, чтобы предметы не выпирали, не торчали. Пару вьюков проверяли на равномерность распределения тяжести. Тщательно укладывали кухню: посуду, котлы, ножи. Все острые предметы хранились в специальных кожаных или деревянных чехлах; орудия выделки шкур с металлическими частями помещались в специальные женские сумочки из оленьего и нерпичьего меха – *хурэ*. Предметы женского рукоделия и шитья хранили в берестяных коробочках *дэктэв* с крышками. Владелицы аккуратно и с любовью украшали меховые сумочки: расшивали витиеватыми аппликациями, разноцветной меховой мозаикой и цветными нитками.

На каждого оленя вьючили до 70 кг, после чего хозяин группировал оленей в цуг, которых могло быть несколько в зависимости от количества членов семьи. Хозяйка вела за собой оленей, нагруженных продуктами и кухонной утварью. К седлу первого оленя – верхового – за узду привязывали одного за другим ещё 7–10 животных.Подростки уже кочевали самостоятельно со своими тремя или более оленями. Грудных младенцев перевозили в дневной деревянной колыбели тунгусского типа *эмоо*, которую вьючили с одной стороны оленя; для равновесия на противоположной стороне закрепляли соотносимую по тяжести сумку. Такого оленя хозяин брал в свой цуг. Средняя семья из пяти человек, имевшая около 30 голов, кочевала несколькими караванами [Роон 1996: 94].

Издавна всю упряжь для оленей мужчины изготавливали сами из шкуры морского зверя. Уздечка *силма* помещалась на голове и морде животного, на шею ему вешали длинный деревянный ошейник *чингей*, который делали из мягких пород деревьев (рябины, ивы). Выструганную уплощённую палку загибали полукругом и высушивали, закрепляя концы один за другой. На вольном выпасе к ошейнику оленя привязывали «кандалы» *чингэпту* для предотвращения быстрого передвижения. На шею вешали ботало *кангальта* (плоскую берёзовую дощечку со свободно висящими палочками), которое при движении издавало звук. В начале XX в. купцы из Якутии привозили *кунгилэн*

(«металлический колокольчик с язычками»), ценой которого был один олень. Позже пастухи научились делать их сами из разных жестянок, при этом каждый колокольчик отличался звучанием – так определяли принадлежность оленя. Традиция изготовления металлических ботал сохранилась до наших дней в оленеводческом хозяйстве «Вал».

Нарты используются около четырёх месяцев в году, когда лежит снег. На них перевозят имущество во время челночных и сезонных кочёвок, транспортируют охотничью добычу. Также довольно часто летом они используются для перевозки жердей для чума или палатки, хранения вещей. Нарты – необходимый вид транспорта, в каждой семье имелось по несколько больших и малых нарт. По Р.В. Меркушеву, на 20 ультинских хозяйств (129 чел.) приходилось около 82 нарт (на 6 чел., включая детей, 4 нарты) [Меркушев 1913: 27].

Нарта *оксоо* отличалась конструктивными особенностями. Б.А. Васильев отметил: «Это довольно широкая, недлинная низкая нарта на трёх копыльях с полозьями, загнутыми лишь в одну сторону. Самая характерная черта – наклонная постановка полозьев, при которой копылья одной стороны обращены к копыльям другой под острым углом. Этим наклоном полозьев достигается значительная устойчивость лёгкойнарты, которая получает тем самым гоночный тип» [Васильев Б. 1929: 13]. По этнографической классификации орокская нарта относится к алдано-якутскому варианту прямокопыльных нарт [Василевич, Левин, 1961: 20].

Этот вид транспорта всегда изготавливался зимой. Полозья *павура* выстругивали из крепкой каменной берёзы *пее*. В сечении они по форме ближе к неправильному треугольнику, располагаются под некоторым углом друг к другу [Роон 1996: 98].

В конце нарты находился настил *тэгдэ*. На ездовой нарте для предохранения от ударов впереди ставили вертикальную дугу *дявалга* и две горизонтальных дуги *чембо* спереди и сзади. Средний размер нарты *оксоо* – 2,5 м, высота впереди – около 50 см, сзади – 37 см, размах полозьев сзади – 85 см. Грузовые нарты *дай* (*кадара*), меньшей длины, чем ездовые *нутиоксоо*. В грузовую нарту запрягают двух оленей, в ездовую – одного [Роон 1992а: 139].

Данный тип нартенного транспорта по технологии изготовления отличается от всех известных. Нарта о*ксоо* великолепно приспособлена к ландшафту Северного Сахалина. Наличие таких глубоких адаптивных черт даёт основание полагать, что данный тип нарты сформировался в местных сахалинских условиях и усовершенствовался непосредственно предками ороков. Островитяне добились того, что их нарта не переворачивалась на пересечённой местности при движении под наклоном.

Оленья упряжь ездовой нарты состояла из недоуздка с поводом *силма* и лямки *хала*. В упряжке из одного оленя тяж проходил через задние ноги животного и, раздваиваясь, закреплялся за верхние концы полозьев нарт (привязной тип). В грузовой нарте, которую перемещали два оленя, тяж

перекидывался через конструкцию из берёзового корня *самаки*, изогнутую углом. *Самаки* провисало по центру на ремнях, привязанных к верхним концам нарт (перекидной тип). Посадка на ездовой нарте – верхом, на грузовой – справа. Управляли транспортом при помощи хлыста и повода. Во время кочёвок для большей надёжности даже в передней ездовой нарте стали практиковать использование двойной упряжи.

В период зимних кочевий использовали те же предметы транспортировки (вьючные сумы, короба), что и летом. На несколько нарт укладывали всё имущество и накрывали брезентом. К передовой ездовой нарте сзади привязывали остальные нартенные упряжки. Обычно зимой при первой кочёвке по глубокому снегу впереди на лыжах шёл пастух, прокладывая путь остальным. Зимние передвижения не отличались дальностью расстояний.

Лыжи были двух типов: камусные и голицы [Историко-этнографический атлас народов Сибири 1961: 85]. Подобные средства передвижения известны всем сибирским народам. Исследователи относят лыжи ороков к амуро-сахалинскому типу прямых лыж. В.В. Антропова находит типологическое сходство амуро-сахалинского и амурского типов выгнутых скользящих лыж: «Можно предполагать, что амурский тип лыж является более поздним, созданным на основе восточно-сибирского и амуро-сахалинского вариантов» [Историко-этнографический атлас народов Сибири 1961: 86].

Лыжи (шириной 12–17 см и длиной 150 см) покрывали оленьим или нерпичьим мехом (рис. 27). Их, так же как и нарты, изготавливали зимой, когда жили в верховьях рек. Для этого выбирали молодые лиственницы. Место для стоп покрывали направленным назад мехом и ворсом. Обычно использовали олений камус (мех с конечностей животного). Крепления, которые представляли собой петлю, куда продевают обувь, делали из сыромятных ремешков, продетых насквозь корпуса лыжи. Передний конец лыжи несколько заужен и загнут кверху, сзади они ровно обрезаны и чуть приподняты вверх. Широкие камусные лыжи незначительно проваливались в снег и не скользили при движении по насту и крутому подъёму. Охотник в полном снаряжении в день проходил на лыжах до 20 км [Роон 1996: 101].

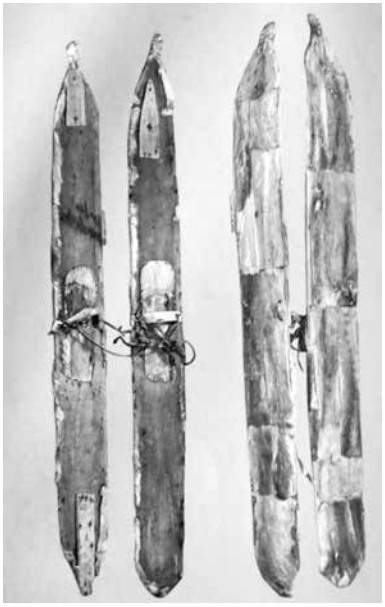

Рис. 27. Охотничьи лыжи *сунилта*. СОКМ, № 4732-5, 6

В прошлом водным средством передвижения у уйльта была лодка-долблёнка *угда*. Название *угда* известно не только уйльта, но и народам Нижнего Амура (ульчам, нанайцам, удэгейцам). Однако этим термином они

называли не долблёные, а дощатые лодки. *Угда* использовалась в летнее время года для миграций по водоёмам и морской прибрежной зоне острова. По этнографической классификации тип подобной лодки исследователи относят к сахалинскому варианту долблёной лодки с двумя выступами на носу и корме [Историко-этнографический атлас народов Сибири 1961: 114]. Идентичные долблёнки зафиксированы у сахалинских айнов и нивхов.

На рубеже XIX–XX вв. уйльта активно рыбачили на лодках во время лососёвой путины. Они перевозили на них на десятки километров заготовленные связки юколы в амбары на сваях *далу.* Старики предполагали, что изготовлению лодок их обучили нивхи. Однако и сами ороки были довольно искусными мастерами в этом ремесле. Л.Я. Штернберг писал об одном таком мастере: «Григорий делает лодки. Это его специальность и со всего охотского берега он имеет столько заказов, что целое лето занят своим делом» [Штернберг 2001: 256]. У каждого уйльта, как правило, всегда была лодка.

Маленькие одноместные или двухместные лодки изготавливались длиной 3–4 м [Прокофьев, Павлюченко 1995: 246]. На одном из рисунков показаны: 1 – общий вид; 2 – вид сверху; 3 – крепление мачты и парусного снаряжения; 4 – рулевое весло; 5 – гребное весло; 6 – деревянная скульптура в виде головы медведя(рис. 28 (левый). Различные части конструкции имели свои названия: борт *мэгдэни*, распорки *хульчини*, уключины для вёсел *нодоо*, козырёк и место для рулевого *мэнни* и др. (рис. 28 (правый). На долблёнках плавали по рекам и озёрам, отталкиваясь длинным шестом от дна, выходилина морскую охоту на 3–5 км от берега в море. При попутном ветре использовали парус из рыбьей кожи и ткани. Кроме того, на лодках транспортировали различные грузы.

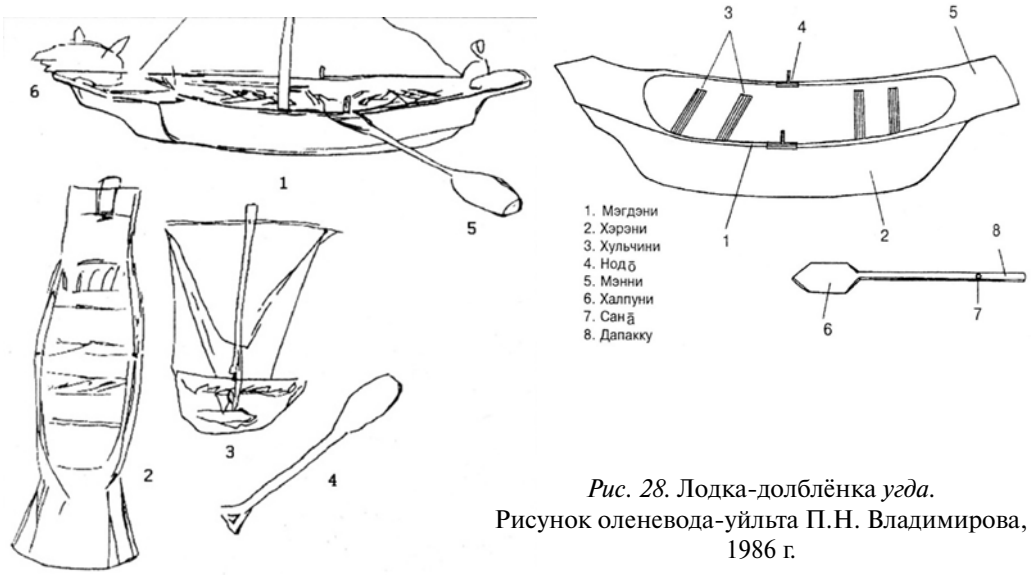

Рис. 28. Лодка-долблёнка *угда.*
Рисунок оленевода-уйльта П.Н. Владимирова, 1986 г.

Процесс изготовления лодки сложный в деталях [Прокофьев 1997: 12–20]. Вначале нужно было отыскать и срубить в лесу подходящее по размерам дерево, при этом диаметр ствола должен был составлять не менее 1–1,5 м. За таким ездили на р. Даги или Набиль. Доставляли ствол тремя способами: 1) сплавляли по реке; 2) тащили волоком; 3) везли на нарте на двух оленях. После того как дерево привозили в селение, со ствола снимали кору и топором вырубали внутреннюю часть. При этом следили, чтобы толщина бортов достигала 3–5 см, а дна– 10–15 см. Борта лодки расширяли распорками: при длине лодки 8 м их было 3–4, а для 3–4-метровых лодок, т. е. малых (одноместных) – 1–2. Затем в лодку наливали сильно подогретую морскую воду. Первый раз воду оставляли в ней на неделю, затем эту операцию повторяли до 5–6 раз (пока дерево не разбухало) и ширина бортов не достигала нужных размеров. Все шероховатые места стирали жёсткой травой. Снаружи и внутри лодку смазывали нерпичьим жиром до тех пор, пока она полностью не пропитается (обычно 2–3 раза). Лодку делали с выступами-козырьками, длина которых на корме составляла 1 м, на носу – 1,5 м. Ширина бортов – около 80 см. По форме лодка напоминала собой птицу. Плавали на таких лодках по рекам и озёрам: на реках использовали шесты, на озёрах– вёсла. Вёсла изготовляли из разных пород деревьев: гребные – из лиственницы, рулевое *гяули* – из ели. В море ороки выходили на больших лодках – *угда*, удаляясь от берега на 4–5 км. Перед выходом на носовом козырьке устанавливали скульптурное изображение головы медведя, которая была символом, приносящим удачу в морском промысле или рыбной ловле [Прокофьев, Павлюченко 1995: 246]. При попутном ветре ставили парус. Мачту делали из берёзы высотой 1,5–2 м. В верхней её части приделывали поперечную перекладину длиной 1,3 м, к которой крепили парус из плотной хлопчатобумажной ткани, а к краям – веревку, уходящую на нос и корму. На корме рулевой управлял положением паруса. Лодку могли сдавать в аренду, одноместные обеспечивали сугубо личные нужды.

По сведениям И.Н. Михеева, в с. Вал ороки лодок-долблёнок не делали. В период коллективизации (в начале 30-х гг. XX в.) они взяли их с собой из Эхаби Охинского района, где раньше проживали ороки. В то же время набильские ороки делали лодки *угда* на р. Тымь: туда обычно выезжала целая бригада из 5–6 чел. На верховых оленях через Набильский хребет переходили в Тымовскую долину и по прибытии на Тымь металлическим топором *хопну* рубили тополь высотой 10–15 м. Далее ствол было необходимо затопить в реке, но перед этим (в сыром виде он очень тяжёлый) с него счищали кору, удаляя с поверхности все ветки и сучки. Затем ошкуренное бревно оттаскивали в тихую заводь (обычно старицу) и выдерживали в речной воде до 5 лет, чтобы оно хорошо вымокло. Каждый год уйльта туда приезжали, чтобы контролировать состояние заготовки. По истечении установленного срока её вытаскивали на берег и топором вначале подправляли боковины, верх и низ, а затем (на последнем этапе) – внутреннюю часть. По завершении дополнительно

обстругивали рубанком *рубкинэ* (*рубчинэ*). Распорки делали по числу седоков: на 2 гребцов, 1 рулевого и 1–2 пассажиров, т. е. на одну семью, состоящую в среднем из 4–5 человек. Нос и корму вырубали в самую последнюю очередь. Управляли лодкой с помощью шеста длиной около 6 м. Гребцы, как правило, размещались на носу и на корме. Уключин между бортами не делали, лодки с ними (по И.Н. Михееву) – *хультини* (набильский диалект) – осовремененные, скорее всего, заимствованы у нивхов. Лодки делали с высокими бортами (до 80 см), поэтому дополнительно наращивать их не было особой необходимости.

На долблёнках плавали и по рекам и заливам, и выходили в открытое море, хотя и недалеко от берега. Гребли короткими вёслами с лопастями на концах. В море вели промысел морского зверя: если животное было небольшое по размеру, его грузили внутрь лодки, а крупное привязывали верёвками к бортам и транспортировали до берега.

Дощатые лодки уйльта никогда не делали, а те, что имелись, были заимствованы от нивхов в 1930-е гг., в период коллективизации. До Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) уйльта плавали по-старому. Только с 1960-х гг. они перешли на дюралевые лодки с одноцилиндровыми моторами типа «Ветерок» и «Стрела». Но наряду с ними можно было встретить и долблёнки. Род Михеевых – последний в с. Вал, у кого долгое время оставались лодки-долблёнки. По окончании плавания долблёнку вытаскивали на берег и переворачивали вверх дном (в таком положении оставляли на зиму). Летом, еслилодкой долгое время никто не пользовался, её замачивали в заливе, предварительно привязав, чтобы не унесло течением [Прокофьев 2009: 111–114].

Итак, разнообразие транспортных средств отражает удивительную архаичность и особенность их распространения только у народов Сахалина и Нижнего Амура (причём не у всех). Можно предполагать, что все они были известны предкам уйльта в глубокой древности и менее всего подверглись модернизации и влиянию различных культур. Именно уйльта сохранили архаику в их изготовлении и использовании.

Таким образом, в известный период уйльта использовали различные транспортные средства: наземные и водные. Наибольшее развитие получил оленный транспорт. Его элементы имеют аналогии в культурах других народов Сибири, использующих оленей. При этом многие существенные детали имели адаптивный к островным условиям характер (конструктивные особенности нарты, технологический процесс изготовления, традиция использования и др.). Это позволяет сделать вывод о достаточно древнем появлении и несколько обособленном развитии данных видов транспорта. Представляется возможным выделение уйльтинского оленеводства в самостоятельный локальный вариант.

Использование охотничьих камусных лыж, относящихся к наиболее древнему в Амуро-Сахалинском регионе типу, свидетельствует об архаичности традиций уйльта. Практика изготовления лодки-долблёнки характеризует древние связи в культуре островного народа.

ОДЕЖДА И ОБУВЬ

Традиционная одежда уйльта подразделяется на мужскую, женскую и детскую, большинство элементов одежды этих категорий идентичны по исполнению. Одежда предназначалась для зимы и лета. В Амуро-Сахалинском регионе в XVIII – начале XX в. существовала определённая мода в одежде, генезис которой уходит в отдалённое прошлое. Для всех народов этой местности были характерны схожие элементы одежды, например халаты с широкой левой полой, орнаментированные аппликацией и вышивкой. Вероятно, форма одежды связана с этнокультурным влиянием соседних стран и народов Центральной и Восточной Азии, издавна осуществляющих торговую экспансию в амурском направлении. Традиция торговли тканями, халатами, металлическими украшениями, мехами, перьями орла для стрел и другими предметами прочно укрепилась у тунгусо-маньчжурских и палеоазиатских народов. В конце XIX в. мужчины и женщины уйльта предпочитали носить одежду, приобретённую на ярмарках Амура или у торговцев-якутов, приезжавших на остров зимой. Б.А. Васильев писал: «Костюм мужчин представляет смесь японского, русского, тунгусского и своего орокского» [Васильев Б. 1929: 11].

Общее название одежды уйльта – *тэтуэ*. Мужчины, женщины и дети повседневно носили халаты из ткани с широкой левой полой, распространённые у всех амурских народов (рис. 29). Покрой относится к восточноазиатскому типу распашной одежды и достаточно полно описан в научной литературе [Прыткова 1961: 237]. Женские халаты отличались от мужских удлинённым силуэтом, использованием в качестве материала более ярких тканей, наличием металлических украшений по подолу *ачикта* и орнаментации с применением аппликации из ткани и вышивки цветными нитками. В собраниях СОКМ хранятся подобные халаты: мужской (№ 95-2), женский (№ 5381), детский (№ 5452-2), полученные музеем в 30-е и 80-е гг. XX в. Для них характерны общие черты, такие как единый покрой и стиль орнаментации.

Рис. 29. Женский халат *покто*, 1980 г. ПКМ, № 16-13

Форма данной одежды достаточно древняя. Из китайских источников VII в.н.э. известно, что «левополая» одежда распространена у северных «инородцев» на Амуре [Кюнер 1961: 62]. Исследователи полагают, что такой тип одежды сложился в среде кочевников, возможно, протомонгольских племён [Викторова 1977: 179; Роон 1991: 37]. С завоеванием этими племенами Китая он распространился далеко

на юг Восточной Азии. Военные походы, торговый обмен, этнокультурные контакты способствовали проникновению этой формы одежды на север – в культуру народов Амура и Сахалина. Красочную китайскую ткань *сэврэма*, украшенную образами драконов, покупали на ярмарках для пошива халатов. *Сэврэмэ* – приданое невесты. Ткань передавали по наследству, она отражала уровень благосостояния семьи.

Левополыехалаты носили мужчины, женщины и дети северной и южной групп уйльта (рис. 30). Название простёганного на вате халата *покто* (*хокто)* идентично терминам всех народов региона: орочей, ульчей, нанайцев, удэгейцев, в том числе и нивхскому – *хухт*. Отмечаются абсолютное совпадение покроя у названных народов и некоторые общие приёмы орнаментики. Возможно, эта древняя модель одежды, широко распространённая у народов Восточной Азии, попала к народам Амуро-Сахалинского региона и свидетельствует о древнейших этнокультурных контактах, в которых принимали участие и предки уйльта.

Отмечено, что уйльта шили одежду и летнюю обувь из рыбьей кожи (горбуши, кеты). По покрою изделия можно отнести к амурскому типу: отдельно выкроена головка обуви с широкой треугольной вставкой на носке, голенище сшито из поперечно расположенных цельных шкурок, места спинных плавников зашивались идентичным материалом. Впереди голенище не сшивалось, половинки его запахивались одна на другую и перевязывались. Фотография

Рис. 30. Огава Хацуко в национальном халате *уттэури*, 1998 г. Фото С.В. Березницкого

образца подобной обуви *сугбумэутта* опубликована в приложении словаря Магата [Magata 1981: foto 86].

Кроме подобных халатов, существовали другие типы одежды из ткани. Ткань, бархат или сукно именовались *буса*. Собирательное название одежды из ткани – *бусуматэтуэ*. Нижнее нательное бельё мужчин *доху* (в виде безрукавки) шили также из ткани, сверху надевалась *ульбаху* (от русского – рубаха) из ткани с длинным рукавом и отложным воротом. Женщины также предпочитали носить летом длинное платье *ульбаху* [Ikegami 1982: 7; Tanaka 1980: 34]. Рубаха орнаментировалась согласно традиционным канонам узорами в виде тонкого завитка с растительными мотивами трилистника. Кроме того, из ткани изготовляли летние короткие штаны *пэру* и длинные ноговицы *гару*, закрывающие ногу во всю длину. Женские и мужские *гару* имели вышивку и окантовку в части голени. Идентичные элементы одежды известны многим народам Амура, и почти все они имеют одинаковый покрой и схожие названия [Роон 1996: 135]. Практически весь комплекс одежды из ткани соотносился с поздним по времени якутским культурным пластом и русским влиянием.

На рубеже веков уйльтинские женщины летом предпочитали носить платки *билату* (от русского платок). Женщина без платка не появлялась перед посторонними, причём существовало несколько способов его повязывания: например, пожилые женщины обвязывали его вокруг головы и закручивали на лбу.

Замужние женщины поверх платья могли надевать длинный нагрудник тунгусского типа *нэллу*. Данная часть костюма сначала была праздничной (свадебной) одеждой, но затем платье начали носить повседневно и без нарядного нагрудника. Примечательно, что такой нагрудник являлся элементом и свадебной одежды невесты, и погребальной [Вязовская 1975: 45]. Существовали нагрудники и в мужской одежде под названием *даладу* (по Б.А. Васильеву – *ауту*) Их шили из оленьей шкуры и надевали под одежду на голое тело мехом внутрь. Они захватывали нижнюю часть груди и область живота на теле человека [Васильев Б. 1929: 7].

Детская одежда также шилась из ткани и мало чем отличалась от взрослой. Одежда мальчиков оформлялась проще; для девочек, напротив, богато украшалась.Большим разнообразием отличались одежда и обувь, изготовленные из шкур морских и лесных животных (рис. 31). Они использовались на промыслах в холодный период года, в повседневной работе мужчинами и женщинами. Очень ценился осенний мех дикого оленя, из которого шили комплекс зимней одежды для всех членов семьи. Одежда из оленьих шкур удобна, легка и хорошо сохраняет тепло [Yamamoto 1943: 5]. Из поколения в поколение передавались знания и навыки обработки традиционных материалов (шкур животных), наборы специальных орудий. Приёмами выделки сырья в основном владели женщины [Роон 1996: 141–144]. В комплексе зимней одежды мужчин и женщин имелись меховые шубы (рис. 46), ноговицы,

Рис. 31. Меховая шуба для мальчика *сун*. РЭМ, № 2011. Фото Т.Ю. Сем

натазники, обувь и головные уборы из меха. Шуба *су* (*сунн*) шилась из оленьих шкур мехом наружу. Для изготовления обычной шубы использовалась осенняя оленья шкура *болоританатта* с качественным мехом (животные после летнего выпаса жирели, мех был короткий, частый и прочный). Женские шубы шились более просторными и длинными, кроме того, для праздников предназначались соболиные шубы *сэпэмэтэтуэ* и лисьи *сулима тэтуэ*. Кроме шуб носили меховые безрукавки *сэлэтике*.

Во время охоты мужчины носили короткие куртки пэтэгы из нерпичьего меха (рис. 32). Подобное использование меха нерпы отмечено у нивхов, частично у ульчей и сахалинских айнов. Хотя у последних одежда из этого материала была совершенно иного покроя, чем у уйльта; различались и названия.

Рис. 32. Охотничья мужская куртка *пэтэгы*. РЭМ, № 2011. Фото Т.Ю. Сем

Рис. 33. Мужская юбка *хоссе*. СОКМ, № 2106

Из меха пятнистой нерпы шилась мужская юбка *хоссе* (рис. 33). Она доходила до колен и не пропускала влагу, предохраняя охотника от простуды, когда он вынужден был подолгу лежать на снегу, выслеживая добычу. Известно, что мужская юбка из нерпичьих шкур была одним из элементов ритуальной шаманской одежды у уйльта и других народов региона.

В обязательный комплекс одежды уйльта входили короткие меховые штаны и ноговицы *хамуса*. Зимние ноговицы шились из оленьей шкуры мехом наружу. Они расширялись кверху и зауживались книзу, облегали ногу и не пропускали холод. Головные уборы *апу* также шились из оленьей и нерпичьей шкуры. Самой популярной шапкой была *матака*, сшитая из шкур с головы оленя (рис. 34). Кстати, из таких шкур изготовлялись небольшие традиционные коврики для сидения *кумала*. Покрой шапок различался; меховые выкраивались из трёх частей: две в виде округлых удлинённых наушников и третья – средняя, спускающаяся от лба к затылку. Все части соединяли между собой, и к нижней части наушников пришивали завязки. В тёплое время года женщины носили *матаку* из сукна или плотной ткани. Покрой её аналогичен вышеупомянутому, однако такая шапочка украшалась вышивкой на наушниках и окантовывалась по всему краю мехом соболя. Она надевалась исключительно в торжественных случаях [Роон 1996: 148].

Рис. 34. Шапка зимняя *матака*, 1980 г. ПКМ, № 31-1

Кроме того, у уйльта отмечены головные уборы типа капора, которые широко бытовали у ульчей, нанайцев, нивхов и других народов региона. Так, уйльтинки носили «шлемовидную» шапку, верхняя часть которой шилась из меха нерпы в сочетании с фрагментами дорогой маньчжурской ткани и украшалась вышивкой и аппликациями из ткани в традициях амурской орнаментики. Шапка изготовлялась с двойным мехом: на подкладе из лисьего меха, с опушкой вокруг лицевого среза и с пришивной опушкой сзади из собачьего меха.

Уйльта также изготавливали головные уборы из птичьих перьев (рис. 35). Обычно их носили женщины в особо торжественных случаях во время своеобразных встреч-ярмарок эвенков и уйльта [Прокофьев 1987: 5].

Дополнительные элементы одежды представлены нарукавниками *насупту*, шарфами *кодипу*, наушниками *септу*, рукавицами *мамбака*, перчатками *котопту*, поясами *умул*. Практически все они изготавливались из меха или ткани. Рукавицы из меха оленя были рабочими, зимой их надевали на охоту. Нарядные женские рукавицы сверху орнаментировались традиционной вышивкой [Роон 1996: 149] (рис. 36).

Рис. 35. Женская шапка *апу* из перьев гагары. СОКМ, № 4732-3

Известно, что прежде у уйльта была одежда из рыбьей кожи, которую шили из шкуры кеты и горбуши. В их языке сохранилось два термина: *вэлтэли* – женский халат из рыбьей кожи без орнамента, *вадзямелунне* – человек в одежде из рыбьей кожи (возможно, восходит к словам с корнем *ва* – «убивать животных, рыбу», распространённым у всех тунгусо-маньчжурских народов) [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975. Т. 1: 40; 1977. Т. 2: 295]. Данные термины коррелируют с нивхским *вэскэл*, что означает также женский халат из рыбьей кожи. Нивхи признавали, что уйльта были более искусны в выделке рыбьих шкур, чем они.

Детям шили зимнюю одежду из меха оленят, такую же, как и у взрослых. Покрой был также идентичен, но детскую шубу часто украшали (рис. 37). Верхнюю одежду из нерпичьего меха не орнаментировали. Дети носили шапки, аналогичные головным уборам взрослых, рукавицы, шарф *боа* на шее.

Большим разнообразием у уйльта отличалась обувь, многие образцы которой существуют и в настоящее время: отмечено много типов сезонной и специализированной промысловой [Роон 1996: 150–153]. Для изготовления разных видов обуви использовали шкуру диких оленей, в выделке которой уйльта

Рис. 36. Рукавицы *мамбака:* мужские из шкуры нерпы и женские из меха кролика. ПКМ, № 16-20, 16-9, 16-7

Рис. 37. Детская шуба, 2006 г. Мастер Е.А. Бибикова

были большие мастера. Они делали шкуры различной степени обработки, из которых кроили определённые типы промысловой мужской, а также женской и детской обуви. Оленья шкура со спины животного без меха, грубой выделки, в виде толстой грубой кожи называется *увэска*. Оленья шкура в виде ровдуги без меха, хорошо обработанная и прокопчённая, но не мятая, носит название *нэтускэ*. Хорошо выделанная оленья ровдуга (без ворса), прокопчённая и мятая – *харапса*. Для изготовления обуви также использовался мех нерпы, шкура сивуча, олений камус.

Общее название обуви – *утта*. Длинная, значительно выше колен промысловая обувь из меха оленя называлась *муру* (по-эвенкийски – *муручон*), а короткая, ниже колен, летняя и зимняя обувь из оленьего меха – *лугдури* (идентично эвенкийским названиям). Верх голенища обуви покрывали ноговицами *хамуса*. Обувь надевали с внутренним длинным носком *доктон*, сшитым из оленьей шкуры со стриженым мехом внутрь. Двойной мех хорошо согревал ноги в сильные морозы. Зимой мужской рабочей обувью считались короткие до середины голени сапожки *эмтирэ*, сшитые также из камусов (рис. 38), которые носили также и сахалинские эвенки. Данный тип обуви был известен тунгусам Сибири, а позже получил широкое распространение у нивхов, орочей и других народов Дальнего Востока.

Рис. 38. Зимняя обувь *утта*, конец XIX в. СОКМ, № 95-12 (1, 2)

В комплексе обуви у уйльта выявлена также форма, относимая исследователями к амурскому типу – *пондо,* которая имела несколько загнутый кверху носок. Из рассказов

уйльта известно, что эта обувь заимствована у приезжающих тунгусов. Она также имела распространение почти у всех народов Амура: *пондоко* – у орочей (обувь с тупым, чуть загнутым носком), *пондо* – у ульчей и нанайцев [Смоляк 1984: 208].

Детская обувь походила по форме на обувь взрослых (рис. 39). Для мальчиков и девочек изготавливались зимние длинные *торбазамуру* из камусов оленя, короткие *торбаза* из того же материала, обувь из нерпичьей шкуры *наттамэутта*. Для младенцев обувь шили из суконной ткани и к подошве прикрепляли маленькие пуговицы. Повседневная обувь для мальчиков не орнаментировалась, голенища окантовывались тонкой полосой тёмной ткани. Девочки на своих вещах учились вышивать национальные орнаменты и различать типы вышивок для обуви, одежды, головных уборов, рукавиц, перчаток и т. п. Их обувь, особенно летняя, орнаментировалась узорами из цветных ниток. Внутрь пришивалась подкладка из ситцевой ткани, как и на некоторых *олочах* у женщин. Раньше такую обувь надевали на босую ногу.

Рис. 39. Детские *торбаза*, вторая половина XX в. ПКМ, № ДП 2063/1-2

Итак, в общем комплексе традиционной обуви выделяются два больших культурных пласта: тунгусский и амурский. Они коррелируют с подобными предметами в других этнических культурах по покрою, типу материала, отдельным элементам орнаментации, имеют схожие названия. Так, обувь из оленьего меха аналогична по покрою и номинации эвенкийской, некоторые элементы, возможно, обусловлены якутским влиянием. Амурский пласт представлен некоторыми видами обуви, относящимися к этому типу. Насвоеобразие формирования комплекса обуви указывает и то, что общее её название – *утта* – идентично терминам народов Нижнего Амура и Приморья. У обеих территориальных групп уйльта (северной и южной) наблюдается сходство практически всей терминологии, относящейся к типологии обуви, покрою и выделке шкур, в связи с чем выделить какую-то особенность одной группы на данном материале не представляется возможным.

Таким образом, представленный основной комплекс повседневной и промысловой одежды, головных уборов и обуви, бытовавших у уйльта в конце XIX – начале XX в., свидетельствует о том, что в нём сочетаются многие элементы нескольких абсолютно разных этнокультурных традиций. Последние обязаны своим появлением в культуре островного народа влиянию, оказываемому в различные эпохи представителями разных народов материка.

Один из наиболее значительных культурных пластов генетически относится к нижнеамурской традиции, представленной у родственных в лингвистическом отношении народов Амура и Приморья: нанайцев, ульчей, орочей, удэгейцев, а также у нивхов. В этот комплекс входит одежда из ткани: халаты с широкой левой полой – *покто* (*хокто*), ноговицы, натазники и другие элементы. Сюда же относятся одежда и обувь из местных материалов: мужские промысловые юбки из нерпичьей шкуры, верхняя плечевая одежда из нерпичьего меха, обувь амурского типа, устаревшие формы одежды из рыбьей кожи, а также процессы её обработки. Нужно отметить, что подавляющая часть основных названий уйльтинской одежды *тэтуэ*, обуви *утта*, головных уборов *ану* аналогична названиям у вышеперечисленных родственных народов. Более того, обнаруженное сходство покроя, орнаментики одежды и обуви, вплоть до идентичности мелких деталей, свидетельствует скорее о генетическом единстве, нежели о культурных заимствованиях. При этом одежда и обувь из местных материалов до мелочей приспособлены к природно-климатическим условиям территории проживания; в данном отношении известно, что Северный Сахалин сближается с материком по климатическим и другим природным особенностям.

В амурском комплексе одежды уйльта можно вычленить элементы, характеризующие древнее население территории, а также элементы более позднего периода времени. Безусловно, к раннему пласту культуры относились одежда и обувь из нерпичьей шкуры, птичьих перьев, из рыбьей кожи, а также знание технологии её обработки. Традиция изготовления одежды из птичьих перьев находит параллели в культуре ульчей: в их языке отмечен термин *гасаксаматэтуэ*, означающий халат из шкурок с голов уток [Смоляк 1984: 205], в то время как у уйльта, например, существует женская шапка из птичьих перьев. Наличие общих элементов материальной культуры у ульчей, других народов Амура и уйльта Сахалина объясняется общими этническими корнями означенных народов и единой территорией формирования данной традиции. К более позднему пласту амурского комплекса одежды из ткани можно отнести халаты с широкой левой полой – *покто* (*хокто*), мужские юбки из нерпичьей шкуры и из ткани и др. Эти инновации можно идентифицировать с элементами верхней одежды других народов Центральной и Восточной Азии (монголов, маньчжуров, северных китайцев). Это даёт основания предполагать, что население Амура и Сахалина (в том числе и предки уйльта), в течение нескольких сотен лет входившее в сферу этнополитических интересов муньчжурских и монгольских средневековых государств, попало под определённое этнокультурное влияние с их стороны, что нашло отражение и в комплексе одежды [Смоляк 1957: 101]. Безусловно, у предков уйльта, как и у других народов, на протяжении веков происходили изменения в этой сфере под влиянием моды могущественных соседей, распространяемой посредством торговли предметами одежды.

К другому значительному влиянию в данной категории материальной культуры можно отнести таёжный (или охотничий, тунгусский) этнокультурный пласт, связанный с изготовлением одежды и обуви из оленьей шкуры. Анализ терминов, покроя, приёмов выделки оленьей шкуры убедительно свидетельствует о значительных этнокультурных схождениях у уйльта и эвенков. При этом идентичные комплексы можно проследить в культурах окраинных народов Приморья – у орочей и удэгейцев. Эти схождения не случайны. Можно предположить, что это следы не позднего эвенкийского влияния XVIII–XIX вв., а уровень своеобразной культурной непрерывности у тунгусо-маньчжурских народов, занимавшихся рыболовством и охотой, которая более всего закрепиласьна окраинах древнего ареала формирования указанной этнокультурной общности. В традиционной культурной системе уйльта отразился своеобразный комплексный тип хозяйства (рыболовство, охота, оленеводство) и соответствующие ему предметы и навыки.

В настоящее время мы не располагаем данными лингвистов о времени разделения отдельных терминов у тунгусо-маньчжуров, поэтому принимаем общеизвестный постулат о том, что в материальной культуре уйльта присутствует значительное эвенкийское влияние.

К более поздним инновациям, проникшим в XIX в., относятся фасоны и материалы (сукно и ткань) одежды, отчасти обувь. Их привозили якутские торговцы, часто приезжавшие зимой на остров, чтобы осуществлять торговлю с местным населением. Работавшие ограниченный период времени местные ярмарки располагались на р. Ванги, Уанди (западное побережье острова). Кроме того, сами уйльта два раза за зимний период совершали переезды на материк с торговыми целями. После усиления российской экспансии на Амуре и Сахалине сюда устремились торговцы-якуты. В конце XIX – начале XX в. несколько якутских семей переселились на Сахалин для ведения постоянной торговли (Винокуровы, Лихановы). Многие из них занимались оленеводством и имели тесные связи с эвенкийскими переселенцами. На Северном Сахалине развернул свою деятельность якутский купец Винокуров, основав торговые лавки в нескольких местах. Эта поздняя волна инноваций вытеснила практически все основные формы одежды, бытовавшие у уйльта прежде (например, одежду из рыбьей кожи), и прочно заняла центральное место.

Нужно отдельно отметить, что все рассмотренные культурные напластования свойственны в одинаковой степени обеим территориальным группам уйльта: южной и северной. Не выявляются самостоятельные элементы одежды или обуви, бытующие у какой-либо одной из групп. Общее распространение имеет обувь амурского и тунгусского типов, одежда из ткани и шкур животных. Отмечены лишь незначительные различия в названиях. Однако это не может служить основанием для разграничений двух групп, так как комплекс традиционной одежды и обуви уйльта всё же представляет абсолютное единство.

ПИЩА И УТВАРЬ

Характер и состав основной пищи ороков и способы её получения определялись природно-географическими (рис. 40), социально-экономическими и культурными преобразованиями. Традиционная национальная система питания была устойчива. С распространением специализированных форм присваивающего хозяйства – охоты на дикого оленя, медведя, морского зверя, рыболовства, собаководства и оленеводства – большая часть диеты стала состоять из мяса и животных жиров. Однако мясо домашнего оленя в пищу употребляли редко. Как отметила А.В. Смоляк, олени использовались этносом в качестве транспортного средства, «позволявшего им в течение всего осенне-зимнего сезона заниматься главным делом – таёжным охотничьим промыслом; рыболовство и морской зверобойный промысел давали орокам, как и нивхам Сахалина, основное питание» [Смоляк 1984: 26]. Немаловажное значение имели продукты из дикорастущих съедобных растений [Подмаскин 2011а: 124, 288–289].

Питание ороков зависело от времени года, но в целом ежедневный пищевой рацион по объёму и составу был весьма ограничен и не отличался особым разнообразием. Питались три раза в день через точные промежутки времени: завтрак *дэпичимая* проходил ранним утром, обед *дэпи* – в полдень, ужин *сэксэдепи* – с появлением на небосводе первой вечерней звезды (Венеры). Регулярность в питании нарушалась только во время перекочёвок и на охоте. Завтрак состоял из жидкой каши *мугунэ* или рыбы, которую запивали наваром из рыбьих голов, смешанным с оленьим или нерпичьим жиром; на обед подавали жареное мясо, запивали его рыбьим бульоном или жидкой кашей; ужин обычно состоял из густой каши *лала*, отварного мяса или отварной юколы. Перед едой и после неё обязательно пили горячий чай. Более разнообразными были праздничная трапеза и угощение для гостей.

Разнообразие пищи определялось сезоном. Зимой ели мясо диких зверей, птиц и рыб. Весной и летом питались рыбой, кореньями и ягодами. Осенью

Рис. 40. Остров Сахалин, 2016 г. Дары моря и леса. Фото В.В. Подмаскина

основой питания служили лососёвые рыбы. Особенностью традиционной диеты может служить ежедневное употребление острых специй, особенно из черемши *судали* и лука *элу*, а также пирогов из ягод черёмухи *синэктэ*. Путешествуя на о-в Сахалин в 1882 г., И.С. Поляков заметил, что ранним утром ороки «съедают по отборной голове кеты, потом едят поджаренную около огня, затем юколу с нерпичьим салом, но главное лакомство – рыба с примесью растительных веществ, с кореньями, с кедровыми, от сланца, орехами и в особенности с ягодами» [Поляков 1883: 89].

Все традиционные блюда из рыбы, мяса, дикорастущих трав и кореньев готовились без соли, которая была дорогой и дефицитной. В древности вместо соли использовалась зола или земля, взятая с солонцов, также её выпаривали из морской воды. В XIX в. с появлением купцов и русских переселенцев она стала более доступной, хотя и ещё довольно длительное время её не использовали при готовке, а подсаливали пищу перед едой. Сегодня среди вкусовых приправ соль стоит на первом месте.

Приготовление пищи считалось в основном женским делом. В летнее время женщины вялили рыбу и мясо на зиму, занимались разделкой рыбы, а в зимнее – туш зверей. Мужчины готовили пищу на промысле. Их прерогативой всегда было приготовление шашлыка из рыбы и праздничной пищи для большого числа гостей (как на медвежьем празднике).

Применение огня и хранение пищи на длительных стоянках привело к выделению трёх основных её категорий – сырой, термически обработанной (жареной, варёной) и ферментированной (квашеной). В рацион, как в прошлом, так и в настоящем, входит мясная пища, по сезонам чередовавшаяся с рыбной и растительной [Подмаскин 2016а: 214].

Еду *депи* приготавливают на растительном масле или рыбьем жире, но часто вообще без жира. Супы варят на мясном или рыбном бульонах. В качестве острых приправ используют красный перец, чеснок, черемшу.

Продукты охотничьего промысла (мясо медведей, диких оленей и птиц) наряду с рыбой составляли основу питания ороков. Зимой питались мясом копытных животных и боровой дичи. Мясо оленя варили крупными кусками в воде без приправ с незначительным количеством соли. Варили недолго, чтобы мясо сохранило сок и аромат. Готовое мясо и бульон подавали отдельно. Исключительно в варёном виде употребляли медвежатину (жарили на рожне лишь кусочки печени, почек, сало), но бульон из неё не ели. Жарить медвежье мясо запрещалось. Оленину, нарезанную кусочками, поджаривали в рыбьем жире. Язык оленя, печень, сердце, костный жир из берцовых костей, сухожилия считались особенно вкусными и употреблялись в сыром виде. Сало этого животного перетапливали. Деликатесом служила колбаса *пэлтузи* (оленьи кишки, нафаршированные жиром и кровью) [Озолиня, Федяева 2003: 134]. Дичь при заготовке впрок обязательно подкапчивали. Жирное мясо диких гусей и гагар резали кусочками и жарили на открытом огне.

Любимым блюдом остаётся *сеяи* – варёное медвежье мясо, прокипячённое в жиру нерпы или барсука. Вяленое на солнце в течение 2–3 дней мясо оленя подкапчивали над очагом и ели, смешав с брусникой. Оно называлось *тэли* [Подмаскин 2011а: 289].

В летнее время, когда мясо не может долго храниться, его подвяливают. Сырым разрезают на тонкие полоски, развешивают на верёвочках и сушат на воздухе. Затем его складывают в мешки, где оно может находиться длительное время. Из мяса животных готовили студень *силэбулдини*. Большое значение для питания имел животный жир (медведя, оленя, барана, тюленя, собаки) *зоччо*, особенно ценился внутренний жир оленя *сэинэ*. Ни одно блюдо не употреблялось в пищу без добавления рыбьего или нерпичьего жира.

В прошлом оленье молоко *кон* обычно пили с чаем и заливали им мучную кашу, размятые ягоды голубики. Если же молока было много, северные ороки, сбивая его специальным приспособлением, получали блюдо *кортеки*, ели его с хлебом (рис. 41). Южные ороки из оленьего молока приготовляли сливочное масло *илда* [Yamamoto 1943: 35].

Когда ороки освоили морское побережье, они стали регулярно весной и летом в течение нескольких месяцев охотиться на морского зверя, собирать птичьи яйца, водоросли и моллюски на прибрежных скалах и пляжах. В пищу стало использоваться богатое полиненасыщенными жирами и кислотами мясо кита *кена* и нерпы *пэттэ,* что предохраняло организм от избыточного накопления холестерина. Мясо нерпы ели в варёном и жареном виде на месте промысла. Важным продуктом питания являлся жир и сало нерпы, а её печень, почки и сердце считались деликатесом. Вяленое мясо этого животного заготовляли впрок. Китовый жир использовался для освещения и отопления. В пищу употреблялись и другие продукты моря: осьминог *аскоттун*, шримсы

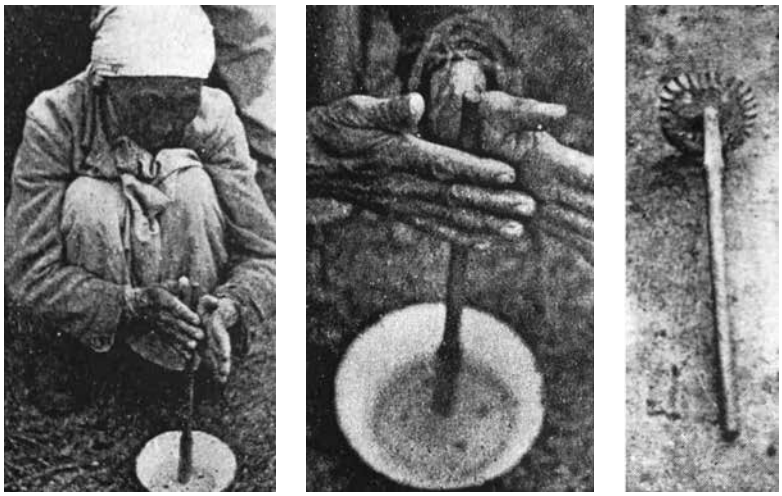

Рис. 41. Приготовление блюда *кортеки* [Yamamoto 1943: 34]

кепкари, краб *тахакка*, моллюски *куляучи*, *тоикта,* морская капуста *канюй*. Из раковин *тойкта* варили суп. Морскую капусту кипятили в воде с рыбой до получения студенистой массы и ели как второе блюдо.

Большим подспорьем для орокской семьи издавна была рыба, она и сейчас является любимым продуктом. Существует много вариантов разделки рыбы [Бибикова 2009: 37–38]. Традиционно ороки умели готовить несколько видов юколы *маури* из разных частей рыб – *гирэ* (верхний слой), *сэиинэ* (спинка), *бэккэи* (нежирное мясо), *хэние* (брюшки). Из осенней кеты готовили жирную со шкурой юколу *хаваја*. Из кунжи и кеты делали юколу *явву* [Роон 1996: 56]. Для кормления собак использовали юколу *хэрэ*, *кичокто/кисокто* (костяк рыбы с головой) [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975. Т. 1: 295, 401]. Вялили рыбу на вешалах *голбо* или *саан* (рис. 42). Женщины специально высушивали над костром разделанную рыбу *соокто* (без головы и хвоста). Кроме того, они умели готовить муку, разминая мясо рыбы и высушивая его на солнце.

Орокам известно более девяти сортов юколы: *сигдэри*, *уриттэ*, *маури*, *гулун*, *бэккэй*, *холдон*, *турукту*, *саири*, *ховайа* и др. [Сем Ю. и др. 2011: 29]. Особенно мягкой и сочной получалась юкола *хаваја,* из отнерестившейся кеты с белым филе, высушенной в октябре. В языке ороков сохранились названия продуктов и блюд из рыбы: *хусакта* – «костяк кеты с остатками мяса и молок», *чачча* – «боковая часть кеты», *сувукта* – «порошок из варёной рыбы», *сохтоукури* – «шашлык из горбуши или кунджи без головы и внутренностей», *соли*, *мони* – «винегрет из ягод и рыбьего жира», *бакеи* – «вяленая кунджа», *мауриетке* – «мелкая вяленая камбала без головы, распластанная на две половины», *маури пуску* – «вяленая краснопёрка без костяка и головы, распластанная на две половины с надрезом у хвоста», *сагу* – «вяленое мясо кунджи без костяка и головы с продольными надрезами», *турукту* – «вид юколы, сушёные брюшки» [Подмаскин 2011а: 288–289]. Остаётся популярным кушанье *дэлбу,* которое делают из мочёной мелко нарезанной юколы с нерпичьим жиром. Все эти данные свидетельствуют о важном значении рыбной пищи в рационе уйльта.

Рис. 42. Сушилка для юколы *сугбулу*. Фото В.В. Подмаскина, 1978 г.

Одним из любимых блюд остаётся *мусин* – «студень из кожи

кеты или горбуши». Кожу рыб разваривали, растирали пестиком *монипун* в деревянном корытце *итто*, добавляли туда нерпичий жир, муку из клубней тигровой лилии, различные ягоды.

Характерная особенность рыбной кулинарии ороков – использование полуфабрикатов, которые в условиях кочевого образа жизни можно было хранить длительное время. Так возникло и получило распространение блюдо *сели* – паштет из рыбной муки. Приготовляли его следующим образом: в котёл клали рыбную муку, подливали рыбий или нерпичий жир, перемешивали до получения однородной массы и поджаривали на огне. Когда ели, добавляли сушёные ягоды и черемшу. Подобное блюдо известно орочам, удэгейцам, нанайцам и ульчам. Раньше паштет заготавливали на весь год. Запасали впрок также икру кеты и горбуши *чапа,* сухую толкли с орехами. Эти продукты охотники брали с собой на промысел, их можно было употреблять в пищу без варки.

Уха *холто* была широко распространённым блюдом на Сахалине. Для неё варили рыбу, нарезанную крупными кусками, при этом её подавали отдельно от ухи. Преимущественно в варёном виде употребляли жирную рыбу (кета *дава*, горбуша *оро,* кижуч*налу*, калуга*ази*, таймень *налдума* и др.). Кроме того, ороки ели рыбу в жареном, копчёном и мороженом виде.

Любимым блюдом и сегодня является *тала* – мелко нарезанная сырая рыба. В таком виде едят не всякую рыбу, а главным образом камбалу *локкко*, краснопёрку *димда,* осётр *кумду,* форель *лоима,* навагу *каная,* ленок *болта*. Южная группа готовила *талу* и из лососёвых пород. Летом такое блюдо делали из свежей, только что выловленной рыбы, зимой – из мороженой в виде строганины *перимасундата*. *Талу* сдабривалось черемшой и мукой из клубней сараны, иногда перцем и уксусом. Кроме того, строганину слегка посыпали солью. Летний и зимний способы приготовления сырой рыбы известны также орочам, нанайцам, ульчам, нивхам и другим народам Севера. *Тала* была не только вкусной, но и полезной для здоровья: она предохраняла организм от цинги, ангины и других болезней [Подмаскин 2016а: 215].

У ороков и орочей раньше было распространено блюдо *пандо*. Для приготовления этого блюда брали желудок и печень морского бычка *баскуя*. Желудок выворачивали и фаршировали печёнкой, затем варили 20–30 минут, резали ножом и ели в горячем виде. Иногда вместо желудка бычка использовался желудок тайменя [Подмаскин 2003б: 93]. Остаётся популярным шашлык *силон*, приготовленный из свежего мяса или рыбы на вертеле над огнём.

Растительная пища выполняла немаловажную функцию: она являлась источником витаминов. Ороки собирали все съедобные дикорастущие ягоды, такие как брусника *хакка*, клюква *гакта*, малина *олзига*, земляника *балага*, шиповник *кияокто*, черёмуха *синэктэ*, рябина *миктэ*, шикша *пама*, морошка *хойе*, голубика *садай*, черника *досоктэ*, чёрная смородина *котоло,* красная смородина *алла* и др. Дикоросы употреблялись в пищу и отдельно,

и в сочетании с мясными и рыбными блюдами. Ягоды были основой питания беременных женщин.

Клюкву и бруснику собирали летом и ранней весной, доставая её из-под снега. Последнюю заливали водой, хранили мороженой в больших берестяных коробах. Лакомством считалось *соли,* приготовляемое из ягод (шикши, клюквы, брусники), рыбьих молок и нерпичьего жира [Озолиня, Федяева 2003: 147]; подобное блюдо известно орочам и ульчам. Смесь из ягод с рыбьим жиром заготавливали впрок и хранили в берестяной посуде. Плоды черёмухи толкли в деревянной ступе, делали из этой массы лепёшки, сушили и на зиму консервировали в рыбьем или тюленьем жире. Голубику употребляли с оленьим молоком. Из ягод выжимали сок *туксэ* и приготовляли красное вино *сэгдэ араки*. Популярным остаётся кушанье *сэгдэ соли* – рыба, смешанная с ягодами.

Особо следует отметить значение квашеной черемши *судоли*. В таком виде ороки употребляли в пищу в основном черешки и корни, добавляя немного соли. Заготовляли её впрок и другим способом: сушили на берёсте, скрученной в рулон. Черемшу ели с мясом и рыбой: она является прекрасным стимулятором аппетита, а также усиливает секрецию желёз желудка. Кроме того, ороки употребляли в пищу полынь *суакта*, крапиву *пиктэ*, папоротник *чэвуиннэ*, кислицу *гочули*, корни лопуха *луту* и др. Из молодой крапивы варили суп. Популярным продуктом являлись сушёные стебли борщевика *сольдзикто*, его добавляли в мясные и рыбные супы.

Весной, когда набухали почки, собирали берёзовый сок. Его пили свежим, кипятили и добавляли в чай. Кедровые орехи *бокто* собирали осенью, в период созревания шишек, но в большом количестве их не заготавливали. У ороков сохранилось наименование грибов – *дэунгэктэ*, общее с эвенкийским, эвенским, негидальским, орочским [Подмаскин 2006: 228]. Употребляли в пищу и использовали в медицине чёрные грибы *дудукта*, растущие на дубе и иве [Пилсудский 1989: 24], ели подберёзовики *суккэ*. Из грибов варили суп, заготовляли их на будущее. Берёзовый гриб (чага) *силтискэ* заваривали вместо чая. Орокам также известны морские грибы *топил*.

Распространённым занятием был и сбор корнеплодов тигровой лилии *карка*. Собирали клубни и мужчины, и женщины в начале лета, когда на поверхности земли появлялись стрелки ростков. Для их выкапывания применялись специальные костяные лопатки с утолщением на нижнем конце. *Карка* сушили на зиму, её мучнистые луковицы очищали, а затем варили, пекли на рожнах, добавляли в мясной или рыбный суп, ели в сыром виде.

Курили ороки листовой табак *санна*. Его резали на доске *худэ(н)* (рис. 43), а затем перетирали деревянными пестиками в долблёных ступках. Курили мужчины, женщины, дети с 12 лет; каждый пользовался личной трубкой *дави*. Мундштук *тума* вырезали из черёмухи. Для хранения курительного табака изготовлялись табакерки и кисеты, украшенные узорами.

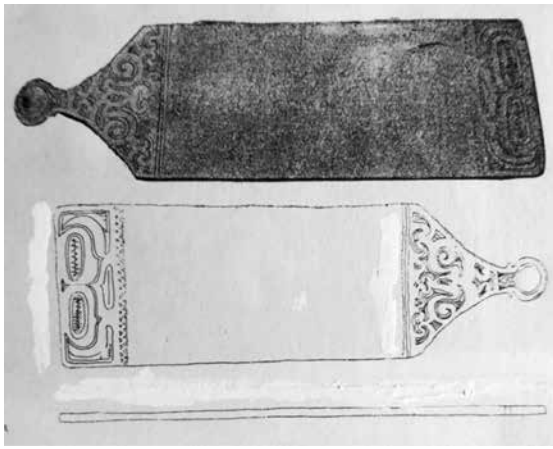

Рис. 43. Доска *худэ(н)* для приготовления табака [Yamamoto 1943: 58]

До прихода русских ороки знали и употребляли в пищу продукты из зерновых *упан* и бобовых *зелипту*. Хлеб *клепу* же научились готовить у русских. Известно, что важное место в питании в прошлом занимали крупяные продукты *буда,* из которых делали каши *лала.* Мучная пища считалась лакомством. По сей день мучная болтушка *лала* служит вместо чая. Из муки пекли дрожжевые лепёшки *липескэ*, варили суп с клёцками. Одним из способов обработки зерновых продуктов было выпекание. Варьируются как виды самого теста (пресное, как наиболее архаическое, сдобное и кислое), так и техника выпечки на углях и с помощью специальных приспособлений [Миссонова 2006: 206–209].

Наиболее популярное блюдо орокской кухни – *хоня* (жидкая каша из чумизы). Часто в неё добавляют сушёные стебли борщевика *сольдзикто*, кусочки юколы [Подмаскин 2011а: 289]. Обычно это блюдо подаётся на завтрак, наряду с другими кушаньями.

Ороки любят употреблять в пищу рис. Варят его отдельно и без соли в небольшом количестве воды, которая после 20-минутного кипения выпаривается, и в котле, накрытом толстой деревянной крышкой, остаётся мягкий рассыпчатый рис. Сегодня также распространена лапша, которая, как и рис, содержит много крахмала.

Чаепитие имеет большое значение в среде уйльта. Чай пьют перед едой, во время и после приёма пищи, в течение всего дня. Кипяток всегда наготове в чайнике над костром. Употребляется в основном чёрный чай *чаи* и чага (берёзовый гриб) *силтискэ*, которая считается полезным и целебным продуктом. Для заварки также использовали кислицу *готти* и иван-чай *чука*.

Из алкогольных напитков ороки раньше отдавали предпочтение *саке* – японскому национальному алкогольному напитку, приготовленному из сваренного на пару риса, дрожжей и воды. Он был заимствован у японцев и адаптирован к вкусам ороков. Сегодня в магазинах продаются всевозможные привозные напитки разной крепости: их пьют как во время праздничных церемоний, так и во время печальных событий, а то и вовсе без всякого повода. Южная группа ороков к чрезмерным любителям алкоголя относится с презрением. Вообще ороки употребляют алкогольных напитков значительно меньше, чем европейцы, и при этом быстро пьянеют. По мнению

Б.О. Пилсудского, «... ороки очень пристрастны к спиртным напиткам, значительно в большей степени, чем гиляки (нивхи) ... Пьяные ороки теряют самообладание и становятся свирепыми, буянами. Орок пьяный припоминает будто бы все мелкие обиды – кто его обругал, кто подсмеялся, кто его обидел, обманул, и он отправляется под влиянием действия алкоголя рассчитываться с этими врагами... Попробовав раз немного водки, орок уже не знает удержу и готов дать самую большую цену за водку, чтобы продолжить пить до опьянения. Орок в пьяном виде бьёт иногда и жену свою, чего трезвый себе не позволяет» [Пилсудский 1989: 35].

Особой праздничной, а также обрядовой пищи ороки не имели. Праздником было уже само изобилие еды. На празднествах, устраиваемых перед началом охотничьего или рыболовного сезона, варили мясо первых добытых копытных животных, дичи, рыбы. Его ели, а супом кормили духов. Традиционным блюдом на празднике по случаю добычи медведя считались сваренная голова медведя, грудинка, ключица, мясо с 1-го и 2-го шейного позвонка, передних и задних ног, которые можно было жарить, однако попробовать их могли только присутствующие мужчины (РГИА ДВ. Ф. Р-623. Оп.1. Д. 53. Л. 50).

Голову медведя варили, но такое мясо женщинам есть запрещалось. Грудинку, мясо с бёдер, лёгкие, сердце, прямую кишку, печень, почки разрешалось жарить. Для медвежьего праздника приготовляют ритуальное блюдо *монё* (студень из отваренных рыбьих шкурок, нерпичьего жира и ягод) (РЭМ, № 8009). Яства подают на специальной посуде *андума* (четырёхугольная чашка из берёсты). При употреблении медвежьего мяса на празднике использовали орнаментированные ковши и ложки. Каждый участник уносил с собой в посуде мясо для своих родственников, не участвовавших в пиршестве. Возвращали посуду наполненной ягодами (брусникой, клюквой), мороженой или свежей рыбой (лучше щукой), лепёшками из муки. Скелет медведя (позвонки нанизывают на тальниковую ветку) и череп после трапезы хоронят на помосте в специальном амбаре [Васильев Б. 1929: 19].

По мнению Б.А. Васильева, с нерпой и касаткой у ороков связаны представления, близкие к нивхским и орочским. Он пишет: «Убой нерпы, съедение её мяса и обращение с остатками (погребение) носят ритуальный характер. Нерпу убивали специальной деревянной палицей. Многие части нерпичьей туши имеют сакральное значение. Глазная жидкость, хрусталик и желчь возвращаются обратно морю, также очищенный от мяса череп, украшенный стружками *илау*». Для поедания мяса нерпы полагалось использовать ритуальную посуду [Васильев Б. 1929: 19].

Основными продуктами для праздничных блюд также служили крупа *буда*, папоротник *чэвуиннэ*, борщевик *сольдзикто*, полынь *суакта*, стебли и корни кувшинок *карка*, корни лопуха *луту*, черемша и кедровые орехи. Иногда ороки на празднике убивали домашнего оленя и ели его мясо после

того, как кончалась медвежатина. Однако предпочтение отдавалось мясу диких оленей. Ритуальным блюдом накануне промысла соболя было мясо собак: во время обращения к богу охоты, кроме обычных растительных блюд, приносили в жертву собаку. Её мясо съедали, а кости со стружками *иляу* укладывали в небольшой сруб около жилища у реки. Собака считалась посредником между человеком и богом тайги; она должна была просить удачи в охоте на пушного зверя, в первую очередь на соболя [Пилсудский 1989: 65].

Во время календарного обряда *гуси бенибэбэцие* (возвращение орла) в январе готовили сложные блюда, такие как *соли*, *сэгдэн соли, мони*. Обязательным угощением на праздничном столе было блюдо *муси*, приготовленное из ягод, растительных клубней, нерпичьего жира и отварных древесных грибов *дэвнэтэ*. В меню входили различные напитки *аракки* и *саке,* чай, оленье молоко *кон*. Широко использовались рис, бобы, горох [Пилсудский 1989: 62, 65, 66].

У южных ороков в состав поминальной пищи *сугдинтэнги* (от *сугди* – «угощать душу умершего»), кроме мяса жертвенного оленя, входили рис, сушёная рыба, водка; у северных – ягоды, сахар, чай. В гроб вместе с другой пищей укладывали кусочек жертвенного мяса в специальном мешочке *хуйсэ*, чтобы умерший имел провизию по дороге в мир мёртвых [Сем Ю. и др. 2011: 54].

В честь покровителя-хозяина рода *Эзигэ* совершали обряд *чиучи*. Варили лучшие блюда и разбрасывали съестное, чтобы избежать несчастья. В жертву духам кропили с пальцев вино или кровь добытых животных. От каждого убитого зверя *Эзигэ* получал кусочек сердца – дар приносился в том месте, где упала добыча.

Среди блюд немало таких, для приготовления которых требуется большое число ингредиентов как растительного, так и животного происхождения. Сюда можно отнести те блюда охотников и рыболовов, в которых ведущую роль играет белковый компонент. У ороков, орочей, удэгейцев и негидальцев было сложносоставное блюдо *солимо*, предназначавшееся для стариков и почётных гостей, – юкола, жёванная вместе с кетовой икрой и ягодами, сдобренная рыбьим или животным жиром, чаще всего нерпичьим [Подмаскин 2003б: 99].

Знание традиций национальной кулинарии, умение приготовить вкусное блюдо для дорогого гостя всегда высоко ценилось в обществе ороков.

В настоящее время праздничный стол уйльта характеризуется наличием в нём некоторых традиционных народных блюд из лососёвой икры, мяса промысловых животных, рыбы, ягод, отварных съедобных растений (рис. 44).

Традиции и новые веяния отмечаются во всех областях жизни: так и сфера питания, одна из самых консервативных, не является исключением. Сейчас ороки готовят европейские блюда, хотя резких изменений в традиционной кухне не произошло. По-прежнему широко распространены мясные блюда, юкола и черемша, очень популярны морепродукты. Западные новшества не смогли вытеснить наиболее распространённые блюда из сырой рыбы.

Рис. 44. Национальные блюда уйльта *дэппи*, 2016 г. Фото В.В. Подмаскина

В повседневное меню входит варёная и жареная оленина, обязательно к употреблению ценное диетическое мясо нерпы. Очень популярна медвежатина, её обычно подают на блюде: это угощение является символическим. Мясо едят и мороженым. Деликатесом считаются варёные нерпичьи кишки, наполненные кровью. Среди блюд из оленины популярны варёные лопатки, ноги и рёбра, сырые печень и требуха. Самое вкусное мясо – на косточке с остатками хрящей, его считают лакомством. Любят ороки пельмени и вареники. В меню входит молочная пища, хотя ещё недавно она не была характерна для этноса. Ферментации подвергаются черемша, рыба и мясо, а дополнительными консервантами в этом процессе выступают соль и уксус.

Кухонная утварь была в основном деревянной. До появления керамических тарелок из дерева ороки изготовляли миски *оли*. Из одной такой миски ели, как правило, всей семьёй. Для снятия жира в котле изготавливался деревянный черпак *иву*, который имел форму лопаточки без углубления. Разновидностью *иву* был половник *хэйэутику*, имеющий форму лопатки с длинной рукояткой и предназначенный для извлечения рыбы или мяса из котла. Ковши *сопо* и *комбо* мастерили из капа (наплыв на стволах и корнях деревьев) красивой текстуры. Ели деревянными ложками *хунига* и двумя палочками *сабу*. Иногда ложки изготовляли из рога оленя. В каждой семье имелся специальный орнаментированный обеденный столик (рис. 45).

Рис. 45. Столик обеденный, 1927 г. СОКМ, № 2050

В каждой семье для приготовления строганины имелся деревянный столик на низких ножках *талакку*. На нём крошили рыбу, мясо, измельчали корни растений, табак. Изредка у ороков встречались корзины *итчару,* сплетённые из бамбука или тальника. В такие корзины собирали съедобные травы, грибы, дары моря. Из дерева изготовляли ложки *хуна*, ящики *содокки* для чайной посуды, пестики *монипу* для растирания ягод и дробления орехов. Мелкие черёмуховые стружки *саври* ороки использовали в качестве ветоши для мытья и вытирания посуды [Подмаскин 2016а: 219].

Из цельного куска дерева ороки изготовляли специальную ритуальную посуду. В качестве примера таких изделий можно привести деревянное долблёное корытце *итто* с орнаментированными плоскими концами, в котором женщины готовили ритуальный студень *мос* из растёртых рыбьих шкурок, нерпичьего жира и ягод (рис. 46). Блюдо предназначалось для совершения обрядов жертвоприношения духам моря и гор перед началом промыслового сезона, а также для подношения ритуальной пищи сородичам во время медвежьего праздника. Плоские выступы посуды орнаментировались резьбой в виде парных спиралей, наложенных друг на друга лент, закрученной верёвки и простых насечек. Посуду для жертвоприношения морскому духу-божеству вырезали так, чтобы форма соответствовала фигурам морских обитателей – нерпы, рыбы, птицы; ручки изготавливали в виде головы и хвоста этих животных [Роон 2009: 137]. Подобные традиции в изготовлении кухонной утвари можно выявить в культуре нивхов, ульчей и орочей.

Ещё в начале XIX в. ороки вместо чугунных кастрюль *энуэ* для вытапливания жира *илда* использовали выдолбленные деревянные корыта *оли* с толстыми стенками. Ёмкости заливали водой и бросали в них раскалённые камни. После остывания их извлекали и загружали на их место другие горячие камни. Когда вода закипала, в эту «кастрюлю» клали продукты для варки. Жир снимали с поверхности воды по мере готовности деревянным черпаком *совун* или *иву*; для его хранения как сосуды использовались желудок и мочевой пузырь нерпы *кеори*.

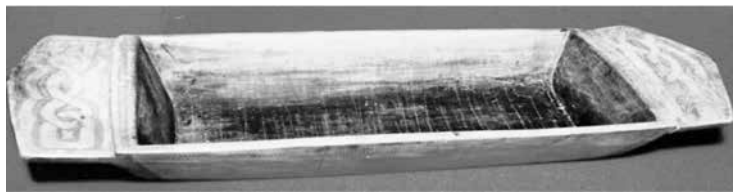

Рис. 46. Корытце *итто* для приготовления студня *мос*. Фото В.В. Подмаскина, 1976 г.

В середине XIX в. семьи изготовляли из берёсты посуду для хранения продуктов питания, воды, корней растений, ложек [Шмидт Ф. 1874: 106]. Широкое распространение разнообразной по форме и технике обработки утвари и других предметов из берёсты объяснятся огромным значением этого материала для жизни этноса (рис. 47). Действительно, гибкая, мягкая, легко поддающаяся обработке, не пропускающая влагу и в то же время свободно «дышащая» берёста была поистине незаменима в домашнем производстве.

Рис. 47. Берестяное блюдо *алуку.* Фото В.В. Подмаскина, 1976 г.

Берестяную посуду изготавливали в разных формах и размерах: в виде больших и маленьких корзин *куркэ*, туесов *мулю*, коробок с крышками *дэктэу* [Смоляк 1975: 59]. Этим ремеслом занимались женщины. Ороки размещали материал белой стороной внутрь (рис. 48), поэтому их берестяные корзины и короба имеют желтоватый цвет в отличие от белых нивхских. Верхний край берестяной посуды обшивали тонкими длинными корнями ивы, которые составляли декоративную отделку в виде косых чёрточек, крестиков, зигзага, получивших символическое название «след птицы», «хребет рыбы». С внешней стороны на поверхность берёсты ножом наносили узоры в виде ямок, штрихов и крестов [Роон 2009: 138].

В плотно сшитых берестяных туесках *дуду* превосходно сохранялись мука, крупа, топлёный жир и ягоды. Из того же материала делали и вёдра *муллику*, и чашки для молока *куркэ*, и воронки *индо,* и ковши *додов*, и блюда *алуку* для приёма пищи, и коробки для ложек *чонго*. Во время перекочёвок на оленях для транспортировки посуды использовали обшитый кожей берестяной короб *муротчо* (рис. 49) [Озолиня, Федяева 2003: 97]. В обтянутой кожей сумке из берёсты *хурмэу* хранили ягоду. Во время Медвежьего праздника использовалась древняя, красочно орнаментированная специальная берестяная четырёхугольная коробка *андума* [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков1975. Т. 1: 43]. Сверху её могли накрывать крышкой из того же материала и такой же формы. В неё укладывали куски мяса и жира медведя,

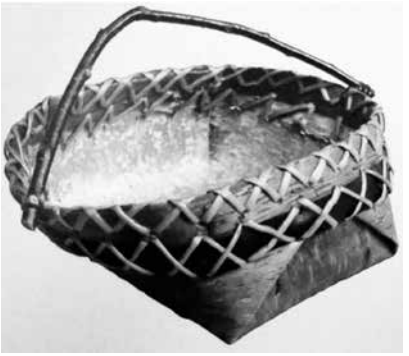

Рис. 48. Корзина из берёсты *итчару* для сбора ягод. Фото В.В. Подмаскина, 1976 г.

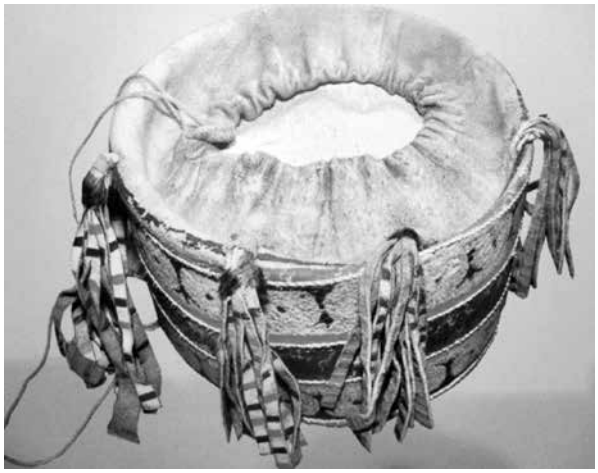

Рис. 49. Короб *муротчо* для перевозки посуды во время перекочёвок. СОКМ, № 990-1

а также понемногу густо сваренных растительных блюд [Пилсудский 1989: 60]. Кроме того, эта коробка могла предназначаться для хранения ягод и воды. Раньше ороки из берёсты изготовляли цилиндрический туесок *колому* для хранения ложек и палочек для еды.

Посуда и коробочки делались из одного куска берёсты, вываренного для мягкости в кипятке или в слабом рыбном бульоне. Материал обрабатывали до тех пор, пока он не становился мягким, способным принять любую форму при сгибании. Сразу же после горячей обработки из листа уже мягкой берёсты делали выкройку необходимых размеров для будущего изделия: глубокой чаши, ведра, плоской тарелки, черпака, туеска и т. п. Если изделие имело сложную конфигурацию, то предварительно на лист накладывалась соответствующая выкройка и прорезалась по контурам. Затем берестяной заготовке выгибанием придавалась форма нужной вещи; на следующем этапе она сшивалась и орнаментировалась. Посуда для жидкости делась так: края на углах складывались в одну сторону, укреплялись обручем из разрезанного пополам тальникового прута и прошивались сверху тонкими корнями того же растения.

Рис. 50. Железная сковорода *чируку*, начало XX в. Экспозиция Поронайского краеведческого музея. Фото В.В. Подмаскина, 2016 г.

Еду готовили в чугунном или железном котле. Чугунный котёл *оромута* обычно использовался для варки рыбы или мяса, в нём же кипятили воду для чая. Эти изделия ороки покупали у русских, маньчжурских и японских купцов. У каждого охотника имелся железный котелок *куизинос* дужкой для подвешивания над очагом. Такой котелок использовался для приготовления еды во время промысла рыбы или зверя. Контакты с русскими переселенцами обусловили появление в обиходе ороков металлических сковород *чируку* (рис. 50) и кастрюль различных размеров. Для жарки рыбы и выпекания лепёшек

на костре широко использовались шампуры *силату* и железные решётки *далдаттикту*.

У ороков было представлено большое количество различных ножей: *кучэн* (по заточке напоминал лезвие опасной бритвы; им разделывали туши), *маорико* и *кискороу* (с узким лезвием для разделки рыбы на юколу), *хабдиру кути* (с широким лезвием для крошения съедобных растений). Раньше на Медвежьем празднике мясо резали обычными ножами. Для извлечения глаз, препарирования сердца и отделения головы от туши применяли три сакральных ножа *магликуцига*. К черенкам этих ножей приклеивали пучки волос от половых органов медведя. По числу этих пучков считали, сколько таким ножом было препарировано медведей [Пилсудский 1989: 59].

В быту уйльта существовала вилка *тапка* с одним зубцом, которая использовалась не во время приёма пищи, а в процессе её приготовления – для извлечения из котлов кусков мяса. Аналогом вилок служили две специальные палочки *сабу*, которыми и сейчас иногда продолжают пользоваться.

Была у ороков и фарфоровая посуда, выполнявшая сугубо эстетические функции. Ею редко пользовались, но выставляли на видное место, чтобы продемонстрировать своё богатство. Раньше ороки наливали кипяток в пиалу *чами* или кружку *чаи курускани* исключительно из котла, а затем и из чайника, позаимствованного у китайцев; проводили за чаепитием иногда по нескольку часов. Чайник был очень удобной посудой при кочевническом образе жизни. В XIX в. среди утвари северной группы ороков встречался даже медный русский самовар.

Для хранения и переноски вещей и продуктов питания использовались в основном изделия из кожи – сумки из шкур морских животных, а также предметы, сплетённые из травы.

Из приведённых материалов следует, что в культуре питания у уйльта было очень много общего с тунгусо-маньчжурами Нижнего Амура.

Посуда русского образца постепенно вытеснила крайне примитивную местную деревянную и берестяную посуду. Теперь ороки пользуются эмалированными или алюминиевыми ковшами, тарелками, чашками, вилками. Посуда под влиянием привычек русских стала содержаться в более чистом виде, а пища приготовляется с соблюдением правил гигиены. Сегодня традиционный рацион у ороков продолжает сохраняться, чего нельзя сказать о большинстве других форм материальной культуры (одежде, жилище, утвари и др.), но и в этом аспекте наблюдается всё больше иноэтнических заимствований, своеобразно преобразуемых и обживаемых уйльта [Функ и др. 2000: 24; Миссонова 2006: 134; Подмаскин 2016а: 224]. Почти повсеместно распространено потребление кофе, чая, алкогольных и газированных безалкогольных напитков, табака. Всюду на столе можно увидеть хлеб, сыр, колбасу, мясные, рыбные, овощные и фруктовые консервы, макаронные и кондитерские изделия. На зиму стали заготовлять картофель и овощи, солёную рыбу. Доступность

сахара расширила возможность консервации дикорастущих растений, особенно ягод, которые теперь употребляют не только свежими и сушёными, но делают из них соки, компоты, варенья, вино. «Покупные» пряности – чёрный перец, лавровый лист – вошли в кулинарный обиход относительно недавно. В наши дни питание стало несравненно богаче и обильнее, широкое распространение получили блюда из картофеля, котлеты, борщи, плов. Существенным фактором изменения образа питания явилось появление холодильников и приспособлений для домашнего баночного консервирования. Эти нововведения сузили сферу традиционных способов заготовки продуктов впрок, особенно наиболее трудоёмких (юколы и жира). Вышеуказанные тенденции обусловили расширение спектра питания, особенно зимнего, за счёт обогащения традиционной кухни заимствованиями из русской, корейской, китайской и других гастрономических культур.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ

Народные знания уйльта представляют собой одну из подсистем духовной культуры. В данном случае речь идёт об архаическом пласте, где устойчивые формы деятельности в подавляющем большинстве имеют бытовой практический характер. В то же время народные знания формировали духовный мир человека, его психику и мировоззрение, в них отразился комплекс информации, существующий в коллективной живой памяти этноса.

Космография. Этнические представления о небесных светилах у ороков обнаружил И.С. Поляков в 1881 г. Полярную звезду они называли *Чалбъхоста* (вероятно, упоминается название планеты Венеры), Малую Медведицу – *Буань-аринъ*. Ороки считали, что Полярная звезда неподвижна. И.С. Поляков слышал также рассказы об олицетворении Луны и Солнца [Поляков 1883: 94].

Фонд знаний о небесных светилах *васикта* характеризуется точностью наблюдений. Юпитер ороки называли *Пуракта*, связывали его с искрой, которую высекали «небесные люди» при помощи кремня *бурахта*. Эта планета отождествляла процесс добывания огня трением. Большая Медведица *Паулэ* («небесный хозяйственный помост на четырёх сваях с лестницей»). Такое же название и назначение отмечено у нанайцев и орочей [Подмаскин 2006: 227–228]. Здесь выявляется специфика понятия, мотивированная как свойствами объекта, так и потребностями повседневной жизни людей. Иногда созвездие Большой Медведицы («семь звёзд») называли *Надаса* («семёрка») [Сем Ю. и др. 2011: 119]. Можно предположить, что символом связи земной и небесной жизни в древности являлся и практиковавшийся у уйльта способ захоронения на помосте из четырёх свай.

В архаической мифологической системе созвездия представлены в образе небесного охотника, преследующего лося. Млечный Путь *Одо хоктони* («дедушкина дорога») – лыжня охотника Удзига в погоне за лосем. Согласно другому мифу, когда-то по небу прошёл богатырь Санги мапа. После его лыж на небе остался след и образовались большие звёзды. Санги мапа наступил на них, они рассыпались и составили созвездия Большой Медведицы *Дай Пэула* («большой амбар») и Малой Медведицы *Ничи Пэула* («маленький амбар») [Березницкий 1999: 150]. Аналогичные космологические воззрения обнаружены у амурских эвенков и орочей в образе мифического лыжного охотника Хэглун ~ Эглун. Попав на небо, он погнался за Небесным Лосем. Лыжня его зафиксировала Млечный Путь, а Лось превратился в Большую Медведицу [Василевич 1970: 31; Подмаскин 2004: 96].

На основе отождествления созвездий с дорогой и бегом на лыжах складывались закономерные картины движения небесных светил. Зодиак реализует символику небесных возвышенных чувств и славы охотника в образе

культурного героя. Расположение звёзд на небе трактуется и как символическая сцена, своеобразная иллюстрация к мифу.

Чёткая ритмическая повторяемость движения небесных светил давала людям объективные универсальные ориентиры (суточные и сезонные), необходимые для успешной организации производственной деятельности, и, соответственно, наглядные представления о закономерных явлениях окружающего мира.

Уйльта (ороки), удэгейцы, орочи, нанайцы, ульчи, негидальцы и нивхи давно научились узнавать время днём по солнцу, а ночью – по расположению созвездий и восходу планет [Подмаскин 2004: 94–98]. Благодаря постоянным наблюдениям за движением небесных объектов ороки определяли наступление того или иного сезона и имели комплекс метеорологических примет. Например, круги вокруг луны или солнца – к дождю, снегопаду или усилению мороза; красное солнце при восходе – к снегу [Пилсудский 1989: 50]. По звездам определяли ход рыбы, время и сроки охоты, у них же просили здоровья и благополучия. Знаки Солнца *сун*, Луны *бе*, звёзд *васикта* в виде символов нашли отражение на шаманских атрибутах.

Категории пространства и времени. Охотники, рыболовы и оленеводы славились своими знаниями освоенной территории, имели своеобразные представления о пространстве и времени. Они свободно ориентировались среди рек и болот, отличались способностью запоминать пройденный путь и выбрать нужное направление на местности [Шмидт Ф. 1874: 89; Шренк 1883: 20]. Пространственные представления сопоставлялись с направлениями, что выражалось следующей группой лексики: *уву* – «верхний», *пэду* – «нижний», *анде* – «правый», *дэунде* – «левый», *хэдде* – сторона вниз по течению реки, *солле* – сторона вверх по течению. Подтверждением того, что первые отделившиеся группы уйльта ушли на восток от материка на остров, служат такие слова, как «вперёд» и «назад», принявшие значение направления по сторонам света. Так, в языке уйльта *дулэсэ* – «вперёд» и «на восток», *хамасаи* – «назад» и «западная» сторона. Значения направлений по сторонам света, переданные словами «вперёд», «назад», «вправо», совпадают со значениями слов, указывающих направления передвижения из одного места в другое.

Ороки отлично знали географию Сахалина: рельеф местности, полезные ископаемые, им известны речные системы, растительность, климатическая и метеорологическая обстановка [Шмидт Ф. 1874: 89, 105–107, 230; Поляков 1883: 82–94; Меркушев 1913: 21–63; Невельской 1969: 285, 290, 293, 295]. В орокском языке отмечены названия, связанные с местными погодными условиями: шторм на море *лата*, буран *пуинде* (*пунга*), водоворот *пояал*, моросить (о дожде) *писуривури*, лёд *бело,* дождь *тугда*, снегопад *симона*, туман *тамна*, снег *симакта*, мелкий снег *халукта*, большая волна *ламу*, мокрый снег *нокчи*, таять (о снеге) *ундини*, облака и тучи *тывыска*, сильный дождь *амба рами тугдэн,* туман осенью (по утрам и вечерам) *мэи*, пар (при морозе)

мэяу, отлив *каруддини*. Были неблагоприятные сезоны *нундука* («холод»), когда выход в море и на охоту не рекомендовался, и «прекрасные» благоприятные условия *намавли* («тепло»), сулившие безопасное плавание.

Выход уйльта в море чаще всего ограничивался прибрежной акваторией. Они строили дощатые морские лодки *кадар угда* на семь гребцов. Лодка оснащалась рулевым веслом *сэул* и парусом *котоли* [Прокофьев 2009: 112]. Согласно этнографическим данным, уйльта использовали крепкие верёвки и сети, изготовленные из растительных волокон, гарпуны, применявшиеся в промысле морского зверя. По причине недостатка навигационных знаний они плавали главным образом на одноместных лодках *даи* вблизи берега, стараясь не терять его из виду. Но в то же время опытные охотники и оленеводы хорошо знали промысловый участок, могли начертить на берёсте и кости контурные карты-схемы с указанием важнейших путей сообщения. Системой привязки к местности служила река [Подмаскин 2015: 131].

Народные географические названия были тесно связаны с хозяйственной деятельностью: *гаса* – старое селение, *болодо* – осеннее стойбище, *тувэдэн* – место зимней кочёвки, *дувадан* – территория летней кочёвки, *дэту* – солончаковое пастбище, *бэячуку* – охотничье угодье на копытных, *аундав* – зимняя юрта, *даута* – переправа, *охта* – участок сбора лекарственных трав, *топсу* – нерестилище, *тэунтэ* – озерко со стоячей водой, *чунду* – весеннее пастбище, *чуюбай* – участок на стыке двух рек [Петрова 1967: 34, Петрова 1968: 176; Сем Ю., Сем Л., Сем Т. 2011: 150]. Некоторые топонимы дают информацию о происхождении родовых названий, характеризуют местную фауну и флору [Шмидт Ф. 1874: 229; Миссонова 2009: 7–8].

Местные ветры часто называли по географическому направлению их движения. Уйльта знали розу ветров с восьмью румбами. Стороны света: восток *сун*, *сун агбинзини* («восточный ветер»); запад *перхи*, «западный ветер – *перхи хэдун, бедила, дувве*»; север *оти, дувэку хэдун* – «холодный ветер», *тувэмди* – «северо-западный ветер»; юг *чиланай, сувэ* – «юго-западный», а *конгори* – «юго-восточный ветер». Два названия имел муссон: *тэури* («зимний устойчивый сезонный ветер») и *маи* («летний сезонный, дующий с моря на сушу»). Отмечали направление неблагонадёжного южного ветра с северо-востока *тилангаи* и юго-западного *мокту*, приносящего устойчивую хорошую погоду [Подмаскин 2011: 108].

Ороки именовали о. Сахалин *Нучина* («маленькая земля»), а материк – *Дайна* («большая земля») [Таксами 1968: 29]. Южный Сахалин называли *Сузе* («страна солнца») или *Сачи*. Людей, живущих на севере острова, именовали *доронени,* на юге – *сунени, сунани*. Древним жителям дали название *горопчисал* [Миссонова 2006: 17]. Осваивая Сахалин, ороки добавляли к некоторым топонимам этноним *нани*: *Дахи нани* (*нении*), *Найпуту нани* (*нении*) – места древних стоянок. Нани раньше жили по побережью Татарского пролива Японского моря. Северо-восточное побережье Сахалина ороки называли *талдэ, талзе*,

западное побережье Татарского пролива – *татавве та* («страна предков») [Петрова 1967: 34–35]. Топонимом Олло они именовали кочевья эвенков.

Якутов ороки называли *яокко*, русских – *луча*, корейцев – *гудэ*, *гурэ*, эвенков – *киллэ*, *кирин*, айнов – *куи*, нанайцев – *мамгу*, *мангбу*, *голды*, маньчжуров и китайцев – *манду*, *манзу*, нивхов – *гил*, японцев – *сесан*, ульчей – *мангусал*, негидальцев – *н'е ида*, жителей морского побережья – *намуннени*.

У уйльта выработался комплекс практических знаний о земной поверхности, богатстве недр. Им были известны свойства глины *токсо*, камней *золо* и гальки *коём*; с помощью кремня высекали огонь, некоторые камни использовали для наконечников стрел и брусков для затачивания ножей. Знали они также о качестве и ценности золота *аиси*, серебра *мэнгун*, меди *геун* (*тэвус*), железа *сэлэ*, стали *ган* (*тагда сэлэ*), свинца *туда*, латуни *туриктэ*, алюминия *тати,* нефти *нутэ,* каменного и бурого угля *силта*. Однако получать металлы уйльта не умели. Они поступали к ним через японских, маньчжурских и русских купцов. В процессе практики ороки эмпирическим путём приходили к установлению физических свойств и химических реакций. Элементарные химические знания применялись при выделке шкур животных, приготовлении пищи, а также при создании красящих растворов для кож [Кочешков 1995: 132].

Как и у других коренных малочисленных народов Дальнего Востока, у уйльта бытовало образное письмо [Островский 2009: 68–74; Подмаскин 2015: 131]. Графические формы письма зарождались на народных иллюстрированных картах-схемах. На них обозначался маршрут охотничьей артели, в знаковой форме содержались сведения об остановках в пути и наиболее важных событиях. Эти карты помогали встретиться с местными промысловиками торговцам, привозившим муку, бобы, рис, чай, табак, свинец и другие товары. Уйльта догадались «писать», наделяя знак определённым смыслом, острыми предметами на спиленных рогах оленя, которые можно было хранить сколько угодно долго. Благодаря доступности этих принадлежностей образное письмо этноса сохранилось до наших дней. На спиленных рогах оленеводы оставили иллюстрации об окружающем их мире и переселении. Известно, что сахалинские уйльта – народ пришлый; прибывали на новую родину они по воде на лодках. В левой части «Рукутамского жезла», вероятно, показана маршрутная карта. Запечатлены моменты оседлого образа жизни уйльта (четыре чума), показан в виде следов пеший путь через горы к морскому побережью, где добывали тюленей. На правом ответвлении рога изображён охотник с собакой. На «Невском жезле» слева сохранился символ Вселенной, вероятно, принадлежащий к охотской культуре (рис. 51).

Значительный интерес представляют две дощечки (назначение их неясно), приобретённые у уйльта ещё в конце XIX в. капитаном Леонтовичем, которые хранятся в Антропологическом музее Московского государственного университета (АМ МГУ, № 8-39, 8-40). На одной из дощечек вверху вырезан

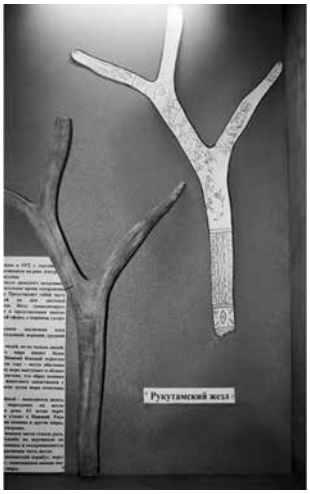

Рис. 51. Пиктографическое письмо ороков на костяных жезлах. Стилистическая фигура Вселенной (справа). Экспозиция Поронайского краеведческого музея

олень, а на некотором расстоянии от него – фигура охотника, стреляющего из ружья. Позади охотника – другой олень, привязанный к дереву. В нижнем ряду изображён поезд из трёх оленей, из которых два передних запряжены в нарты, управляемые человеком.

На другой дощечке фигуры расположены в три ряда и объединены в две группы (рис. 52). Одна группа – олени, человек и собака – представляет собой композицию: человек, вооружённый длинной палкой, гонит стада оленей к дому, который изображён в виде маленького конического шалаша. Отстающих оленей погоняет собака. Вторая группа – три человека, направляющиеся к другому шалашу. Впереди идёт человек, опирающийся на палку, за ним следует другой с палкой в руке, ведущий за собой верхового оленя, на котором

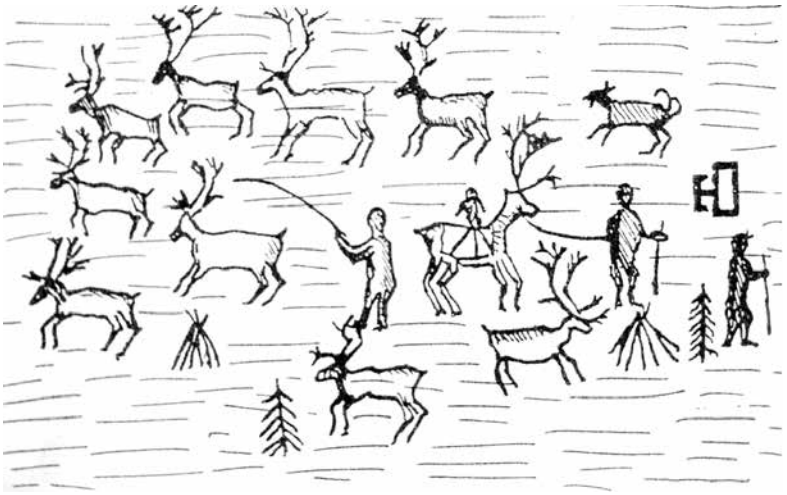

Рис. 52. Дощечка с изображением людей, оленей, собаки, чума. Антропологический музей МГУ, № 8-40

сидит ребёнок. Рядом идёт олень без седла. Эти сцены образно воспроизводят реальную жизнь оленеводов. С правой стороны стоит отметка в виде буквы «т», вероятно, это родовое клеймо.

Особый интерес представляет пиктографическое письмо, выполненное на футляре для ножа *колмой* техникой выжигания. Оно заключает в себе закодированную информацию в виде условных знаков-символов и, вероятно, информирует об условиях жизни и основных занятиях этноса [Прокофьев 1987: 4].

Календарь и метрология. Уйльта было знакомо зимнее и летнее солнцестояние. Год традиционно делился на четыре сезона (*тувэ* – зима, *дува* – лето, *боло* – осень, *нэнгнэ* – весна), состоял из 13 месяцев. Имена месяцев давались по названиям фенологических явлений или были приурочены к определённому времени осуществления хозяйственных работ (охоте, рыболовству, оленеводству и собирательству). «Месяц» по-уйльтински – *бени* (от названия луны *бе*). Народный календарь выглядел так: 1) *гуси бени* («месяц орла», вероятно, март), 2) *кэрэ бени* («месяц вороны»), 3) *тува бени* («зимний месяц»), 4) *хум бени* («месяц, когда гагары шумят»), 5) *бэдэл бени* («месяц тельных самок оленей»), 6) *хун бени (*апрель, «месяц, когда начинает таять лёд»), 7) *силла бени* («месяц цветения», вероятно, июнь), 8) *оро бени* («месяц, когда идёт первая горбуша», вероятно, июль), 9) *нучи сироку бени* («олени чистят рога»), 10) *дайджи сироку бени* («гон оленей»), 11) *гата бени* («месяц сбора ягод»), 12) *пута, гирау бени* («месяц охоты с силками»), 13) *сагди бени* («старый месяц», вероятно, декабрь). Весной отмечали период *нанна* («цветения рододендрона») и осенний сезон *годумали*, когда идёт горбуша третьего сорта. Сутки делили на *инэнги* («день»), *сэксэ* («вечер»), *долбо* («ночь»), *долбоддени* («наступление ночи»), *гева* («заря») [Подмаскин 2011: 109].

Первоначально счёт времени в году был ориентирован именно на лунные месяцы. Начало месяца определялось вечерним временем того же дня, когда восходила новая луна. Этот первый день (начало месяца) назывался *бе балдини* («наступать первой фазе луны») и был посвящён медвежьему празднику или времени охоты на нерпу. Определение начала месяца возлагалось на шамана, следившего за новолунием. Уйльта научились регулировать лунный календарь в соответствии с солнечным, в частности, с этой целью они могли вводить «вставной» (дополнительный) месяц продолжительностью в 30 дней. Начинался год с первого новолуния после летнего поворота солнца. Название месяца как небесного тела и части года является производн`ым от глагола *даривури* со значением «мерить», «измерять». При этом месяцы служат мерой частей года по отдельности и года в целом, представляя собой особую форму завершённости, называемого *анани* («большой год»).

Как уже отмечалось выше, разработанность календаря (в частности, в его «месячном» аспекте) опиралась на практическую хозяйственную деятельность годового цикла с определёнными фазами движения луны или солнца. Уйльта

создали календарь, в котором само число месяцев не является фиксированным, как и их продолжительность. Условные месяцы играли значимую роль в качестве элементов синтетической организации всего годового цикла. Важность «измерительного» аспекта в трактовке месяца явилась тем импульсом, который привёл к разработке сложных математических процедур их определения, а также соотношения лунных и солнечных месяцев.

Счёт у уйльта был десятичным, каждая цифра имела самостоятельное название: *гида* – один, *ду* – два, *илан* – три, *зун* – четыре, *тунда* – пять, *нунгун* – шесть, *надан* – семь, *закпун* – восемь, *хуяун* – девять, *зон* – десять. Числа второго десятка от 11 до 19 имели следующую форму: десять и один – одиннадцать, *зон гида*; десять и два – двенадцать, *зон ду* и т. д. Этносу были известны и сложные большие числовые понятия: *тангу* – сто, *мингган* – тысяча, *тумэ* – десять тысяч, *даху* – миллион. Названия для сотни и тысячи в уйльтинском языке совпадают с южной группой тунгусо-маньчжурских языков [Петрова 1967: 22, 73]. Считали при помощи пальцев, деревянных палочек и насечек, а также производили действия над числами в уме, применяли сложение и вычитание.

В практических целях использовалась простая система мер. Измерительными инструментами служили орудия труда: весло, стрела, лук, шест, лыжная палка, ремень. Например, для плетения сетей с определённым размером ячей применяли шаблон *исасал* [Сравнительный словарь 1975: 292].

Пройденное расстояние в течение дня обычно измеряли количеством выкуренных трубок (в пути через определённые промежутки времени отдыхали и курили) [Штернберг 2001: 248]. Путь отмечали вешками *халдису*.

Для жидкостей и сыпучих веществ не было единой стандартной меры. Мерой объёма *халда* служила самодельная посуда из берёсты, дерева, кожи и металла, а также миски, короба, ящики, вьючные сумки, лодка, амбар.

Эталонами для измерения длины являлись маховая ручная сажень *да, дара* («расстояние между кончиками пальцев обеих рук, вытянутых в сторону») [Сравнительный словарь 1975: 198], большая пядь *товал* («расстояние от конца большого до конца среднего пальца»); малая пядь *сиробги* («расстояние от большого до согнутого указательного пальца»); самая малая пядь *мунгбо* («расстояние от конца большого пальца до указательного»); *панала* («мера, равная ширине от основания ладони до кончика большого пальца»); *дапакта* («ширина ладони у основания пальцев»); *чимина* («расстояние между суставом согнутого указательного пальца и концом отставленного в сторону большого пальца»); *алти* («мера, равная ширине груди»); *гаксе муйрэле* («мера, равная расстоянию от кончиков пальцев до противоположного плеча»); *гаракта* («мера измерения, равная длине шага»).

У уйльта, удэгейцев и негидальцев наименование ладони *халган* связано с мерой длины, равной её ширине у основания пальцев вместе с верхним суставом большого пальца. Производными единицами измерения подкожного

жирового слоя у медведя служили: *умунинги* («ширина последнего сустава указательного пальца»), *дунинги* («ширина последних суставов указательного, среднего и безымянного пальцев»), *зунинги* («ширина последних суставов указательного, среднего, безымянного пальцев и мизинца»), *тунданинги* («добавляется последний сустав указательного пальца другой руки»), *нунгунинги* («добавляется последний сустав указательного и среднего пальцев другой руки»), *наданинги* («добавляются последние суставы указательного, среднего и безымянного пальцев другой руки»), *закпунинги* («ширина последних суставов указательного, среднего, безымянного пальцев и мизинцев обеих рук вместе») [Петрова 1967: 79].

Изменения уровня воды в реках, озёрах и на морском побережье служили важной приметой для рыболова. Глубина водоёма измерялась веслом, лодочным шестом, сопоставлялась с ростом человека. Порох измеряли специальными ёмкостями *тэу*. Пастухи широко применяли *тэингэпту* (деревянные палки-метки для оленя), вешки *халдису* и зарубки *саи* для отметки пути. Пушнину охотники заготовляли связками *улда* (десяток шкурок). Имелся специальный термин *ново* (упаковка из десяти белок). Юколу рыбаки считали связками *хэрги*, каждая равнялась количеству рыбы, размещённому на двух жердях-сушилках. Осенью женщины заготовляли осоку для обёртки ног. Пучок травы в один обхват назывался *ороктo*. Его слегка закручивали спиралеобразно и сгибали вдвое, чтобы концы стеблей образовывали тонкий жгут. Из 10 сжатых пучков связывали сноп *улдэ*. На год человеку требовалось десять снопов [Сем Ю. и др. 2011: 125, 130, 141].

Изначально уйльта производили натуральный обмен при помощи народной метрологии. Общаясь с русскими, они заимствовали у них точные единицы измерения, узнали государственные цены на пушнину, мясо, рыбу и т. д. В настоящее время повсеместное распространение получила метрическая система мер, однако сохраняются и традиционные измерения.

Знания о фауне и флоре. Как известно, вся охота уйльта, и промысловая, и любительская, основана на использовании особенностей поведения зверей и птиц в естественных условиях. Накопление подобных наблюдений велось давно. Охотники хорошо знали повадки лесных и морских зверей (медведя, оленя, белки, соболя, нерпы) в ситуациях, связанных с ружейной и самоловной охотой. Применяя на практике правила, характеризующие элементарно-рассудительную деятельность животных, их пищевые пристрастия, а также учитывая значение запахов, охотники могли рассчитывать на большую добычу. У них сохранились уникальные народные знания о приманках зверей. Промысловики умели определять поведение обитателей леса по следам на снегу, могли судить об уровне их активности в разные периоды суток, в различные месяцы снежного времени года. Уйльта были знакомы с повадками птиц, на которых они охотились: рябчика *пину*, баклана *наму порони* (морской глухарь), дикого гуся *нунгна*, чирка *нуда*, кулика *помои*, гагары *какалдари*,

рябчика *пину* и др. С появлением некоторых птиц на реке они связывали ход рыбы. Например, прилёт трясогузки *кокку* к верховью реки указывал на отсутствие в ней рыбы, к низовью – на её наличие.

Охотники были блестящими знатоками анатомии животных. Они имели точные представления о расположении внутренних органов каждого зверя и, что особенно важно при разделке туши, о наборе костей, их форме и характере сочленения. Поскольку туша разделывается именно по сочленениям костей, в процессе не должна быть нарушена их целостность. Если соблюдать данное правило, она легко, как бы сама собой, распадается на отдельные части.

Кости животных, лопатки, рога оленей служили материалом для изготовления орудий, были для уйльта тем образцом эстетически совершенного и инженерно целесообразного гения природы, в котором они находили модели решения встававших технических задач. Из рога оленя делались изделия самой сложной конфигурации (шаманские жезлы, ручки для ножей, ложки, иглы для проколки кожи и развязывания узлов). При этом учитывалось и строение самого рога, который подвергался лишь минимальным изменениям. Лопатки ластоногих становились предметами труда без предварительной обработки.

Море, его растительный и животный мир всегда играли большую роль в жизни этноса. Об этом свидетельствует многообразие названий морской фауны и флоры: *кена* – кашалот, *каут* – беззубый кит, *малта* – дальневосточная белуха, *суйхэ* – морж, *алаха* – пёстрая нерпа, *тоикта* – морская улитка, *аскоттуи* – осьминог, *наталбори* – морская звезда, *тахакса* – камчатский краб, *тэинэи* – краб-волосатик, *тэму* – касатка, *каура* – морская губка, *тапил* – морской гриб, *канюя* – морская капуста. Возрастная классификация подробно разработана для ларги, акибы и лахтака, которые более всех ластоногих были доступны и широко применялись в хозяйстве (например: *геукса* – четырёхлетняя ларга, *одди* – трёхлетний лахтак, *конгори* – четырёхлетняя акиба). У уйльта распространён термин для детёныша акибы – *баланга*. Он аналогичен древнетюркскому слову *бала* – «ребёнок». При этом данное название отсутствует в нивхском, эвенкийском и других более близких языках [Подмаскин 2006: 127, 129, 515, 518].

Сохранились народные знания об обитателях моря. Результат промысла в значительной степени зависел от сезонных миграций животных. Так, охота на акибу осуществлялась только поздней осенью и зимой. Их замёрзшие туши хорошо сохранялись до весны. Весной и летом на морских млекопитающих не охотились; в это время запрещалось посещать лежбища. Уйльта заметили, что в зимний период нерпа выходит на лёд в отдушник, а летом взбирается на прибрежные камни, чтобы погреться на солнце, причём их скопление зависит от обилия корма. Учитывался также тот факт, что ларга прекрасно видит и слышит, поэтому к ней подкрадывались против ветра в белом халате [Роон 1996: 42]. Обширные знания о животном мире значительно облегчали труд охотника и повышали его производительность.

Уйльта знали много полезных примет, позволявших предугадывать погоду; большинство из них было связано с наблюдениями за жизнью животных. Охотники заметили, что звери, рыбы и птицы обладают даром предсказания долгосрочного прогноза погоды, на недели и месяцы вперёд. Они «знают», какие места попадут в зону затопления, а также интенсивность паводка; могут указать, будет лето сухим или дождливым, какие морозы ожидать зимой. Наблюдение за ними позволило избежать многих бед и несчастий. По приметам рыболовов, подвижность рыб в воде, увеличение численности гнуса, игривость собак, низкий полёт ласточек и стрижей – всё это предвещает ненастную погоду *тэввэву бо*. Вороны раскаркались всей стаей – к морозу, устроили в небе хоровод – к снегопаду, на земле сидят – к оттепели, расселись на нижних ветках деревьев – жди ветра. Садится ворона всегда носом к ветру [Подмаскин 2006: 446, 467, 472].

Издавна уйльта занимались речным и морским рыболовством. До сих пор добыча продуктов водных бассейнов – одно из основных и регулярных занятий. Главным объектом промысла были лососёвые. По данным Т.П. Роон, в языке уйльта представлены наименования практически всех видов рыб. Их общее название – *сундатта*. Нерестовая рыба независимо от вида называется *году*, а отметавшая икру – *кета* (дохлая). Горбуша – *огоро*, её гонцы – *бани*, кета – *дава* [Роон 1996: 51]. У этноса имелись наименования для двух видов камбалы: *эскэ* (шершавая) и *локко* (гладкая). Гольцы представлены тремя видами: *кавути* – с красным брюхом, *милугда* – маленький блестящий, *лойма* – большой блестящий. Летняя кета называлась *силти*.

Уйльта имели обширные и всесторонние представления об обитателях водной стихии. Широкое использование продуктов рыболовства в пищу, а также для изготовления одежды, обуви, утвари нашло отражение в детально разработанной лексике, связанной с внешним видом и внутренним строением рыб. Ороки постоянно наблюдали за жизнью обитателей подводного мира, имели разнообразные снасти и применяли на практике традиционный опыт и знания удачливых рыболовов. Орудия лова рыбаки выбирали для данной промысловой обстановки в соответствии с временем года, состоянием водоёма, погодными условиями. У них было чёткое представление, как и какую ловить рыбу в случае повышения или понижения уровня воды. Кроме этого, они знали, где зимует рыба, откуда и когда идёт на нерест, места нереста. Рыболовы владели большим арсеналом знаний о повадках лососей, что свидетельствует об их значимой роли в хозяйстве и жизни этноса. На этой основе уйльта создали календарь хода горбуши, отмечая два важных этапа (летний и осенний).

Народы Нижнего Амура и Сахалина – древние собаководы. Предполагается, что собаководство возникло у оседлых племён, живших только близ рек, богатых рыбой. Одомашнивание собаки произошло в позднем палеолите. Это было началом процесса, сыгравшего впоследствии огромную роль в развитии хозяйства и культуры.

Уйльта делали специальные запасы юколы для своих охотничьих собак, которые были у каждого мужчины-охотника. Помимо этого, кормом служили мясо и жир тюленей и китов, а также похлёбка из оленьего мха. Давали еду два раза в день: утром и вечером. Как правило, в стойбище было мало собак, и их всегда держали на привязи недалеко от жилища, чтобы не пугать домашних оленей. Обычно охотничьи собаки уйльта были приучены к оленям и не выказывали к ним агрессивности, как это делали иногда ездовые собаки нивхов или айнов, которых те отпускали на лето в поисках корма [Роон 1996: 115]. У орочей и уйльта промысловые собаки использовались и для поиска нерпичьих лежбищ и лунок во льдах. Обычно лунка, через которую нерпа выбирается подышать воздухом, спрятана глубоко под снегом и животное на его поверхности не показывается. Учуяв его, собака лаем подавала сигнал охотнику [Подмаскин 2006: 172].

В традиционном хозяйстве важное место занимало транспортное собаководство – тягловое и ездовое. Тягловое собаководство, где охотник вместе с собакой тащит нарту с припасами и добычей, отмечено у хантов, манси, кетов, селькупов, эвенков, орочей, удэгейцев, ороков и нанайцев [Антропова, Левин 1961: 62; Самар 2011: 250–252]. Практика использования этих животных в качестве тягловой силы, несомненно, возникла раньше упряжного собаководства, которое предполагает наличие ездовых собак, специально тренируемых и используемых только для транспорта, определённые типы собачьих нарт, упряжки и способы езды.

Уйльта достигли высокого мастерства в ездовом собаководстве, изобрели оригинальную по конструкции нарту без единой металлической части – лишь из дерева и ремней. Собака также воспета во многих мифах и сказках. Она – символ доброго начала. По нормам обычного права в качестве эквивалента для выплаты штрафа нередко использовали именно этих животных. Кроме того, ороки приносили собак в жертву на медвежьем празднике [Васильев Б. 1929: 11].

Важным промысловым животным у уйльта являлся дикий олень (сохранился ряд самобытных названий – *пэта, апала, хакта* и др.) [Подмаскин 2011: 110; Озолиня, Федяева 2003: 18; Певнов 2016: 148]. Несомненно, он занимал важное место и в реальной жизни, и в мифологи, и в календаре, и в космогонических представлениях со времён каменного века. В частности, в семейной обрядности этноса фигурировал не домашний олень *ула*, а дикий – *бугди* (*пемура*) с белой или пёстрой мордой. *Бугу* – характерное название дикого самца оленя в монгольских и тюркских языках. Очевидно, в неолите зародился культ дикого оленя, пережитки которого отмечаются до сих пор в традиции не только у уйльта, но и у многих народов Северной Евразии [Симченко 1976: 289].

Сохранились народные знания о домашнем олене. Так, орокам была известна бескровная кастрация этих животных при помощи прикуса зубами

testicula. Обычно холостят самцов на втором или третьем году осенью, когда становится прохладно и исчезает гнус. Уйльта вывели породу домашнего северного оленя *пэта,* который отличался крупным размером, выносливостью и покладистостью от эвенкийского. Как отметила А.В. Смоляк, названия домашних оленей у ороков (*ула, сепо*, *апала*, *хаматана*), по-видимому, не имеют связи с эвенкийским языком [Смоляк 1975: 54].

По-прежнему практикуется традиционный способ выпаса оленей – следование за стадом с учётом естественных миграционных потребностей животных. Отёл происходит на холмистой равнине вблизи побережья (оленёнок должен рождаться на земле, а не на снегу; лесистость мешает пастухам наблюдать за важенками и телятами). Летом олени спасаются от гнуса на морском побережье, осенью мигрируют в верховья рек, по берегам которых растёт много грибов – их излюбленной пищи. Морского ветра вполне достаточно для спасения животных от гнуса, и потому ороки редко используют дымокуры, хотя этот способ защиты им тоже известен [Функ и др. 2000: 22].

Уйльтинские оленеводы разработали детальный комплекс наименований, позволяющий дифференцировать этих животных по полу, возрасту, поведению, масти и экстерьеру. Использовалось моносемантическое слово *соандо*, которое имело обобщённое значение «телёнок» независимо от пола. Так называли только что родившегося телёнка и телёнка до года. Для номинации оленей в возрасте от одного года до пяти лет употребляются слова *сепо*, *апала*, *иктэнэ*, *нотоно*, *хаматана*, которые встречаются только у уйльта. Исследователи отметили, что возрастная терминология оленей у данного этноса отличалась от тунгусской [Васильев Б. 1929: 11]. В то же время в способах ухода за домашними оленями проявляются общетунгусские черты; в частности, это можно проследить в практике содержания телят и важенок на привязи. При помощи такого приёма доместикации олени привыкали к голосу человека, становились ручными. Весенняя привязь молодняка способствовала приручению его к поводу, делала смирным, что впоследствии облегчало подготовку животных к верховой езде и перевозке грузов. Способы их содержания в изгороди во время весенне-осеннего периода, а также традиция использования дымокуров идентичны якутским и эвенкийским, имели широкое распространение у многих народов Центральной и Северной Азии, хозяйство которых связано с коневодством, разведением крупного рогатого скота.

Клички оленям давались по их внешним отличительным признакам, особенностям поведения и полезным качествам. Одну из групп составляли клички по масти: Тагдан – белый, Карау – чёрный, Сэгдэн – красный, Памура – пёстрый и др. Оленеводам-уйльта нравились белые и пёстрые олени тунгусов, чем последние пользовались и выменивали крупных и сильных уйльтинских особей на своих мелких – белых и пятнистых. Признаком одичания этих животных являлся дымчатый окрас и маленькие рога.

Особую группу образуют клички и названия по физическому развитию, поведенческим инстинктам, склонностям, назначению в хозяйстве: Пэта –породный, Олопсиули – пугливый, Корбо – некастрированный, Хакта – кастрированный, Зэкихэ – сильный, Сагдаку – старый, Гилбэ – крупный, Нгэлэсу – трусливый, Нами – важенка, Сору – важенка с телёнком, Вангай – важенка без потомства, Дэлэмиче – не обученный для транспортных целей, Нивалу – олень, который не чистит осенью рога, Нёран – ведущий (правый олень в парной упряжке) и др. Клички оленей и применяемая к ним половозрастная терминология свидетельствуют о развитии самобытных знаний о домашних животных.

Летом оленей отпускали без пастуха, что было обусловлено комплексным характером хозяйства: летняя пастьба отрывала бы часы у рабочей силы, необходимой для сезонного дела – рыбного промысла, обеспечивавшего население питанием на круглый год. Стада оленей у ороков, как и других таёжных охотников, были небольшими – не более 20–30 голов на хозяйство.

Использование оленя в качестве упряжного животного у данного этноса более совершенно, чем у эвенков и эвенов. Нарты уйльта называли *охсо*. Они не похожи по конструкции на нивхские, нанайские и орочские, с двусторонними загнутыми полозьями, и на чукотско-корякские, с гнутыми в дугу копыльями. Их нарты по техническому устройству представляют собой законченный и совершенный тип. Характерная черта конструкции – наклонная постановка полозьев, при которой копылья одной стороны обращены к копыльям другой под острым углом. Благодаря этому наклону достигается значительная устойчивость нарт.

Оленеводы прекрасно знали этологию домашнего оленя, маршруты сезонных миграций. Народные знания включали в себя правила ухода за животными, профилактики и лечения болезней, селекционной работы (сортировка и выбраковка, периодический межпопуляционный обмен во избежание инбридинга), приручения и дрессировки различных категорий (под вьюк, под седло, в упряжке вожаков, важенок и т. д.) (рис. 53). Пастухи умели точно определить местонахождение животных, знали, что олень во время выпаса в течение суток идёт по кругу. Если с вечерней привязи ездовых оленей отпускали на восток, то на следующее утро их искали на северо-западной стороне. При этом учитывалось, что табун, спасаясь от гнуса, передвигается обычно навстречу дующему ветру. Поскольку смена ветров постоянна в одно и то же время, оленеводы хорошо ориентировались в направлении миграций [Косарев 1986: 68, 71].

Таким образом, народные знания уйльта о диком и домашнем олене позволяют отнести их к хозяйственно-культурному типу таёжных охотников-оленеводов, широко распространённому у многих народов Сибири.

Этническая территория уйльта отличалась обилием и разнообразием растительного мира, поэтому в их жизнеобеспечении особое место занимали

Рис. 53. Посадка на домашнего оленя при помощи посоха *чинапу*.
Фото В.В. Подмаскина, 1978 г.

собирательство готовых даров природы и переработка растительного сырья. Дикорастущие растения давали уйльта пищу, лекарства, красители, дубильные вещества, а также материал для пошива одежды, построек, изготовления средств передвижения, орудий труда и утвари [Шмидт Ф. 1874: 105–107]. Всё это требовало обширных сведений о многообразном растительном мире.

В лексике уйльтинского языка есть названия грибов, трав, кустарников, деревьев, ягод: грибы – *дэунгэктэ*, берёзовый гриб (чага) – *силта*, грибы, растущие на деревьях, – *питэ*, багульник болотный – *сэнэтурэ*, *сэкуру*, тростник – *пулдукта*, сарана – *карка*, рябина – *милэктэ,* черёмуха – *сингэктэ*, ель – *хасикта*, осина – *хадакта*, кедр – *бояи*, лиственница (молодая) – *ингу*, таволга – *путукта*, тополь – *мускари*, брусника – *сэгдэ*, клюква – *гакта*, морошка– *хояо*, княженика – *милокта*, черника – *десекто*, голубика – *садей*, шиповник – *киекто*, малина – *гахта*, морошка – *хое*, сикса – *памаэ* и др. [Подмаскин 2006: 519–523]. Ботаник А.С. Колосовский приводит более 50 уйльтинских названий растений [Колосовский 2002: 123–124]. Ороки научились плести сети из волокон крапивы и лишайника, который растёт на пихте, и крепкие верёвки из морской травы. Из еловой древесины изготовляли лыжи, из тополя делали лодки, а луки и стрелы – из сосны. Раствор из коры ольхи *пунгда* применяли для дубления оленьих шкур. Из сока черёмухи готовили вино. Клубни сараны и морскую капусту употребляли в пищу.

Бытовая лечебная практика. Довольно обширные познания проявили уйльта в области народной медицины. Они хорошо знали анатомию человеческого тела; им известны названия болезней и синдромов: *сипки* («ангина, кашель»), *ноито* («синяк»), *укси* («нарыв»), *мява эни* («болезнь сердца»), *сосо*

(«дизентерия»), *поторки* («цыпки на коже рук»), *калихи* («шрам»), *хаули*, *пулу* («опухоль»), *пука* («мозоль»), *герихэн* («оспа»), *натчи* («изжога»), *пуе* («рана»), *хана* («простуда»), *нэчэ* («чума») и др. [Подмаскин 2006: 526]. Лекаря уйльта называли *октичи*. При лечении различных болезней использовали рациональные средства, например, умели делать массажи, при головной боли применяли тугую повязку на лобную часть головы. Некоторый опыт уйльта приобрели даже в хирургии. При переломах костей накладывали шины из лубков твёрдых пород деревьев, проводили не только трепанацию черепа, но также ампутацию пальцев и конечностей целиком. Операции проводились без анестезии с помощью кремниевых ножей, поскольку данный материал имеет свойство уничтожать бактерии. На раны накладывали повязки из берёсты и смолы пихты. Сохранились положительные моменты гигиены в быту: рожениц изолировали в целях стерильности и предохранения от инфекции; также практиковалась изоляция заражённых больных.

Для лечения многих болезней знахари применяли целебные растения, из которых готовили отвары, настои, порошки и мази. Лекарственными средствами считались древесный сок, смола и кора, а также коренья, различные травы, цветы, ягоды и мхи [Пилсудский 1989: 66–67]. При болях в ушах в них закладывали донце луковиц. При укусе животных выжатым соком лука (две-три капли) смазывали рану. В случае дизентерии применяли ягоды и отвар черёмухи, берёзового сока, багульника болотного. При болезни глаз у детей также использовали отвар багульника. Траву иван-чая *кэлэ* сушили, когда на ней выступал молочный сок (применяли против поноса). Мох *намолта*, гнилушки *пильти* и мелкие листочки берёзы (летом) служили подстилкой для колыбелей; меняли её ежедневно. Нагретые стебли полыни *чухакта* являлись хорошим лекарством от опухолей. К порезам и нарывам прикладывали распаренную ветку берёзы и смазывали смолой *нута*; при укусах ос и комаров таким же образом использовали листья берёзы кустарниковой. Ветками кедрового стланика *байта* (их парили и нагревали на костре) лечили кашель. Считали, что избавиться от него помогали и листья багульника.

Народной медицине уйльта известны лекарственные средства животного происхождения. Водянку или опухоли лечили порошком высушенной кожи морского краба, обвязав тряпочкой поражённый участок. При боли в пальцах рук и появлении на них ран прикладывали летучего муравья [Пилсудский 1989: 66]. А.С. Колосовский отметил когда болело и гнило ухо, чтобы нарыв вскрылся, прикрепляли под повязку жука-мертвоеда, разгрызавшего опухоль, и боль проходила. Высушенная шкурка змей *муиги* также служила лекарством (ставили компрессы при ушибах). Ожоги смазывали собачьей или оленьей кровью. В случае появления нарывов прикладывали шкурку зайца *тукса* [Колосовский 2002: 123–124].

Уйльта знали магические способы лечения. Знахари прибегали к жертвоприношениям, заклинаниям, обращались к покровительству добрых

существ и разнообразным охранителям-амулетам, например, от болезни поясницы, горла и др. [Вязовская 1976: 127–129]. В ритуальной практике уйльта, как и у других народов Амура и Сахалина, большая роль в лечебной магии отводилась сакральным числам [Островский 2009а: 193–195]. Универсальный оберег от болезней *адо-энини* состоял из двух маленьких человеческих фигурок-близнецов, вырезанных из дерева. Фигурки украшены ритуальными стружками *инау* и прикреплены к еловой ветке. Амулет от боли в руке *мунро севони* изготовлялся из ровдуги в виде части туловища человека и головы ящерицы. Идол «хозяин земли» применялся при «болезни костей» (СОКМ, № 3043-1). При головной боли вешали на волосы шкурки (оленя, нерпы), пучок осоки. Считалось, что насылать болезни могут духи медведя и касатки, способные принимать зооморфную, антропоморфную и смешанную форму, – это связано с культом данных животных. Кроме того, уйльта верили, что насылать недуги могут души умерших людей или духи-покровители шамана, а также антропоморфные мифологические образы и фантастические существа в виде птицы, морского чудовища и т. д.

Таким образом, народные знания уйльта, являясь древнейшим пластом традиционной культуры, представляют собой ценный источник информации для решения сложных проблем этногенеза и этнической истории тунгусо-маньчжуров, айнов и нивхов.

ВЕРОВАНИЯ И КУЛЬТЫ

ДУХИ, ХОЗЯЕВА ПРИРОДЫ, БОЖЕСТВА, ОБЕРЕГИ

Для традиционных верований ороков был характерен культ добрых и злых духов. Существовала зависимость человека от мира духов. Одни его представители могли быть расположены к людям и за свою помощь получали благодарственные приношения, других – следовало избегать или задабривать. Люди верили в силу духов, считали, что они управляют определёнными сферами окружающего мира или деятельностью людей (охотой, рыболовством, оленеводством, торговлей). Над всеми силами природы царило универсальное верховное божество Эндури [Подмаскин 2013: 214].

Ороки чтили хозяина огня, перевала и горы, просили у него благополучия в пути, на промыслах. Каждый вид животного имел своего хозяина, который мог направить добычу к охотнику и рыбаку или разогнать её. У ороков, так же как у негидальцев и ульчей, был распространён культ неба, воды и тайги, характеризующий анимистическое мировоззрение. Известно, что шаман во время жертвоприношения обращался сначала к богу земли Удзинохо эджэн (*эджэн* – хозяин) и только через него к хозяину неба Унзори (Эндури – небожитель) [Nagane 1925: 89].

Среди ороков бытовали и суеверия: например, запрещалось осквернять святыню воды, земли и огня. Сохранялись и тотемические представления: ряд

семей считали своими предками медведя, тигра, косатку. Во время болезни принято было изготавливать скульптурку своего предка, которая, считалось, способствовала выздоровлению. Иногда хозяева стихий наделялись лечебными свойствами. Хозяин воды Дашка помогал от боли в шее, хозяин медведей Бату – от ломоты в костях, «птицеголовый» горбун – от боли в пояснице. Тигр *ырхы* представлял собой оберег от разных заболеваний. Б.А. Васильев отмечает, что при лечении болезней большое значение имеет божество моря Тэому и божество медведей Доото [Васильев Б. 1929: 20].

Мифология ороков, связанная с шаманизмом, представляла космос в трёх мирах: верхний, средний (земной) и нижний. Верхний мир является территорией, где обитали культурные герои и хозяин Вселенной. Средний мир населяли люди и звери. Нижний мир – уединённое обиталище умерших предков и животных, духов – находился на дне моря, во владении царя рыб и морских животных, либо в пещере гор Сихотэ-Алиня, примыкающих к Амуру [Подмаскин, Сем 2018: 151].

Главным божеством верхнего мира являлся Бо/Эндури. По данным Б.О. Пилсудского, верховное божество Эндури противостоит хозяину подземелья – чёрту Карау Амба, обитающему в болоте [Пилсудский 1989: 54]. Дзиро Икегами отмечал, что главой мира, хозяином Вселенной, было солнечное божество Сиивурэ (рис. 54), в честь которого шаманами изготовлялись антропоморфные фигуры со штырём на голове, бляхой на шее (символ солнца) и плетённой из стружек *иляу* косичкой на голове. Хозяину земли соответствовал образ Сэвэ – («ушастая рогатая женщина») [Ikegami 1982: 16].

Рис. 54. Бог солнца Сиивурэ. Фото Т.Ю. Сем

Культ неба Буа (Боа, Бо), Эндури был посвящён хозяину местности и Вселенной, в честь которого совершалось жертвоприношение в тайге перед началом охоты [Васильев Б. 1929: 20]. Подобный ритуал характерен для нанайцев, использовавших в качестве подношения свинину. В честь бога неба ороки сооружали жертвенник из четырёх жердей [Поляков 1883: 90].

Негидальцы, ульчи и орочоны ставили жертвенник рядом с большим в обхвате деревом, на котором изображали маску бога местности и Вселенной Боа, от него тянулась к шесту нить с подвесками и перьями птиц, символизирующая путь родовых предков. Во время моления и жертвоприношения обращались к богу через специальных идолов, изображающих домашних духов и их помощников [Золотарёв, 1939: 88–89]. У божества неба и Вселенной просили благополучия в охотничьем промысле и жизни.

В коллекции Южно-Сахалинского музея имеются два разных шаманских идола – хозяин Вселенной и хозяйка Солнца, оба имеют на груди диск (символ солнца) [Вязовская 1975: 50]. Подобный знак хозяин Вселенной имел у нивхов (РЭМ, № 5169-2). По данным японского исследователя Нагане Сукехаци, верховное божество неба у ороков называлось Ундори (фонетический вариант Эндури), шаманский дух земли – Удзинохо [Nagane 1925: 89]. Аналогичные названия встречались у нанайцев [Шимкевич 1896: 34]. У них Эндури – верховные небесные божества, которым подвластны все живые существа и вся природа. Выделяли два основных образа: неба (Боа Эндурини) и земли (На Эндурини). У удэгейцев и орочей Эндури представлял собой небесного хозяина, имевшего управляющих Вселенной помощников. Согласно представлениям ороков, Эндури – добрый небесный бог: по преданиям раньше люди имели острый нос и шерсть, как у собаки, а собака носила кожу, как у человека. Эндури дал собакам, не имеющим постоянного жилища, шерсть, а людям, живущим в тёплых домах, – гладкую кожу. Бог ударил по острому носу человека и сплюснул этот орган [Подмаскин 2013: 213–214].

Бату – хозяина медведей – изображали в виде деревянной антропоморфной фигурки с остроконечной головой, низ её был зонтовидным, сделанным из стружек (РЭМ, № 2079-12). Существовала также и хозяйка медведей – Бату Мани; её образ воплощался в виде деревянной антропоморфной фигуры с квадратной головой; низ фигуры тоже был зонтовидным, из стружек (РЭМ, № 2079-13). Доонто (соответствует общетунгусскому богу Дуэнтэ, хозяину земли и тайги) символически изображался как скульптура медведя с антропоморфным всадником на ней (РЭМ, № 2079-14). Представления о хозяине тайги Доонто аналогичны нанайским и орочским, однако отличаются от нивхских, связанных с «горным человеком». Доонто играл большую роль в шаманском пантеоне [Васильев Б. 1929: 19]. После камлания возле жилища шаманы ставили столб *туру* из лиственницы с раздвоенной вершиной и изображениями духов воды и огня. Здесь же разжигали два ритуальных костра в честь божеств моря и леса – Тэому и Доонто.

И.С. Поляков, путешествовавший по Сахалину в 1881–1882 гг., отмечал, что у ороков «существуют народные рассказы, в которых большую роль играет медведь как полубожество или даже бог: его называют Буйо-Эндур. Только летом он носит свой звериный образ: зимой же он делает себе в горе юрту и живёт там. Он покровительствует орокам на промысле, если кто-либо из них заблудится в горах, он выводит к дому под условием воздержания вступать в связь с женой в течение определённого времени, иначе нарушителя ждет смерть» [Поляков 1883: 87].

Важное место в культуре ороков занимал медвежий праздник, который проводили обычно в начале зимы, когда рыболовный сезон сменялся охотничьим. В устроительстве праздника и приёме гостей участвовали все члены рода, а главное торжество проходило в доме зажиточного соплеменника.

Медвежий праздник ороков исследователи связывают с айнско-нивхским типом выращивания медведя в неволе: медвежонка кормили в течение 3-4 лет (реже 2 лет). Четыре угла клетки украшали ёлочками и стружками *иляу*.

Вторая составляющая медвежьего культа связана с убиением медведя в берлоге на охоте. Такой летний праздник назывался *гупури*, а зимний – *хуриаци*. После добычи медведя охотник изготовлял фигурки антропоморфных идолов с медвежьей головой Бату и его жены Бату Мани. Первый образ символизировал самца медведя, второй – медведицу (РЭМ, № 2079-12, 13). Фигурки оставляли в лесу вместе со скульптурой хозяина зверей Доонто (РЭМ, № 2079-14).

Хал-панш – хозяин воды, изображаемый в виде антропоморфной скульптуры всадника на камбале. Фигурку хозяина обшивали нерпичьей шкурой (РЭМ, № 2079-17). Образ хозяина нерп Нала заключался в деревянной скульптуре нерпы, обшитой нерпичьим мехом. В честь бога воды ороки устраивали в январе праздник *гуси бени быбыцие* – месяц торжества. Ему полагалось подносить блюдо *муси*, которое состояло из ягод, растительных клубней, нерпичьего жира. Приготавливали и другие ритуальные блюда – *мони*, *сому*, варёный рис, оленье мясо, а также во время обряда пили водку. В течение месяца соплеменники попеременно угощали друг друга яствами. Б.О. Пилсудский считал, что этот праздник носил и религиозный, и бытовой характер [Пилсудский 1989: 65].

Для приготовления жертвенной пищи использовали корытца с подобием человеческого лица. Этот узор символизировал образ хозяина моря Тэому. В записях Б.О. Пилсудского 1904 г. встречаются другие персонажи, среди них божество союза земли и воды На-Муэ и хозяин всех зверей «горный человек» Мыргыды (от *марха* – барс), последний может быть представлен в образе тигра или человека с длинной бородой. Исследователь упоминает и о хозяине тигров – Дуссы, он же является хозяином медведей и богом высоких гор (вероятно, образ божества позаимствован у айнов) [Пилсудский 1989: 14].

Наибольшее значение в жизни ороков, по данным многих исследователей, имели духи среднего мира, такие как хозяин юрты Маци или Боготу, чей образ воплощался в виде антропоморфного одноногого существа с остроконечной головой в стружках (РЭМ, № 2079-5, 6); хозяин воды Дашка, представленный плоской фигурой рыбы (бычка); хозяин горы Нэктэ или Дуе в образе кабана или медведя, изображаемый в виде антропоморфной скульптуры с двумя головами (РЭМ, № 2079-7; РЭМ, № 2079-8). По материалам И.С. Полякова 1881–1883 гг., главными духами среднего мира у ороков являлись водяной бог Тэйхун (Танходжи), хозяин медведей Буйо Эндур и лиса Сюл Эндур. Последние два божества также встречаются у айнов как противоборствующие [Поляков 1883: 86]. Скорее всего, И.С. Поляков зафиксировал заимствование. Нагане Сукехаци, изучая мифологию южных ороков, главным из духов среднего мира называет царя моря Танхондзин. По данным Б.А. Васильева,

основных духов два: это хозяин медведей Доото и хозяйка моря – косатка Тэому. Наряду с ними встречаются второстепенные духи – хозяева места, хребта, реки, огня и т. п. [Васильев Б. 1929: 19]. Относительно последнего известно, что обычно перед праздничным ужином в огонь как жертвоприношение понемногу бросают растительную пищу с целью пригласить и божество огня к участию в трапезе [Пилсудский 1989: 64].

Хозяйка моря Тэому, у которой косатки несут дозорную службу, иногда представлена в виде сидящего в лодке человека с ножом. В честь Тэому отмечали обряд благодарности. Черепа всех убитых за сезон тюленей очищали и сохраняли для ритуала; в назначенный день на закате солнца их все перевозят в лодке на противоположный берег реки. Там черепа фаршировали жертвенной пищей растительного происхождения – варёным рисом, сушёными клубнями дикой сараны, стеблями борщевика *сольдзикто*. В отверстия ноздрей вставляют стружки, затем черепа по одному опускали в море. Считается, что в следующем сезоне хозяйка моря обязательно пошлёт охотникам таких же животных [Подмаскин 2013: 186–187].

Более подробные сведения о культе воды приводит Б.О. Пилсудский в материалах по итогам своей поездки на Сахалин в 1904 г. Праздник воды проводился два раза в год – весной и зимой; на одном из них в с. Социтаре (по-орокски Сюкту) присутствовал Б.О. Пилсудкий. Весной праздник отмечали в мае, когда от берега отходили ледяные глыбы и заканчивалась лёгкая охота на тюленей, плавающих среди льдов и отдыхающего на них. Во время торжества ороки бросали в воду черепа тюленей [Пилсудский 1989: 62–63].

В коллекции Сахалинского областного краеведческого музея содержатся артефакты/предметы, которые, по представлениям ороков, символизировали хозяина воды Моодяин (изображён в виде антропоморфной фигуры), хозяина среднего мира На Севони (изображён в виде скульптурки человека с двумя животными, имеющими длинные уши), а также морского бога Эдэ (изображён в виде косатки) [Вязовская 1975: 52]. К числу хозяев среднего мира относились Ваурку, Сонита, Сангиви (горный человек), Онгенга, Калгама (лесной человек) [Васильев Б. 1929: 21; Пилсудский 1989: 54].

И.С. Поляков отмечал, что на суше главное существо – медведь, а в море – косатка. «Туземец вставляет жертвенный столб, со всеми на нём религиозными атрибутами, часто в тех случаях, когда ждёт скорейшего прихода рыбы или же того, чтобы божество изменило погоду и направило бы плавающие весной в море льдины, со всею массою находящихся на них в это время нерп, в те береговые пункты, где лов наиболее лёгок» [Поляков 1895: 37]. С нерпой и косаткой у ороков связаны представления, близкие к нивхским и орочским. Процесс убоя нерпы, употребления её мяса и обращения с остатками туши, которые надлежало захоронить, носил ритуальный характер. Животное убивали специальной деревянной палицей, при этом многие части нерпичьей туши имели сакральное значение [Васильев Б. 1929: 19].

Кратко процедуру моления и жертвоприношения богу моря описал В.Н. Васильев. В своём отчёте он писал, что присутствовал на празднике моря, который ороки и гиляки отмечают дважды в год: летом, после промысла нерпы, и осенью по окончании хода кеты. «Заключается он в отправлении хозяину моря за хороший промысел даров, состоящих из разных яств. Весь мужской персонал стойбища, не исключая и ребят, отправляется для этого вечером, во время отлива, процессией к берегу залива, где пускается в воду на пучках из травы или прутьев с приличествующими пожеланиями часть заготовленных кушаний. Церемония завершается взаимным угощением тут же на берегу остатками яств, после чего иногда устраиваются гонки на лодках» [Васильев В. 1914: 12].

Верования ороков и связанные с ними ритуалы были вплетены в мифологический синкретический комплекс, включающий множество сказаний, легенд, песен, молитв и заклинаний, которые передавались от поколения к поколению исключительно устным способом. Удэгейцам, нанайцам, орочам и орокам известна большая мифическая птица Кори с железным оперением. Когда она начинает летать, её тень закрывает солнце. Она является покровителем орокского рода Торися, возит шамана в загробный мир. В фольклоре ороков встречается образ Калгама – хозяина леса, человека с лосиной кожей. Символизирующие его фигурки изготовлялись для удачной охоты. Подобный образ и связанные с ним представления встречаются в мифах орочей, удэгейцев, негидальцев, нанайцев [Подмаскин 2013: 81–83, 90].

Процесс сотворения мира нашёл выражение в космогонических мифах ороков. Творцом мира становится доброе существо – культурный герой Хадау [Васильев Б. 1929: 19]. Его усилиями хаос преобразуется в космос [Подмаскин 2013: 195].

В героическом эпосе главную роль играли такие добрые герои: Манга Мэргэн, Мокчу Кэчиктэ, Делони, Нинтэни, дочь солнца Секалан, или Мэнункэн, а также её сын Дарани. Иногда они становились оборотнями, подчинялись шаманскому духу-помощнику Аиц Эндури или тигру Ырхы. В шаманстве ороков широко представлен универсальный образ Сэвэ, который выполнял двойную роль: личного духа-охранителя и ритуального шаманского антропоморфного героя с волчьей или кабаньей головой; он являлся проводником в нижний мир [Ikegami 1982: 16].

В качестве небожителя в фольклоре ороков зафиксирован небесный предок-хозяин Полярной звезды Буан Арин [Поляков 1883: 86]. Аналогичный образ был известен нанайцам и эвенкам. Этот персонаж, как и Мэргэн, относится к божествам плодородия тунгусо-маньчжурских народов и считается родовым духом-покровителем Ырхы, Ыдзигы (Эчжэхэ) [Пилсудский 1989: 13]. В ритуальном шаманском комплексе ороков важное место занимали солярные символы. Круг с точкой в центре – знак Полярной звезды или Венеры.

Религиозные воззрения ороков ярко характеризовал фетишизм, суть которого состояла в том, что отдельным предметам приписывалась магическая сила, способная влиять на ход событий и на процесс получения желаемого результата. Фетишизм проявился в создании амулетов, талисманов и идолов – предметов из дерева, глины и иных материалов. В идолах и амулетах видели воплощённых носителей частицы того сверхъестественного могущества, которое приписывалось миру духов, предков и тотемов. С фетишами такого рода нередко имели дело шаманы, когда они при помощи магии воздействовали на подобный объект. Б.О. Пилсудский записал несколько заклинаний, привлекающих удачу на охоте [Пилсудский 1989: 55–56]. Отмечается также вера в магическую силу талисманов *баяки*, дающих промысловую удачу. К таким талисманам относятся разнообразные предметы, части животных или редко встречающиеся животные. Талисманы обычно прячут от посторонних, передают по наследству. К промысловому талисману причисляли пенис медведя (кость), который якобы обеспечивал его владельцу удачу на охоте. Известно, что удэгейцы подвешивают кости медведя на узкие высокие ритуальные коробки, в которых хранились ложки для медвежьего праздника. Талисманами ороки считали узорчатые кончики рогов оленя, желвак или шарик из шерсти тюленя или оленя.

В своём распоряжении шаман имел духов-помощников, духов-целителей, духов-защитников, материализованных в виде змей, ящериц, жаб, дождевых червей, птиц, тигров, медведей и т. д. Изображениями этих существ украшали тело, головные уборы, нагрудники, бубны, колотушки. Тунгусо-маньчжуры их называли *сэвэн* (рис. 55) [Подмаскин 2009: 42].

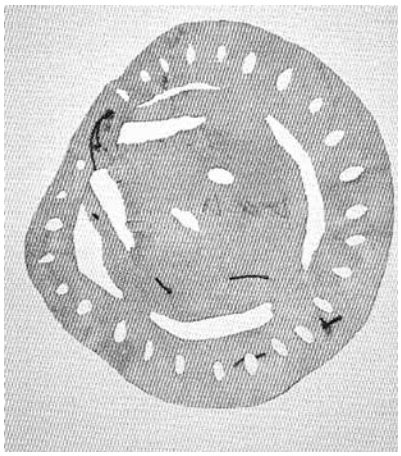

Рис. 55. Сэвэн – морское животное. Фото А.Б. Островского

В каталоге В.В. Вязовской содержится группа шаманских оберегов, которая объединяется общим наименованием *севони*. Например, *сюнь севони* – целебный амулет от головной боли (вырезан из оленьей кожи в виде фигуры человека в двойном круге), *меван севони* – от боли в сердце (состоял из двух вырезанных из дерева фигурок человека, туловище обтянуто тканью, вместо ног – изображение сердца), *гуси делини севони* – от болезни горла (в виде головы орла с человеческим лицом), *сосо севони* – от боли в животе (человек и нерпа, сросшиеся боками), *бокко севони* – лечебный амулет от расстройства желудка (фигурка белого медведя на палтусе), *дарма севони* – от болезни сердца в виде пояса (с изображениями лягушки и оленя), *кутуя* – от кожных заболеваний (в виде фигурки черепахи или лягушки),

кироу – амулет от помешательства (в виде двух медведей со стоящими на них человеческими фигурками), *нэчэ* – связка амулетов от чумы (в виде человечка, птицы, тигра, когтя птицы), *ырхы* – амулет от разных болезней (в виде тигра). Среди подобных талисманов имеется также *денидруг* – амулет, помогающий унять плач ребёнка, который ороки делали в форме человечка, сидящего верхом на обёрнутом стружками медведе [Вязовская 1975: 51].

В коллекции В.Н. Васильева содержится ряд шаманских оберегов. Особый интерес представляет связка из трёх предметов, предназначенная для избавления от головной боли. Она включала *хогдоунтин ирган* (кружок из кожи), *дыл онусин* (деревянную цилиндрическую антропоморфную фигурку с двумя рожками) и *ишал онусин* (деревянные фигурки в виде глаз) (РЭМ, № 2079-32). Связка из четырёх предметов использовалась также от головной боли, дискомфорта в животе, печени. Головную боль снимали *шуку* (кружка из нерпичьей кожи с антропоморфной фигуркой в центре) и *мира* (скульптурка черепахи), состояние печени улучшала *меон онусны* (деревянная антропоморфная скульптура с рогом), а боль в животе облегчала *бокхо онусны* (овальная фигура из кожи с крестообразным углублением) (РЭМ, № 2079-30).

Определённое место в комплексе шаманских атрибутов ороков занимали домашние и детские охранители (рис. 56, 57). В качестве домашнего охранителя использовали фигурку медведя *гйндэ бойу* (изготовлялась из куска дерева и обшивалась собачьим мехом) – её вешали в доме (РЭМ, № 2079-22). Детские охранители обычно использовались для прекращения плача. *Пиктэ оттор тэвэн* (миниатюрное изображение женщины с ребёнком за спиной) делали из дерева и обшивали тканью; такой амулет вешали на колыбель плаксивого ребёнка (РЭМ, № 2079-28).

Амулет в форме цилиндрической фигурки с глубоко вырезанным изображением человеческого лица и парой рожек (его носили на шее) считался

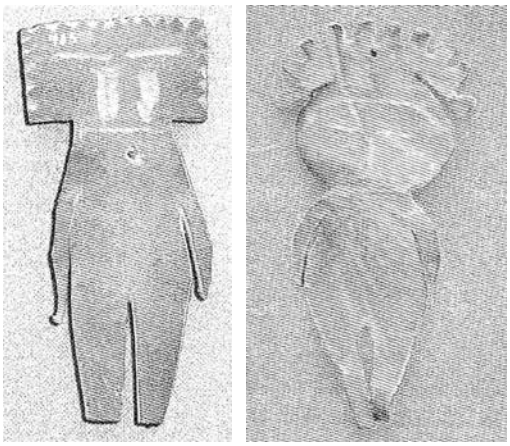

Рис. 56. Лечебные антропоморфные *сэвэны*.
Фото А.Б. Островского

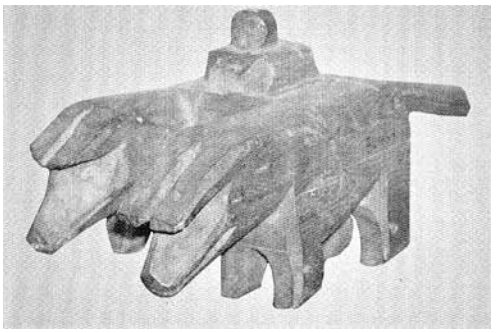

Рис. 57. Оберег «Хозяин земли».
СОКМ, № 3043-1.
Фото А.Б. Островского

магическим средством против болезней лёгких. Сзади он имел продольное и широкое поперечное углубление, представляющее лёгкие и позвоночник (РЭМ, № 2079-29).

Лечебный амулет от зубной боли ороки мастерили из пары резцов дикого оленя и привязывали к платью (РЭМ, № 2079-34). Оберегом от боли в спине служил пояс *дарама шэвэн* из ровдуги в виде какого-либо животного (его длина обычно составляла 58 см). От болей в шейных позвонках и ушах применяли соответственно обереги *ходи онусин* (цепочка из деревянных элементов, имитирующих позвоночник) и *сен-онусин* (деревянная антропоморфная скульптура с остроконечной головой) (РЭМ, № 2079-31). Приведённые примеры доказывают, что знахари лечили подобное подобным, обращая внимание не на болезнь, а на её симптомы. Такие способы исцеления недугов применялись удэгейцами, нивхами и айнами [Подмаскин 2011а: 74–75, 208].

Интересны шаманские целебные амулеты, собранные в 1914 г. Б.А. Васильевым на восточном берегу Сахалина (мыс Торомат): *сэвон гэйнэй* (из нерпичьей шкуры) от заболеваний желудка, *миоваль* (в виде человеческой фигурки) от болезней сердца, *пангмику* (в виде человеческой головы с рогами) от боли в печени, *сэвон силикто* (в виде червяка) от боли в животе. Амулет *хада* (носится на руке как браслет), выполнялся из шкуры нерпы в виде животного с длинным хвостом. Амулет *сикко* (в форме овала с крестами) нашивался на область больных почек.

Японский исследователь Сукехаци Наганэ, опубликовавший в 1925 г. сведения о населяющих южный Сахалин ороках, зафиксировал имена лечебных духов их шаманов, которые совпадают с наименованиями нанайских и ульчских. Так, Каругама является шаманским лечебным идолом, Багуме лечит болезни лёгких, лечебный дух Каси избавляет от болей в пояснице, Городо останавливает плач детей, идол Цукусебу помогает от женских болей, Гоцо – от мужских [Nagane 1925: 102].

Считалось, что болезни – это зло, насылаемое тем или иным духом; от него могут избавить либо шаманы, либо самостоятельное изготовление соответствующего образа духа и его кормление [Васильев В. 1914: 10]. Орокские шаманы различались по степени силы: слабые, средние и большие, при этом последние не только гадали и лечили, но и совершали обряд проводов души в мир мёртвых. Каждый шаман при камлании надевал ритуальную одежду и использовал определённые атрибуты (рис. 58), например, пояс с подвесками, бубен, колотушку, головной убор, набор идолов, изображающих духов природы. По данным Б.А. Васильева, духи большей части шаманского пантеона ороков в значительной степени зооморфны. «Но зооморфизм этот есть только личина – внешняя оболочка, за которой в конце концов кроется опять человек. Поэтому так же как и для пантеона у ороков следует отметить антропоморфный характер всех духов и их весьма материальный вид» [Васильев Б. 1929: 20].

Орокские шаманы были властными, с богатым воображением, более похожими на жрецов. Они давали сородичам практические указания, что способствовало укреплению их авторитета и общественного положения. В своей практике шаманы умело сочетали виртуозное трюкачество, магию, знание психологии членов общины и значительный врачебный опыт (рис. 58, 59) [Березницкий 2003а: 269–300; Подмаскин 2006: 370–397].

Покровителем шамана являлся *сиво самани виквура* (главный дух), изображаемый в виде деревянной антропоморфной фигуры с шишкой на голове, косичкой из стружек на шее и бронзовой круглой бляхой на груди, которая символизировала солнце. Справа на фигуре вырезалась косатка [Вязовская 1975: 40]. Он считался духом-хозяином Вселенной, трёх стихий – неба, земли, воды. В шаманском пантеоне нивхов также есть подобный образ. Считается, что он водит шамана за макушку и является его главным советчиком [Орлова 1964: 11].

Маци, или Боготу, – дух-хозяин юрты шамана – изображался как остроконечное одноногое антропоморфное существо, обёрнутое травой и стружками *иляу*; такая фигурка служила для шамана оберегом [РЭМ, № 2079-6, 5]. Шэвы (Шевоки) – («скульптурка хозяина гор»), изготавливалась по указанию шамана после первого камлания у постели больного в форме деревянного обрубка головы человека (РЭМ, № 2079-11).

Интерес представляет один лечебный предмет – кисточки из чёрного плиса и красного ситца с опушкой из выдры на ровдужных ремешках, которые в качестве серёг женщины носили в ушах; они посвящались духу выдры (РЭМ, № 2079-36). Следует отметить, что выдра символизировала шаманский

Рис. 58. Орокский шаман Васька. Сахалин, август 1913 г.
СОКМ, № 110-38, 110-39 (неготека). Пересъёмка Н. Шуваева

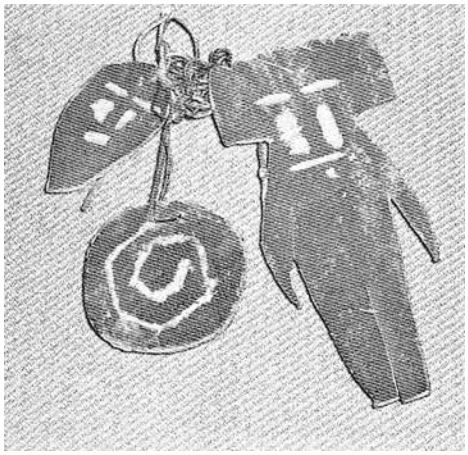

Рис. 59. Лечебный трёхчастный *сэвэн*. СОКМ, № 3096-4. Фото А.Б. Островского

дух-помощник у нанайцев и удэгейцев. Значительное место в лечебной практике ороков занимал образ хозяина тайги – медведя Мани. Он использовался также как семейный охранитель.

В числе шаманских атрибутов ороков находится множество «хозяев стихий и зверей» (медведь, нерпа, косатка, кабан, змея, тигр), которые одновременно служили для лечения болезней и способствовали удаче в промысловой деятельности. Согласно И.А. Лопатину, «духи болезней посылаются духами стихий и нейтрализуются в их изображениях» [Лопатин 1922: 48]. Различались изображения духов болезни и лечебных духов. Например, Ха (Ханя) – дух болезни, сводящий людей с ума, представлял собой скульптуру в виде остроконечной головы человека (РЭМ, № 2079-9). Фигура ставилась снаружи у входа в жилище. Данный факт демонстрирует следующий принцип: страшное изгоняется страшным, злое – злым, змея – змеёй, тигр – тигром [Подмаскин 2009: 46].

Среди изображений лечебных духов имеется образ существа *муккан* в виде пёстрых озёрных насекомых или ящериц с хвостом (РЭМ, № 2079-10а, в), причиняющего острую кишечную боль. Шаманы во время камлания клали изображения самца и самки на живот под рубашку. В указанной коллекции особо выделяются два изображения умерших жён шамана из с. Пильтун. Адагу – образ горбатой жены шамана, умершей в родах двойни (РЭМ, № 2079-23а, в). Фигурки родившихся младенцев обёрнуты в тряпочку и завёрнуты в пучок стружек. Вторая жена, Мани, также не пережившая роды, изображена в виде чёрной антропоморфной фигуры с одной ногой. Вторую ногу шаман отрубил в порыве гнева. На левом боку скульптуры вырезан ребёнок.

ШАМАНСТВО

Шаманские верования и ритуалы ороков сформировались на основе всеобщих мировоззренческих категорий, аборигенного пласта миропонимания, элементов тунгусской и маньчжурской культуры. Все материалы, связанные с шаманством этноса, можно разделить на несколько групп:

1) способы получения шаманского дара;
2) шаманские духи-покровители и духи-помощники;
3) костюм и атрибутика шаманов;
4) шаманские камлания и праздники.

По данным Г.М. Василевич, тунгусское шаманство возникло на основе дошаманских верований и ритуалов, некоторые из которых претерпели изменения. Так, вертикальное строение трёх миров Вселенной сменило горизонтальное, в котором главным вектором стала река [Василевич 1971: 53, 56–57]. С.М. Широкогоров считал, что тунгусский термин *саман – хаман – шаман* произошёл от санскритского *sramana* (шраманы – аскеты-проповедники, выступавшие против индуистских жрецов-брахманов в Древней Индии), а сам институт шаманства народов Сибири ведёт свою историю всего лишь с XVII в. [Shirokogoroff 1935: 268–271].

Г.М. Василевич, изучавшая терминологию культа, пришла к выводу о том, что возникновение института шаманства у прототунгусов можно отнести к начальному тунгусо-маньчжурскому этапу их этногенеза [Василевич 1971: 59–60]. По мнению Т.Ю. Сем, корни шаманства у ороков, как и у других тунгусо-маньчжуров Амура (нанайцев, орочей, удэгейцев, ульчей), уходят в неолитический период; оно имеет чётко выраженную «птичью» символику, связанную с монгольским и тюркским влиянием. Например, священные шаманские птицы Гаруда, Коори переносят шамана в иные миры [Шаманизм народов Сибири 2006: 543–548].

Шаманство занимало важную нишу в культуре ороков, являясь духовным стержнем традиционного общества, однако при этом уровень его развития был не таким высоким, как у соседних амурских этносов. Г.М. Василевич выяснила, что в культуре тунгусов существует чёткая традиция наследования шаманского дара – в основном по мужской линии [Василевич 1969: 250–251]. Человек не может отказаться от призыва духов стать шаманом, и постепенно к нему приходит желание вылечить кого-нибудь из своих сородичей. При посвящении шаман-неофит получал духа-покровителя и основных духов-помощников. Хорошие отношения между целителем и его духом-покровителем длились до тех пор, пока последний не попадал в зависимость от злых духов. Как правило, на протяжении всей жизни шамана ему помогал один дух-покровитель. Число духов-помощников и их образ могли изменяться. Покровителем шамана мог быть дух умершего шамана, а духи-помощники материализовались в облике представителей животного мира [Василевич 1971: 58].

Духи-помощники изображались на облачении и атрибутах шамана, изготавливались в виде ритуальной скульптуры в самых разнообразных образах: мифических зверей, сидящих на антропоморфных фигурках, и т. п. Сильные шаманы отличались от слабых (начинающих) количеством атрибутов, элементами костюма, культовой скульптурой и постоянно увеличивающейся силой, которая проявлялась в сверхъестественных способностях.

Облачение и принадлежности амурских шаманов тщательно описаны в работах А.В. Смоляк и Ч.М. Таксами [Смоляк 1991: 220–253; Таксами 1981: 165–177]. Едва ли в будущем удастся более полно осветить этот аспект, что связано с почти полным исчезновением ритуальной шаманской практики.

Костюмы различались в зависимости от категории шамана и вида камлания; некоторые из них приближались к образу птицы, другие – таёжных животных. Это универсальное разделение шаманского облачения, однако «звериный» стиль шаманских костюмов, относящийся к образам медведя, лося, считается более древним, чем «птичий», который появился с развитием представлений о небесном мире [Прокофьева 1971: 8; 1961: 435–493]. В результате исследований комплекса шаманского костюма народов региона был установлен ещё один тип костюма, вид которого символизировал морское животное; подобные наряды и атрибуты использовались шаманом при взаимодействии с водным миром (рис. 60).

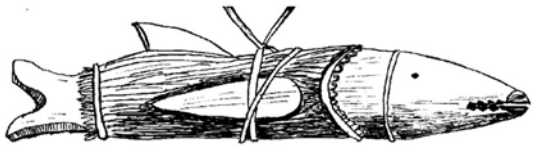

Рис. 60. Косатка, дух-помощник шамана. СОКМ, 2337-6. Копия С.В. Березницкого

Изображения на костюме орокского шамана выполнялись красками растительного и животного происхождения, прикреплялись в виде аппликаций из берёсты, замши, рыбьей кожи, металлов и т. п. В основе изображений лежит более глубокий, чем непосредственно шаманство, культурный пласт, соответствующий универсальным магическим верованиям. Качества животных – их сила, быстрота, ловкость – должны передаться шаману. Хронологически более поздним осмыслением свойств фигурок стала их защитная функция.

Сахалинские уйльта в 1990-х гг. передали исследователям некоторые сведения о шаманской составляющей культуры своего народа [Березницкий 1993: 133–135]. Традиционно каждое крупное стойбище ороков (Сачи, Громай, Набиль, Вал) имело собственного шамана. В последний раз информанты наблюдали камлание в 1956 г. в г. Поронайске. Как и у других тунгусо-маньчжуров, у уйльта шаманское облачение изготавливали старики: костюм, например, надлежало шить пожилым женщинам. Шаманскую шапку изготавливали из шкуры оленя, снятой с головы животного, обязательно шерстью наружу. Уши шамана закрывались вставками из шкурки зайца или мелких грызунов. Поверхность головного убора украшали полосками из меха выдры и стружками из черёмухи или вербы.

Халат шамана, который формой соответствовал повседневному, шили из ткани и по подолу украшали лентой цветной материи. На грудь пришивали медные зеркала, на локти и воротник – птичьи перья. С помощью металлических зеркал шаман защищался от стрел злых духов и освещал себе дорогу в загробном мире. На халат обязательно пришивали, приклеивали, прикрепляли изображения духа-покровителя и духов-помощников, разнообразные металлические подвески, замшевую бахрому и другие элементы.

На шаманской юбке из нерпичьей кожи, отороченной по подолу оленьим камусом, также изображались духи-помощники. Из кожи нерпы ещё изготавливали шаманскую обувь *торбаза*. В соответствии с опытом и авторитетом шамана определялась и шаманская атрибутика: бубен, колотушка, погремушки, пояс с набором костяных и металлических предметов, гадальные камни, посох, копьё, меч, ритуальная скульптура и иконография, культовые сооружения и жертвенные животные.

По указанию шамана ороки изготавливали лечебные амулеты: головные повязки для избавления от головной боли, скульптурки-вместилища духов для лечения других болезней (рис. 60, 61, 62) [Шаманизм народов Сибири 2006: 14–15]; (СОКМ, № 3096-4).

На копье, рукоятке ножа, колотушке для бубна, посохах вырезались изображения змеи, лисы, лягушки, ящерицы, медвежьей лапы и головы, лосиного копыта или наклеивались аппликации из рыбьей кожи в виде них. По данным этнографов, бубен имеет древнюю историю именно как музыкальный инструмент, однако после возникновения института шаманства он стал активно использоваться в ритуальных целях, по причине чего и сложилось представление о бубне как об исключительно шаманском атрибуте [Таксами 1997: 12; Подмаскин 2003].

У ороков, как и у других народов Амура, шаманский бубен имел овальную форму, обод инструмента изготавливался из крепкой породы дерева (чаще всего из берёзы), на него натягивалась тонко выделанная кожа молодого дикого оленя. Её натягивали на обод в сыром виде, затем материал высыхал, туго натягивался и превращался в прекрасную мембрану. Нередко оставшуюся в процессе производства часть кожи с шерстью сшивали в чулок и натягивали на ударную часть колотушки. У одной из наших информантов – Ким Нацко –

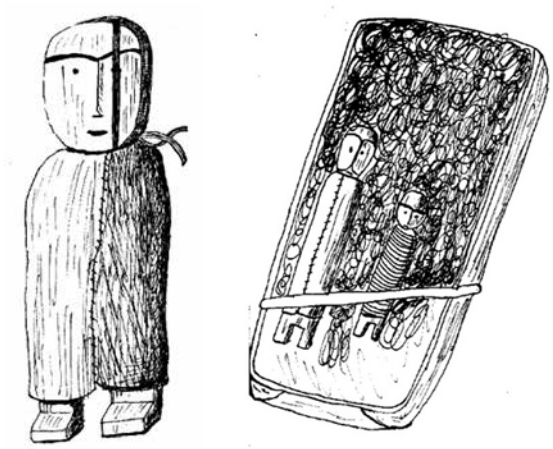

Рис. 61. Сэвэны, приносящие благополучие близнецам. СОКМ, 2337-4, 19. Копия С.В. Березницкого

Рис. 62. Сэвэн *кироу* от помешательства. СОКМ, № 3046-2. Рисунок С.В. Березницкого

дед был сильным шаманом, и она с детства запомнила, что на его бубне был нарисован орёл с раскрытыми крыльями и разведёнными когтями. Изображения вырезали из нерпичьей кожи и приклеивали с помощью рыбьего клея на внешнюю сторону мембраны бубна.

Конструкция пояса в целом сходна у шаманов всех народов амурского региона. Он представлял собой либо широкую полосу из замши или ткани, либо своеобразную подушку, набитую морской травой. Чаще всего шаманский пояс уйльта выполнялся в форме продолговатого валика из желудка нерпы с древесными стружками внутри и для прочности оплетался кожаными ремешками снаружи. К этой основе крепились металлические предметы, способные производить звон, – бубенчики, конусовидные трубки из жести, ружейные гильзы, металлические крышки от коробок, китайские бляхи с иероглифами. Считалось, что такой ритуальный звон нравился добрым духам, будил их, призывал выйти из металлических конусов и собраться вместе; на злых духов звон оказывал обратное действие – они старались удалиться [Киле 1994: 68].

Специальный коврик, который служил не просто подстилкой, а ещё и символизировал шаманский мир, моря, горы и другие сакральные территории, изготавливали из шкуры со лба оленя и оторачивали по периметру чёрным собачьим мехом, кусочками светлого и коричневого оленьего меха, располагая их в шахматном порядке. Женщины-шаманки ещё имели особые погремушки грушевидной формы из дощечек, оклеенных рыбьей кожей, с мелкими камушками внутри. Посохи были необходимы шаману при камланиях, для борьбы со злыми духами, для ловли душ и т. п. Шаманские ритуальные скульптуры уйльта выглядели как мифические животные либо антропоморфные фигуры с головами животных, чаще всего медведей. Среди домашних животных жертвенными считались олени и собаки.

Шаман узнавал у духов-помощников образы злых духов болезни, после чего давал указание изготовить из травы или соломы соответствующую фигурку. Когда шаман изгонял злого духа из тела больного, перемещая её в это изделие, оно разрывалось на части с целью полного уничтожения злого духа.

Камлания, которые совершали шаманы ороков, были связаны практически с каждой сферой жизни общества; исключением были культ близнецов и медвежий праздник. В шаманстве уйльта основные ритуалы были связаны с дальнейшей судьбой душ людей и оленей.

В целом камлания орокские шаманы осуществляли для излечения больного, возвращения украденной души, получения промысловой удачи, похищения зародыша души человека, поиска потерянных вещей, обращения в разные миры, отправления души покойного в загробный мир и для очищения стойбища от злых духов (последнее происходило в шаманский праздник).

С помощью своих духов, используя скульптуру и атрибуты, употребляя кровь жертвенных животных, сжигая различные травы (чаще всего багульника) для получения дыма, шаман входил в транс, и духи подсказывали ему

верное решение той или иной проблемы. С.М. Широкогоров подробно описал механизм достижения шаманского экстаза на материале наблюдений за тунгусами [Shirokogoroff 1935: 362–363]. По мнению учёного, при вхождении в экстатическое состояние происходит частичное устранение обычного восприятия мира, что создаёт особые условия для включения образного мышления. Посторонний наблюдатель мог бы принять шаманский экстаз за обычную истерию, однако это необходимое состояние во время ритуала, которое контролируется шаманом. Автор сравнивает это состояние с моментом творческого озарения у художников и музыкантов. Шаман должен уметь управлять механизмом своего мышления, должен знать методы входа в состояние экстаза, его поддержания и регулирования, а также всегда чувствовать присутствие аудитории. Если такое состояние было недоступно, знахарь рассматривался тунгусами как плохой и слабый. Человек, не способный контролировать свой переход, считался полностью подконтрольным духам и не мог стать настоящим, большим шаманом. Постоянный поток влияния, исходящий от шамана, воспринимается присутствующими на камлании людьми, усиливается ими и посылается обратно для ещё большего погружения в транс. По этой причине некоторые шаманы не могли исполнять ритуальный сеанс в отсутствие «зрителей». Таким образом, по данным С.М. Широкогорова, шаман и аудитория являются комплексом, при этом зрители поддерживают экстатическое состояние целителя. Подробно рассматривают технику вхождения в религиозный транс и шаманский экстаз на материалах верований и ритуалов многих народов мира Е.А. Торчинов и М. Элиаде [Торчинов 1997; Элиаде 2000]. Известный исследователь шаманства М. Хоппал подчёркивал, что традицию погружаться в состояние изменённого сознания следует рассматривать в качестве наиболее характерного признака евразийского шаманства [Hoppal 1994: 22]. Большое значение для вхождения в транс имеют музыкальные ритмы, прежде всего звуки бубна.

Одной из основных функций шамана в традиционном орокском обществе было врачевание, защита сородичей от злых духов, несущих болезни. Жизнь такого специалиста была очень трудной, так как он получал за свою профессиональную помощь только то, что мог поделить со своими духами: продукты питания, табак и водку. Большая часть этих даров уходила на жертвоприношения добрым существам. Обеспечивать себя и свою семью шаман должен был сам, охотясь и добывая рыбу, как и его сородичи. Но он никогда не отказывал людям, просящим о помощи.

Причины болезней ороки и другие коренные народы Амура объясняли по универсальной схеме: человек не может заболеть сам, его душу либо похищает злой дух, либо он внедряется в тело человека и замещает её. Для поисков души шаман использует свой костюм, атрибуты и скульптуру (рис. 62, 63).

По мнению сахалинских уйльта, их шаманы раньше могли вылечить все болезни человека, кроме туберкулёза и женского бесплодия. Целитель мог

Рис. 63. Орокский шаман во время камлания, вид сзади.
Шаманский бубен *дали* и колотушка справа. Стойбище Отасу, начало XX в.
Фото Хандзава Тю. Из фотофонда музея г. Хакодатэ, Япония.
СОКМ, № 110-40 (неготека). Пересъёмка Н.В. Шуваева

камлать и днём, если это было нужно для излечения больного. Сначала шаман, как врач, узнавал состояние больного, советовался с духами-помощниками, обращаясь к их деревянным копиям в виде человеческой фигурки, собаки, домашнего или дикого оленя и т. п. В благодарность за советы шаман угощал духов едой; кроме того, ему помогали солнце, луна и звёзды.

Очень важным источником информации служили шаманские сны, из которых ороки узнавали о различных вредоносных таёжных, водяных, земных, небесных духах. Например, был известен таёжный дух *мухан*, представляющий собой зооморфное существо, по форме напоминающее тигра или собаку. Термин *мухула* у сахалинских уйльта означает «заболеть» [Смоляк 1991: 69].

Для того чтобы выгнать злого духа, шаман стучал в бубен, пугая его. Если эти действия приводили к излечению больного, то родственники последнего благодарили знахаря продуктами.

На институт орокского шаманства повлияла и промысловая культура народов региона: шаманские камлания для обеспечения удачи на промысле, возвращения потерянного или украденного охотничьего везения были важны и востребованы в обществе.

К разряду самых сложных и опасных шаманских ритуалов относится отправление души покойного в загробный мир. Несмотря на распространённость верований о Вселенной, разделённой на вертикальные сферы, шаман рассматривает мир в горизонтальном направлении. Проводы в потусторонний мир происходили не сразу после смерти человека, а чаще всего через год,

иногда через три года. Всё это время душа умершего жила в особом «предзагробном» мире, но могла находиться и в земном мире.

Наши информанты рассказали лишь о некоторых моментах целительской практики шаманов: те лечили людей, танцевали вокруг костра или очага, ударяя в бубен, жгли багульник, вырезали из дерева фигурки своих духов в виде людей, птиц, зверей. Т.Ю. Сем дополняет рассказы современных уйльта о шаманстве собственными исследованиями [Сем Т. 2002: 232–234, 238–239]. Так, по её данным, специальный костюм позволял шаману перевоплощаться в медведя, волка, лося или различных птиц. Бубен мог становиться птицей, а также – для передвижения по среднему миру – оленем.

Валовские уйльта придерживались мнения о том, что умершего шамана мог хоронить только шаман, при этом не на общем кладбище, а отдельно. Все его предметы родственники оставляли у себя для будущего шамана рода. Этот ритуал уйльта выходит за рамки общей традиции погребения амурских целителей, атрибуты которых ломали и оставляли у могилы. Уйльта О.Н. Соловьёва была свидетелем подобных похорон в ст. Горомай в 1920-х гг. Н.Н. Соловьёв в середине 1960-х гг. обнаружил на морской косе следы шаманского погребения.

Шаманы отмечали праздник очищения стойбищ. Как и другие народы Амура и Сахалина, ороки имели сильных знахарей, которые раз в два-три года, обычно весной, устраивали праздник *унди*. В основе этого праздника могли лежать более древние, ещё дошаманские ритуалы для скорейшего пробуждения природы, вскрытия льда на реках, схода снега [Подмаскин 1991: 45–47]. Праздник *унди* вполне можно относить к весенне-осенней календарной обрядности, приуроченной к периодам равноденствия и примыкающим к ним ритуалов в честь летнего и зимнего солнцестояния. *Унди* – это праздник всеобщего обновления, испрашивания плодородия [Сем Т. 2002: 233–234].

А.В. Смоляк отмечала, что обрядов *унди* в шаманской практике других народов Сибири она не обнаружила. Термины *уни*, *ундини*, *ундиэчи*, известные нанайцам, ульчам, орочам, удэгейцам, орокам и негидальцам, отсутствуют в эвенкийском, нивхском и маньчжурском языках. Возможно, этот праздник следует связывать с аборигенным пластом культуры [Смоляк 1991: 181].

По данным А.В. Смоляк, в ходе ритуала среди всех помощников шамана главную роль играли вооружённые мечом или саблей *лауча* (*лохон*) участники, которые «прокладывали ему дорогу», «разгоняя злых духов». Термин *лауча*, означающий «меч», «сабля», известен орокам, орочам и ульчам. Он не имеет аналогий в других языках. Напротив, слово *лохон*, также означающее «меч», встречается в языках всего Приамурья. Его знали даже северобайкальские эвенки, маньчжуры и чжурчжэни в XII в. По другим версиям, *лохон* – это «японская сабля» [Смоляк 1991: 177–178].

Ритуал обхода стойбищ привлекал большое количество людей, поэтому становился настоящим общественным праздником. Устраивать его имел

право только сильный шаман, хорошо известный своим искусством и пользующийся авторитетом не только у своих сородичей. Кроме очищения жилищ, шаман также благодарил своих духов-помощников и духа-покровителя, совершал ритуал обновления, воспроизводства своей силы, доказывал своему племени и другим целителям факт наличия у него сверхъестественных способностей. Добираясь до мест совершения ритуалов, летом шаман следовал по реке на лодках, а зимой – на оленьих упряжках.

Маршрут шамана по стойбищам всегда представлял собой круговую линию. После завершения ритуального объезда всех поселений он возвращался домой, где совершал финальное жертвоприношение духам: угощал их кровью жертвенных животных (оленя, реже – собаки) [Березницкий 1993: 135]. После этого исполнявшие роли помощников участники обряда, сородичи и гости начинали танцевать с бубном, стараясь совершать как можно больше смешных движений, чтобы рассмешить шаманских духов и настроить их на дружественный лад. Последним, завершая праздник, танцевал шаман, затем он благодарил добрых существ за помощь людям.

В конце XX в. в результате деструктивной трансформации институт шаманства практически прекратил своё существование, вследствие чего из жизни ороков исчез этот комплекс мировоззрения и ритуальной практики.

В целом совокупность шаманских верований и ритуалов занимала важное место в механизме адаптации уйльта к окружающей среде и в процессе выживания социума в свете межэтнических взаимодействий со славянской цивилизацией. Известно, что обрядность этноса является одним из главных средств сохранения этничности, а взаимодействие ороков с русскими стало причиной появления черт, присущих двум разным культурам. Эта тенденция положила начало процессу трансформации верований и ритуалов, заимствования культурных аспектов у более мощного этноса и активизации в культуре-рецепторе защитных механизмов – фильтров [Арутюнов 1989: 20, 29, 70]. В культуре ороков таким фильтром некоторое время выступали шаманы, что и стало затем причиной их уничтожения. В 1930-х гг. представители орокской интеллигенции воспринимали и насаждали новую революционную, социалистическую и советскую обрядность. В последние десятилетия наблюдается постепенное, сложное возвращение уйльта отдельных черт своей самобытной духовной культуры.

МЕДВЕЖИЙ ПРАЗДНИК

После добычи медведя в тайге охотники проводили ритуал отведения гнева священного зверя и утверждали, что животное было убито охотниками другого народа. Обязательно соблюдался ритуал сохранения костей медведя: череп укрывали ветками, которые символизировали шерсть зверя и защищали череп от птиц. Череп помещали в сруб, в дупло дерева или на ветви.

Наиболее ярким проявлением традиционного культа медведя у ороков являлся медвежий праздник: родовое пиршество устраивалось после торжественного убиения медведя, выращенного в стойбище как священного родственника. Эта особенность духовной культуры хорошо описана в этнографической литературе. Определяющими чертами этого культа можно считать устройство медвежьего сруба (рис. 64), сюжеты тотемистических мифов о том, как «первая» женщина вступила в связь с медведем, как произошли люди от медведей, как медведи научили людей порядку праздника.

Медведя убивали на опушке леса в 0,5–1,5 км от стойбища. Его привязывали к двум вилообразным жердям *туды*, направленным на восток. *Туды* украшали сверху стружки *иляу*. Хозяин медведя, по сведениям Б.О. Пилсудского, кормил зверя перед убоем из специального корытца *оли* ритуальной пищей. *Оли*, выполненное в виде лодочки со скульптурой медведя на конце ручки, заворачивали в полотенце из рыбьей кожи и хранили в медвежьем амбаре. В него помещали главное угощение на празднике – мясо медведя (РЭМ, № 2079-61, 62, 63, 64, 65, 66, 70). Среди орнаментальных узоров на *оли* интересен раскручивающийся в две стороны круг с точкой в центре, символизирующий знак плодородия (РЭМ, № 2011-135, 2011-139).

Организатор праздника выбирал стрелка в медведя из родословия по женской линии. Стрелка снабжали луком *паура* с пятью стрелами. Хозяин дразнил зверя еловой веткой со стружками *иляу*, стараясь заставить его повернуться левым боком к стреляющему так, чтобы стрела пришлась прямо в сердце. Если после 3–4 выстрелов медведь был всё ещё жив, то хозяин последней стрелой добивал его. Считалось, что в противном случае людям будет мстить хозяин

Рис. 64. Сруб для выращивания медведя. п. Ноглики, Ногликский район, Сахалинская область. Фото В.В. Подмаскина, 1976 г.

медведей – бог высоких гор. По данным Б.А. Васильева, ороки стреляли в животное не в направлении запада (там, по поверьям, располагалось место обитания бога – Сахалинский хребет), как нивхи, а на восток.

Отечественный этнограф Б.А. Васильев тщательно исследовал мифологическую основу медвежьего праздника у народов Дальнего Востока, Сибири, Северной Америки, Китая, проанализировал все обряды, провёл широкие параллели с подобными ритуалами других народов мира, отметив главные действия: чернение медвежьего черепа сажей, натягивание снятой прежде шкуры, замена глаз, языка и мозга на ягоды, стружки и кашу [Васильев Б. 1948]. Автор сделал вывод о существовании двух вариантов медвежьего праздника: устраиваемого после добычи зверя на промысле – более древнего, характерного для обширной евразийско-американской территории, и нижнеамурского, связанного с выращиванием зверя в неволе. По мнению учёного, вторая разновидность проникла в культуру амурских народов от индонезийцев через айнов. П.Я. Гонтмахер и Н.А. Соломонова, продолжая традиции Б.А. Васильева, на основе сравнительного анализа ритуальной посуды, музыкальных инструментов, ритмов и речитаций медвежьего праздника согласились с фактом определённой схожести культуры амурских этносов и населения тихоокеанских островов [Гонтмахер, Соломонова 1989: 8–12]. Однако противоположное мнение выразила А.В. Смоляк [Смоляк1961: 345], которая склонялась к автохтонному характеру происхождения медвежьего праздника.

В.В. Подмаскин провёл широкие исторические параллели относительно появления видов и функционирования музыкального бревна в культуре народов Дальнего Востока, Северной Америки, Филиппинских островов. Был сделан вывод о том, что игра на бревне является составляющей ритуала охоты представителей южных этносов и что сам факт существования инструмента в культуре коренных народов Амуро-Сахалинского региона объясняется культурной диффузией южных элементов [Подмаскин 2003: 105].

Б.А. Васильев отметил главную особенность медвежьего праздника уйльта – проводились праздничные оленьи бега, а не соревнования собачьих упряжек, как у других народов региона.

Медвежий праздник ороков сохранил остатки родового строя, поскольку весь род участвовал в подготовке к нему: вместе выкармливали медведя, строили сруб для него и праздничный чум для себя и гостей, собирали продукты для праздника, организовывали оленьи гонки и т. п. [Народы Сибири 1956: 858–859]. Зверя несколько лет выращивали в деревянном срубе, украшенном в углах ёлочками, в свою очередь увитыми древесными стружками *иляу*. При перекочёвках медведя извлекали из сруба при помощи специальной сбруи из цепей и ремней, а затем вели за собой, привязав к оленьей нарте.

Сахалинские уйльта в конце XX в. обладали лишь отрывочными воспоминаниями о порядке проведения медвежьего праздника [Березницкий 1993: 130–132]. Информанты наблюдали медвежий праздник, который совместно

устраивали ороки и нивхи в 1943 г. на о-ве Северном (Атосе), недалеко от г. Поронайска. Обычно орокские охотники ловили медвежонка и отдавали его на воспитание нивхам. Зверя держали в срубе около двух лет; продукты для него готовили оба этноса: кормили варёным и сырым мясом, рыбой, ягодами, поили водой с помощью деревянного совка и специального медвежьего корыта. Угощать медведя могли мужчины и женщины, а из детей – только мальчики. Хозяином медведя считался тот человек, у чьего жилища рос в срубе медведь. Хозяин назначал день праздника и рассылал гонцов с приглашениями для гостей – жителей всех ближайших стойбищ.

Праздник начинался с того, что медведя, на которого надевали постромки из цепей и ремней, вытаскивали из сруба и старались завести в каждое жилище этого стойбища. Голову медведя, связанного ремнями, обнимали члены рода, первым из них это делал старший в той семье, где медведь содержался. Целью такого ритуала было привлечение плодородия в свой род. В ритуале вождения принимали участие только мужчины [Поляков 1883: 96]. На празднике танцевали, проводили соревнования среди молодёжи и гонки на оленях. Сам по себе медведь не считается божеством, но Бог высоких гор спускается иногда в шкуре медведя в долины. Медведь является слугою этого бога и потому в почестях. «Отправление его обратно в горы должно сопровождаться торжественностью» [Пилсудский 1989: 62].

По окончании ритуала медведя вели в лес, на место стрельбища, где его привязывали к двум высоким жердям с развилками. Жерди были украшены древесными стружками, цветными тряпочками. Всё сооружение окрашивалось соком брусники и шикши. Пока приглашённые гости оценивали выкормленного зверя, проверяли его нрав, шутили, происходил турнир стрелков из лука, победителю которого предоставлялось почётное право с расстояния примерно 30 м попасть с трёх попыток в туловище медведя. Наконечники стрел изготавливались из ребра оленя, а оперение – из перьев орла или вороны. Запрещено было стрелять в голову священного зверя. Если первый стрелок промахивался, то его под смех сородичей и гостей сменял другой. По другой версии (возможно, у северной группы уйльта), организатор праздника выбирал стрелка в медведя из родословной по женской (материнской) линии. Стрелка снабжали луком паура с пятью стрелами. Хозяин дразнил зверя еловой веткой со стружками иляу, стараясь заставить его повернуться левым боком к стреляющему так, чтобы стрела пришлась прямо в сердце. Но и в том, и в другом случае, если после 3–4 выстрелов медведь был всё ещё жив, то добивал окончательно священного зверя его хозяин либо с помощью особого медвежьего копья, либо последней стрелой. Считалось, что в противном случае людям будет мстить хозяин медведей – бог высоких гор. По данным Б.А. Васильева, ороки стреляли в животное не в направлении запада (там, по поверьям, располагалось место обитания бога – Сахалинский хребет), как нивхи, а на восток. Затем голову вместе с шерстью отделяли от туши,

с остальной поверхности тела медведя шкуру снимали, разделывали строго по суставам без использования топора.

Голову и внутренности медведя (сердце, лёгкие, печень, селезёнку) укладывали на отдельный помост. Глаза вырезали и всовывали в уши, чтобы убитый зверь не мог «увидеть» или «услышать», кто из присутствующих его убил. Голову украшали ритуальными стружками, «угощали» кашей и ягодами.

В больших котлах, прежде всего, варили мясо медведя, затем внутренности, и в последнюю очередь – голову, служившую угощением для стариков, наиболее почтенных гостей и победителей спортивных состязаний. Язык доставался самому уважаемому человеку.

Женщины сидели отдельно от мужчин и получали от хозяина медведя свою порцию священного мяса – куски с внутренних частей задних ног, ближе к паху. Традиция пищевого запрета на медвежьем празднике освещается древними преданиями. Согласно одному из них, охотник случайно убил свою сестру-медведицу, которая перед смертью научила людей порядку проведения медвежьего праздника и ритуальному поеданию медвежьего мяса. Поэтому более строгие пищевые запреты относятся к женщинам из своего рода, так как «чужеродки» находятся в более дальнем родстве со священным зверем.

Во время праздника пожилые женщины играли на музыкальном бревне, ударяя по нему деревянными палочками. Сухое бревно (чаще всего из лиственницы) подвешивалось на верёвках к двум вкопанным в землю под наклоном жердям. Молодые женщины танцевали вокруг костров, размахивая ветвями хвойных деревьев. Мужчины устраивали состязания по борьбе, оленьи и собачьи гонки. Подростки принимали участие в такой весёлой игре: несколько человек выстраивались в одну линию с завязанными руками и ногами. Перед ними на расстоянии нескольких метров укладывали рукавицы – по одной на каждого игрока. По команде все бросались к рукавицам. Побеждал тот, кто быстрее других приносил её в зубах к финишной черте.

Через два-три дня, после того как съедали всё медвежье мясо и другие продукты, праздник заканчивался торжественным захоронением костей священного предка. Исключение составляла только одна косточка из пениса медведя, которую выбрасывали. Остальные части старались сложить вместе в анатомическом порядке, связывали сыромятными ремнями и коптили на особом помосте в дыму горящей берёсты. Затем скелет заваливали еловыми лапами в укромном, чистом месте леса. Закопчённый череп медведя скуловыми дугами надевали на сучки дерева или на специально установленную жердь. Гости-нивхи убивали жертвенную собаку, а ороки – оленя. Мясо жертвенных животных съедали, а их души должны были помочь душе медведя попасть в свой загробный мир.

Хозяин медведя обращался к этой душе с напутственной речью, желал ей счастливой дороги, просил вернуться в тайгу в облике нового медведя, просил счастья и удачи людям.

Дополняющие сведения о некоторых важных действиях в ритуале обращения с медведем, которые наши информанты забыли, имеются в трудах современных исследователей. Так, В.Д. Косарев отмечает, что мастерство орокских охотников-медвежатников высоко ценилось соседними этносами [Косарев 1986: 66–71]. Пойманного на промысле медвежонка выращивали в срубе до взрослого состояния три года. Почётный стрелок из лука должен был убить медведя с первого же выстрела. Праздник сопровождался турниром метателей арканов и борцов *мотто*. Национальная борьба *мотто*, по мнению В.Д. Косарева, очень сходна с дзюдо: мужчины борются одетыми, ухватившись за туго затянутый пояс противника. Практикуются захваты и броски через бедро, плечо и голову. Праздник южных ороков включал в себя фехтование на деревянных палицах.

По мнению музыковеда Н.А. Соломоновой, главным музыкальным инструментом медвежьего праздника ороков было звуковое бревно, происхождение и первоначальная этническая принадлежность которого точно не определены до сих пор [Соломонова 2000: 18–20]. Музыкальное бревно зафиксировано в культуре многих народов мира: нивхов, орочей, ульчей, айнов, у жителей Филиппинских островов, южного Китая, у индейцев Северо-Западной Америки, куда этот инструмент попал через Северную Азию. На звуковом бревне орокские женщины исполняли особые ритмы, отмечающие момент появления в селении пойманного медвежонка или убитого на охоте медведя. Эти музыкальные звуки выполняли сигнальную функцию. В женских танцах имитировались движения зверя у медвежьего сруба. Важны были музыкальные ритмы, сопровождающие весь процесс торжественного убиения медведя, отправления его души к хозяевам, свежевания туши, ритуалы, производимые с головой священного зверя (копчение над костром, помещение на особое кладбище). Танцы орокских женщин, в отличие от комических и эротических плясок айнок, подчёркивали драматический эпизод жизни племени.

Т.Ю. Сем, изучив сохранившиеся следы культа предков, пришла к выводу о том, что у ороков медвежий праздник был связан с ритуалом больших поминок [Сем Т. 2000: 224]. Его участники вели специально выращенного к обряду медвежонка по селению, обходя все дома – это должно было принести благополучие семье. Устраивали ритуальные пляски с пантомимой, изображая путешествие медведя к прародителям. После ритуального убиения медведя на специальной площадке, на которой находилось дерево с развилкой, символизирующей место перехода в мир горных людей, после поедания мяса, ритуального погребения, умилостивляли духов природы: охотники через медведя-тотема просили взамен у хозяина тайги зверя и рыбы, обеспечения процесса реинкарнации родственников. Для совершения ритуалов медвежьего праздника ороки использовали специальную утварь с космической символикой. Наиболее распространёнными изображениями на такой посуде

(ковшах и ложках) были символы мужского и женского начала природы в виде креста, точек, вихря, а также образы мифических природных начал – и лягушки – космических персонажей первотворения. Ритуальная стрельба из лука в медведя, разделывание туши зверя, поедание его мяса членами рода и погребение его останков знаменовали акт творения из хаоса мирового порядка космоса, возрождение душ умерших через реинкарнацию и приобщение их к космосу. Медведь понимался как посредник между мирами и как символ нового жизненного начала в природе.

По данным В.В. Подмаскина, ороки, как и другие коренные народы Амура и Сахалина, в традиционной культуре старались очень точно высчитать момент начала проведения медвежьего праздника, потому что в ином случае дух медведя мог наказать людей [Подмаскин 2006: 433].

Итак, медвежий праздник ороков, включающий содержание зверя перед убиением в срубе, бытовал у нивхов, орочей, ульчей и айнов. В некоторой степени это явление орокской культуры объясняется уровнем оседлости народа и влиянием айнской культуры, стадиальные его формы зафиксированы у многих этносов мира. Медведь считался магическим животным и ассоциировался с плодородием, здоровьем, благополучием. Раньше медвежий праздник, вероятно, был связан с охотничьим культом, но постепенно утратил своё значение и принял характер церемонии.

Со временем священный праздник всё больше приобретал черты фольклорного праздника. Центральное место в празднованиях стали занимать конкурс художественной самодеятельности, выставки декоративно-прикладного искусства, спортивные соревнования. Большинство современных ороков не видели медвежьего праздника, однако они периодически выражают желание его провести.

ОБРЯДНОСТЬ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

Свадебные обычаи и обряды. У уйльта, как и у других тунгусо-маньчжурских народов, сохранились пережитки материнского рода и матрилокального брака, которые прослеживались в обрядах при брачных церемониях. Во-первых, это половая свобода незамужних девушек и относительная внебрачная половая свобода замужних женщин: они могли вступать в отношения с мужчинами определённой разрешённой группы, и это не порицалось обществом. Во-вторых, женитьба на девушке из рода матери и выдача замуж женщин своего рода в род матери. Одни объясняли этот обычай тем, что мать стремилась к тому, чтобы после неё осталась женщина из её рода, которая бы вместо неё «лампу зажигала», т. е. передавала дальше родовой огонь; другие говорили, что таким образом мать стремилась продлить свой род, «свою дорогу» [Смоляк 1966: 110]. Такую традицию связывали также и с необходимостью передать женщине из своего рода приданое, полученное матерью при замужестве. Обычай

брать жену из рода матери, чтобы жена была кровной родственницей мужа, также связывали с культом предков, культом матери [Штернберг 1904, № 4: 68]. Отголоском этого обычая было существование крепких родственных связей среди женщин. Так, если по какой-либо причине у женщины пропадало молоко, или в результате тяжёлой болезни она не в состоянии была кормить своего ребёнка, или в случае смерти, долгого отсутствия и пр., младенца поочерёдно кормили другие женщины рода жены, рода матери.

В-третьих, главный обряд свадьбы проходил в доме невесты, где новобрачные проводили свою первую ночь (*акпамбори* у уйльта) (спали на нарах около отца невесты), до начала которой жених также посещал его. На следующий день после свадьбы муж покидал дом жены и возвращался только на ночь. К этому добавим проживание жениха в течение некоторого времени в доме невесты, первый пир в доме невесты, где ночевал жених и все его родственники, моление отца невесты (а не жениха) хозяину земли перед отъездом дочери из родительского дома о благополучии брака и др. [Смоляк 1966: 113; 1980а: 72–73; Штернберг 1933: 532; Сем Ю. и др. 2011: 96]. В-четвёртых, выкуп за увод невесты из дома её родителей жених и его родня давали не отцу и дяде, а её родственницам (обычно жёнам родных и двоюродных братьев невесты или её старшей сестре). К этому же необходимо добавить и важную роль родственниц невесты в свадебной обрядности [Фадеева 2019а: 135]. Отработка за жену, появившаяся задолго до института калыма, также изначально являлась отголоском матрилокальности брака. На это указывает выплата приданого, первоначально просто необходимых для ведения хозяйства предметов, дававшихся родом жены. Когда матрилокальный брак сменился патрилокальным и невеста стала уходить в дом мужа, её род начал требовать компенсацию в виде калыма. Ибо, уходя в род мужа, невеста забирала с собой своё собственное имущество и часть хозяйственных предметов, которыми в период брака она пользовалась в доме своих родителей. Об этом косвенно говорит и тот факт, что большой калым по стоимости и составу предметов почти совпадал с платой за жизнь человека (убийство) [Золотарёв 1939: 56]. Позднее, утратив свой первоначальный смысл, этот институт существовал, соответствуя другим экономическим условиям. Отработка за жену стала уделом бедных женихов, которым было не под силу выплатить требуемый за невесту калым. При этом такой зять не уважался и подвергался насмешкам. На его долю выпадала самая тяжёлая и грязная работа, например зимняя рубка и заготовка дров, ношение воды. Зять обязан был помогать тестю в случае острой необходимости и после отработки. Иногда он даже терял свою фамилию.

Материнскому роду соответствовали определённые семейно-брачные отношения и классификационная система родства, характеризующаяся тем, что одни и те же термины относились к определённым группам лиц, входящих в разные возрастные группы. В разговоре между собой женщины называли своих мужей не по имени (на это существовал запрет), а словами *буэ диапу*

или *буэ диасилпу*, что означало «наш товарищ», «наши товарищи». Запрет называть имя своего мужа вообще и при непосредственном к нему обращении в частности являлся, возможно, пережитком более ранней формы брачных отношений, когда женщина могла и не знать его имени. Все женщины рода имели одинаковое право на представителей рода мужа одного с ними брачного класса так же, как и все братья мужа имели одинаковые права на жён и сестёр жён братьев.

В прошлом имели место браки между двоюродными братьями и сёстрами, что нашло своё отражение в фольклоре и обычаях народа. Среди религиозных атрибутов раньше большое место занимали изображения душ братьев и сестёр, вступивших в половые сношения. Общее название для них – *сайка* – указывает на то, что было время, когда эти браки были разрешены. Н.К. Каргер убедительно доказал, что у тунгусо-маньчжурских народов в прошлом существовал и даже имел предпочтение кузенный брак, который предполагал «наличие постоянной и обязательной матримониальной связи двух родов, благодаря которой женщины одного рода должны были принадлежать мужчинам другого рода» [Каргер 1927: 33–34; Золотарёв 1939: 69]. Но в конце XIX – начале XX в. подобные обряды бракосочетания были большой редкостью. Интересы развития производства и добычи средств, необходимых для поддержания жизни, требовали вынесения браков за рамки производственных коллективов [Бутинов 1951: 3–27]. В настоящее время браки между детьми родных сестёр запрещены за исключением отдельных случаев.

Отголоском матрилокальности брака являлся и обычай избегания между зятем и тёщей, по которому зятю запрещалось называть тёщу по имени, прикасаться к ней и к её вещам, вести с ней фамильярные разговоры и пр.

В конце XIX – начале XX вв. браки заключались по нормам взаимоотношений родов. При существовании запрета на замужество в определённых родах люди всегда пытались найти разные «лазейки», так как выбор брачных партнёров был очень ограничен. Изначально небольшая численность самого этноса стала сокращаться после появления «пришлого» населения из-за эпидемий разных болезней. Тем не менее у уйльта не было обычая обещать кому-либо девочку, только что родившуюся или находящуюся в раннем возрасте, не пригодном для супружеского сожития. Детьми считались мальчики в возрасте до 16 лет, девочки – до 13–14, поэтому девушки выходили замуж приблизительно между 16 и 20 годами. Мальчик становился *нари отти*, т. е. мужчиной, когда уже мог во всём помогать своему отцу. У девочки «близилась взрослая стадия» – *патала*, когда она во всём могла помочь своей матери. Мужчина мог жениться с 16 лет, часто так и происходило, иначе могли всех невест разобрать. Из-за поверий, хотя женщин было меньше, чем мужчин, дочь в семье никогда не ценилась и от неё старались быстрее избавиться. Объясняли это тем, что в таёжных условиях, как бы ни была сильна женщина, для выживания необходимо больше мужчин. Хотя уйльтинские женщины

в тайге всегда были очень решительными, не «инертными», принимали решения самостоятельно, ибо при кочевом образе жизни это – непременное правило [Пилсудский 1989: 16; Сем Ю. и др. 2011: 126; Миссонова 2006: 94–95]. Существовал у уйльта и обменный брак *дуэлиматтури*.

Обычно дети из разных родов встречались и знакомились на «медвежьем празднике». В начале XX в. такие праздники часто проводились совместно с нивхами. О будущей женитьбе своих детей родители договаривались заранее, но иногда молодые парень и девушка приходили к согласию сами, и тогда жених обращался к родным невесты *асингату*, *иргэ* с просьбой отдать её ему в жёны *мирэмбури*. Часто он прибегал к помощи какого-либо уже солидного мужчины, исполняющего роль свата [Миссонова 2006: 95; Пилсудский 1989: 16; Сем Ю. и др. 2011: 97, 110, 117].

При женитьбе в оленеводческом обществе в первую очередь учитывалось наличие оленей. Всегда ставилась цель – увеличить стадо. Отсюда и нередкие случаи женитьбы между двоюродным братом и сестрой, дабы не пришлось делить оленей, и выдача малолетних девушек 13–14 лет за 40-летних мужчин из «богатого» рода, имевших стадо из не менее 50 голов оленей. Бывали случаи, когда, наоборот, женщина была старше мужчины в брачном союзе – всё диктовалось оленеводческими «выгодами». Тем не менее, женившись, люди привыкали друг к другу и жили всю жизнь вместе. Новшества во взаимоотношения внесла советская власть, которая разрешила «браки по любви» [Миссонова 2006: 95, 78].

У уйльта существовал также брак за отработку [Фадеева 2019а: 128]. Человек бедный, не имевший чем уплатить сейчас же за жену, оставался от 1 до 3 лет в доме своего тестя, пока не был готов завести собственное хозяйство и начать постепенную уплату за данную ему женщину. Общественное мнение не одобряло приобретения жены таким способом, и потому каждый уважающий себя молодой человек старался во чтобы то ни стало скорее перейти на самостоятельное хозяйство и независимое от тестя существование. Богатый же человек, получив согласие родителей понравившейся ему девушки, увозил её к себе уже спустя один день, который проходил в доме тестя во взаимных угощениях. Точного договора относительно уплаты за жену уйльта не заключали. Если бы родители девушки ставили определённые требования, то были бы осмеяны обществом. Рассказывали бы, что они при помощи дочери хотят добиться богатства. У уйльта даже имелась обидная поговорка для таких случаев: *путы – дзи дыф туицип,* т. е. «из ребёнка деньги сделал». Однако это не мешало родителям выражать своё неудовольствие по поводу малой или чересчур долго растягиваемой платы. Происходило это в довольно понятной для зятя *ина*, *иргэ(н)* форме, а так как сохранение добрых отношений с тестями и вообще с родом, из которого брались жены, считалось обязательным для уйльта (может быть, ради самих женщин, не могущих разорвать привязанностей детства), то даже молчаливое неудовольствие действовало прекрасно,

и зятья обдумывали, чем бы его можно было успокоить [Пилсудский 1989: 17; Сем Ю. и др. 2011: 110].

Брак у уйльта сопровождался уплатой за невесту калыма (*тори*), ценность которого соответствовала ценности приданого (*мирахуни*). Некоторые исследователи полагали, что основу тунгусского брака составляла «идея обмена»: муж даёт калым, жена приносит приданое [Миддендорф 1878: 682]. Уплата за жену *торрури* обычно включала оленей, лодки, ружья, одежду, котлы и разные вещи, составляющие скарб уйльта – сабли, меха и т. п. Количество вещей, отдаваемых в виде калыма, зависело, с одной стороны, от зажиточности жениха и его семьи, с другой – от «качества» женщины. Здоровая, работящая, известная мастерица в шитье, выделывании кож оплачивалась дороже, чем слабая, ленивая или заурядная женщина. В приданое входили олени и ряд вещей женской работы: оленные переметные сумы, покрышки для чума, одежда (в частности, орнаментированный халат из рыбьих кож, передник – *нолу*, орнаментированная обувь – *утта*, лисья шуба), домашняя утварь из берёсты и дерева, а также металлическая – котлы. Девушка из богатого дома вносила в новое хозяйство приданое, состоящее из подаренных отцом оленей и разной одежды [Смоляк 1956: 858; Сем Ю. и др. 2011: 138; Пилсудский 1989: 17].

Свадьба происходила, как правило, зимой или ранней весной, так как обычай требовал, чтобы свадебный поезд ехал на оленях, запряжённых в праздничные нарты. Верховая езда на олене считалась для невесты предосудительной. При её выходе из дома совершался обряд «топтания котлов», аналогичный ульчскому, негидальскому и эвенкийскому: невеста выходила из своего чума по двум опрокинутым котлам, из которых один входил в состав приданого, а другой – калыма [Фадеева 2019а: 133]. Традиционный свадебный обряд уйльта также включал в себя некоторые верования и ритуалы. Как упомянуто выше, во время свадебной процессии невеста выходила из своего жилища, совершая ритуал «топтания котлов», т. е. наступала не на землю, а на два опрокинутых котла, а затем в оленью нарту жениха. Данный ритуал является очень древним и содержит в себе несколько разновременных хронологически мировоззренческих пластов, связанных с пожеланием молодожёнам крепкой (как котёл) семьи, благополучия, обильной пищи в этих котлах, защиты от злых духов и т. п. Когда жених приводил жену к родителям, старики собирали сородичей и всех жителей стойбища на празднество. Жених и невеста угощали хозяев очага и просили у них семейного счастья. Присутствующие желали молодожёнам дружной жизни, богатства и хорошего потомства. Изображение родового дерева с птичками – душами будущих детей – на свадебном халате считалось универсальным благожелательным знаком для будущей матери. Каждая свадьба в традиционном обществе уйльта предполагала богатое потомство, особенно мужского пола. Красивое свадебное платье невесты хранилось всю жизнь и нередко после смерти хозяйки становилось погребальным нарядом (рис. 65).

Во время свадебного пира гости веселились, пели и играли. Согласно фольклорным источникам, на свадьбу приходило «много людей, все» были «одеты в шёлковые одежды» [Народы Сибири 1956: 858; Сем Ю. и др. 2011: 93]. Как правило, перед началом свадьбы среди гостей проводили различные состязания, например, в поднятии с места или перекидывания друг другу камня величиной с оленя, чтобы узнать, кто из присутствующих самый сильный и ловкий. Наблюдал за подобными состязаниями и руководил ими обычно глава семьи, рода, хозяин дома *эккин ээ(н)* или его двоюродный брат *тувэн*. Для праздничного угощения родственники невесты убивали крупного зверя, как правило, лося, которым кормили всех присутствующих. Считалось плохой приметой уйти со свадьбы, ничего не поев [Сем Ю. и др. 2011: 93, 94].

Рис. 65. Нагрудник невесты (слева), 1914 г. Женская праздничная одежда *багдухи* (справа). Швея Вероника Осипова (СОКМ, № 2338-24)

Невеста привозилась в дом мужа обычно спустя два-три дня после свадьбы. Всё это время новоиспечённые супруги находились в доме тестя. В течение 10–20 дней мать невесты жила в доме зятя и следила за тем, чтобы её дочери был оказан подобающий приём, чтобы к ней хорошо относились, особенно свекровь и свёкор. Если мать невесты находила, что с её дочерью обращаются жестоко, унижают, то она могла увезти дочь обратно, вернув полученный калым. Факт своеобразного расторжения брака матерью также является отображением того времени, когда развод происходил по требованию как мужчины, так и женщины [Смоляк 1956: 858; Сем Ю. и др. 2011: 85; Фадеева 2019а: 135].

Было известно у уйльта и многожёнство, которое просуществовало у них до начала XX в., хотя и укрывалось от миссионеров и, по всей вероятности, от властей во время переписей. Но полигамия у уйльта, как, впрочем, у всех других народов, где она существовала, являлась скорее исключением, а не обычным явлением. Причиной этому была небольшая численность женщин у уйльта из-за тяжёлых и частых родов, а вторые и третьи жёны появлялись, как правило, вследствие обычаев левирата и сорората. Так, например, согласно статистическим данным переписи юга о. Сахалина, произведённой священником Рыковской церкви А. Винокуровым зимою 1901 г., у ороков на 126 мужчин приходилось 120 женщин. В северном районе в 1904 г.

по переписи чиновника Канцелярии Военного Губернатора В.И. Иванова у ороков оказалось 160 мужчин и 118 женщин. Из этого видно, что в южном районе жило больше женщин: их число практически равнялось числу мужчин [Пилсудский 1989: 27]. Б. Пилсудский обнаружил три примера полигамии: один крещёный орок имел двух жён (одну некрещёную), другой считал двух женщин (крещёных) своими жёнами (формально была записана, конечно, лишь одна); у третьего обе жены были некрещёные. В прежнее время богатые люди, нуждающиеся в рабочих руках, имели по три жены. Жили они в одной и той же палатке, большую часть мирно, поскольку в таких сложных семьях было мало привязанности и, как следствие, ревности [Пилсудский 1989: 17].

Но и у уйльта появлялась более глубокая привязанность, доходящая до романтизма, и страсть, возбуждающая сильную ненависть к противникам, что нередко приводило даже к похищению женщины. Взаимное влечение между лицами разных полов бывало так сильно, что они нарушали предписания обязывающей всех морали и убегали далеко, чтобы где-нибудь в тиши природы насладиться роскошью взаимной любви. Муж убежавшей – ибо только роман с замужней женщиной мог привести к такой реакции – начинал поиски с помощью своих родственников. От многих условий – темперамента принимающих участие в поисках, их характеров и степени уважения к виновнику – зависел исход такой погони. Часто предприятие заканчивалось убийством. Закон кровной мести обязывал членов рода убитого человека отплатить тем же, и в результате продолжались кровавые расчёты, претензии, своего рода войны. По всей вероятности, таковы были причины войн, которые имели место когда-то между родами Сюкту и Муйка, а также внутри рода Торися. Чтобы избежать возможного кровопролития под влиянием страстей, иногда обращались за помощью к какому-либо третьему роду. Это мог быть род отца и братьев женщины, который уже взял за неё плату и в новом создающемся положении был бы принуждён полученные вещи отдать обратно покинутому женщиной мужу. И этот фактор материального характера, по-видимому, действовал достаточно сильно, ибо с убежавшей женщиной помогающий род поступал довольно сурово: догнав беглецов, её связывали и в таком виде отдавали мужу. Если же бегство повторялось, то под влиянием гнева женщину даже могли убить. Более того – общество считало мужественным того, кто убил неверную жену и её любовника.

Но и жены, доведённые до отчаяния, принуждённые жить с нелюбимыми мужьями, травили их, добавляя к подаваемой им пище ядовитые растения. И случалось это нередко. Если вина отравительницы была доказана, то её безжалостно убивали. Последние подобные случаи, о которых помнят ещё ныне живущие старые люди, имели место в 1860–1870-х гг. [Пилсудский 1989: 18–19].

Муж, собственник купленной женщины, мог, если пожелал, отправить домой надоевшую ему жену, которая становилась обузою, а не помощью в его

жизни. Однако, прогнав жену, детей он оставлял при себе. И в этом проявлялась ещё одна черта отцовского рода и патриархальной семьи. О том же, чтобы жена имела право освободиться от союза, которого не могла перенести, не могло быть и речи. После смерти мужа женщина становилась женой его брата (младшего) – родного или даже двоюродного или троюродного. Следовательно, левират являлся третьей формой заключаемых браков. У уйльта было одно предание, в котором говорилось о двух братьях и одной общей жене. Следовательно, обычай, по которому жена старшего брата ещё при его жизни считалась женою младших братьев (как и у гиляков), действительно существовал среди уйльта. Во всяком случае, у изучаемого этноса за жену для одного человека платили общими силами, поэтому не было ничего удивительного в том, что после смерти одного брата жена переходила к другому участнику уплаты за неё её родителям. Если у умершего не оставалось живых младших братьев, то вдову с детьми и всем имуществом забирала к себе незамужняя сестра покойного, и они оставались с нею даже после замужества последней. Впоследствии сын покойного вместе со всем имуществом, главным образом оленями, должен был вернуться в род отца, так как мужчина всегда сохранял принадлежность к своему роду. Дочери покойного, выйдя замуж в другие рода, получали как приданое от брата оленей из наследства отца [Пилсудский 1989: 19; Миссонова 2006: 78].

Уйльта считали, что мужчина, у которого умирают жёны, не может жениться в своей жизни больше трёх раз. Если он возьмёт четвертую жену, то сам раньше неё скоро умрёт. В свою очередь, женщина не могла быть женою четырёх кряду мужей и после четвёртого должна была остаться вдовой (*наву*), ибо в противном случае с пятым мужем прожила бы очень короткое время и вскоре бы умерла. Это право, различное для мужчины и женщины, опирается на символичность указанных выше чисел, обусловленную их связью с предметами, которые один и другой пол использовали чаще всего: так, конец стрелы имеет три вершины, а у посуды из берёзовой коры четыре угла. При этом ороки добавляли, что вообще женщина имеет больше различных желаний, чем мужчина, и потому ей следует иметь всего в большем количестве. При этом отмечен любопытный факт: из живших в 1904 г. ороков один был женат целых пять раз. Правда, это был шаман и вообще исключительный человек, и потому к нему общее правило применяться не могло [Пилсудский 1989: 20].

Однако постепенно, под влиянием славянской культуры, свадебные традиции сильно изменились, и ритуалы стали исчезать. Невесты не угощали духов местности и духов-хозяев в доме жениха. Примерно к середине XX в. у уйльта наметились общие черты в области свадебной обрядности, которая создавала тенденцию для этнокультурного сближения с разными этническими общностями, как родственными коренными народами, так и со славянскими переселенцами. В свой обряд уйльта заимствовали европейские свадебные

костюмы, регистрацию в органах власти, а новые черты стали появляться не только в результате советских нововведений, но и за счёт обогащения общеславянскими элементами.

Впоследствии произошла трансформация традиционной свадебной обрядности уйльта, которые уже в довоенное время традиционных свадебных торжеств не устраивали, а к новой советской свадебной обрядности полностью ещё не пришли. Впоследствии этническая свадьба отличалась от свадеб русских только лишь диетическими особенностями блюд. Обычай не брать жену из запрещённых ранее родов практически не применяется.

Родильные ритуалы. Основной целью создания новой семьи было преумножение членов рода. Поэтому одной из важнейших функций, выполняемой женщиной, являлось материнство. Её удача выражалась, прежде всего, в рождении детей, их здоровье [Фадеева 2019: 39]. Полноценной женщина могла считаться только после рождения первого ребёнка, особенно мальчика. Обычно это происходило к 15–16 годам. Благополучными и счастливыми считались те семьи, где было много детей. В реальности же плодовитость орокских женщин была крайне низка. Среднее число детей на семью составляло менее чем 2 ребёнка [Пилсудский 1989: 28–29].

Фертильным возрастом женщины считали период между появлением первых менструаций и наступлением климакса. Так, явление менструации у тунгусо-маньчжурских женщин колебалось между 12–15 годами; месячные очищения, начинавшиеся в период 18–20 лет, рассматривались как запоздалые. Появление менструаций в указанном возрасте, видимо, являлось результатом как раннего полового созревания женщины, так и употребления животной пищи (рыбы, мяса, жира), а также высокой температуры в жилище (вследствие большого скопления народа) [Белиловский 1894: 585]. Девушка, достигшая половой зрелости, заплетала волосы в две косы, а женщины прокалывали её оба уха для продевания серёг.

Какой-либо обрядности при появлении первых регул не было. Уйльта боялись женской крови, так что избегали даже взглянуть на окровавленные гигиенические средства. К тому же они, в отличие от гиляков, не имели особых мест-нужников для мужчин и женщин. Во время месячных женщины использовали особые тальниковые стружки и менструальный бинт, который обычно делался из тёмной материи. В зависимости от силы кровотечения стружки менялись от одного до трёх раз в неделю, а использованные средства закапывались в землю непосредственно после употребления или складывались где-нибудь в укромном месте и закапывались уже после окончания менструаций. Каждая женщина старательно замывала нижние штаны, которые затем просушивались где-нибудь за дровами в отдалении от жилья, а вот мылись женщины только после окончания менструации: во время цикла это было категорически запрещено, так как вместе с водой на землю могли попасть капельки женской крови и предметы, которыми пользовались для мытья,

становились «грязными». Купание женщин в реках и озёрах в этот период их жизни, как и после родов, а также мытьё грязного белья было строго запрещено. Во время менструации женщины старались оберегать свою одежду от загрязнения, прикрепляя у себя между ног кусок шкуры или лоскуты платья, которые после использования обязательно сжигались вдали от юрты. После менструации женщина должна была пройти обряд очищения путём окуривания растением (чаще всего багульником), которым пользовались также и для различных религиозных целей. Нет точной информации относительно климактерического возраста орокских женщин; данные переписей 1901 и 1904 гг. показывают, что пять женщин родило детей, уже перейдя 40 лет [Пилсудский 1989: 28–29].

Рождение ребёнка всегда было радостным событием, к которому тщательно готовились. По представлениям всех народов юга Дальнего Востока, женщина могла зачать при условии, что в её чрево вселится душа, поэтому беременность нередко связывалась со сновидениями. Так, женщина верила, что если она во сне взяла ложку, кольцо или серьги, то у неё родится девочка. Если же ей снилось, что она взяла лук, колчан для стрел или палочки для еды, то родится мальчик. Зачастую перед зачатием женщина видела во сне птицу, которая как бы ласкалась к ней, садясь то на руку, то на плечо. Если удавалось распознать пол птицы, то такое видение тоже могло предсказать, кто родится, особенно если такой сон видела много рожавшая женщина [Липская-Вальронд 1925: 149].

Причина беременности женщины была не вполне ясна орокам. Роль мужчины в зачатии не осознавалась – в тело женщины должна была вселиться душа *омиа*, имеющая вид небольшой птички, которая, будучи очень маленькой, была беззащитна перед враждебными духами. Душа попадала из мира людей в нижний мир, а оттуда – обратно через дым очага. В фольклорном материале тунгусо-маньчжуров имеется представление о том, что «жизненные силы» *оми, омиа* в образе маленькой птички жили на плодовом дереве жизни, откуда хозяйка родовых деревьев сбрасывала их на землю, и они, попав в чрево женщины, превращались в зародыш и развивались в человека. Жизненная сила представлялась вечно живой в виде птички и могла возродиться в мире живущих людей человеком, животным и даже растением [Штернберг 1933: 538; Сем Л. 1976: 64].

Наряду с представлением о жизненной силе *оми, омиа* у всех тунгусо-маньчжуров фигурирует понятие жизненной силы *хан ан* (букв.: «тень, отражение, двойник»), которая представлялась в образе газообразного двойника. После смерти человека жизненная сила *хан ан* отправлялась в мир мёртвых *буни* и, если всё складывалось благоприятно, попадала на родовое душехранилище (родовые деревья, родовую территорию с рекой), откуда потом снова проникала в утробу женщины данного рода. Так осуществлялся круговорот

жизни [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков, Т. 2. 1977: 315; Сем Л. 1976: 64, 65].

Считалось, что до рождения ребёнка *омиа* обитали в истоках звезды *Чолбон* (Венера), на лиственницах, где *омиа* простых людей имели вид птенцов синичек, а *омиа* будущих шаманов – птенцов перелётных птиц: орлов, лебедей, гагар и др. Из мира нерождённых душ *омиа* спускается на землю в виде хвоинок или пушинок. Попадая в женщину, она даёт начало жизни ребёнка. Если ребёнок умирал от голода, то его *омиа* возвращалась в мир нерождённых душ и могла через некоторое время вновь вселиться в мать. Если женщина оставалась бездетной или у неё постоянно умирали дети, шаман проводил обряд добывания душ: он уходил в мир нерождённых душ, выпрашивая или выкрадывая *омиа* и, вернувшись на землю, передавал её матери, или укладывал в люльку с изображением ребёнка, или прятал в «душехранилище». Появление нового человека ставилось в зависимость от двух небесных женщин – солнца и хозяйки родовых деревьев, а также от птички – носительницы жизни [Подмаскин 1997: 83–84].

Старые женщины говорили, что беременность молодой женщины не представлялась тяжёлой, зато роды у неё были трудными, тогда как у старой женщины наблюдался обратный процесс. Наблюдатели-путешественники и врачи отмечали, что роды у женщин-инородок проходили относительно легко вследствие как анатомических и физиологических (выгодные размеры тазовых костей) особенностей организма, так и высокой степени выносливости боли, сопротивляемости и жизненности тканей. Анатомические особенности объясняли обычаем сидения по-азиатски, с подобранными под себя ногами, при котором тазовые кости расходились от тяжести тела. Облегчали роды и подвижный образ жизни будущей матери, и отсутствие этнического смешения, в результате чего головка ребёнка была значительно меньше родовых путей. К этому добавляли ещё и фактор деторождения в молодом возрасте, связанный с ранним замужеством [Белиловский 1894а: 375–377; Фатыхов 2004: 602].

Продолжительность беременности также была различной: первая длилась 9 лунных месяцев, позже она продолжалась 10 месяцев, а у старых женщин она длилась иногда до 11 месяцев (Архив МАЭ РАН. Ф. К-2. Ф. С.М. Широкогорова. Оп. 1. Д. 217. Л. 72). Беременность в большинстве случаев переносилась легко: женщина по-прежнему выполняла всю тяжёлую работу по дому, рубила дрова, таскала воду с реки, собирала в лесу хворост и несла его на собственных плечах домой и пр. Считалось, что подобные работы были даже полезны для беременной и обеспечивали благоприятный исход родов. Опасными же для будущего плода считались плетение невода, шитьё одежды и обуви, особенно изготавливаемые на сторону [Фадеева 2019: 40].

Комплекс родильной обрядности можно подразделить на три основных этапа: 1) предродовые запреты и ритуалы; 2) родильные ритуалы;

3) послеродовые ритуалы. Как и для многих традиционных обществ, которые беспокоились о своём воспроизводстве, процессы деторождения для уйльта были исключительно важными. Поэтому в первую очередь забота касалась беременной женщины и выражалась в двух ракурсах: рациональном и магическом.

Во время беременности соблюдался ряд запретов, направленных на обеспечение благополучия роженицы и новорождённого. Так, беременной не рекомендовалось есть сердце убитого крупного зверя, иначе её сердце при родах могло не выдержать нагрузок; ей нельзя было есть мозги белки, так как ребёнок будет не в меру шаловлив; кишки щуки, чтобы ребёнок не страдал слюнявостью; за несколько дней до родов не следовало при приготовлении пищи перерубать лапу зверя или глушить рыбу, предназначенную для варки, иначе ребёнок мог родиться с кривой ногой или с порченой головой; не должна она была употреблять в пищу соль, форель, краснопёрку, красную рыбу, выметавшую икру, а также мясо с головы оленя и мозг. Беременной запрещалось спать под открытым небом, ибо во время сна в тело женщины мог войти злой дух и подменить плод, тогда ребёнок мог родиться уродливым. Общеизвестны рациональные приёмы, которыми беременную женщину старались освободить от тяжёлой работы по хозяйству, запрещали ей волноваться, переохлаждаться, совершать резкие движения [Липская-Вальронд 1925: 150; Подмаскин 1997: 84; Крейнович 1973: 339; Пилсудский 1989: 26]. За месяц до родов ей не разрешалось варить, стирать, собирать грибы и ягоды, туго вязать, вбивать колья, что-либо починять чужому. Беременные женщины никогда не поднимали ничего тяжёлого, не клали ногу на ногу, не вытягивались, остерегались падать и переступать через какую-либо верёвку или колышек [Линденау 1983: 87]. Восьмой месяц беременности считался самым опасным, в это время женщине как никогда следовало беречь себя, чтобы не потерять ребёнка. В этот период нельзя было шить (можно было лишь вышивать), зашивать отверстия мешка, постельника, наволочки, иначе роды будут трудными, плод застрянет. Нельзя также заделывать отверстия, клеить клеем, чтобы плод «не приклеился» к детскому месту; есть подгорелую корку от каши, крутить что-нибудь; позднее – шить на машинке, иначе пуповина обмотается вокруг шеи ребёнка, и он задохнётся. Женщине, вне зависимости от родовой принадлежности, запрещалось ходить в обуви из меха изюбра (ей полагалось носить обувь из камуса лося, оленя), чтобы ребёнок при родах не пошёл ножками вперёд и не погиб (Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 41. Л. 20). Нельзя было принимать участие в погребении и похоронах, шить погребальную одежду, готовить поминальную пищу. Если роженица, несмотря на существовавшие запреты, вынужденно участвовала в погребальной церемонии, то её костюм включал в себя особенный пояс – кусок сети, невода или камышовую верёвку, – который якобы предотвращал выкидыш [Гаер 1991: 44]. Беременной нельзя было шить что-либо с узелками, иначе плод будет туго выходить.

Не менее большое значение имели магические приёмы защиты роженицы и ребёнка от воздействия злых духов. Уйльта верили, что, пока ребёнок находится в чреве матери, он не имеет души. Поэтому до родов для него нельзя шить одежду, иначе о нём узнают злые духи и могут похитить. Лишь после рождения младенца мать могла сшить заранее приготовленные заготовки детской одежды. Этот ритуал сходен с действиями погребально-поминального цикла, в котором запрещалось заранее сшивать погребальную одежду, и она хранилась в виде заготовок (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 373). Беременной женщине вообще запрещалось шить в последние месяцы и резать материю – это могло привести к выкидышу; нельзя было покупать детскую одежду, игрушки. И вообще нужно было как можно меньше говорить о грядущем событии.

В обществе беременную старались оградить от возможного воздействия даже добрых духов и душ умерших людей. Беременной нельзя было принимать участие в ритуалах, особенно, как указывалось выше, похоронных, запрещалось смотреть в сторону площадки для устройства медвежьего праздника, так как это плохо скажется не только на родах, но и на промысловой удаче охотников всего рода. Следили за тем, чтобы беременная не переходила дорогу тому, кто идёт угощать духов, иначе они накажут её тяжёлыми родами.

Различные запреты распространялись не только на роженицу, но и на её семью и, в частности, мужа. Так, муж в период беременности жены не должен был уходить на промысел в тайгу на долгое время. Это объяснялось тем, что в последние месяцы беременности жены на плечи мужчины перекладывались заботы о ней, семье и хозяйстве, а промысел, особенно соболиный, отрывал мужчину от дома на многие месяцы. Валовские ороки считали, что если при разделке животного муж порежет себе палец, то ребёнок родится без пальца; если сломает кость животного, то могут поломаться кости и у ребёнка, младенец может родиться калекой или психически неполноценным [Пилсудский 1910: 22–49; Пилсудский 1989: 76]; (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 391). Кроме того, по религиозным воззрениям народа, действия мужа на охоте могли отрицательно сказаться на рождении ребёнка и на состоянии роженицы. Муж беременной не должен был разделывать тушу медведя, иначе ребёнок также мог родиться калекой или неполноценным. Перед родами было запрещено использовать ловушки давящего типа, закрывать замки, привязывать сети и вообще делать что-либо, основанное на завязывании узлов. Нарушение этого запрета, как считали, плохо скажется на предстоящих родах. В последний месяц беременности жены мужу запрещалось выполнять работы, связанные с забиванием кольев, изготовлением изгороди, так как считалось, что эти действия могут быть магически перенесены на роды жены и на плод. За месяц до родов нельзя было чинить что-либо чужому. Считалось, что в дни, близкие к появлению на свет ребёнка, даже запрягание собак в нарты могло оказать дурное влияние на исход родов. Поэтому, если поездка

была неотложной, будущий отец просил кого-нибудь из посторонних надеть ошейник на собаку. В традиционном обществе мужу беременной запрещалось на последних неделях беременности забивать гвозди и точить ножи, чтобы роженица не изошла кровью [Гаер 1991: 44, 53; Штернберг 1933: 305]; (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 373).

Иногда, несмотря на все предпринятые меры и установленные обычаи, у женщин происходили выкидыши, причины которых видели либо в том, что душа покидала тело ребёнка в период его утробной жизни, либо в кознях злого духа, либо в смерти чужого грудного ребёнка, взятого беременной на воспитание. После выкидыша женщина, как прежде, несла всю тяжёлую работу по дому и даже ходила босиком в сырую, холодную погоду [Липская-Вальронд 1925: 152].

С рациональными и магическими причинами об удачном исходе охотничьего промысла был связан обычай рожать в отдельном помещении [Фадеева 2019: 40]. По широко распространённому в охотничьих обществах запрету женщины не могли приближаться к орудиям промысла, чтобы не отпугнуть удачу. Запах околоплодных вод мог отпугнуть зверя, и охотник остался бы без добычи. Поэтому за несколько дней до родов женщина удалялась в отдельное помещение, чтобы не осквернять своим присутствием обычное жильё, бытовые предметы, особенно орудия труда и охоты. Необходимость изоляции женщины в родовой период также объясняли стремлением оградить беременную от грязи и возможности заражения гнилостными и другими микробами, которые в избытке имелись в зимнем и летнем жилище коренных этносов.

Уйльта на время родов поселяли женщину в особый, устраиваемый специально для этой цели балаган конусообразной (*аундака*, *аундау*) или сферической (*аондау*) формы, и даже самые сильные морозы не служили тому помехой [Сем Ю. и др. 2011: 97, 98]. Правда, температура в таком балагане немногим отличалась от температуры в палатке: балаган прикрывали кожами оленей, пол устилали сухой травой и разводили в нём огонь. По мнению Б.О. Пилсудского, этот балаган напоминал скорее «собачью конуру, чем приёмный покой для нового жильца, радостно поджидаемого родственниками». После родов роженица и младенец оставались в балагане, где тепло исходило только от горящего костра [Пилсудский 1989: 26; Пилсудский 1914: 68].

Во время родов и несколько дней после них никого не впускали в балаган, даже старших детей родильницы. Помогала ей обыкновенно одна из женщин – соседка или родственница, специально на это время приглашаемая. В крайнем случае ей прислуживал муж. Вообще же роженица должна была справиться со всем процессом сама. Лишь в крайних случаях на помощь звали опытную пожилую женщину или шамана [Фадеева 2019: 40]. Находящаяся вместе с роженицей помощница сразу же клала новорождённого себе за пазуху и согревала его своим телом. Если женщине приходилось рожать одной,

то в зимний период нередкими были случаи смерти новорождённого, когда мать не успевала сразу же завернуть его или делала это плохо.

Если рождался мальчик, роженица находилась в балагане трое суток, если девочка – четверо. Лишь в случае исключительной непогоды мать после рождения ребёнка брали в жилище и помещали на полу на худшем месте – между нижним краем нар и дверью.

Женщина у уйльта рожала сидя, так же, как и гилячка, или стоя на коленях и опираясь локтями и предплечьями о землю. Голову при этом она клала на предплечья, лежащие на земле. Стонать и кричать она не смела не только потому, что рисковала привлечь внимание злого духа к ребёнку, но и потому, что ребёнок в животе мог поднялся вверх, и тогда бы ей пришлось ещё больше мучиться при родах. Находящаяся вместе с роженицей старуха перевязывала живот беременной (видимо, для того, чтобы облегчить роды), а роженица снимала с себя верхнюю одежду и стоически переносила процесс рождения человека. Если роды проходили трудно, то к роженице подходила помощница и, сделав рассерженное лицо, неожиданно ударяла её полой халата по лицу. Затем она уходила, так и не сказав роженице ни слова. После этого роды якобы проходили благополучно. Муж в процессе родов не играл никакой роли, и ему запрещалось какое-то время даже подходить к своей жене и ребёнку. Лишь в случае тяжёлых родов муж или отец роженицы приносили жертву духу – хозяину земли, приговаривая: «Не надо мешать!», отпирали ящики, распарывали заплатки, развинчивали ружья [Пилсудский 1989: 25–26; Крейнович 1973: 341, 342–343].

Если родившийся ребёнок не кричал, мать откусывала мизинец левой руки ребёнка для того, чтобы боль вернула его к жизни. Делали это женщины и в том случае, если до этих родов у неё умирали дети. Смысл подобного обычая заключался в том, что, по представлениям народа, в левом мизинце младенца находилась его душа. Откусывая левый мизинец новорождённого, злым духам показывали, что ребёнок уже съеден, что его не существует. Тогда злые духи якобы оставляли ребёнка в покое.

Когда младенец (*балдимакта*, *онгаи*) появлялся на свет, повивальная бабка отрезала с головы роженицы несколько волос и скручивала из них жгутик, которым перевязывали пуповину ребёнку. Если рождался мальчик, пуповину перерезали кривым ножом *гесу*, но не тем, которым режут продукты. Уйльта верили, что ребёнок в этом случае вырастет разговорчивым и резвым, так как нож считался предметом, способным издавать звон. Нож, которым режут продукты, не использовали потому, что им отрезали куски и съедали, а это могло сократить жизнь ребёнка. Девочкам пуповину перерезали ножницами *кепти*, чтобы они сделались разговорчивыми. Затем пуповину завязывали узлом и присыпали растёртым корнем подорожника или порошком, соскобленным с подкоркового слоя ивы козьей или приготовленным из гнилушек тальника, собранных в ходах, проделанных личинками жучков. Через

два-три дня пуповина отпадала, её завёртывали в тряпицу и хранили обычно в женской сумке для рукоделия, пришив рядом с тем местом, куда прикалывали швейные иглы [Фадеева 2019: 41]. Иногда свекровь, обеспокоенная тем, что невестка оставит сына без наследника, брала высохшую пуповину у многодетной женщины, измельчала её в порошок и подсыпала его в пищу невестки. Считалось, что это помогало бездетной забеременеть. Внимательно следили за последом. Обычно послед и вся одежда роженицы, которую она носила при родах, её постель, все сосуды и домашняя утварь, которая тогда использовалась, укладывались после восхода солнца в специально для этого сделанный лабаз и плотно закрывались либо закапывались в тайге, чтобы не нашли собаки. Верили, что если послед погрызёт собака, то женщина больше не сможет родить или ребёнок будет сильно болеть. Если ребёнок рождался в «рубашке», то это означало его счастливую судьбу, в том числе и для всего общества. Сахалинские уйльта хранили «рубашку» в укромном месте. Считалось, что такой ребёнок обязательно станет хорошим охотником [Линденау 1983: 88, 89]; (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 373, 375).

После присыпки пуповины младенца подвергали водным процедурам: летом его мыли холодной ключевой водой, а зимой клали на снег и растирали, после чего заворачивали в заячий мех; никаких пелёнок не имелось. Только после этого ребёнка отдавали матери. Действие холода и тепла на капиллярную сеть кожных покровов даёт объяснение физиологической основе этого традиционного обряда. Привыкая с детства к холоду, дети приобретали закалку и легко переносили стужу. После того как мать и дитя обмылись, мылась сама повивальная бабка, а затем они все обкуривались дымом от багульника. Это повторялось дважды в течение двух недель. После первого очищения роженице давали новые одежды и постель. При этом ещё убивали оленя, варили для неё лучшие куски, а часть мяса жертвовали огню [Арсеньев 1948: 150; Линденау 1983: 88].

Во временном шалаше роженица находилась до тех пор, пока не чувствовала в себе достаточно сил, чтобы перебраться в дом. Обычно она проводила одна в своём жилище больше месяца, потом опять обмывалась, окуривалась и только после этого возвращалась к мужу [Линденау 1983: 88]. Она отдыхала в течение двух недель, супружеская связь разрешалась не ранее, чем через три месяца. Послеродовой период продолжался от 4 до 6 недель, когда женщина восстанавливала своё здоровье, т. е. до тех пор, пока не кончались послеродовые очищения и весь организм, изменённый вследствие беременности и родов, не приходил в прежнее состояние, и женщина опять не делалась способной к зачатию и новой беременности.

Вернувшись в дом, женщина первым делом варила рисовую или чумизовую кашу и отсылала её своим соседям. Они, в свою очередь, при рождении мальчика отправляли ей маленькое деревянное ружьё, детский лучок, стрелы, мужской нож, деньги, а при рождении девочки – серебряные серьги, кольца,

браслеты, материю. Все эти подарки считались собственностью ребёнка и передавались ему, как только он подрастал. Роженицу берегли от простуды, помещали на самую тёплую часть жилища – на *кан*, недалеко от входа, вблизи очага, не разрешали мыть руки в холодной воде. Боялись, что она умрёт от холода, что её кровь застынет и превратится в желеобразную массу. Сразу после родов молодую мать поили тёплой водой и отваром из круп, куда крошили корень амурского или даурского дудника. Это было необходимо для профилактики грудницы, а также для образования у кормящей матери достаточного количества молока (Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 41. Л. 20).

Вернувшись в дом после родов, роженица строго соблюдала запреты. До полного очищения она не могла покидать своё место, свободно ходить по дому, тем более босиком и с непокрытой головой, поэтому летом она повязывала себе голову платком, а зимой надевала шапку; не носила серёг, не ходила в гости. Все свои естественные потребности она исполняла в одном определённом месте, куда не заходил мужчина. Половые сношения с мужем, а также сон рядом с ним, как было указано выше, запрещались. Женщина в это время имела свои особые постельные принадлежности и отдельную циновку, на которой она и спала. После родов она усиленно питалась, ела суп с козульим мясом, рисовую кашу, хорошо сдобренную салом, вообще употребляла жирную пищу [Липская-Вальронд 1925: 155–156]. Для еды использовалась специально для неё отведённая посуда. В течение двух месяцев пища, как густая, так и жидкая, включая и простую воду, подавалась в горячем виде. Раньше женщина готовила пищу для себя сама, отдельно – в начале XX в. порядок несколько изменился: некоторые стали питаться из общего котла, но из своей посуды [Гаер 1991: 50]. Муж не ел с женой из одной посуды до тех пор, пока ребёнок не обнаруживал некоторые признаки рассудка – не начинал смеяться, хватать что-нибудь ручками и т. д., т. е. примерно до 6 месяцев после рождения [Линденау 1983: 89].

Если ребёнок рождался семимесячным, об этом никто не знал, кроме матери. Она жила отдельно в своём *дямпане,* поместив ребёнка в мешочек *пута* из оленьей шкуры, ещё два месяца, до тех пор, пока у него не вырастали ногти. И только после этого всем говорили о рождении ребёнка (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 387).

О том, чтобы женщина родила тройню или больше детей, уйльта не слышали, но близнецы (*адао*, *адау*) рождались у них нередко, и страха перед ними исследуемый этнос, в отличие от гиляков и айнов, не испытывал (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 375). Рождение близнецов считалось в их традиционной культуре нормальным явлением и связывалось со сверхъестественными существами, чаще всего духами животных-предков. Эти духи относились к категории «и добрых, и вредоносных», чем впоследствии и определялся статус близнецов и их влияние на сородичей. Вредоносным чаще всего был злой дух *ондо*. Если один из близнецов рождался от такого

злого духа, то он чаще всего умирал сразу же после рождения. Если же он оставался жить, то и сам был всю жизнь несчастлив, и окружающим приносил беды.

Считалось, что чаще всего женщина зачинает близнецов от медведя. Инициатором выступает дух, который «влюбляется» в неё и склоняет к совокуплению. При этом женщина впадает в особое состояние, напоминающее сон. Уже сам факт того, что добрые духи вступили в половой контакт с женщиной рода, являлось хорошим предзнаменованием. Уйльта верили, что близнецы будут помогать сородичам во всех благих делах и, прежде всего, в промыслах, при жизни и даже после смерти.

Сразу же после рождения близнецов обязательно совершалось жертвоприношение добрым духам. Старики изготавливали из берёзы или лиственницы фигурки детей и их матери (рис. 66). Для такой ритуальной скульптуры *адау сэвэ* обязательно шили одежду из оленьих шкур. Затем фигурки укладывали в берестяную коробочку: мать в центре, а близнецы по краям. Всю жизнь эта коробочка хранилась в укромном месте. Пожилые женщины доставали фигурки только для «кормления» и лишь в тот момент, когда охотники добывали дикого оленя или медведя. Наиболее известных близнецов уйльта почитали после смерти и угощали их ритуальные изображения из специальной посуды. Это было связано с представлением о близнецах как божествах, сверхъестественных существах, состоящих в родстве с могущественными духами. После смерти матери близнецов эти фигурки укладывались вместе с нею в гроб [Березницкий 1993: 136, 137]; (СОКМ, № 2337-4, 2337-19).

Рис. 66. Охранитель близнецов. Конец XIX в. (СОКМ, № 2337-9)

Похороны близнецов отличались от других способов погребения из-за их необычного статуса в обществе: их трупы полностью заворачивали в стружки. Как правило, шаманы не принимали участия в близнечных ритуалах как специалисты.

В настоящее время уйльтинская молодёжь уже не верит в существование сверхъестественных существ и явлений, изменился сам процесс социализации ребёнка. Полевые исследования последних лет среди уйльта показывают, что рождение близнецов воспринимается молодыми родителями как обычное, естественное явление. Пожилые люди помнят о существовавшем раньше культе, однако жертвоприношений духам не устраивают.

Во всех семьях стремились уберечь ребёнка от болезней, смерти и воспитать его достойным членом общества. В традиционном социуме уйльта существовало множество запретов, примет и ритуалов для защиты новорождённого от злых духов. С этой же целью уйльта никогда не устраивали празднества после рождения ребёнка и не отмечали именины, только для близнецов. О появлении малыша на свет ближним сообщали иносказательно, чтобы об этом не узнали злые духи, поскольку было поверье, что душа детей до года имеет вид птенца, она слаба и беспомощна, очень ранима и подвержена нападкам злого духа *амбан* – страшного чёрного черта. Для того чтобы защитить ребёнка от него, старики вырезали из дерева *сэвэки* – фигурки птиц, морских и лесных зверей, бусины, когти медведя и подвешивали на люльку. Эти амулеты, как и всякие другие, нельзя было никому передавать, даже самому близкому человеку. Отпускать детей гулять ночью было большим грехом *сумни*, так как в это время по земле ходили ночные черти (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 375, 391).

Когда дети тяжело болели, из замши вырезали амулеты *сэвэки*. Фигурки могли быть как зооморфными, так и антропоморфными (рис. 67). Они напоминали человечков около 15 см высотой. Вырезали ножницами руки, ноги, глаза и рот. Потом шептали над костром («наговаривали на огонь», хотя могли использовать и без наговора) и вешали этих человечков ребёнку на шею. Интересно, что такие амулеты/идолы (*сивэ/сивэки*) для исцеления от болезней продолжают делать до сих пор (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 373); [Функ и др. 2000: 25].

Рис. 67. Культовая скульптура от плача ребёнка *денидруг,* XX в. (СОКМ, № 2337-21)

До года при помощи амулетов защищали и тело, и душу ребёнка, а после – только душу. Для этого уйльта вешали над колыбелью оленьи копыта, кости и когти птиц и животных, бусины, охранительные амулеты в виде деревянных антропоморфных, зооморфных и орнитоморфных фигурок, фигурки великана *Калгамы* или *Онгены*, фигурку *Кироу* – от помешательства, а также под подушку детям клали завёрнутые в материю острые предметы: ножницы, кроильный нож, – или пуповину (СОКМ, № 3044-4, 3046-2).

Использование амулетов из когтей и т. п. было связано с представлением, что душа животных находится в кончике носа, шерсти, когтях, и как добрый дух она преграждает путь злым духам. Наиболее древним является верование, что амулет может передать часть качеств животного ребёнку. Над колыбелью

мальчика подвешивали талисманы из костей, так как считалось, что он, когда вырастет, сможет добывать зверей, которым они принадлежали.

Родившийся в тяжёлых условиях, без медицинской помощи младенец редко выживал или же часто потом болел. Смерть новорождённых, особенно если она повторялась, была трагедией. Не понимая причин болезни и смерти, родители использовали все известные им способы «запутывания следа» младенца. Часто это были сложные действия, например: передача новорождённого через окно, помещение ребёнка в женскую рукодельную сумку, протаскивание его по полу девять кругов, стряхивание на него мусора и т. д. [Смоляк 1962: 267]. Чтобы сохранить жизнь ребёнку, выполняли многочисленные обряды, стремясь обмануть злых духов или преградить им путь. Поскольку источником всего жизненно важного считали небо, то шаманы прежде всего обращались к солнцу с просьбой помочь малышу благополучно вырасти. У луны просили долгих лет жизни в месяц его рождения. Изображения солнца и луны, сделанные из берёсты или бумаги, вешали на люльку для защиты от злых сил [Подмаскин 1997: 87].

Желая видеть своих детей здоровыми и закалёнными, родители пускали в ход различные средства, изготавливали предметы и изображения, от которых ждали всякой помощи. Например, подвешивали к спинке колыбели изображение птицы, которое якобы охраняло дитя от мелких животных и злых духов. А при худобе ребёнка ему делали амулет в виде деревянной фигурки с вздутым животом [Подмаскин 1997: 86].

Уйльта И.Я. Федяева рассказала в 1998 г. реальный случай из жизни – о том, как при помощи магических приёмов и культовой скульптуры лечила людей её бабушка: «Моя бабушка Татьяна Даниловна Осипова, с 1873 года рождения, была очень опытной врачевательницей. Она многих людей вылечила при помощи фигурок из замши. Бабушка даже вылечила мою мать от открытой формы туберкулёза. У матери уже шла кровь изо рта. Бабушка собрала эту кровь, прокипятила вместе с травой из тех мест, где сидела кукушка, и заставила мать выпить эту смесь. На шею матери она надела фигурку *сэвэки*. И мать вылечилась. Однажды бабушка и меня вылечила. Я однажды упала с высоты и сильно ударилась. Меня парализовало так сильно, что даже ходить не могла. Просто сидела на подушках. Меня лечил фельдшер, но ничего не помогало. И тогда за меня взялась бабушка. Она повесила мне на шею *сэвэки* из замши, а рядом привязала маленького оленёнка *сондо*. Постепенно моя болезнь перешла на оленёнка. Оленёнок заболел, а я выздоровела. А потом и оленёнок тоже выздоровел» (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 392–396).

Во взрослой жизни в традиционном обществе уйльта также использовалась различная лечебная скульптура. В конце XIX в. один из участников знаменитой Джезуповской экспедиции Б. Лауфер собрал на северо-восточном побережье Сахалина небольшую коллекцию уйльтинских лечебных амулетов

из оленьей ровдуги и из дерева [Роон 2011: 1]. Нередко люди надеялись на амулеты больше, чем на помощь квалифицированных врачей.

Большое значение придавалось и детской одежде. Кроме своих прямых функций она несла также и охранительную роль. Вещи ребёнка – постель, одеяло, одежду, обувь, головной убор и т. п. – после стирки или просушивания не оставляли вне дома после захода солнца. Опасались, что злые духи вселятся в любую из них.

Колыбель для первенца заранее не готовили. В первые дни после появления на свет младенца укладывали на крышку берестяного короба или в прутяную посуду, предварительно настелив мелко наструганные черёмуховые стружки и накрыв их куском материи. В колыбель, сделанную из дерева отцом или дедушкой, ребёнка клали на 5–7-е сутки, и только на день; ночью он спал в лёгкой берестяной зыбке *дури*. На дно колыбели насыпали стружки, порошок, соскобленный с подкоркового слоя дерева козьей ивы, или мелко накрошенную гнилушку тополя, подстилку регулярно меняли [Мейер 2000: 148].

Весь уход матери за младенцем ограничивался обмыванием и купанием в тёплой воде в берестяном или деревянном корытце, протиранием его после купания стружками из черёмухи, регулярной заменой подстилки из берёсты *т'ититтури* и кормлением грудью, которое иногда продолжалось два-три года. Опрелости у ребёнка посыпали либо порошком, выскобленным из коричневого подкоркового слоя ивы козьей, либо порошкообразным веществом, оставленным короедом под корой тополя [Гаер 1989: 93; Сем Ю. и др. 2011: 141]. Чтобы ребёнок не плакал, ему в рот вкладывали кончик сырого оленьего языка, сквозь который продевалась палочка [Василевич 1969: 171]. Для его успокоения у изголовья тунгусской люльки вешались погремушки из зубов северного оленя, соболиных челюстей и козульих копыт. Ребёнка сажали в зыбку, наполненную мягкими стружками тальника, растёртыми в порошок. Их часто заменяли новыми, сухими. Опилки в люльке всегда были хорошо высушены, и только зимой на них клался мех [Миддендорф 1878: 717, 756]. Грудью мать кормила ребёнка, когда он начинал плакать. Люльку в шалаше иногда качали, что символизировало нежную любовь родителей к детям. Поэтому же молоко северного оленя кипятилось, бралось матерью в рот и выплёвывалось младенцу. В случае смерти, болезни или ухода матери из семьи ребёнка кормила грудью любая из родственниц, а в полигамной семье старшая жена выкармливала ребёнка младшей жены рыбным бульоном. Мать обрезала ноготки младенцу специальными ножницами *хаза*, волосы подстригали коротко для того, чтобы он не чесался [Подмаскин 1998: 163–164, 185]. Если у матери было мало молока, ребёнка уже в три-четыре месяца начинали подкармливать жиденькой кашей из разваренного пшена, заправленной нерпичьим или рыбьим жиром. Детям чуть постарше давали юколу, а годовалого ребёнка кормили всем, что ели взрослые, при этом мать продолжала кормить его грудью [Штернберг 1933: 507; Линденау 1983: 89]. Тунгусы детям волосы

до 2 лет не подстригали и до 3 лет не мыли [Шренк 1899: 100]. Волосы не стригли, поскольку считалось, что это может повлечь за собой смерть брата или сестры. Умываться и мыться, а также стирать бельё старались как можно реже, чтобы лишний раз не обижать хозяина моря [Рыжков 1940: 3]. При рождении мальчика радовались больше. Но вообще уйльта детей всегда любили, жалели их (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 391).

Трансформация традиционной родильной обрядности уйльта под влиянием славянской культуры повлекла за собой изменения всего образа жизни. Так, например, одним из методов христианизации в конце XIX – начале XX вв. являлось улучшение быта и культуры народов. В связи с этим все начальники округов получили распоряжение о сооружении для рожениц «небольших юрт с тёплыми нарами» (ЦГА ДВ РСФСР. Ф. 5. Оп. 1. Д. 9. Л. 11).

После 1917 года в районах проживания коренных народов были построены больницы, родильные дома и медицинские пункты. Медицинские работники проводили культурно-просветительную работу по профилактике различных заболеваний. В 1925 г. была принята резолюция 1-го Туземного съезда ДВО, в которой говорилось о том, что для сохранения жизни и здоровья детей необходимо организовать медицинскую помощь роженицам в специальных пунктах, а также научить туземку-мать уходу за ребёнком, выдавая специальные пособия и открывая ясли и детские сады. В результате этих мероприятий, с одной стороны, прекратились эпидемии и улучшились санитарные условия, с другой – произошло отмирание некоторых традиционных ритуалов и обычаев, уменьшилась вера в силу шаманов, стала формироваться новая, советская обрядность, связанная с родами. Если раньше имя ребёнку давали лишь через некоторое время, сбивая с толку злых духов, то в результате влияния славянской культуры ритуал имянаречения стал проводиться непосредственно после родов.

С внедрением современного здравоохранения роженицам стали оказывать квалифицированную медицинскую помощь, и традиционные обычаи и обряды стали забываться. Тем не менее многие знахарские обряды существовали ещё долгое время. Вплоть до 1960–1970-х гг. матери и бабушки нередко клали в люльку под матрасик нож или ножницы, игрушечный лук с обожжённой стрелой, колючую траву для того, чтобы отпугнуть болезни. В некоторых семьях избегали называть дитя по имени, используя какие-либо прозвища для обращения к нему. Если ребёнок заболевал, нередко использовали сначала местные «домашние» средства, окуривали его, кормили огонь, поили водой, пропущенной через камешек с отверстием, и т. д. [Гурвич 1968: 92]. Ещё в 1950–1960-х гг. в семьях, где умер ребёнок, очередного родившегося младенца поручали заботам шамана. Особенно часто это делали в случае болезни малыша. Звали врача, соблюдали все его предписания, но одновременно бабушки просили шамана взять «на сохранение» душу ребёнка. Тот «заботился» о ней, регулярно (ежемесячно), особенно во время первого года

жизни, выполнял положенные обряды, иногда это затягивалось на 15 и более лет [Смоляк 1990: 116].

Представления о том, что беременным женщинам запрещено готовить одежду для будущего ребёнка, говорить о нём и предстоящих родах, дабы не спровоцировать выкидыш и дальнейшее бесплодие, преждевременные роды или раннюю смерть дитя, держатся до сих пор. В прошлом старые женщины, опекавшие беременных, запрещали им смотреть на плывущий по реке лёд: от этого у них якобы ускоряются роды и будет выкидыш. В 1960-х гг. старушки не пускали беременных в кино: от быстрого мелькания кадров, на их взгляд, мог быть аналогичный результат. Вплоть до 1970-х гг., когда все женщины рожали в больницах и медпунктах, бабушки вместо простынок или одеял для новорождённых внуков использовали выношенное нательное белье стариков либо пришивали лоскутки от этой одежды к новому одеяльцу. Некоторые обвязывали руку или ногу ребёнка волосом старика. Все эти магические действия должны были сохранить жизнь младенца. В 1970-х гг. были ещё живы старики, носившие в детстве «отпугивающие имена» («Нарыв», «Экскремент»), чтобы обмануть злого духа, который убивал всех предыдущих детей в этой семье [Смоляк 1990: 114, 115].

По старой традиции в доме, где появился новорождённый, соблюдается тишина («чтобы не беспокоить его»); в прошлом это объяснялось тем, что душа младенца, слабая и пугливая, от шума легко могла покинуть тело. Маленьких детей плохо одевали, не мыли им лица, чтобы красивого ребёнка не забрал злой дух. Чаще всего те или иные магические действия над новорождёнными проделывали не молодые матери, а бабушки, обычно без их ведома, но иногда и с согласия [Смоляк 1990: 115].

На сегодняшний день каких-либо этнических различий в практике родовспоможения между уйльта и окружающим их населением нет. Подавляющее большинство всех родившихся в Ногликском районе вообще, как и в с. Вал, а также в Поронайском районе, родилось в роддомах, расположенных в Ногликах и Поронайске. Детей кормят грудью обычно до года. Много «искусственников», вскормленных на коровьем и оленьем молоке [Функ, Зенько, Силлапняя 2000: 24]. В отдалённых национальных сёлах есть некоторые проблемы с оказанием квалифицированной медицинской помощи, со своевременным определением различных заболеваний у будущих матерей и патологий у плода, с обеспечением контрацептивами, что нередко приводит к нежелательной беременности и родам. Однако это уже проблемы, связанные с общим положением дел в медицинском обслуживании региона и не зависящие от национальной принадлежности.

Похоронная обрядность и представления о душе. В целом материалы о традиционных и современных погребальных и поминальных ритуалах уйльта подразделяются на несколько типов: о приметах и причинах смерти; о поведении домочадцев в момент смерти и непосредственно после неё; о состоянии

души после смерти; погребальные ритуалы, изготовление гроба и способы захоронения, виды надгробной скульптуры, проведение поминок и траурные действия.

В традиционной культуре уйльта существовали различные приметы, по которым судили о возможной приближающейся смерти. Многие из них сохраняются в памяти информантов до настоящего времени. Так, по мнению валовских уйльта, если у человека внезапно появится бородавка на руке между большим и указательным пальцем, то умрёт кто-то из его близких родственников. Ещё одна существующая и сейчас примета смерти: если ворона сядет на палатку оленевода и начнёт каркать, то с кем-нибудь из его сородичей случится беда. Вообще ворона считается фатальным предвестником беды, болезни и смерти.

По мнению уйльта, почти каждая душа знает заранее о дне смерти человека. И, когда тот умирает, она следит за родственниками, чтобы они правильно провели похоронный ритуал. Иногда душа может посещать свой бывший дом и близких родственников. Чтобы она не беспокоила людей, нужно оставлять для неё пищу [Березницкий 2003а: 96].

Понятие жизненности, жизни у уйльта выражалось двумя терминами. *Бини* – «жизнь, бытие», от глагола *би* – «быть, находиться, существовать, жить». Этот термин применялся по отношению к человеку, животному, растению. Второй термин – *балзинке* – «живущий» (живой человек, рождённый человек), от глагола *балзи* – «родиться, расти, жить». Он может быть употреблён по отношению к человеку и животным: *балзу* – «рожать много детёнышей» (о животных), *балзуву* – «растить, выращивать» (птиц, рыб, животных) от *балзиу* – «родить» [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков, Т. 1 1975: 69, 80].

Жизненная сила человека в религиозной и фольклорной лексике обозначалась тремя терминами, общими для всех тунгусо-маньчжурских народов юга Дальнего Востока. Ребёнок, ещё находящийся в утробе матери, а также уже рождённый, но не достигший возраста трёх лет, обладал жизненной силой *он* – букв.: «птенчик, зародыш». Если до трёх лет он умирал, на его могиле устанавливали вырезанную из дерева птичку *нэчэ*. С рождением человека появлялась жизненная сила *эриксэ* – «дыхание», от *эр*, *эри*, *эра* – «дышать», *эрипи* – «вздохнуть». У каждого взрослого человека имелась жизненная сила *пана* – «тень, душа, отражение» [Сем Ю. и др. 2011: 50].

У каждого человека есть одна душа, которая находится в его голове, она может быть и доброй, и злой. Душа живого человека называется *доро* (у северной группы уйльта встречается другое название души – *мурумби,* которая находится в сердце) (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 181, 188). Характер человека, его совесть – тоже *доро*. Она похожа на маленького человечка. Когда этот человечек болеет, он видит разные сны. Когда человек пугается, его душа проваливается из верхней части в нижнюю и уходит в копчик.

Во время обморока, потери сознания она остаётся в теле и тоже находится в обмороке, поэтому человек ничего и не чувствует. *Доро* вылетает из его тела только после смерти. Душа умершего ребёнка имеет вид птички, поэтому на детском надгробии устанавливают фигуру птички. Раньше её вырезали из дерева, а теперь делают из жести. До похорон душа ещё *доро*. Она находится и в доме, и вокруг дома. Иногда *доро* гремит посудой, топает, скрипит, вздыхает, скучает по родственникам (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 389).

Валовские уйльта до настоящего времени сохранили достаточно подробные сведения о сущности и превращениях души человека. Так, Е.А. Бибикова рассказала об этом в 1990 и 1998 гг.: «...когда человек умирает, его душа *доро* превращается в *пана*. Она становится чем-то вроде призрака, тени. У животных тоже есть душа. Душа вылетает из тела и идёт в загробный мир *буни*. Но не сразу. Душа умершего *пана* долго живёт в загробном мире и лишь иногда, если её будут сильно вспоминать родственники, может появиться на земле. Тогда говорят *панани духиттини*, т.е. «душа стукнула», «душа умершего стукнула». Так же говорят, когда у новорождённого ребёнка выявляются какие-либо черты характера, присущие умершему ранее сородичу и хорошо знакомые всем. Вот, например, жил такой дед Алексей Степанов из рода уйльтинского Нучи Баяуса. Этот дед был забияка и драчун. Его прозвали *Туз-Туз*, потому что он «тузил». Потом он умер. А через некоторое время у него родилась внучка, которая была такая же буйная, как и он. Вот тогда родственники и сказали «*панани духиттини*, т. е. *пана* этого деда вселилась в эту девочку: «Душа деда Туз-Туза стукнула». И таким образом получился круг: душа была у человека, потом он умер, *доро* превратилась в *пана*, *пана* пожила в *буни*, а потом превратилась в *доро* своего родственника» [Березницкий 2003а: 96–97].

По представлениям уйльта, после смерти человека душа *пана* уходила в мир мёртвых *буни*. Для многих народов мира, и для уйльта в том числе, характерна вера в расположение страны мёртвых на западе. Южные уйльта считали, что загробный мир находится в середине земли и где-то на её поверхности есть отверстие – вход в него. Там жизнь природы и деятельность живых существ происходила подобно тому, что видели люди на земле. Разница состояла лишь в том, что, когда на земле было лето, в царстве умерших – зима, когда у нас день, там – ночь и наоборот. Вера в это основана на показании людей, которые якобы умерли, а потом ожили. Например, рассказывали, что однажды умер орок, которого не успели похоронить, а он по прошествии двух дней вернулся к жизни. Он описал всё, что видел в своём путешествии в другой мир, и утвердил веру в него, существовавшую до этого. Б. Пилсудский предполагал, что в основе этого предания лежал случай летаргии. О том, что под землёю имеется и море, ороки приводили следующее предание: один ольча, приехавший с Амура на охоту, упал раз в окошко в тундре, называемое *гунгра* или *иар,* и погиб. Узнали же об этом потому, что там обнаружили его

берестяную шляпу. Спустя некоторое время его тело ороки нашли на берегу моря. Для всех стало очевидным, что под землёй есть море, которое и вынесло труп несчастного назад на землю. В эти же «окошки» падали иногда и олени и погибали в них [Пилсудский 1989: 54].

Простые люди, даже случайно оказавшиеся в загробном мире, строго наказывались духами. В преданиях уйльта охотники через лисью нору могли попасть в загробный мир, жители которого не видели их и не угощали рыбой (на земле это считается главным жестом гостеприимства). Вернувшиеся на землю и рассказавшие о своём путешествии охотники умирали, так как нарушали древний универсальный вербальный запрет. В 1998 г. уйльта северной группы А.В. Семёнова из с. Некрасовки рассказала подобное предание [Березницкий 2003а: 92–93]. «Жил охотник. Зимой пошёл в тайгу. Гонялся за лисой целый день. Никак не может догнать. Лиса залезла в нору, охотник за ней. Нора всё уже и уже. Охотник уже еле ползёт. Видит свет. Попал в *буни*. Там лето. Речка, два мальчика ловят рыбу. Охотник смотрит – дом, во дворе сидит старик, делает нарту, на приветствие не отвечает. Старик в дом – охотник за ним. В доме старуха и девушка. Два мальчика принесли рыбу. Сварили. Поставили чашки на маленький столик. Едят, но охотнику не дают. Посуду убрали, легли спать. Девушка легла возле двери. Он к ней. Она говорит: «Ой, я замёрзла». И не стала с ним спать. Он утром взял на улице немного юколы и пошёл домой. Рассказал про всё и умер. Умер потому, что рассказывать про *буни* нельзя» [Березницкий 2003а: 92–93].

Е.А. Бибикова сообщила ценные сведения о структуре загробного мира уйльта: «Загробный мир *буни* находится под нашей землёй. Он очень похож на наш земной мир. Там есть и солнце, и реки, и тайга, и звери, и олени. Этот мир видят практически все бабушки перед смертью. Там живут жители загробного мира *бунени*. Они живут хорошо, богато. У них много оленей. Когда *пана* прибывает в *буни*, она там занимается тем же, что и на земле делала. Люди *бунени* не стареют и не болеют. *Пана* живёт в *буни* очень долго. Некоторые души навсегда поселяются в загробном мире» [Березницкий 2003а: 96–97].

Поведение людей на традиционных похоронах было строго регламентировано и ритуализировано. В целом способ погребения и погребальная атрибутика у уйльта зависели от возраста умершего, пола, социального положения и вида смерти. Подробно рассмотрела практически все типы погребений уйльта Т.Ю. Сем [Сем Т. 1984: 110–111; Сем Т. 1989: 104–114].

По традиционным представлениям души умерших людей попадали в определённые миры в зависимости от вида смерти. Как правило, в «общий» загробный мир отправлялась лишь душа человека, умершего от старости. Души утонувших и сгоревших оказывались в загробных мирах хозяев этих стихий. В тёмный и сырой подземный мир уходили души самоубийц, так как верховное божество не принимало их на небесную землю.

Возможно, под влиянием христианских верований у уйльта появилось представление, что дорога, ведущая в загробный мир, раздваивается: налево она ведёт добрых людей в хорошее, приятное место, направо – злых в мокрую топкую тундру, переполненную комарами, мошкой и всякими другими неприятными насекомыми – мучителями всех живых существ в тайге и тундре в летний сезон (ЦГА ДВ. Ф. 623. Оп. 1. Д. 53. Л. 44–44а). В том месте, где дороги расходились, сидел дьявол, называемый *карау амба*, и всех, кто при жизни сильно и часто нарушал правила нравственности, установленные традицией племени, направлял на дорогу, ведущую к местам мучений. Некоторые предполагали, что дьявол бросал грешников в котёл с кипящей водой и совсем их убивал. Существовало предание, что один смельчак, не желая слушаться приказаний *карау амба*, не пускающего его в рай, бросился в рукопашную битву с могучим цербером и даже порубил его на куски. Но дьявол всё-таки ожил и жаловался одному из современных славных шаманов на эту дерзость, упрекая его, что это именно он научил так поступать умершего во время шаманских камланий, совершаемых при болезни. Шаман, однако, оправдался тем, что не он повинен в дерзости смельчака, и этим спас себе жизнь [Пилсудский 1989: 54].

Побережье Татарского пролива у уйльта называется *буниде* (букв.: сторона мира мёртвых). Шаманы во время камлания перелетали через море, летели по берегу материка и выходили на р. Амгунь и верховья р. Удыль, где жили их предки с большим количеством оленей [Сем Ю. 1965: 84]. Вероятно, подобные представления уйльта отражают эвенкийский пласт их этногенеза [Сем Ю. и др. 2011: 51].

Судьба умерших, по верованиям ороков, не одинакова. В *буни* попадают умершие естественной смертью. Утопленники тоже могут попасть туда, но только если их тело было найдено, если нет – они идут в царство водных духов. Если душа умершего по каким-либо причинам не попала в *буни*, то она становилась злым духом и вредила людям (НА СКМ. Оп. 1. Д. 11. Л. 91).

По представлениям уйльта, душа умершего часть пути в мир мёртвых шла пешком. Поэтому в гроб старикам клали пастушеский посох с крючком на конце, чтобы душе покойного было легче добираться в другой мир, цепляясь крючком за скалы и за ветки, а на подошвы обуви прикрепляли железное остриё, чтобы ноги не скользили; остальной путь *пана* ехала либо на одном олене в упряжке, либо на оленях, запряжённых в нарту. В этом отразился оленеводческий характер традиционного хозяйства уйльта [Смоляк 1956: 859]. Весь путь длился 3 дня. Чтобы *пана* благополучно добралась до *буни* и не тревожила живых, уйльта совершали различные магические обряды, например тело женщины в гробу заворачивали в сеть и причитали: «Иди, садись на колени к мужу. На живущих детей своих не обижайся, хорошо уходи, передай привет всем родным» [Сем Ю. и др. 2011: 51]. Интересно отметить, что валовские уйльта называли смерть человека термином *вэдэхопу* – «потеряли

при перекочёвке». Это лишни раз подтверждает исключительно важную роль оленя и его образа в духовной культуре уйльта, о чём писал в своё время Б.А. Васильев [Васильев 1929: 3–22].

Кладбища уйльта – *буни нани*, т. е. место, принадлежащее мёртвым, – располагались на сухой возвышенной территории. Место захоронения уйльта раньше практически ничем не выделялось. Надгробия ставили деревянные, в виде направленного в небо копья: оно сгниёт, и от могилы ничего не останется. Но если потом, даже через несколько лет, на этом месте поставить палатку, то спокойно здесь жить не получится: *пана* умерших будет постоянно тревожить поселенцев до тех пор, пока они не уедут отсюда [Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 390; Березницкий 2003а: 157–158]. Такие погребения были зафиксированы в конце XIX – начале XX в. у пос. Вал, Даута, Даги, о. Хете-во, близ оз. Невского, на р. Жёлтая, Поронай [Алпатов 1930: 77, 88–90; Васильев Б. 1929: 17–18]. И.С. Поляков так описывал кладбище пос. Даута: «В окрестностях селения в разных сторонах виднеются гробы на сваях выше человеческого роста, а непосредственно около него торчит целый лес развилистых и остроконечных жердей: на них ороки приносят жертву, отправляя различные обряды» [Поляков 1883: 91]. Но если кто-то умирал во временной палатке в случайной местности, то хоронили его где-либо поблизости от неё.

По классификации Т.Ю. Сем у уйльта существовало два варианта захоронения: на помосте и на дереве; последний вариант включал четыре подтипа – в дупле, на двух сваях (пнях), на четырёх и более сваях, в свайном домике. Северная группа уйльта хоронила умершего на деревьях, южная – в свайном погребальном домике. На подготовленного к захоронению покойника набрасывали шкуру убитого оленя. Этот обычай, безусловно, свидетельствует о большом распространении в прошлом у ороков оленеводства [Сем Т. 1984: 111.; Пенская 1985: 51]; (РГИА ДВ. Ф. Р-623. Оп. 1. Д. 53. Л. 41–42).

Древней формой погребения у уйльта были захоронения в дощатых гробах *холдосхо*, которые ставили на высоту человеческого роста в тундре на помост на четыре стойки (сваи). Деревянные гробы имели вид продолговатого, расширенного в изголовье ящика из 6 досок. По-видимому, термин *холдосхо* может быть расшифрован как «выдолбленный из кедра»: *холдо/колдо* – «кедр» + отглагольный суффикс *ско/ксо*, означающий результат действия. Гроб устанавливался на перекладины между двумя парами столбов и крепился сверху ещё двумя досками. Каждый из четырёх столбов имел узкие пазы для перекладин. Такая система крепления была типичной для всех амурских народов. Размеры гроба составляли 1,64 × 0,54 × 0,29 м.

Б.А. Васильев, обследовавший в 1927 г. подобный тип захоронения в пос. Вал, обратил внимание на особую форму гроба. Это был дощатый прямоугольный ящик, имеющий с одной стороны выступ [Васильев Б. 1929: 17–18]. Б. Лауфер, описывая захоронение ороков, отмечал, что гробы имели форму

лодок, были закрыты сверху плотно лежащими брёвнами и покоились на четырёх столбах в 1,5 м над землёй. В неопубликованных записях Л.Я. Штернберга также упоминается о том, что орочоны Сахалина прежде хоронили своих покойников в лодке [Смоляк 1956: 859; Сем Ю. и др. 2011: 51–52].

У северных уйльта существовало несколько способов установки *тинуво* (гроба): на двух кольях; между деревьями; привязывание за ушки верёвкой к вершине дерева. Последний способ крепления был характерен не только для детских захоронений, но и для шаманских.

Погребения южной группы уйльта имели свои особенности. Взрослых хоронили в гробах на трёх столбах *игды-холдоско*, устройство которых соответствовало подобным захоронениям у орочей и ульчей [Шренк 1903: 144]. По данным Б.О. Пилсудского, гроб изготавливали из досок лиственницы. По форме он представлял собой удлинённую трапецию. Его устанавливали на помосте из жердей, укреплённом на трёх столбах около 1,5 м высотой. Такие гробы использовали только для богатых; для бедных существовал другой способ захоронения – в срубах *кори*, сделанных из брёвен. Существование у южных ороков этих двух типов погребений даёт основания автору предположить, что в их обычаях совмещались две традиции: орочей и ульчей [Пилсудский 1989: 52]. Кстати, у Л.Я. Штернберга в статье о негидальцах есть такая запись: «орунур строят амбары, и туда ставят покойника в двойном гробу» [Штернберг 1933: 538]; (РГИА ДВ. Ф. Р-623. Оп. 1. Д. 53. Л. 41). Этнонимом *орунур* называли сахалинские нивхи ороков, а амурские нивхи – ульчей. В работе японского исследователя Нагане Сукехаци говорится, что раньше ороки южной группы труп заворачивали в шкуру ездового оленя и вешали на дерево [Сем Ю. и др. 2011: 52]. Захоронение в дощатых гробах на перекладине, прикреплённой к деревьям на высоте 1,7 м, с плоскими и слегка приколоченными гвоздями крышками было обнаружено в 1982 г. в устье р. Жёлтой. На вкопанные в землю сваи горизонтально прикреплялись бревна, на которых и стоял дощатый гроб. Труп был завёрнут в берёсту. Перекладина, на которой покоился гроб, крепилась на сучке одной лиственницы и зарубке другой. О подобном типе захоронения южной группы ороков упоминал Ю.А. Сем [Сем Ю. 1965: 84; Пенская 1985: 46–47, 53].

Детские захоронения у южных и северных уйльта были однотипны. Они представляли собой выдолбленную колоду *тинуво*, которая имела выступы в виде ушек и плоскую крышку и крепилась на стойках. Её устанавливали на 2 кола на высоте 1,85 м или чуть ниже. Размеры колоды составляли 118 × 21 × 9 см. Она состояла из двух частей – дна и крышки. Процесс изготовления колоды был, вероятно, таким: часть ствола дерева очищали от коры, расщепляли ствол вдоль, выдалбливали внутреннюю часть. Название *тинуво* можно сопоставить с однокоренными терминами в эвенкийском языке *тинэс* в значении «сдирать шкуру руками» и *тинэр* – «олень» (табуированный). Это, возможно, указывает на то, что первоначально существовал обычай хоронить

умершего в шкуре оленя [Пенская 1985: 50; Сем Ю. и др. 2011: 52–53; Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков, Т. 2 1977: 184]. С.В. Березницкий зафиксировал ещё один тип детского захоронения южных уйльта – в колоде в форме птицы с привязанными к её хвосту перьями [Березницкий 2003а: 152]. Колоду устанавливали на пень. Близкий тип захоронения имелся у нанайцев [Сем Ю. и др. 2011: 53]. Это было связано с представлениями уйльта о том, что душа ребёнка имеет вид птички, напоминающей воробья. Поэтому раньше, если дети умирали в возрасте до года, их тела укладывали на деревьях, а теперь закапывают в могилу, но для надгробья создают деревянное или железное изображение птичек, которые, согласно поверьям, поют детским душам колыбельные песни (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 375).

Умершего располагали ногами на запад или юго-запад, для того чтобы он мог встать и найти страну своих предков. Ориентировка покойника в пространстве указывает на прибрежную часть материка, ограниченную на севере Амуром. Н. Сукехаци зафиксировал у южных ороков ориентацию умершего головой на север [Сем Ю. и др. 2011: 53]. Гробы для мужчин и женщин изготавливали из лиственничных досок (не распиленных, а расколотых) в форме удлинённой трапеции. Труп укладывали головой к более широкой части лицом кверху и ногами на восток. Гроб прикрывался досками и устанавливался на помост из жердей, закреплённый на трёх столбах около 1 и 1/3 м высотой. Называли такую могилу *игды хольдоско*, т. е. «гроб на столбах». Число столбов всегда было не более трёх.

Детские гробики состояли из двух выдолбленных корытец, уложенных одно на другое так, чтобы одно из них служило дном, а другое – крышкой. Их устанавливали на двух столбах и обычно выше гроба взрослых. К детскому гробику, находившемуся высоко на ветви лиственницы, поддерживаемому высоким колом с другой стороны, подвешивалась ещё и колыбель.

В состав погребального инвентаря для мужчин входили орудия охоты (копьё, лук, стрелы, нож), инструменты для обработки дерева, оленье седло; для женщин – принадлежности для шитья, чистки рыбы, обработки берёсты. Согласно представлениям о зеркальном строении загробного мира, если человек умирал летом, то его обряжали в зимнюю одежду и наоборот. Независимо от пола в гроб клали также посох с железным наконечником – *ихина чинапуни*, посуду, покрышки на чум, стружки *гесапса*, белое покрывало, подушку из стружек *тирэптун*, мешок с едой и жертвенным мясом *хуйсэ*, иногда культовые предметы (изображения личных покровителей), одежду, постельные принадлежности, табак, огниво. По материалам В.Н. Васильева, в гроб взрослому мужчине клали лук с маленькими деревянными стрелами, орнаментированное насечками железное копьё с обрубленным древком, обломок деревянного лука, большой нож-пальму, китайскую трубку с мешочком для табака, вышитым оленьим волосом, и раковину. Все вещи покойного ломали, чтобы

освободить существовавшие в них души и позволить им пойти вместе с их хозяевами в загробный мир. Это делалось по двум причинам: 1) чтобы этими вещами никто не смог воспользоваться и 2) чтобы они пригодились умершему человеку в загробном мире. Раньше ломали даже ружья. Первая причина включена в духовную культуру уйльта позднее. Вещи ломались для освобождения из них жизненной субстанции. Главной же причиной, конечно, была забота о послесмертном существовании покойного, его души, желание соблюсти все погребальные ритуалы. Зеркальное строение потустороннего мира предполагало изменение формы вещей в земном мире. Погребальная одежда смётывалась нитками без узлов. С.В. Иванов отметил у ороков важную деталь орнаментации погребальной одежды из ровдуги или ткани: смешение криволинейного и геометрического стилей [Иванов 1963: 411–412]. Также к вещам обыденной жизни добавляли ещё и талисманы: так называемые *сивы* – вырезанные из дерева изображения духов, ранее приготовленные для болевших для облегчения их страданий [Пилсудский 1989: 51–52; Сем Ю. и др. 2011: 53]. Сверху тело было покрыто полотнищем из рыбьих кож. На грудь покойнику укладывали модель покрышки для чума *гуйдо*, а под гроб – нарты [Сем Ю. и др. 2011: 53]. На кладбище пос. Даута в 1927 г. Л. Алпатов обнаружил в одном из воздушных захоронений шёлковый материал, бронзовую пряжку от нагрудника, остатки колчана и обломки копья, а в свайном гробу пос. Даги – оружие [Алпатов 1930: 77].

Погребальную одежду шили заблаговременно, в том числе и близкие родственники. После смерти женщины старухи три дня шили похоронную одежду. Одежду и обувь не сшивали, а смётывали. Обычно оставляли незаконченными отдельные части костюма, орнамент, вышивку. Заканчивали их за три дня до погребения, пока умерший находился в доме. Эти вещи укладывались в специальных сумах из оленьей и нерпичьей кожи. Их никогда не носил живой человек. Позднее вся погребальная одежда шилась уже после смерти человека. Ороки считали, что женщине следовало всегда дать больше одежды, нежели мужчине, поскольку ей нужно больше не только в этом мире, но и в загробном (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 390); [Сем Ю. и др. 2011: 53; Пилсудский 1989: 51].

Покойников уйльта укладывали около огня внутри юрты. Их омовением и одеванием занимались женщины в течение двух-трёх дней. Бедных, для которых семья не могла сшить ничего нового, выносили раньше этого срока. Родственники покойника сидели у огня, горящего беспрерывно днём и ночью, и плакали. Тело умершего, уже вполне одетого, заворачивали в желательно новые, мало употреблявшиеся куски сшитой рыбьей кожи, предназначенной для покрышки чума или служащей крышей для палаток (позднее – материи), укладывали на свежеприготовленные сани или нарты *охсо*. Затем четверо мужчин выносили тело через задние, более грязные двери *дуви-уты*. Если смерть происходила в летнем постоянном жилище, то оно покидалось уже навсегда.

Если же человек умирал в палатке, то такого наказа не существовало, может быть потому, что палатки были слишком кратковременными жилищами: почти каждый раз их ставили на новом месте, даже если строили вторично в той же местности [Пилсудский 1989: 51].

Во время похорон родственники усопшего старались угостить собравшихся как можно щедрее, отдавая тем самым последние почести отходящему. Обычно забивали жертвенного оленя, которого каждый получал при рождении, а в случае смерти богатого человека – даже нескольких животных. Для этого оленя ударяли по крупу специальной деревянной секирой *лаута*; он бросался бежать, его догоняли и на бегу кололи ножом в шею. Затем оленя разделывали, внутренности закапывали. На месте погребения оставляли рога и нарты, предварительно их поломав. Шкура использовалась в хозяйстве, мясо варили и угощали им родственников и всех присутствовавших. Для жертвы годился только чёрный олень, он назывался *секан*. Считалось, что сразу после похорон *пана* отправлялась на душе этого оленя в загробный мир *буни*. В рот покойному наталкивали много костного мозга животного, чтобы *пана* питалась по дороге в *буни* и не голодала. В последний раз сахалинские уйльта приносили оленя в жертву на похоронах в конце 1970-х гг. Его привязали уздечкой к дереву, убили ударом ножа в затылок и разделали. Голову, печень, сердце, гортань, внутренности отнесли в тайгу и повесили на дерево, чем обеспечили душу покойного оленьим стадом в загробном мире, так как считается, что в тайге всё это магическим образом превращалось в оленей. Мясо съели участники погребального ритуала. В рот покойному положили костный мозг, собрали сумку с провизией. На следующий после похорон день голову оленя привязали возле могилы на дерево мордой на восток [Березницкий 2003а: 157–158].

Кроме мяса жертвенного оленя в состав поминальной пищи *сугдин тэнги* (от *сугди* – угощать душу умершего) у южных ороков входили рис, сушёная рыба, водка; у северных – ягоды, сахар, чай. Каждого блюда понемногу в небольшой посуде устанавливали около покойника на всё время его лежания внутри дома. Кусочек жертвенного мяса и всякую еду в специальном мешочке *хуйсэ* укладывали в гроб, чтобы умерший имел провизию по дороге в мир мёртвых [Пилсудский 1989: 53; Сем Ю. и др. 2011: 54]; (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 390).

Считалось, что умерший нуждается в пище и принимает её ежедневно, поэтому после похорон в течение трёх дней, пока душа *пана* не доберётся в мир мёртвых, поминая покойного, на могилу носили рис, сушёную рыбу, водку (если имелась) и табак. Запрещёнными в этом случае считались свежая рыба и свежее мясо. После трёхдневного срока это символическое кормление прекращалось, ибо предполагалось, что умерший уже достиг загробной страны и в помощи людей не нуждался. Смерть в доме зажиточного хозяина влекла ещё больше расходов: на похороны съезжались люди, живущие даже

в отдалённых стойбищах, поскольку существовал обычай оповещать о смерти кого-либо, а тем более богача, максимально широкий круг соседей и родных [Пилсудский 1989: 52–53].

Говорить про «тот свет» было нельзя, чтобы самому вскоре не умереть. Считали, что хорошо живёт после смерти тот, кто при жизни хорошо работал: ловил лис, соболей, занимался оленями. Если женщина здесь хорошо шила шапки, обрабатывала кожи, то и на том свете она будет хорошей мастерицей. А если она была, например, пьяницей, то и на том свете будет плохо жить (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 381).

В день похорон в могилу к покойнику сбрасывали все его вещи. Это делалось для того, чтобы на том свете у него всё было. А ещё чтобы защитить родственников от инфекции, потому что с гигиенической точки зрения они были вредны для окружающих. Через день после похорон разводили погребальный костёр и головни разбрасывали по кругу. И за время от смерти до похорон происходил процесс перехода *доро* в *пана* (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 390).

Церемониал похорон значительно изменялся, если смерть была несчастная. Так, например, ороки боялись вносить в жилое помещение утонувшего и укладывали его вблизи дома, закрыв шкурами домашних оленей, специально выращиваемых для подобных случаев и вообще для умерших, тогда как для обычных похорон использовались шкуры диких оленей. Рядом раскладывали костры и поддерживали огонь днём и ночью. У огня же несколько человек с луками и копьями в руках охраняли тело от прихода злых водных духов, которые унесли душу утонувшего. Женщины должны были держаться вдали как безоружные и ненужные в момент возможного появления духов и сражения с ними. В стойбище созывалось как можно больше народу, чтобы караул был всегда в достаточном количестве и благодаря возможности частых смен бдителен и свеж силами. Еду для поминок тоже готовили у внешних разложенных огней. Караулили утопленника ещё и из-за того, что злой дух, вселившийся в него, мог выйти из тела и причинить вред окружающим. Утопленники, вытащенные из воды и похороненные на земле, шли в обычный загробный мир *буни*. Если же они оставались ненайденными, то уходили в царство водных духов [Пилсудский 1989: 53–54].

Необходимо отметить, что раньше уйльта хоронили утопленников не в земле, а в озере или на берегу моря или реки рядом с тем местом, где был обнаружен труп. Такие захоронения родственниками не посещались (МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. Д. 93). Имён умерших ороки не называли, исключение делалось только для богатых, которые считались живыми [Пилсудский 1989: 68].

Иногда уйльта совершали специальный охранительный ритуал, когда считали, что человек умер не от старости, а из-за злого духа, забравшегося внутрь тела. Тело такого покойного клали на высокий помост и разводили под ним костёр, чтобы вместе с трупом человека сгорел и злой дух. Для взрослых

покойников уйльта всегда копали ямы. А маленьких детей заворачивали в белую материю и, как уже указывалось, укладывали на дерево. Закапывать их было нельзя, иначе, как считалось, их мать больше не смогла бы рожать детей. Мать молоко на кладбище сцеживать не приходила. Умерших близнецов с матерью хоронили вместе в одной могиле: одного ребёнка клали слева, а другого справа от неё. Шамана хоронили отдельно, не на общем кладбище, и делать это мог только другой шаман. Покойного закапывали в могилу, а все его вещи: бубен, колотушку, пояс, костюм – родственники оставляли у себя для будущего шамана из их рода. Осталось воспоминание о похоронах последнего шамана, умершего в 1925 г. «На Гаромае сделали помост на столбиках. И он сидел там. Все там у него, и бубен, лежало». Уточнение о сидячем положении покойного шамана представляется важным, поскольку в литературе сей факт не упоминается [Функ и др. 2000: 25].

Орочоны, по мнению удэгейцев, на похоронах не плачут, а смеются, кричат, шумят. Сами же уйльта приписывают такое поведение нивхам. Место похорон потом старались не посещать. А если и посещали по какой-то причине, то говорили тише, чтобы не потревожить *пана* (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 188, 193, 390).

В начале XX в. ороки по традиции хоронили умерших на деревьях, сколачивая гроб из досок из двух выдолбленных колод, закреплённых на подвесных мостках. Крещёные ороки, по приказу священников, хоронили по русскому обычаю, устанавливая над могилой крест, а иногда более богатые даже делали вокруг неё ограду [Шренк 1903: 144; Пилсудский 1989: 52; Таксами 1968: 40]. Но от своих прежних языческих обычаев они не отказывались и недалеко от могилы ставили стойки, поверх которых клали поломанную нарту, покрывая её снятой с оленя шкурой с неотрезанной головой и ногами [Меркушев 1913: 55–56, 57].

В 1982 г. в устье р. Жёлтой на сопке, густо заросшей лиственницей, кустарником и багульником, было обнаружено небольшое кладбище, состоящее из трёх могил с крестами, с несколько необычными по оформлению венцами, огороженными полуразвалившимися изгородями из жердей. У кладбища был найден чугунный котёл с пробитым днищем и фаянсовая чашка с отбитой боковой стороной. Котёл и чашка – предметы домашней утвари, по религиозным верованиям ороков, с которыми душа умершего должна была отправиться в загробный мир. Как мы уже отмечали, для того чтобы предмет последовал за душой покойника, его намеренно повреждали [Пенская 1985: 48–49].

Ещё в середине 1980-х г. воздушные захоронения обнаруживались у южной группы уйльта, у северной же группы этноса данный тип вышел из культовой практики в начале XX столетия. В настоящее время захоронения в гробу, в земле – обычный способ погребения. Это типично русская православная традиция, при которой не соблюдается и ориентир по сторонам света.

Вплоть до настоящего времени сохранялись отдельные уйльтинские погребальные обычаи. Это касается и забоя жертвенного оленя на поминках, и набора мужских или женских инструментов, которыми покойный пользовался при жизни. А именно: класть в гроб в мешочке немного пищи «в дорогу» (кладут около правой руки), нож в ножнах со сломанным острием, женщинам – нитку с иголкой. «Кто чем занимался, то и кладут». На могилы кладут нарты со сломанным «бараном» *чембо* и *чинапул* для управления оленями. Могила оформлялась надгробием с советской символикой, через год обносилась оградой. Примечательно то, что под влиянием русской культуры уйльта стали отмечать Родительский день – первое воскресенье апреля. К этому дню тщательно готовятся, выпекают блины, достают разные угощения, конфеты, водку и идут на кладбище к могилам умерших родственников. Там совершают следующие действия: часть продуктов – блины, конфеты, оленье мясо – кладут на могилу рядом с памятником. Немного водки выливают прямо на земляной холм. Затем устраиваются рядом с могилой и начинают трапезу, вспоминая при этом покойников. После завершения трапезы обходят ближние могилы и кладут на них конфеты, печенье. Если захоронено много родственников, то это проделывают у каждой могилы. Туда стараются прийти все. На небольшом кладбище скапливается очень много людей: и русские, и уйльта, и эвенки. После всех ритуалов возвращаются домой и больше никаких обрядов не совершают. Данный обычай утвердился в с. Вал в 70-е гг. XX в., ранее так не делали. Собранный материал показывает причудливое переплетение древнейших традиционных представлений уйльта с русской православной традицией [Роон 1992а: 140–141].

Если человек покончил жизнь самоубийством или утонул, его хоронят без всяких отличий от указанных выше обычаев. Если тело не найдено, то ни похорон, ни поминок, ни оплакивания нет. Чтобы найти утопленника, родственники выходят на берег и зовут его по имени. Хоронят, как правило, на третий день после смерти, но ни в коем случае не в понедельник. Гробы делают из досок, обтягивают красной материей. Гроб выносится из дома через двери или через окно (если двери оказываются узки), ногами вперёд. Прежде дети на кладбище не ходили и в похоронах не участвовали. В настоящее время этот обычай не соблюдается: дети стоят в доме возле тела умершего, присутствуют при выносе гроба и на кладбище.

Родственники покойного по традиции не обмывали тело, не украшали гроб, не несли его и т. п. В настоящее время они принимают участие в похоронах наравне с посторонними, специально нанимаемыми людьми. Собственно проведение похоронного обряда не отличается от современной его русской модели. Родственники едут на кладбище в машине с гробом. Присутствующие на похоронах бросают в могилу по три горсти земли. Могильный холм обкладывают еловыми ветками и венками. На кладбище и в доме покойного

устраивают поминальную трапезу. Полагают, что люди, когда умирают, «наверх, к верхним людям уходят».

В настоящее время на могиле ставят столбик в форме удлинённой пирамиды. Для утонувших детей на вершине мегалита, как мы уже неоднократно отмечали, укрепляют фигурку птички из жести. Кресты детям не ставят, в отличие от стариков. Для покойников среднего возраста крепят звёзды. После смерти пожилые женщины в течение нескольких дней смётывают похоронную одежду и обувь, собирают погребальную вьючную сумку с одеждой. В могилу кладут красивые оленьи уздечки, предварительно их разрезав, иначе покойник заберёт с собой кого-нибудь из родственников. Оленьи нарты разламывают и оставляют на могиле (Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 416. Л. 397).

Вместе с русскими соседями уйльта посещают могилы родственников на 9-й и 40-й день, через год и каждый Родительский день. Еду для души покойного оставляют на могиле, выложив её из посуды, а саму посуду оставляют под лавочкой или надгробием, так как это особая посуда для кормления души умершего. Через 3-4 года родственники устраивают последние поминки (несколько десятилетий уже без шамана), после которых на кладбище не ходят, так как считается, что душа ушла в загробный мир, по возвращении из которого она вселяется в новорождённого из своего рода.

Сегодня ороки хоронят всех своих покойных в деревянных гробах, в качестве надгробий применяются стандартные памятники (железобетонные и металлические надгробия в виде стел, тумб и христианских крестов), могилы огораживают.

До сих пор кладбище сохраняет статус сакрализованной территории. Ягоды и грибы здесь не собирают [Функ и др. 2000: 25, 26]. В пос. Вал расположены два общих кладбища – новое и старое. Новое находится к западу от среднего посёлка. Большинство могил ориентировано по оси юг-север с надгробиями на юге. На нескольких могилах уйльта с деревянными надгробиями и металлическими оградами лежат части оленьей нарты. Это сделали родственники для того, чтобы покойный мог ездить на оленях на том свете.

Изменение традиционной погребальной обрядности уйльта произошло в основном под влиянием славянской культуры. Погребальные ритуалы относятся к категории общественных, как и свадебные. Традиционный погребальный ритуал привлекал не только всех ближних и дальних родственников умершего человека, но также сородичей и односельчан. Во время похорон над могилами стали звучать торжественные последние речи и похоронный оркестр [Смоляк, Соколова 1981: 100]. В то же время на могиле родственники разбивают поминальную посуду, чтобы души столовых приборов смогли последовать за душой покойного и служить ей в загробном мире. В современной погребально-поминальной обрядности уйльта появилось много христианских элементов.

Приведённый материал по погребальной обрядности уйльта подтверждает вывод об особенностях погребального обряда северной и южной группы и показывает его сходство у уйльта и эвенов (форма детского долблёного гроба, способ крепления гроба на четырёх сваях, обычай воздушного захоронения в шкуре оленя), орочей (гроб на трёх пнях *игды холдоско*, сопроводительный инвентарь, в т. ч. шипы на ноги) и ульчей (захоронение в наземном срубе – *кори*, вышивка подшейным оленьим волосом на погребальном распашном халате *сикэ*). Кроме того, это позволяет выделить целый ряд элементов погребальной обрядности, общих у уйльта и большинства тунгусо-маньчжурских народов Амура: терминология, связанная с жизненной силой человека, названием гробницы на четырёх сваях *холдосхо*; поминальная пища; представления, связанные с судьбой умерших; состав погребальной одежды – распашной халат *сикэ*, нагрудник (женский), передник (мужской).

Религиозные представления уйльта сохраняют идеи первобытнообщинного строя. Система верований, культов и обрядов являлась отражением реальной действительности и повседневной жизни. Весь космос представлялся организованным по образу человека, считался одушевлённым и был связан с верой в единую безликую силу, проявляющуюся в природе, управляющую событиями в ней и влияющую на жизнь индивида. Универсальные способы духовного освоения мира прослеживаются в анимистических представлениях (почитание различных духов природы: гор, моря, огня, леса, рек), культах (неба, нерпы, тигра, медведя), мифах, шаманстве, народной медицине. Обнаружена общность верований, мифов, оберегов и культов уйльта с орочскими, ульчскими, негидальскими, нанайскими, удэгейскими, частично с нивхскими и айнскими традициями.

НАРОДНОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО

ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

Уйльта создали и сохранили до настоящего времени богатый фольклор разнообразных жанров и сюжетов [Новикова, Савельева 1953; Сказки народов Севера 1959; Петрова 1967; Подмаскин 2017; Новикова 1967; Пилсудский 1989; Сем Ю. 1965; Сем Ю. и др. 2011; Ямада, Соловьёва 2011; Подмаскин 2013; Сказки народности уйльта 2014; Миссонова 2013; Фетисова 2016]. Устная художественно-образная форма передачи накопленного духовного опыта последующим поколениям вполне удовлетворяла практическим запросам семьи и общества, находившегося на пути разложения первобытнообщинного строя. Главная особенность повествовательного фольклора уйльта характеризуется устойчивостью и консервативностью элементов этнических традиций.

Бытует синкретическая форма жанровой терминологии. Попытка закрепить наименование определённым жанром не всегда состоятельна, поскольку

одно и то же слово обозначает разные жанры или разные жанровые виды [Подмаскин 2014: 105]. Как известно, термином *нингма* уйльта обозначали всю мифологическую прозу (космогонические и тотемические мифы). В данном жанре засвидетельствованы персонажи Агды, Амбан, Калзами, Кори, Паня, Манги, Тава эдени, Сэвэн, Тэому, Хадау, Хэглэн, находящиеся в постоянном взаимодействии с человеком. В большинстве своём это имена архаического (местного) и тунгусо-маньчжурского образования.

Центральным, активным и, возможно, древнейшим персонажем мифологии тунгусо-маньчжуров, главным героем мифов творения у уйльта и всего повествовательного фольклора орочей и нанайцев являлся первопредок – мифологический образ Хадау. Сохранились представления о сотворении им человека, медведя и небесных светил. Хадау приписывается уничтожение двух «лишних» солнц на небе, устройство гор, рек, создание Млечного Пути и т. п. Ему же отводится установление религиозных обрядовых действий. Он создаёт культурные ценности и шаманский ритуал [Народы Сибири 1956: 859]. В образе Хадау сливаются черты культурного героя-демиурга, покровителя обрядов, различных духов; творческие функции сочетаются с управлением отдельными силами природ и космоса в целом, руководством жизнью, природы и человечества. Вероятно, здесь имеет место универсальный образ мирового творца, деятельность которого связана с установлением порядка в мировом пространстве.

Культурный герой Ха / Ка, распространённый персонаж орочского, нанайского, удэгейского и орокского фольклора, в мифах предстаёт как хозяин гор и животных. Он может лишить жизни, ему приносили в жертву мясо свиней. Его функции совпадают с возможностями хозяина Вселенной. Старик устраивает мировой порядок, владеет сакральным погребальным ножом для оживления души. Его противник Бучукан – хозяин ветра, похититель дочери солнца. Небесный старик-покровитель стреляет в ветер и добывает души невест [Подмаскин 2013: 194]. Вероятно, это имя связано с дючерами. Отдельные характеристики образа Ха сближают его с мужским персонажем первотворения Хадо (Хадау) – родоначальником нанайского рода Заксор. Миф об этом роде имеет аналогии в повествовательном фольклоре государства Фуюй (I–III вв. н. э.), которое существовало в бассейне р. Нонни (Корея).

Частью космогонических мифов являются мифы антропогонические – о происхождении племенных первопредков. Уйльтинский древний род Сюкта произошёл следующим образом: «Один охотник нашёл в тайге голого человека, который, чуждаясь людей, питался мохом, как олень. Поймав его ремнём, привёл в селение и принял в свою семью. От него-то и пошёл орокский род Сюкта. От прежних же людей остался род Турна, ставший нивхским» [Подмаскин 2013: 168]. Покровителем рода Сюкта был тигр. РодТориса связан своим происхождением с мифической птицей Кори, получившей широкое распространение в фольклоре удэгейцев, нанайцев, орочей, айнов

и нивхов. Многие предания свидетельствуют о древнем происхождении некоторых уйльтинских родов на материке, повествуют о миграциях и брачных связях уйльта с нивхами и ульчами [Сем Ю. и др. 2011: 17].

К космогоническим мифам примыкают мифы астральные, солярные и лунарные, отражающие архаические представления тунгусо-маньчжуров. Так, Плеяды представлены сакральными названиями: Нада сани («Семь дыр») и Агдымсэ («Родственники грома»). Звезда Амбан хосиктани – одна из главных шаманских духов или первый помощник верховных божеств, исполнитель их воли на земле. Образ персонифицированного хозяина грома Агды получил широкое распространение в космогонических представлениях и мифах не только у уйльта, но и у орочей, эвенков, удэгейцев и нивхов [Подмаскин 2013: 27–33]. Громовержец был творцом хороших дел, служил покровителем не только охотников и рыбаков, но и шаманов.

В сюжетах мифов символом хозяина грома в качестве самостоятельного персонажа выступает орёл Гесу. Орёл – помощник шамана. Он обычно изображался на шаманском бубне в фас, с распахнутыми крыльями и распущенным хвостом, с сильными ногами, раскинутыми широко в стороны. Голова орла резко повёрнута влево, острый клюв открыт (РЭМ, 2079–2а) [Иванов 1954: 389]. Присутствие орла на шаманском бубне свидетельствует о том, что у уйльта в роли громовержца выступал именно он, а не дракон, как у некоторых народов Нижнего Амура. Сакральное отношение уйльта к этой птице совпадает с представлениями нивхов и эвенков. Культ небесной птицы отмечен почти у всех тюркоязычных племён Сибири. Одним из главных подвигов орла как культурного героя в мифологиях Евразии (особенно Сибири) и Северной Америки является похищение света и помощь людям в добывании огня. Культ орла у тунгусо-маньчжуров идентичен культу фантастических птиц у народов Ближнего и Среднего Востока [Штернберг 1925: 739–740].

В мифологии уйльта обнаружены явные следы связи орла с мировым деревом и грозой. В мифе о разорителе гнезда орла говорится, что «герой – муж счастливой четы у лукоморья поднимается на дерево, чтобы разрушить гнездо орла. Гремит гром. С верхушки дерева человек падает в воду и тонет. Жена, оставшись одна, впадает в неутешный плач. Уходит в горы и там встречает орла, рассказывает ему о трагедии. Орёл советует ей вернуться домой и изготовить однострунный музыкальный инструмент деккэрэ, который заменит ей мужа. Женщина выполняет завет, играя на инструменте, она заглушает тоску и перестаёт плакать» (ПМА Подмаскина, 1976, сообщение А.В. Семёновой, Сахалинская область, с. Вал). Образ громовой птицы встречается в сказках ороков. Огромная птица похитила дочь вождя, культурный герой Геохату спас её и в награду взял в жёны [Петрова 1967: 148].

В медицинской практике шамана рецептом для лечения горла служила деревянная скульптура головы орла гуси делении [Вязовская 1975: 52]. Орёл представлен в календарной обрядности уйльта, нанайцев, орочей и удэгейцев.

Интересны представления о мифической птице Кори (уйльта, нанайцы, орочи, ульчи). Айны называли её Коари, удэгейцы – Кои, нивхи – Кор. Лексическое сходство характеризует этнокультурные связи. Обнаруживается общность воззрений об этой гигантской орлоподобной птице. Кори входит в число шаманских духов-помощников: на её спине они отвозят души умерших в загробный мир *буни*. У нанайцев, орочей и уйльта с Кори связаны мифы о стихиях природы и происхождении родовых названий [Пилсудский 1989: 14; Подмаскин 2006: 141–143; Подмаскин 2013: 90–91].

Известны орокам тотемические мифы, составляющие важную часть комплекса тотемических верований и обрядов родоплеменного общества. Приведём один из типичных примеров – миф о тотемических предках (человеко-медведях). В истоке р. Вал находится скала Корре. По форме напоминает домик-сруб для содержания медведя. Согласно традиции, возле скалы рыбаки и охотники, отправляясь и возвращаясь с промысла, «угощали» хозяина медведей Бэянэ эдени рыбой и ягодами. «Однажды рыбак, проходя мимо священного места, обнаружил свежий медвежий след. Он заметил, что медведь недавно вылез из-под скалы и ушёл к реке. Подкараулил зверя и убил его саблей *лаута*. Пошёл ловить рыбу, когда вернулся, чтобы разделать тушу медведя, то обнаружил на том месте живого человека. Этот человек приглашает его в гости. Вошёл рыбак в подземелье, видит на полу древесные стружки. Человек говорит, ты нехорошо поступил, нельзя убивать медведей саблей, большой грех (раньше саблю клали в гроб покойнику). Человек угостил рыбака холодцом. Рыбак прикоснулся к еде рукой, тотчас услышал визг медвежонка. Он плакал и ругал гостя за то, что он убил его мать саблей. И просил передать всем людям наказ, чтобы они не убивали медведей саблей» (ПМА Подмаскина, 1976, сообщение А.В. Павлова, Сахалинская область, с. Вал). В почитании медведя переплетаются черты тотемического и промыслового культа. Медведь, по представлениям уйльта, являлся одновременно и хозяином зверей, и существом высшего порядка, и сородичем человека.

В шаманстве уйльта представлен синонимический образ Манги – «медведь» и «предок». У эвенков и маньчжуров он отмечен как дух шамана-предка. У орочей, уйльта, нанайцев это духи-помощники и советчики шаманов. Когда человек посвящается в шаманы, он должен знать биографию шамана-предка. У народов Нижнего Амура засвидетельствованы архаические представления о связи Манги с медведем, связанные с местом погребения и знаком антропоморфной фигуры Манги (женщины) на стволе дерева с черепом медведя [Василевич 1970: 30–31].

У ороков, орочей и нанайцев сохранились представления о злом духе Амбан. Амбаны могут принимать облик животных (тигра, медведя, касатки), предметов или менять их в зависимости от обстоятельств. Они обитают в тайге, по берегам рек, в горах, в заброшенных жилищах и посёлках. Амбаны мешают людям на промыслах, нападают на одиноких путников и убивают их, приносят всякие несчастья; вселяясь в людей, они вызывают болезнь и смерть.

Уйльта и негидальцам известен дух прожорливости Габала, по поверью, излечивающий боль в желудке. Идол изображался в виде деревянной антропоморфной фигуры со сквозной дырой в передней половине туловища и огромным животом.

В дуалистической мифологии уйльта получил развитие универсальный образ Вселенной – Бо, Буа, Боа Ендури, Бо Ендури, На Ендури – по сути, космическое божество, владыка неба и погоды. Близким ему по функции и семантике стал местный образ Калгама (в шаманстве, промысловом и домашнем культе) – хозяин леса и рек.

По представлениям уйльта, орочей, удэгейцев, нанайцев, негидальцев и эвенков, на горных хребтах в пещерах и ущельях обитают горные духи Калзами (Какзаму, Калгама, Калдяма, Калу, Калдем) (рис. 68). Они приносят ветры и штормы с востока и юга. Хозяин гор, скал и рек распоряжается пушным зверем и рыбой. Он представлен в виде великана с остроконечной головой, двупалыми руками и длинными ногами, оканчивающимися лосиными копытами. Он спускался с гор и похищал людей, чтобы наказать их за нерадивое отношение к дарам леса [Подмаскин 2013: 89–91]. Сходство терминологии и воззрений о духе – хозяине гор и рек отражает как этнические контакты народов, так и этногенетические процессы.

Рис. 68. Сэвэн Кальдями – охранитель сна ребёнка. СОКМ, № 3044-4. Копия С.В. Березницкого

Среди мифологических персонажей ороков, орочей, ульчей, удэгейцев, нанайцев, негидальцев и эвенков фигурирует Тэму (у нивхов Тол ыз). Это дух – хозяин водной стихии, рыб и морских животных. Он предстаёт в виде супружеской четы (старика и старухи). Они живут на острове и выпускают рыбу из озера (по вариантам, в рыбу превращается чешуя, которую Тэму бросает в море). От воли Тэму зависит количество рыбы в реках и успех охоты на морских животных, поэтому перед началом рыболовного промысла, обычно весной и осенью, устраивались обряды «кормления воды». Черепа тюленей охотники начиняли жертвенной пищей и бросали в море. Считалось, что в следующем сезоне Тэму обязательно пошлёт таких же животных [Подмаскин 2013: 178,186].

В мифах нанайцев и уйльта нашёл отражение хозяин местности Эдэ, Эдэхэ. У уйльта он морской бог, покровитель-хозяин рода, всегда заботится о своих людях. В момент заболевания может помочь и без приглашения шамана. От каждого убитого зверя дают ему кусочек сердца в том месте, где упала жертва охотника. Этот покровитель летает и ходит по земле, передвигается и по воде в образе касатки. Его обыкновенно не видят, и только в случаях,

предвещающих какое-либо несчастье, он показывается человеку, принадлежащему к опекаемому им роду [Подмаскин 2013: 211].

Среди мифологических образов встречаются два – Тава и Тава эдэни, – связанные с представлением об огне. Как уже отмечалось, происхождение огня связано с Полярной звездой и планетой Юпитером. Кто-то научился высекать огонь при помощи кремня на небе, и с тех пор люди это делают как «небесные люди». В числе других мотивов часто повторяется сюжет получения огня от его хозяина Тава эдэни, представленного в мужском образе. Это не огонь вообще, а каждый раз «свой», домашний, семейный очаг, который нельзя смешивать с огнём чужого рода. Тава эдэни – владелец и даритель огня. В мифах предполагается, что было время, когда огнём владели астральные тела, а люди его не имели. По традиции в быту к *тава* (пламя, искры, тлеющая головешка) обращались с мольбами об излечении от ожогов, бросали в огонь приношения.

В мифах нанайцев, удэгейцев, орочей и уйльта фигурирует верховное божество Эндури, вероятно, заимствованное от маньчжуров. В одном из мифов говорится, что он добрый небесный бог. Раньше люди имели острый нос и шерсть, как у собаки. А собака имела кожу, как у человека. Эндури подарил собакам, не имеющим постоянного тёплого жилья, шёрстный покров. Люди, постоянно живущие в домах, получили гладкую кожу. От удара бога нос человека стал плоским [Подмаскин 2013: 213–214].

Среди мифологических персонажей часто встречаются близнецы *адау*. Из одной описи коллекции В.В. Вязовской известно, что «в двух коробочках, устланных стружками, лежат по две детских фигурки, туловище которых завёрнуто в тканевые тряпочки. Их берегут до совершеннолетия для благополучия близнецов *адау*». В другой коллекции представлена опись скульптурной группы двойняшек Адо энини. Она состоит из деревянных фигур матери и двух близнецов. Эти фигурки способствовали благополучию близнецов [Вязовская 1975: 54]. Близнецы и их мать рассматриваются как существа сакрального характера. В шаманском пантеоне Адау сэвэ выполняют функции духов-целителей и охранителей от болезней. Культ близнецов получил отражение в традиционном фольклоре ульчей, нанайцев и нивхов [Фетисова 2008: 333–334].

В мифах уйльта, орочей, ульчей встречаются сюжеты о тигре *дусэ* [Подмаскин 2020: 122]. Наличие такого персонажа в фольклоре характеризует тесную связь сахалинских уйльта с материковым населением. Примечателен сюжет о столкновении человека с животными, которые назывались *залгури* (красные волки). Эти кровожадные звери охотились большими стаями, если они начинали лаять, то человек мгновенно терял сознание [Петрова 1967: 130]. В удэгейском и нивхском фольклоре также встречается сюжет о красных волках в виде мелких хищников, опасных для человека в силу своей многочисленности и агрессивности [Подмаскин 2006: 122]. Вероятно, здесь упоминаются

вымершие довольно крупные хищники юга Дальнего Востока. Общие представления у удэгейцев, нивхов и уйльта о «красных волках» свидетельствуют о давних историко-культурных связях этих народов.

Термином *нингма* обозначали сказочную прозу о животных (хитрой лисе-обманщице, жадной злой вороне, красных волках) и героический эпос о богатырях и небесных женщинах крепкого телосложения. В героическом эпосе культурный герой Делони побеждает амазонок, Мокчу Кэчиктэ воюет с богатырём, убивая выстрелом из лука в подмышку, мстит за отца [Сказки народов Севера 1959: 353–355]. В сказках уйльта содержится много указаний на старые, давно отжившие свой век религиозные верования и связанные с ними культы.

Напевная речь в орочских сказаниях и сказках, исполняемая от имени различных персонажей, имела относительно устойчивый текст и называлась *яаяа*. Певец иногда прерывал пение, скороговоркой давал пояснения и пел дальше. Слушатели с живым интересом следили за пением. Часто раздавались восклицания: *Гэ! Гэ!* (Ну! Ну! Дальше!), *Эроя!, Эроя!* (Ой! Ой!). Особенно часто кричали: *Гэ! Гэ!* [Новикова, Савельева 1953].

Популярными считались эпические песни-легенды *нимнгаа*. По традиции в ней чередуется декламация и напев. Их исполняли на смешанных языках (эвенкийском и орокском). При этом прозаический текст песни повествовался на уйльтинском языке. Слушать *нимнгаа* приходили со всех стойбищ. Действующими лицами в песнях выступали герои-богатыри и их враги. Все песни заканчивались победой добра над злом. Как правило, такие песни исполнялись мужчинами. Песни-легенды были продолжительны, и, чтобы сказители не уставали, их время от времени подбадривали возгласами *Гээ* [Ямада, Соловьёва 2011: 206].

К категории *нингма* относят бытовые и волшебные сказки *сахури* с заимствованным сюжетом от маньчжуров, русских и других народов. В заимствованных произведениях встречается персонаж Эдэн – хозяин, владыка и Геохату – нищий, бродяга, превратившийся в Мэргэна и спасший царскую дочь от людоеда. Сказочные герои – добрый молодец Мэргэн, богатырь Манга, девушка-красавица Пудин. Они обладают положительными качествами, за помощью обращаются к небесным жителям Боннени (обычно это женщины очень большой силы, стойкости и отваги Нанна эккелни), духу – хозяину леса Кялдями, владычице моря в образе нерпы Пэттэ эдэни. В сказках охотнику помогает дух-покровитель Эдэхэ [Сем Ю. и др. 2011: 72].

Заслуживает внимания уйльтинская сказка типа *сахури*, действующими лицами которой являются женщина-лягушка и женщина-крыса: «Мать-крыса и Мать-лягушка поднялись на лодке вверх по реке собирать ягоды. Мать-лягушка не смогла взобраться на дерево, чтобы набрать ягод. Мать-крыса набрала много ягод, но не дала Матери-лягушке ни одной ягодки. Когда они возвратились домой, дети крысы были очень счастливы, а дети лягушки

опечалились. Мать-лягушка убила оленя и добыла много мяса. Мать-крыса попыталась украсть мясо, но была жестоко избита Матерью-лягушкой. Чтобы вылечить раны, одного за другим позвали Ворона-шамана и Птицу-шамана. Птица-шаман рассказала правду, и Мать-крыса прогнала её» [Цумагари 2013: 111]. Содержание сказки представляет собой контаминацию нескольких сюжетов, что подтверждает инокультурное влияние. Наличие фольклорного жанра *сахури* свидетельствует о южных контактах сахалинских аборигенов.

Рассказы исторического или легендарного содержания уйльта относят к жанру *тэлунгу.* Термин внешне и по звучанию соответствует удэгейскому и негидальскому *талунг*, нанайскому и ульчскому *тэлунгг,* а также нивхскому *тылгур.* У всех тунгусо-маньчжурских народов это слово упоминается со значением «предание», «быль» [Цинциус 1957: 215]. *Тэлунгу* повествует о реально происходящих событиях, межродовых войнах, кровной мести и выдающихся личностях [Пилсудский 1989: 14–22, 45–49; Петрова 1967: 130; Новикова, Савельева 1953: 97]. Важный материал содержится в преданиях о появлении уйльта на Сахалине. В одном рассказе говорится, что «раньше они жили на Амуре, занимались рыболовством и охотой. В небольшом количестве имелись домашние олени. Олени были малорослые, серой окраски. Их использовали для перевозок тяжестей, для перекочёвок. Жили уйльта в жилищах, двухскатных шалашах. Затем переселились на берег моря и жили там несколько поколений. Научились они бить сивучей и моржей. Однажды зимой во время охоты ветер разломал льдину и часть племени унёс в море. Долго, долго носило их по океану, пока не прибило к малой земле. Это был остров Сахалин». Другая легенда лишь уточняет путь переселения на Сахалин, а именно с «... материка на остров через мыс Тык, откуда по долинам рек на восточное побережье» [Сем Ю. 1965: 82].

Уйльта выделяют устные исторические рассказы *турпин.* Этот жанр по сравнению с другими произведениями фольклора недавнего происхождения. В рассказах повествуется о стихийных бедствиях, голоде, эпидемиях, возникновении родов и их переселениях, союзах родов и племён, этнокультурных связях, нормах обычного права [Пилсудский 1989: 47–49]. Сохранилось много преданий: о миграции ороков на Сахалин (как они приплыли на льдине), аборигенах острова айнах и легендарных «тондзях», перекочёвке рода Гэтта с западного берега о. Сахалина на восточный, гибели рода Бояуса от отравления мясом кита, попытках приручения дикого оленя и др. [Народы Сибири 1956: 859]. Исторические предания ороков содержат правдивое отображение прошлой жизни, поэтому являются ценным источником для этнической истории.

Несомненный интерес представляют различного рода топонимические предания, в которых повествуется о происхождении гор, рек, озёр, населённых пунктов, связанных с названием диких животных, птиц, рыб, деревьев, кустарников и т. д. [Подмаскин 2011: 108; Гальцев-Безюк 1992: 28, 133, 141]. Ороки издавна признавали священными скалы причудливой формы и почитали их.

Происхождение ландшафта охотники связывали с деятельностью определённого мифического персонажа [Миссонова 2013: 160–198].

Среди уйльтинских паремий сохраняются загадки *гангга, гаяаво*. Уйльтинское название загадки *гангга* ближе всего к ульчскому *гангау*. Они могут быть сопоставлены с маньчжурским *ганио* («необыкновенное», «чудесное») [Цинциус 1957: 216.]. Загадки выражали народную мудрость, развивали наблюдательность, умение правильно оценивать явления мира, воспитывали молодое поколение в нормах морали и этики древнего общества, передавали точные наблюдения. Они кратки, конкретны и, как правило, метафоричны. Чаще всего речь идёт об анатомических частях человека и предметах быта. Например, «Сто человек головами вместе» (Жерди шалаша). «Девять лысых скачут, шаманят» (Котёл кипит). «Ест, ест – не наедается» (Огонь). «В дом старшего брата младший не входит» (Ножны для прямого ножа, в которые не входит кривой нож для строгания). «В тайге котёл кипит» (Муравейник). «Выдра в озере ныряет» (Деревянная большая ложка, которой черпают рыбу при варке). «Нарубленное белым человеком красный втаскивает» (Язык и зубы). «На одной кочке обильно трава растёт» (Волосы). «На берегу моря из рога сделанные люди живут» (Зубы) и др. [Петрова 1967: 153]. Многие загадки уйльта и по форме, и по содержанию очень близки к орочским [Аврорин, Лебедева 1978: 129–130].

Тэдэ – приметы; часть их была обусловлена соответствующими религиозными представлениями. Например, «найденный в лесу penis медведя даёт огромную удачу в охоте на него», «совершенно белый соболь, попавший в петлю или убитый из ружья даёт счастье в охоте на соболя», «небольшой шарик из шерсти, как нарост, встречающийся на теле тюленя, даёт удачу в охоте на это животное», «если дети убьют летучую мышь, то пойдёт дождь» [Пилсудский 1989: 50, 56]. С приметами связано гадание – традиционно сложившиеся в народе приёмы узнавания неизвестного. Позже, став одной из основных функций шамана, в некоторых формах продолжало сохраняться самостоятельно. К древним способам относилось гадание на лопаточной кости *далу*. Сам термин *далу*, вероятно, восходит к урало-алтайской языковой общности. Очищенную и высушенную лопаточную кость оленя держат близко над очагом, пока на ней не появятся трещины, значение которых объясняли по-разному. Так определяют, удачной ли будет охота или кочёвка. Если результаты гадания предсказали неудачу, выезд на ближайшее время откладывался [Подмаскин 2006: 461].

Эннэвури – так называли ороки всякого рода обереги, запреты. Например: уважающий себя орок не возьмёт девушку с незаконным ребёнком в жёны; грешно беременной спать под открытым небом, ибо во время сна может войти в тело женщины злой дух и подменить плод, тогда женщина родит уродливого ребёнка. Влияния русских внесли новые запреты: так, замужняя женщина должна всегда ходить с покрытой платком головой, а незамужняя – без платка.

Кроме того, если кто-либо сорвёт платок с головы женщины, то тому грозит расправа и уплата штрафа за обиду [Пилсудский 1989: 25, 26].

Рассмотренные нами фольклорные материалы говорят о наличии общих мировоззренческих черт у уйльта, орочей, удэгейцев, нанайцев, ульчей и негидальцев, о взаимосвязи их культур, объяснимой контактно-генетическими факторами. Прослеживаются также периодические недавние связи уйльта с эвенками, нивхами и айнами. В некоторых из сюжетов повествовательного фольклора просвечиваются древние мифологические представления, общие для народов алтайской языковой семьи.

НАРОДНАЯ МУЗЫКА И ТАНЦЫ

Уйльта имели самобытную музыкальную культуру, включающую развитую систему вокальных и инструментальных жанров [Шейкин 2002; Мамчева 2009, 2015; Ямада, Соловьёва 2011; Икегами 2007; Подмаскин 2017]. Вокальные жанры по функциональной принадлежности можно разделить на две группы: внеобрядовые и обрядовые. В свою очередь, внеобрядовые песни делятся на бытовые и эпические.

Среди внеобрядовых бытовых жанров центральное место занимали песенные импровизации *хээгэ*. В них встречаются повторяющиеся слова, не имеющие определённого вербального смысла: *гэннэнээ, гэккэ* [Шейкин 1996: 58]. Обычно они употребляются в начале и в конце песни. К этой категории относятся импровизации на тему собственной жизни – «личные песни». В мелодиях песен-импровизаций активно применяются мелизматика (форшлаги, морденты), вибрация, раскрашивающие отдельные звуки. Такое построение мелодии характерно нивхам.

В репертуаре семейной лирики заметное место занимали женские колыбельные песни *бэбэкэ яаяа* (у каждой своя мелодия и слова). Они содержат припев, в котором повторяются образные слова *бэбэ бэбэ* или *баба баба*, аналогичные славянскому *баю-бай*. Колыбельные песни исполняла женщина, качая своего ребёнка, или девочка, качая свою куклу. Мелодия передавалась от матери к дочерям. Как правило, тексты колыбельных были импровизированными в рамках устойчивой традиции. Мать не только успокаивала ребёнка, но и выражала надежду, что он станет удачливым охотником, рыбаком и оленеводом – если это мальчик, а если девочка – что она вырастет хорошей хозяйкой, мастерицей, будет счастливой. Обычно в них звучит ласковое обращение к ребёнку, пожелания удачи в жизни, обрисовывается бытовая обстановка, описываются традиционные занятия. Во многих песнях повторяются одни и те же образы: воронёнок, пташечка, щенок [Мамчева 2009: 54]. Имя ребёнка всегда табуировано и не называется даже в современных колыбельных песнях [Соломонова 1994: 17].

Выделяли игровые детские песни-пестуньи *хупи яаяа* с характерными особенностями речитатива (скороговорки) и звукоподражания. Эти песни

взрослые пели детям, развлекая или успокаивая их. По содержанию они близки колыбельным, в них используются аналогичные образы: птицы, животные. В отличие от песен-импровизаций и колыбельных в детских игровых песнях не используется мелизматика. В них особую роль играют тембровые нюансы и звукоподражательное интонирование [Икегами 2007: 99–105]. В тех строках, где звучит прямая речь птиц, применяются тембровые слова, имитирующие разнообразные птичьи голоса: *гāк гāк* – ворона, *карр карр* – ворон, *кōк кōк* – грач, *кēк кēк* – кедровка, *чӣн чӣн* – птица и др.

Сохранились трудовые песни *бунгээ* (как со словами, так и без слов). Их пели женщины, вышивая орнамент, мужчины, мастеря нарты, пастухи-оленеводы при длительных переходах верхом на оленях. Напев может быть весёлым и грустным. Это тот случай – что вижу, о том и пою.

Пением иногда сопровождались эпические произведения *ниӈма*. В большинстве случаев с помощью пения выделялась прямая речь героев. Напевы имели относительно устойчивый текст и назывались *jaja*. *Ниӈма* исполнялись на смеси эвенкийского и уйльтинского языков. При этом прозаический текст повествовался на уйльтинском языке [Ямада, Соловьева 2011: 206; Мамчева 2015: 35].

Раньше бытовали ритуальные напевы шаманов *саманда яаяа*, сопровождаемые экстатическими плясками *мэу*, кружениями *хэлэри*, игрой на музыкальных инструментах (бубне, погремушках) и гаданиями *пангатчи* [Подмаскин 2017: 66].

Одной из форм современной песни у ороков были частушки *яята*. Этот жанр появился одновременно с внедрением советской культуры, с возникновением нового быта в 30-е гг. XX в.

Инструментальная музыка весьма разнообразна. Общее название музыкальных инструментов – *тэккэрэ*. Среди них отмечены духовые (аэрофоны), струнные (хордофоны), щипковые, ударные и фракционные (мембранофоны) и самозвучащие (идиофоны). Игрой на них сопровождались важные события семейного быта, шаманские обряды и народные праздники.

К самозвучащим инструментам относят варганы. Уйльта известно три вида таких идиофона: металлический дуговой *муханē*, деревянный пластинчатый и травяной; последние два назывались *канга*.

Варган из металла, вероятно, получил распространение позже, чем изготовленные из растений инструменты. Он представляет собой подкову с вытянутыми концами, образующими узкую щель. В середине укреплён язычок с загнутым концом. Звук, издаваемый варганом, обозначался термином *қоӈ-қоӈ*.

Деревянные варганы имели вытянутую форму, суживающуюся к одному концу. Вдоль пластинки во всю длину от широкого конца вырезали узкий язычок. На широком конце он составлял одно целое с корпусом. На обоих концах корпуса сверлили отверстия, в которые продевали шнурки. Раньше их изготавливали из сухожилий животных, в настоящее время используют нитки.

За шнур, завязанный в виде петли и прикреплённый к узкой части, инструмент держали левой рукой у рта. За другой шнур, прикрепленный к широкой части у основания язычка, исполнитель дёргал, вызывая тем самым вибрацию язычка.

Другой тип варгана – травяной (рис. 69). Он имел сезонный характер, отличался недолговечностью, порой применялся всего один раз, так как материал был хрупким. Инструмент использовался только летом, когда росла зелёная трава. Для изготовления подходила трава с морского побережья Сахалина [Подмаскин 2003: 117]. Для инструмента брали нижнюю часть растения – более толстую. На оторванной части вдоль волокон листа ногтем прорывали язычок, разделяя волокна листа. Язычок отгибали, прислоняя его к изнаночной стороне травяной пластинки.

Травяной варган держат левой рукой и прикладывают ко рту лицевой стороной листа [Подмаскин 2003: 116]. Лист травы зажимают у основания язычка. В процессе игры пальцы правой руки ритмично передвигаются вдоль листа. При этом язычок ударяет по стеблю травы, корпус инструмента вибрирует и образуется звук.

Идиофоны представлены подвесками-погремушками *ачиқта*. Ими украшалась женская праздничная одежда: подолы халатов, нагрудник, фартук (СОКМ, № 7023-1). Подвески прикрепляли к уздечкам *уси, уи* для оленя (рис. 70). Их изготавливали из металла и оленьего рога и крепили на кожаный ремешок из ровдуги *харапсама хэкэ*. Ожерелье из подвесок называлось *чурэктэ*.

На уздечку для оленя помимо подвесок вешали бубенчики – полые бронзовые шарики с разрезом внизу и дробью внутри. При езде они мелодично звенели. Этот звон указывал пастуху на местоположение животных и в то же время выполнял магическую функцию – отгонял духов.

Погремушки использовались как детские игрушки. В этом качестве применялись разнообразные морские ракушки. Связка из десяти таких ракушек

Рис. 69. Игра на варгане из листа травы *канга*, с. Вал, 1976 г. Фото В.В. Подмаскина

Рис. 70. Уздечка *уси, уи* для оленя с металлическими подвесками и бубенчиками. Мастер С.Н. Степанова, с. Вал Ногликского района Сахалинской области, 1940 г. Сборы Е.Д. Корзо. Фото Н.А. Мамчевой

под названием *тоита* (*тоита* – морская улитка) хранится в фондах (РЭМ, № 2011-2150).

Ручные погремушки (рис. 71) обозначаются словами *йодопу, йодопту*, реже встречается название *пеоби* [Васильев Б.1929: 20]. Они представляют собой встряхиваемый идиофон (сосуды-погремушки). Погремушки широко использовались уйльта в шаманском камлании и во время медвежьего праздника. На них играли женщины.

В 2005 г. на территории Поронайского района, где традиционно проживают уйльта, был найден фрагмент керамического сосуда, возраст которого исчисляется примерно 1000 лет (±200 лет). На нём отчётливо видны фигуры двух женщин, танцующих с погремушками (рис. 72). Эта находка говорит об особой роли данного музыкального инструмента в культуре архаического общества.

Аналогичного вида погремушки используются уйльта в настоящее время в народных танцах. Их изготавливали из ивы или берёзы, корпус затягивали выделанной оленьей или рыбьей кожей (использовалась кожа форели, сома, трески). Внутрь клали мелкие камешки, круглые рыбьи косточки, горох, бобы или другие мелкие предметы. В отличие от нивхских погремушки уйльта были более крупными и плоскими [Ямада, Синдо 2013: 160; СОКМ,

Рис. 71. Погремушки из оленьей и рыбьей кожи *йодопу*. Фото Н.А. Мамчевой

№ 97-20]. В начале XX в. подобные инструменты широко применялись в обрядовых танцах орочей и негидальцев.

Другой вид погремушек уйльта представляет собой кожаный чулок, закреплённый на деревянной ручке с помощью ниток. Его длина – от 12 до 25 см, при этом величина рукоятки равна примерно половине общей длины.

Рис. 72. Фрагмент венчика керамического сосуда с изображением женщин, танцующих с погремушками. Сборы Горбунова С.В., 2005 г., древнее поселение, стойбище Промысловое-2 Поронайского района. Культура Хигаси Тарайка. ПКМ, № 429-1500. Фото Н.А. Мамчевой

К самозвучащим инструментам можно отнести шаманский пояс с погремушками *қоңоқто, яцупу* (рис. 73). Первый термин – звукоподражательный. Пояс выполнял функцию оберега. Верили, что звон подвесок отпугивал злых духов. Чем больше подвешивалось металла, тем больше издавалось шума, и тем более могущественным считался шаман.

Шаманские пояса уйльта представляют собой объёмный валик прямоугольной формы, реже – широкую кожаную полосу, с прикреплёнными снизу металлическими подвесками: конусовидными металлическими пластинами-прямоугольниками, железными кольцами различного диаметра, железными клиньями, бубенчиками, колокольчиками. Иногда встречался бронзовый диск – зеркало *толи*, которое, согласно преданию, служило защитой от стрел злых духов. Часто использовались предметы быта (кольца, клинья, замки). На старинных поясах встречаются различные монеты. При движении шамана пояс с подвесками раскачивался в разные стороны, создавая шумовой фон.

Валик обычно изготавливался из кожи оленя, иногда использовали выделанный нерпичий желудок, в более поздний период их заменяли тканью. Его набивали сухой травой или стружками.

Рис. 73. Шаманские пояса *яцупу,* начало XX в. СОКМ, № 97-8 (а), 993 (б), 2336-4 (в). Фото Н.А. Мамчевой

Обязательный атрибут шамана – бубен *дали* (рис. 74). Название, вероятно, связано с традицией гадания на лопатке *дал*у [Шейкин 1996: 59]. Он относится к дальневосточному типу, амурскому варианту, состоит из деревянной обечайки и натянутой на неё кожаной мембраны. Обечайка изготавливалась из различных пород дерева: ивы, черёмухи, рябины, кедрового стланика. Для лучшего резонанса с её внешней стороны вырезали желоб прямоугольной формы, который сверху заклеивали мембраной из оленьей шкуры.

На крестовину могли крепиться металлические подвески, имеющие символическое значение. Они изображали духов-покровителей и духов-помощников. Кроме этого, они выполняли музыкальную функцию: создавали звенящий шумовой фон, дополняя звучание шаманского пояса.

Особенностью шаманских бубнов является нанесение на них рисунков и аппликаций, которые выполнялись обычно мужчинами. На шаманском бубне, хранящемся в фондах РЭМ (№ 2079-2а), на лицевой стороне в верхней широкой части имеется изображение мифологической птицы грома (по объяснению уйльта). Фигура вырезана из рыбьей кожи и окрашена в чёрный цвет.

Многие народы Сибири и Дальнего Востока шаманские инструменты хранили в специальных чехлах. По их представлениям, чехол являлся одеждой бубна. Для этой цели уйльта использовали специальные мешки из рыбьей кожи по форме бубна. Такой чехол *тэвун* хранится в фондах Российского этнографического музея (РЭМ, № 2079-3).

Колотушка для игры на бубне называлась *гисицупу, гисипу(н-)*. Она имела вид плоской деревянной лопаточки с ручкой. Часто она была немного выгнута посредине или изогнута в форме полумесяца. На конце рукоятки вырезали рисунок духа колотушки в виде головы оленя, медведя, гагары или змеи. Рукоять шаманской колотушки обтягивалась тканью (тёмного цвета). На её конец пришивали несколько цветных ленточек (красного, белого, синего цвета) длиною

Рис. 74. Шаманский бубен *дали* и колотушка *гисипу(н-)*, начало XX в. СОКМ, № 97-22, 97-21. Фото Н.А. Мамчевой

около 4–6 см. Иногда на ударную часть колотушек в мех местами вшивали несколько узких цветных хлопчатобумажных ленточек [СОКМ, № 2336-3].

Игра на шаманском бубне называется *гисимбури* («бить в шаманский бубен»). Существует несколько способов игры. Чаще всего ударяют колотушкой по мембране, держа бубен в левой руке. При этом образуются низкие звуки, богатые обертонами. Удары могут быть по различным частям мембраны: по центру, по краям. Другой способ – удары по различным частям обечайки бубна. Звук получается звонким, щёлкающим, более высоким по сравнению с ударами по мембране. Иногда использовали амортизацию – лёгкое встряхивание бубна.

Среди струнных инструментов бытовала смычковая пиколютня. В настоящее время она не сохранилась, известно лишь её название – *тэккэрэ*. Смычок в виде лука. Как музыкальный инструмент иногда использовался охотничий лук *буригэ*.

Среди музыкальных инструментов уйльта широко представлена группа аэрофонов. К ним относится *кojo* – свисток из тальника (либо из кости), тростниковый свисток *тэккэрэ* (название совпадает с общим названием всех музыкальных инструментов). Этот тип свистка можно отнести к одноязычковому шалмею с цилиндрическим каналом и грифными отверстиями.

Пищалка-манок *пупа* представляет собой вибрирующую плёнку из тонкой полоски берёсты. Её брали двумя пальцами правой и левой руки и боковым срезом прикладывали к губам, помещая между ними. При игре исполнитель втягивал в себя воздух, при этом получался «тонкий» свистящий звук. По технологии изготовления, материалу и сонорным возможностям пищалки принадлежат к наиболее архаичным фоноинструментам. Их долго не хранили, после игры выбрасывали.

У уйльта встречается вихревой аэрофон *хырелку*. Этот инструмент также относится к наиболее древним аэрофонам. Он представляет собой двухлопастной вентилятор-пропеллер: вытянутую пластинку, плоско стёсанную к двум концам (РЭМ, № 2011-224). При игре нити закручивают, а затем разводят в разные стороны. При натяжении и ослабевании шнурков вихревой аэрофон, разрезая воздух, быстро вращается вокруг своей оси то в одну, то в другую сторону. Наигрыши на нём ранее символизировали ветер, позднее инструмент стал использоваться в качестве детской звуковой игрушки.

Итак, музыкальная культура уйльта, выполняющая бытовую и обрядовую функцию, весьма богата и своеобразна. Как и музыка других коренных жителей Дальнего Востока, она характеризует ранний пласт развития народного художественного творчества.

Танцевальная культура уйльта мало изучена. Это связано с тем, что их обряды и праздники несли в себе синтез музыки и пластики, привычных в соотнесении с понятиями «пляска» и «игра». В фольклоре широко представлены традиционные игры *хупин* в сопровождении междометий, выражающих

удивление, восхищение и другие чувства. Основу игр составляли спортивные развлечения и состязания, которые по существу служили общественным смотром, проверкой того, чего достиг человек в умении метко стрелять, быстро и далеко бежать, точно метать аркан, хорошо управлять оленьей или собачьей упряжкой, поднимать и переносить тяжести, ловко бороться, искусно петь и исполнять пляски-пантомимы. В человеке воспитывались качества, формирующие физические и духовные возможности пастуха, охотника, рыбака, который мог бы успешно вести борьбу за существование коллектива и семьи.

Вместе с тем содержание пластических форм в обрядовых действиях уйльта было замечено уже первыми исследователями, хотя по их кратким замечаниям трудно составить представление о хореографической структуре танцев этого периода. Н.В. Рудановский, участник амурской экспедиции 1850–1854 гг., зафиксировал ряд характерных эпизодов медвежьего праздника, связанных с песнями и танцами ороков. Женщины собираются для сольного импровизационного танца перед клеткой, где сидит медведь, затем пляшут и поют вокруг неё. «*Магнеку* и *минока*, т. е. женщины и девицы, одетые в собачьи шкуры, составляют круг и ходят таким образом, плавно приплясывая, вокруг клетки медведя до тех пор, пока не устанут; мужчины в этом не участвуют. Когда женщины утомятся, тогда вдруг выскакивают мужчины и, раздразнив медведя, убивают его рогатинами. Медведь ревёт, а вся публика поёт в один голос, так что получается несносный гам, рёв и крик. Когда медведь убит, с него снимают шкуру и делят мясо; все усаживаются в кружок, но женщины особо от мужчин, а девицы особо от тех и других, и начинается общее угощение сырым мясом, водкой, рисом и нерпой; праздник кончается обыкновенно тем, что все напиваются» [Невельской 1969: 280].

У ороков были распространены древние круговые ритуальные танцы, посвящённые солнцу [*Ikegami* 1982: 3–5, рис. 2–3]. Об этом также пишет Л.И. Миссонова, связывая танцы вокруг огня с культом родовых верований [Миссонова 2014: 33–44]. Они сохранились у нанайцев и удэгейцев [Краски земли Дерсу 1982: 247–248; Подмаскин 1991: 38–39]. В честь солнца эвенки устраивали специальные моления [Анисимов 1958: 9–12]. «Солнечные пляски» исполняли чжурчжэни [Воробьев 1983: 41, 44–45, 50, 118, 139]. На бронзовом зеркале чжурчжэней изображены танцующие люди в честь богов плодородия и солнца [Окладников 1959: 255].

В традиционном и современном танцевальном творчестве нанайцев, ульчей, удэгейцев, эвенков и эвенов исполняются подобные танцы. Женщины, принимая участие в хороводе, демонстрируют предметы рукоделия. Удэгейцы устраивали танцы по поводу первой охоты мальчиков в честь их посвящения во взрослую группу мужчин. Хоровод кружится вокруг очага, дерева или человека по ходу солнца [История и культура удэгейцев 1989: 97; Подмаскин 1991: 38–39]. Очевидно, это реминисценция древних солнечных танцев, связанных с календарными обрядами. В современных танцах нанайцев

п. Ачан сохранились древние традиции смешанных танцев девушек и юношей в честь солнца. Участники держали в руках круги с аппликацией красного цвета в форме розеток с криволинейным узором – символом солнца, или розеток, образованных стилизованными силуэтами мужчин и женщин в круговом танце-хороводе, посвящённом солнцу [Краски земли Дерсу 1982: 247–248]. Хороводы устраивали эвенки и эвены во время Новогоднего праздника. У эвенков восьмидневный танец был посвящён обновлению жизни и имел шаманский и древний мифологический характер [Василевич 1957: 151]. У эвенов новогодний хоровод устраивали в честь встречи нового солнца. Шаман с участниками церемонии кружился в танце вокруг двух костров. Согласно легенде шаман летел на крылатом олене – символе старого солнца – к хозяевам неба и богине солнца и возвращался на стерхе – символе нового солнца [Алексеев 1993: 31, 69]. С образами пляшущих человечков связаны наскальные рисунки Верхнего Амура и Забайкалья эпохи неолита и палеометалла [Окладников, Запорожская 1969: 200–215; 1970: 229, 236–238]. Подобные рисунки были найдены на керамике в Приморье и Маньчжурии [Леньков, Бродянский 1995: 101].

На медвежьем празднике *мапани анаран* играли и исполняли песни *хапнури*, сопутствующие кормлению и вождению медведя, его убою, поеданию мяса, играм и танцам *хэдэ*. Прежде пение сопровождало спортивное соревнование охотников-воинов, позже – ритм пляски. Обязательным для этих песен являлся ритм стиха. Например, плавный женский танец *мэури* исполняли под ритм со словами, не имеющими смыслового значения, или, чаще, со слогами запева-припева:

Мэури, мэури, мэури-лак
Зоззи, зоззи, зоззи-лак
Эвасэй понзи эсэлэмбо луп
Тавасай понзи удаламба луп
Лоп-луп, луп-луп-луп
Лоп-луп, луп-луп-луп

[Бибикова 2009: 41].

Во время весенних оленеводческих праздников обязательным являлся массовый круговой танец *хэлэривури* с возгласами (рис. 75). Кульминационные разделы такой многочасовой пляски представляли экстатические скачки *намаливури*, когда все участники, взявшись под руки, громко подражали хриплым звукам оленей на вдох и выдох. Танцы всегда сопровождались устной речью и хороводной песней *хээгэ*. Песню из нескольких куплетов и припевов могла исполнять одна женщина; если же пела группа женщин и мужчин, то создавали свои куплеты, а припев исполняли хором.

Песенно-пластические элементы встречались в описаниях шаманских обрядов. Ритуальные напевы шаманов сопровождались экстатическими плясками *мэу* [Шейкин 1996: 58], способствовали вступлению в непосредственное

Рис. 75. Круговой танец *хэлэривури*.
Фото из архива Поронайского краеведческого музея

общение с духами и через них лечить больных, предсказывать будущее, помогать в промысле и т. д. Камлание – действо не одного человека, а всех участников, и подготовка их к этому мероприятию осуществлялась посредством танца. Весь процесс обряда можно разделить на два периода. В первом периоде принимали участие только плясавшие у костра женщины с погремушками *йодопу* в каждой руке [Наследие древних культур 2003: 16]. Инструменты держали в обеих руках и ритмично встряхивали. В процессе игры могли ударять одной погремушкой по другой прямо перед собой или с левой и правой стороны поочерёдно. Исполнение отличалось большей динамичностью. Игра на погремушках сопровождалась ритмом шага и систематическим встряхиванием идиофона. В 90-е гг. XX в. танец с погремушками «*Йодопу-йодари*» исполняли на сцене солистки фольклорного ансамбля «Мэнгумэ илга» (г. Поронайск) Огава Хацуко и Ким Нацко. Подобный ритуал отмечен у орочей и негидальцев [Подмаскин 2001: 225].

Сравнение пляски шамана с танцами всех присутствующих приводит к ряду интересных аналогий с танцевальным искусством народов Нижнего Амура и Сахалина. Различаясь по характеру исполнения, хореографии и в какой-то степени по задаче, решаемой в камлании, эти танцы имеют одно и то же основное движение – шаг с покачиванием бёдер. В основе его лежит подражание повадкам медведя [Карабанова 1979: 69].

Современное танцевальное искусство функционирует в художественной самодеятельности [Швайковская 1983: 193]. Фундаментом для танцевального репертуара служит богатая традиционная культура: ритуалы и обряды, фольклор, народные музыкальные инструменты, игры. Часто традиционные игры,

обретая сюжет и музыкальное сопровождение, становятся основой репертуара любительских кружков и ансамблей (рис. 76). Следует отметить как основную особенность современного танцевального искусства уйльта отсутствие профессиональных танцевальных коллективов.

На самодеятельном искусстве уйльта сказалось влияние соседних народов. Оно коснулось и формы, и композиции, и характера движения, и содержания танцев. В современных танцах наиболее часто отражается промысловая тема. Два раза в год – весной перед началом промысла тюленей и осенью после окончания рыбной ловли и заготовки юколы – отмечали праздник «Первой горбуши» и обряд «кормления хозяина воды», которые сопровождались спортивными состязаниями, выступлениями национальных ансамблей. Во время церемонии уйльтинки грациозно исполняли танцы с погремушками *йодопу*. Некоторые приёмы игры на этих инструментах и танцевальные движения имитировали пластику рыб, зверей и птиц [Наследие древних культур 2003: 18]. Получили распространение «Танец охотника», изображающий действие охотника на промысле, и «Танец оленей» со слабо развитой сюжетной линией. В танцах с промысловым сюжетом нет точно установленного порядка фигур, импровизации, значительна степень подражания движениям и повадкам животных. Музыкальное сопровождение играет подчинённую роль.

Некоторые танцы уйльта, такие как «Танец с погремушками», «Сбор ягод», «Лодочка», «Колыбельная», «Ладушки», «Серебряные узоры», воспроизводят быт и повседневные занятия, связанные в основном с женским трудом. Они могут быть сюжетные и не иметь сюжета; в них отражаются традиционные занятия (выделка кожи, обработка рыбы, вышивание), а также воспитание детей. Хореография таких танцев проста. Основные движения – стилизованная имитация трудового процесса.

Рис. 76. Танцевальный ансамбль ороков. С. Вал, 1976 г. Фото В.В. Подмаскина

Основной пласт в репертуаре художественной самодеятельности уйльта составляли постановки с сюжетами, пришедшими в современную танцевальную культуру из традиционных церемоний, песен, легенд и сказок. Большую часть этих групп составляют песнепляски. Традиция иллюстрировать песню танцем сохранилась до настоящего времени и получила широкое распространение в современном танцевальном искусстве не только у уйльта, но и у нанайцев, удэгейцев, ульчей и нивхов [Карабанова 1979: 132].

Таким образом, главной особенностью уйльтинского традиционного хореографического искусства является импровизация движений, характерная также для орочей, нанайцев, негидальцев, удэгейцев, ульчей. Импровизация пронизывает все жанры народного творчества, наиболее ярко проявляясь в пении. Круговой массовый танец уйльта характерен для эвенков, эвенов и айнов. Следует отметить, что традиционные танцы уйльта включены в древние ритуалы, связанные с культом огня, медвежьим праздником и шаманскими обрядами. Ранние пляски не несли смысловой нагрузки, а служили средством подъёма и поддержания эмоционального возбуждения. В настоящее время появился элемент соревнования в исполнении танцев, они стали носить, скорее, развлекательный характер. Заимствования в уйльтинских танцах довольно значительны. Имеются постановки, целиком построенные на движениях, не свойственных традиционной хореографической культуре.

ДЕКОРАТИВНОЕ ИСКУССТВО

В народном декоративном искусстве уйльта сохраняется стилевые особенности тунгусо-маньчжуров Нижнего Амура, северо-тунгусских и палеоазиатских народов [Иванов 1963; Tanaka 1989; Кочешков 1995; Сем Ю. и др. 2011; Ikegami 1982]. Несомненное родство уйльтинской орнаментики с амурской традицией подтверждается общим названием *ирга* (*илга*) – «украшение, узор, рисунок» [Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков 1975. Т. 1: 304].

Одним из первых охарактеризовал специфику орокского орнамента классик сибирского орнаментоведения С.В. Иванов. Он изучал орнамент ороков прямолинейно-геометрической формы (на перемётных сумах), вышивки подшейным оленьим волосом на одежде, узоры криволинейной формы на деревянных луках оленьих сёдел, а также сюжетные рисунки бытовой тематики на утвари. Исследователь подчёркивал, что «своеобразие орокского орнамента обусловлено наличием в его составе, кроме амурских мотивов, значительного количества элементов, общих с эвенкскими и эвенкийскими» (рис. 77) [Иванов 1963: 428]. Исследователь выявил специфику орнамента ороков, отнеся его к амуро-сахалинскому типу с криволинейно-геометрическими узорами крупных размеров, преимущественно зональных, строго симметричных, с преобладанием чёрных цветов. Он также отметил, что в орокский

орнамент включены зооморфные мотивы и маньчжуро-монголо-китайские элементы [Иванов 1961: 374].

Рис. 77. Женская сумка *хурэ* (ПКМ, № 16-8). Фото В.В. Подмаскина

Н.В. Кочешков несколько подробнее останавливался на орокском орнаменте, обращая внимание на связи искусства данного этноса с его материальной культурой и хозяйством, а также с художественными приёмами. Исследователь отмечал, что в женском искусстве ороков «существовали ярко выраженные этнические традиции, создававшиеся на протяжении длительного времени в результате взаимодействия с эвенками, нивхами и с тунгусо-маньчжурскими народами Нижнего Амура. В традиционной орнаментике преобладали геометрические мотивы с элементами зооморфного, антропоморфного и растительного орнамента» [Кочешков 1995: 136]. Роговые орнаменты у ороков имели тюрко-монгольское происхождение.

Н.В. Кочешков выделил собственно орокские элементы орнамента, присущие только этому народу. «Традиционные узоры в виде спиралей с отростками или фигурных скобок были относительно крупными по размерам и почти всегда графически подчёркивались либо линиями, либо обводками другого, какого-либо контрастного цвета. Орокские мастерицы широко применяли в своём искусстве различные розетки, украшавшие, как правило, только главные, центральные участки украшаемого предмета (рис. 78, 79). Излюбленными декоративными материалами женского искусства были традиционные материалы северных-оленеводов кочевников: ровдуга, мех, жильные нитки, тунгусский бисер и, позднее, покупные русские ткани и нитки» [Кочешков 1995: 136].

Рис. 78. Орнамент *ирга*, вырезанный на седле для оленя. Материалы экспедиции Ю. Сем в п. Вал и г. Поронайск, 1963 г. Фото Ю.А. Сем

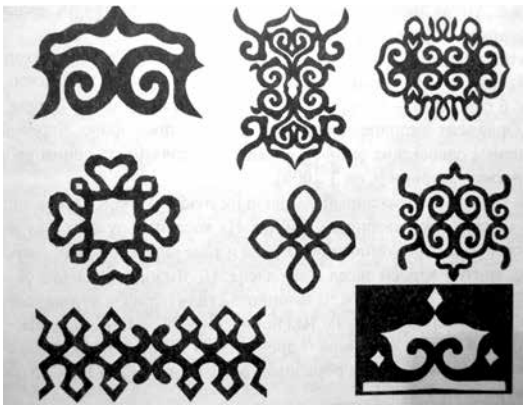

Рис. 79. Образцы орнамента ороков [Сем Ю. и др. 2011: 55]

Орнаментальные композиции иногда связаны с фольклорными сюжетами и персонажами [Сем Ю., и др. 2011: 61]. В орокском, удэгейском и орочском искусстве отсутствует спирально-ленточный орнамент, широко применяющийся в нивхской, нанайской и ульчской резьбе по дереву [Подмаскин 2016: 74]. На одежде и аксессуарах ритуального характера часто встречаются зооморфные и антропоморфные изображения духов – покровителей и помощников шамана. Ороки любили изображать двуглавых орлов и ящериц [Иванов 1954: 389; Ikegami 1982: 89; Дзёбина, Китагава 2009: 85]. Вместе с тем в орнаменте сохраняются очевидные черты тунгусского влияния с характерным обилием простых геометрических мотивов. Круги, полукруги и их варианты встречаются в орнаменте на вьючных оленьих сумах и кожаных кисетах, что свидетельствует о принадлежности этих элементов орнамента к декоративной системе, свойственной эвенкам, эвенам и народам Крайнего Северо-Востока [Иванов 1963: 409].

Декоративное искусство уйльта было тесно связано с хозяйственной деятельностью и являлось неотъемлемой частью быта. Морской зверобойный промысел способствовал развитию техники мозаики из меха нерпы, равно как и ажурной меховой аппликации на цветной материи. Собирательство помогло уйльта в полной мере оценить природные качества растительного сырья для изготовления утвари из древесной коры, корневищ, лозы, позволило создать рецепты приготовления растительных красителей для ткани, кожи и берёсты [Подмаскин 2011: 109].

Орнаментируя одежду и обувь, уйльта использовали цветную ткань, шёлковые нитки, рыбью кожу и натуральные красители, чаще красного и синего цвета как символов солнца и неба [Ikegami 1982: 5, рис. 4; РЭМ, № 6808-15]. Для поделок применяли ровдугу от ярко-белого до чёрного цвета. Материалом также служили нити из сухожилий и плёнки аорты животных, олений волос.

Орнаментом уйльта украшали одежду (рис. 80, 81), лодки, колыбели, берестяную и деревянную утварь, циновки, изделия из кожи, кости и металла [Вязовская 1975: 38–52; Ikegami 1982: 3–74; Миссонова 2006: 30–31, 88, 96, 194–195, 214–215, 227; Осипова 2016: 1–42; Дзёбина, Китагава 2009: 75–110; Ниткук 2009: 115–131; Прокофьев, Черпакова 2009: 143–172; Историко-этнографический атлас Сибири 1961: 370].

Как отмечали исследователи, декоративно-прикладное искусство народов Амура и Сахалина, в том числе и ороков, чётко дифференцируется на мужское и женское [Иванов 1954: 11; Кочешков 1995: 15; Подмаскин 2016: 71]. Художественная обработка мягких материалов (берёсты, лосины, рыбьей кожи, меха, ткани) составляла область женского творчества, тогда как изделия из твёрдых материалов (дерева, кости, металла) обычно украшали мужчины.

Женщины шили и украшали одежду (халаты, торбаса, рукавицы, нарукавники, нагрудники, ноговицы), головные уборы из оленьей или лосиной шкуры, рыбьей кожи, ткани, меха, делали сумочки и коврики из ровдуги,

Рис. 80. Комплект праздничной женской одежды *багдухи*, вторая половина XX в. Ручное шитьё Вероники Осиповой. Фото В.В. Подмаскина

мастерили игрушки, шляпы и коробки из берёсты [Сем Ю. и др. 2011: 97, 99, 103, 109–110] (РЭМ, № 2011-68,69). Особенно пышно орнаментировали праздничную и свадебную одежду. На берестяных шляпах изображали орлов и ласточек. Узоры из меха и ровдуги мастера дополняли литыми металлическими пластинками и бисером, изделия из рыбьей кожи – *амури* – украшали раковинами *каури*, фарфоровыми или перламутровыми пуговицами, набирая из них несложные узоры [Иванов 1963: 386; Прыткова 1961: 233, 278; Смоляк 1984: 142–143, 208].

В декоре обрядовой одежды уйльта наблюдается известное разнообразие. В Российском этнографическом музее хранится старинная свадебно-

Рис. 81. Орнамент *дувэ*, нарисованный краской на праздничной одежде, начало XX в. (ГМЭ, № 6808-15). Фото Т.Ю. Сем

погребальная короткая кофта ороков *пакка,* напоминающая нанайский распашной халат *сикэ* (РЭМ, № 2079-85). Она была приобретена В.Н. Васильевым в 1910 г. у ороков с восточного побережья Сахалина (Набильский залив). Она сшита из жёлтого китайского шёлка, украшена рисунками драконов. Спереди, с двух сторон на плечиках, симметрично расположена прямоугольная вставка, на которой изображены две рыбки. Кроме того, по воротнику, контуру нагрудной вставки, полам, рукавам и подолу сохранились полосы вышивки из оленьего волоса и шёлковых ниток. На свадебной одежде обнаружено изображение филина (РЭМ, № 6781-18201). Известно, что у орочей эта птица, а также сорока символизировали охранителя дома и детей (РЭМ, № 8761-9753 а, в), а у айнов в повествовательном фольклоре филин – охранитель дома сестры первопредка Айены. В связи с этим можно предположить, что и у ороков образ филина имел подобную смысловую нагрузку. Рядом с фигурой птицы изображены две розетки с ромбом в центре и кругами по бокам, квадратом внизу и дугообразным объёмным завитком вверху. Центральный орнамент обшит полосами ткани синего цвета с прошивкой скобообразного орнамента и полосой шкуры нерпы и меха лисы.

Среди других птиц в рукоделии важное место занимало изображение орла. На женском зимнем капоре из собрания МАЭ (МАЭ, № 1318-7) имеется криволинейная вышивка, изображающая его с прямыми распростёртыми крыльями и хвостом в виде парной спирали. Орёл помещён в криволинейную фигурную розетку, одна сторона которой образована скобообразным узором, а две другие – овалами, завитками и мелкими кружками; внизу от неё отходит цветочный фрагмент с изображением птенца. Орнамент окаймлён зигзагом (с одной стороны) и скобообразными узорами (с другой), а также вышивкой бисером в виде кружков и ромбов [Кочешков 1995: рис. 2, цветная вкладка].

Подол свадебного халата украшали растительным орнаментом в виде трилистника (СОКМ, № 6188-3) [Прокофьев, Черпакова 2009: 163]. Гордостью невесты считались шёлковые аксессуары с изображением драконов. У китайских купцов уйльта специально покупали натуральный шёлк с рисунками драконов и облачным орнаментом для изготовления свадебной одежды [Ikegami 1982: 7; Роон 1996: 134].

Женщины уйльта шили рукавицы и перчатки с изображениями зайца [Ikegami 1982: 35]. Этот образ известен в мифологии нанайцев, удэгейцев, негидальцев и древних китайцев: он символизирует хозяина эликсира бессмертия. Рисунки зайца обнаружены у чжурчжэней на бронзовых зеркалах [Бродянский 1988: 79]. Интересно, что это животное изображали орокские мастерицы и на детских круглых нагрудниках [Дзёбина, Китагава 2009: 82]. Идентичное изображение встречается в виде вышивки на негидальских рукавицах [Белобородова 1975: 19].

Халаты амурского типа ещё во второй половине XX в. женщины украшали спиралевидным и S-образным орнаментом [Вязовская 1975: 12–13],

иногда с ромбом в центре рисунка [Ikegami 1982: 28]. Распространение получили сердцевидные, растительные, восьмёркообразные и полосные мотивы, а также узоры с элементами зооморфного и антропоморфного происхождения [Миссонова 2006: 30, 51; Ниткук 2009: 120, 126; Прокофьев, Черпакова 2009: 162; Дзёбина, Китагава 2009: 80–81].

Весьма популярны были у ороков квадратные и круглые коврики, используемые во время танцев (рис. 82). На них по краю изображали танцующих мужчин и женщин, а в центре – символ солнца [Ikegami 1982: 3–5]. Встречается подобный узор и на одежде нанайцев, ульчей и негидальцев.

Рис. 82. Коврик *кумала(н-)*. Ткань, аппликация, вышивка, меховая мозаика. ПКМ, 1989 г. Фото В.В. Подмаскина

В коллекции Российского этнографического музея хранятся старинные орокские орнаментированные сумочки из рыбьей кожи для женских принадлежностей, доставленные в 1910 г. В.Н. Васильевым. На одной из них по центру изображён дракон, по бокам – медведи и женская фигура с головой тигра, символизирующей её сына (РЭМ, № 2011-176, 2011-176). На другой сумке (РЭМ, № 2011-179) аналогичного покроя и материала сохранился орнамент с изображениями птиц и волков. Интересна сумочка из шкуры нерпы, на которой с изображены мифический тигр с рогами оленя и четыре медведя (РЭМ, № 8761-182). На берестяной сумочке мастерицы изобразили двух извивающихся змей (РЭМ, № 2011-181).

Изготовление берестяной утвари – область женского труда; единственная работа, которую при этом выполняли мужчины, – заготовка сырья. Художественная обработка берёсты являлась неотъемлемой частью женской деятельности. Из этого материала народы Амура и Сахалина изготавливали невысокие коробки в форме усечённой пирамиды, имеющие крышку. В них женщины хранили разную мелочь: нитки, инструменты, деньги и даже пуповины новорождённых. На крышках изображали: драконов с женскими головами, вероятно, связанных с представлением о родстве людей и змей (РЭМ, № 2011-116); три личины предков и древо жизни с образами женщин-прародительниц (РЭМ, № 8761-8014); личину тигра и Х-образные фигуры зародышей (РЭМ, № 2011-118). Последний сюжет связан с мифом о том, как женщина в тайге родила от тигра двух братьев: тигрёнка и человека. Тигр, медведь и дракон – владыки трёх стихий: гор, леса и воды. Подобные представления отмечены и у нанайцев [Сем Т. 2015: 446].

В собрании РЭМ хранятся старинные трафареты орнамента, вырезанные из берёсты, с растительными, антропоморфными и зооморфными мотивами (РЭМ, № 876-18240, 876-18248, 876-18251).

К женскому орнаментальному творчеству относятся также украшения на перемётных сумах, предназначенных для перевозки грузов на оленях, и круглых сумочках *муручун* для рукоделия [Кочешков 1995: 135; Прокофьев, Черпакова 2009: 174] (СОКМ. № 4732-4; 2339-6, 2023, 990-1). Изображения, вероятно, образуют непрерывную цепь, имитирующую круговые движения танцующих человечков. В описи музея указано, что эти сумки и коробки характерны и для ороков, и для эвенков, и были заимствованы у последних. По данным С.В. Иванова, изучавшего орнамент на музейных коллекциях, такие изображения широко распространены у эвенков, якутов и долган [Иванов 1961: 388–389].

Рукодельницы во время вышивки *eqkna* применяли разнообразные ручные швы [Tanaka Yoshino 1989: 91–106, 112–116]. С.В. Иванов зафиксировал у мастеров Амурского бассейна и Сахалина 40 способов шитья, отличавшихся значительным разнообразием и сложностью. Уйльта известен тамбурный шов, который получил распространение среди айнов и кочевых народов [Иванов 1963: 368, 370, 386]. Строчечный шов, кроме уйльта, использовался нанайцами, удэгейцами, нивхами и манеграми. Выполнялся он цветными нитками и чаще всего встречался на одежде, украшенной полосками цветной материи.

Мужское декоративное искусство уйльта было связано с потребностями охотничье-оленеводческого образа жизни и быта. Мужчины освоили обработку дерева, кости и металла. Из дерева они изготавливали оленьи сёдла (мужские, женские, детские), нарты, рукоятки для ножей и копий, колыбели, обеденные столики, доски для кройки и шитья, декоративные дощечки с сюжетным узором, лодки-долблёнки, предметы шаманского культа (рис. 83); из кости – луки для оленьих сёдел, рукоятки для ножей; из металла – женские бронзовые украшения (подвески на одежду), а также мужские пряжки [Ikegami 1982: 45, табл. 76; Иванов 1963: 355; Кочешков 1995: 137; Прокофьев, Черпакова 2009: 143–157; Черпакова 2009: 187–190; Сем Ю. и др. 2011: 60–61].

Рис. 83. Ритуальная скульптура бога плодородия Ирхы Эндури [Ikegami 1982: 32]

Особенно красиво декорировались оленьи сёдла (РЭМ, № 2078-12) [Иванов 1954: 359; Кочешков 1995: 131, 137]. Мотивами орнамента служили концентрические круги, дуги и полукруги, зигзаги и другие узоры. Всё это, как считал С.В. Иванов, являлось эвенкийскими мотивами,

которые, попав к уйльта, не только потеряли самостоятельное значение, превратившись в дополнительные узоры, но и значительно изменились. Ромбы в орокском искусстве стали похожи на листья, крестообразные фигуры – на розетки, а прямолинейные очертания узоров начали уступать место криволинейным [Иванов 1963: 355].

Среди коллекций РЭМ хранится несколько оленьих сёдел ороков с деревянными высокими луками, с чернением орнамента, имеющих криволинейный узор. На одном из них находится сюжетное изображение, связанное с культом солнца и мирового древа (РЭМ, № 2078-12) [Иванов 1954: 359; Кочешков 1995: 131]. На передней высокой луке оленьего седла, вырезанного из дерева, можно увидеть мировое древо с 6 солнцами, из которых 3 располагаются вверху и 3 – внизу. Ствол изображён в виде 2 сдвоенных прямых линий с короткими отростками вверху, две незамкнутыми кругами рядом с ними (ветвями и завитками) и корнями внизу. Орнамент выполнен в белом цвете на чёрном фоне. Чернение луки – типичный приём оленекских эвенков и манегров, поскольку происхождение обеих групп связано с Амурским регионом. Близкий орнамент имелся на луке оленьего седла эвенков [Иванов 1954: 359]. Интересно, что эвены украшали свои высокие луки кружками из бисера, «напоминающими по стилистике чернёные узоры эвенков и ороков» [Андреева, Сем Т. 2004: 262].

Другое изделие – детское седло очень высокой прямоугольной формы с закруглением вверху и деревянной лукой – имеет криволинейный светлый орнамент с чернением фона (РЭМ, № 8761-11443). В орнаментальной композиции передней луки вверху расположена парная спиральная фигура, изображающая мужчину, ниже неё – парная S-образная фигура с ромбом и 4-лепестковым цветком в центре на уровне головы, которая является символическим изображением женщины. Эти образы связаны с богами плодородия и растительности. Композиция по контуру оформлена вверху зигзагом и треугольниками, по бокам – ромбами с точками, имитирующими змеиную шкуру, символ мирового змея. Задняя лука украшена фигурой из двух завитков, ниже находится парная S-образная фигура, верхняя часть которой образует сердцевидную фигуру и символизирует женщину-прародительницу. Вокруг композиции можно увидеть ограниченный двумя линиями зигзаг – символ космической змеи.

Важное место в обрядовых практиках уйльта занимали скульптуры духов моря и тайги – *сэвэ*, – что говорит о высоком статусе охотничьего и морского зверобойного промысла. По форме исполнения *сэвэ* представлены антропоморфными, зооморфными и фантастическими фигурами [Ikegami 1982: 87; Сем Ю. и др. 2011: 43; Прокофьев, Черпакова 2009: 175–180] (РЭМ, № 1757-9, 10). Их изготавливали из дерева, металла, кожи, сухой травы, кости. Костяные изделия встречаются редко, среди них стоит особо выделить мужские пряжки, игольники, ручки ножей, луки к оленьим сёдлам.

В собрании РЭМ имеется три оленьих седла с костяными луками (рис. 84) [РЭМ, № 2078]. На передней луке одного из них имеется орнамент с растительными узорами в виде S-образной фигуры женщины. Снаружи и внутри орнамент покрыт косой ребристой штриховкой. Судя по нанайским аналогиям, данная фигура символизировала хозяйку дома и огня. Близкая по форме металлическая фигурка найдена у домашнего очага в одном из жилищ чжурчжэней XII в. Она выполнена в виде двух переплетённых змей [Шавкунов 1990: 164]. У айнов богиня домашнего очага часто изображалась беседующей со змеёй. Задняя лука данного седла украшена двумя дугами с завитками и изображением летящей птицы.

Второе седло из коллекции РЭМ с костяными луками имеет криволинейно-спиральный орнамент и покрыто косой рельефной штриховкой. Вверху имеется дуга, представляющая небесную сферу, ниже находится скобообразная фигура летящей птицы, внизу – S-образный завиток и спираль. На задней луке можно увидеть дугу с завитками и скобообразную фигуру. Данная композиция, по-видимому, выполняет сугубо декоративную функцию.

Третье вьючное седло, имеющее овальные низкие костяные луки, украшено спереди 8-образной фигурой с сердцевидной частью вверху и парной спиралью с завитками по бокам внизу. Эта фигура представляла образ богини-прародительницы, хозяйки дома и домашнего очага. На задней луке находятся две З-образные парные фигуры – символическое изображение пары змей, в центре образующих узел. На связь змей с богиней огня у чжурчжэней и айнов выше уже обращалось внимание.

Изделия из различных металлов (копья, ножи, бляшки для украшения одежды) орнаментировались мужчинами. Исключительный интерес представляет техника инкрустации медью и серебром по железу, известная, помимо уйльта, нанайцам, ульчам, орочам и нивхам. Богато украшались копья [Иванов 1963: 339–340]. Особую категорию мужского творчества составляют бронзовые подвески для женских нагрудников и коллекция бляшек [СОКМ, № 3085]. Последних насчитывается около 60, они различны по форме (в виде треугольника с усечённой вершиной) и орнаментации. Интересен их

Рис. 84. Орнамент *дэвэ* (нарисованный краской). В.Н. Васильев, Набильский залив, 1910 г. (РЭМ, № 2078). Фото Т.Ю. Сем

орнамент, элементами которого являются два кружочка и сегмент в виде полумесяца, напоминающие глаза и рот. Есть и прямоугольные пластинки, их края похожи на слабо выраженные лепестки [Черпакова 2009: 190]. Из материалов сборов Дзиро Икегами известно, что существуют подвески с 5 и 9 кругами с точкой в центре [Ikegami 1982: 27], с ретушью по краю контура. Такие изделия символизировали солнце. Подобные бронзовые подвески-обереги были распространены у нанайцев, орочей и удэгейцев [Подмаскин 2006: 340]. При изготовлении металлических предметов использовалась техника литья.

Мотивы орнамента на изделиях уйльта из железа разнообразны: «облачные» узоры, 4-лепестковые и более сложные розетки, различные завитки, чешуйки, древовидные узоры, наконец, стилизованные изображения рыб, парных птиц, животных. Все эти мотивы близки к нижнеамурскому орнаменту [Иванов 1963: 360].

Современное художественное творчество уйльта составляет важную часть их культуры, поддерживаемую женщинами. Этнические особенности проявляются и сохраняются в предметах народного ремесла благодаря традиционному художественному оформлению, однако архаичная смысловая составляющая, связанная с мифологией, уже отсутствует. Используя технический и художественный опыт предков, современные мастерицы создают сувениры и утилитарные бытовые предметы – орнаментированные коврики, кошельки, сумки (рис. 85, 86, 87, 88), розетки, детали одежды, украшения из замши, кожи и меха [Дзёбина, Катагава 2009; Прокофьев, Черпакова 2009; Осипова 2016] (СОКМ, № 7023-1). Изделия мастериц-надомниц очень популярны: они используются в быту, как украшения интерьера и одежды, преподносятся в качестве подарков, служат этническими символами. К сожалению, мужская производственная специфика декора у уйльта полностью утрачена, исключение составляет лишь ритуальная скульптура (рис. 83, 89).

Интерес представляет современная национальная одежда мастериц, предназначенная для ношения в праздничные дни: халаты из бордовой шёлковой ткани покроя кимоно с двойной левой полой и крупным криволинейным орнаментом. Например, Огава Хацуко и Ким Нацко, которые в 80–90-е гг. XX в. передали в ПКМ и СОКМ большое количество предметов орокского декоративно-прикладного искусства, носили праздничные халаты с криволинейным орнаментом по чёрной полосе на вороте, обшлагах рукавов, левой поле и подоле, расшитые цветными нитками. У Огава Хацуко в основе орнамента преобладали изображения летящих птиц, в виде сдвоенных З-образных завитков с ромбами в центре. Налобную повязку она украсила сердцевидными фигурами. Ким Нацко халат и налобную повязку украсила повторяющимся S-образным орнаментом [Дзёбина, Катагава 2009: 75].

Большое разнообразие наблюдается в способах украшения ковриков прямоугольной и круглой формы. Весьма популярны настенные прямоугольные коврики с аппликацией в виде оленя с рогами, дополненной богатой

Рис. 85. Современный коврик *коврита*. Изготовлен Ким Нацко (ПКМ, № 51-2). Фото В.В. Подмаскина

Рис. 86. Коврики *кумала(н-)*. Выполнены Огава Хацуко, 1992 г. (ПКМ, № 16-1, 4). Фото В.В. Подмаскина

Рис. 87. Кошелёк. Замша, вышивка, 1992 г. (ПКМ, № 16-18). Художник Огава Хацуко. Фото В.В. Подмаскина

Рис. 88. Сумка женская. Камус оленя, ткань, вышивка, 1992 г. (ПКМ, № 16–10). Автор Огава Хацуко. Фото В.В. Подмаскина

криволинейно-растительной орнаментацией вокруг. Такие предметы изготавливали в 90-х гг. XX в. Огава Хацуко и Ким Нацко для Поронайского и Сахалинского краеведческих музеев. На одном из таких ковриков из белой ткани в центре изображён олень, а по бокам можно увидеть скобообразные фигуры птиц и летучих мышей, а также двух бабочек, соединённых розеткой из парных З-образных спиралей с ромбом в центре. Коврик окантован скобообразным узором (мастерица Ким Нацко (ПКМ, № 51-2) [Дзёбина, Китагава 2009: 97]. На другом аналогичном коврике синего цвета олень изображён с верховым седлом; животное привязано к одному из двух деревьев по бокам (мастерица Огава Хацуко (ПКМ, № 16-31) [Дзёбина Китагава 2009: 99]. Третий коврик из красной ткани в центре имел рисунок оленя с рогами в обрамлении четырёх мелких криволинейно-угловатых элементов монгольского типа; вверху изделия изображены птицы с сидящей на них фигурой человека, символизирующего духа-покровителя. Основное поле окружено зелёной полосой с криволинейным орнаментом, с чередующимися треугольными узорами, в центре которых находятся ромбы, а вверху – красные завитки (ПКМ, № 16-1) [Дзёбина, Китагава 2009: 98]. В творчестве мастериц проявляются тенденции к инновациям и художественная импровизация.

Рис. 89. Современная ритуальная скульптура, 1980 г. (ПКМ, № 89-1, 769-2). Фото В.В. Подмаскина

Среди современной продукции выделяются коврики с круговыми криволинейными розетками в орнаменте в виде стилизованных мужских и женских фигур, вероятно танцующих в хороводе. Они выполнены Огава Хацуко как сердцевидные и S-образные парные фигуры с сердцевидной основой и солнцем в центре (рис. 90), (ПКМ, № 16-1, 16-7, 16-14, 16-17) [Дзёбина, Китагава 2009: 98–99].

Судя по образцам конца XX – начала XXI в., большой популярностью пользуются криволинейные крупные композиции в форме многочастных розеток, в основе узора которых периодически встречаются сердцевидные фигуры (ПКМ, № 102-7,

Рис. 90. Коврик *коврита*. Ткань, тесьма, вышивка. Выполнен Огава Хацуко в 1992 г. (ПКМ, № 16-5). Фото В.В. Подмаскина

8, 15), а также двойные спирали (ПКМ, № 102-4) и скобообразные объёмные фигуры с ромбом в центре (ПКМ, № 102-14). В центрах розеток изображены восьмиугольники – символы солнца, встречаются также квадраты, символизирующие четыре стороны света [Дзёбина, Китагава 2009: 102–103]. Наряду с этими элементами имеются большие квадратные ажурные композиции, сочетающие несколько видов узора: двойные и З-образные спирали, сердцевидные фигуры (ПКМ, № 102-16, 19, 28, 35). На одном из образцов орнамента Ким Нацко имеется изображение головы и лап дракона (ПКМ, № 102-13). У данной мастерицы часто встречается линейный орнамент в виде розеток из двойных спиралей с ромбами в центре (ПКМ, № 102-2, 102-10, 102-42). Среди образцов изображений есть и фигуры мужчин и женщин в круге-хороводе (ПКМ, № 102-6, 102-10, 102-43) [Дзёбина, Китагава 2009: 107]. Картину аналогичного хоровода в криволинейно-спиральной стилистике, соответствующей традиционным орнаментам на ковриках и сумках ороков, создала мастерица Хацуко Огава (ПКМ, № 102-44) [Дзёбина, Китагава 2009: 109].

К современному виду декоративного творчества уйльта можно отнести сюжетные рисунки, выполненные тушью на рыбьей коже художницей В. Осиповой из п. Ноглики в 90-х гг. XX в. – 10-х гг. XXI в. по заказу музеев Сахалина [Осипова 2016: 6–33]. На панно автора представлены следующие сюжеты: «Девочка и цапля», «Девушки на поляне», «Грибы», «Проводы на охоту», «Летняя кочёвка», «Легенда», «Рассвет над стойбищем», «Кочёвка», «Охотник», «Ныгвик» (рис. 91). Картины снабжены в ряде случаев традиционным криволинейным узором или рамкой с орнаментом.

Среди современных узоров уйльта преобладают растительные мотивы в виде S-образных розеток с ромбами и сердцевидные символы. Заметны

Рис. 91. Панно: «Охотник» (слева), «Ныгвик» (справа). Замша, мех нерпы, рыбья кожа, 2011 г. Художник В. Осипова. Фото В.В. Подмаскина

линейные образцы вышивки цветными нитками (красного, зелёного, жёлтого цветов) на чёрном фоне. Сохраняются трафареты орнамента из берёсты и бумаги, а также металлические подвески с изображением солнечного диска.

Лучшие традиции народного искусства уйльта продолжает развивать экспериментальное предприятие народных художественных промыслов г. Поронайска «Абориген Сахалина», где в творческом союзе работают профессиональные художники и народные мастера Огава Хацуко, Ким Нацко, В.В. Осипова, Е.А. Бибикова. Фирма изготавливает сувениры (куклы, брелки), образцы национальной одежды и утвари (рис. 92), картины, коврики, торбаза, тапочки, оленью упряжь [Ниткук 2009: 130; Дзёбина, Китагава 2009: 75, 98–99] (ПКМ, № 16-1, 16-7, 16-13, 16-14, 16-17).

Рис. 92. Изделия национальных сувенирных мастерских. Южно-Сахалинск, 2017 г. Фото В.В. Подмаскина

Таким образом, образцы декоративно-прикладного искусства уйльта раскрывают перед нами гармоничную картину взаимодействия элементов художественной культуры народов Нижнего Амура и Сахалина, отражают как культурно-исторические связи, так и этногенетические процессы. Узоры на ткани, металле и кости имели сходство с ульчскими, нанайскими, орочскими, а в большей степени – с негидальскими традициями.

ФИЗИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ И ИГРЫ

В прошлом уйльта были кочевым народом, вследствие чего они с раннего возраста приучали своих детей к соответствующему образу жизни, который требовал, прежде всего, высочайшего уровня физической и психологической подготовки, стойкости в невзгодах. Ребёнок с малых лет должен был воспитывать в себе разнообразные специальные качества оленевода, охотника, рыболова. Важным считалось и получение с раннего возраста определённой

совокупности народных знаний. Подобный практико-ориентированный «багаж» мог быть приобретён и усвоен только здоровым ребёнком, в связи с чем уйльта, наряду с другими народами севера Сахалина и Приамурья, особое внимание придавали закаливанию младенцев. По этой причине незадолго до родов женщина даже в сильные морозы находилась в балагане, внутри которого температура незначительно отличалась от температуры окружающей среды. После появления ребёнка на свет он и его мать оставались там же, а тепло исходило только от горящего костра [Пилсудский 1989: 26].

Жизнь детей уйльта протекала в очень суровых условиях. Они с малых лет были адаптированы к низким температурам, чему способствовали условия окружающей среды, а также особенности жилища и одежды, характерные для данного этноса. Физическое воспитание у уйльта базировалось на приобщении к традиционному труду: «Ребёнок с детства понимал, что ему предстоит стать оленеводом, охотником, рыболовом-зверобоем и никем другим» [Косарев 1986: 79]. Приобретение необходимых физических и психологических качеств происходило в большей степени естественным путём, т. е. в процессе систематического участия детей в трудовой жизни родителей и сородичей [Косарев 1986: 69]. Уйльта приступали к обучению верховой езде и навыкам управления оленем, как только ребёнок начинал ходить. В 3 года дети уже осваивали езду верхом на олене. В то же время ороки изготовляли детские луки с тупыми стрелами и разрешали бить из них только бурундуков, так как грызунов за лето разводилось много, и они наносили большой урон хозяйству. Взрослые в этом случае преследовали двойную цель: развить у детей навыки меткой стрельбы по движущемуся объекту (юркому зверьку) и выработать у них охотничьи качества – умение подкрадываться, быстро реагировать и сдерживать азарт [Косарев 1986: 73]. Всеми этими качествами необходимо было обладать для успешного ведения охотничьего промысла. В.Д. Косарев также отмечал, что «...работа поглощала большую часть времени начинающего труженика и, в сущности, не оставляла никаких альтернативных возможностей» [Косарев 1986: 79].

Надо заметить, что «таёжное» воспитание детей не только у уйльта, но и у других коренных малочисленных народов севера Сахалина и Приамурья не давало сбоев, всегда обеспечивая безболезненную смену поколений. Уйльта понимали, что будущее благополучие рода, семьи зависит от того, насколько успешно ребенок приобретёт и освоит всю сумму знаний и производственных навыков. Перед родителями всегда стояла главная задача – подготовить жизнеспособное поколение, «...чтобы со временем в трудных ситуациях и в любой момент заменить старших на поприще следопыта, стрелка, рыболова и зверобоя» [Косарев 1986: 68]. Всё это требовало постоянных и упорных тренировок, высочайшего уровня физической и психологической закалки, силы и выносливости. По этим причинам родители старались как можно чаще создавать своим детям такие экстремальные условия, в которых они могли проявить

все эти качества. Старшие часто посылали детей верхом на олене за патронами и продуктами на базу оленеводов, что занимало целый день. Находясь постоянно со взрослыми, уже в 16–17 лет юноши становились полноценными пастухами-оленеводами; тогда же они убивали своего первого медведя. Всё это свидетельствует о том, что к указанному возрасту уровень физических и психологических качеств орокской молодежи был уже достаточно высок и устойчив. Молодые ороки метко стреляли по бегущему оленю, умело преследовали соболя, точно метали маут, в совершенстве владели искусством как верховой, так и нартовой езды на оленях, скрадывали морского зверя и поражали его плавучей острогой, могли выносить большие физические нагрузки.

Стоит отметить одну немаловажную деталь, которая ярко характеризует традиционное этническое воспитание подрастающего поколения ороков: старики принимали самое активное участие в этом процессе, не позволяя своим внукам бездельничать. Молодёжь заставляли заготавливать дрова, набирать снег, натаивать воду, кипятить чай. Их будили рано утром, отправляя искать ездовых оленей; заставляли ездить верхом – гонять стадо. Всё это давало положительные результаты, и молодые люди, достигнув «пастушьего» возраста, уже могли мастерски скакать верхом на олене. Их виртуозной ездой можно было любоваться без конца. Не менее искусно бегали ороки на охотничьих лыжах. А. Маевич пишет об этом так: «Они с огромной скоростью мчатся по склонам сопок, лавируя между деревьями. Этот слалом доступен только таёжным следопытам» [Маевич 1994:20]. Пастухи-оленеводы великолепно метали аркан (*мату*). В. Санги характеризовал это мастерство как «искусство, стоящее на грани циркового трюка» [Санги 1967: 16]. Бывшие соседи – айны – приписывали орокам удивительную проворность и ловкость, которую они не видели у себя и у гиляков (нивхов) [Пилсудский 1989: 47]. Это, прежде всего, касалось походки ороков, которая, по мнению айнов, была полна лёгкости.

О феноменальной ловкости уйльта, их бесстрашии свидетельствует орокская легенда, записанная Б. Пилсудским: «Когда в него (орока) (прим. авт.) стали стрелять из боевых луков, но каждую стрелу перенимал орок своею щепкой, а иногда хватал приближающуюся, направленную в него стрелу рукой так, что ни одна стрела не дотронулась до его тела». Не менее убедительно описана в легенде быстрота бега орока, его лёгкость и двигательная реакция: «...нападаемый побежал к дому, ноги его при беге касались спины...»; «приехавшие приготовились встретить его копьями, но он, прыгая по древкам копий и по плечам людей, стрелял в них и всех убил» [Пилсудский 1989: 48]. В этом же предании отражено, как проверялась тренированность ороков на основе способности уворачиваться от стрел: «однажды орок решил проверить свою ловкость, чтобы быть хорошо подготовленным к битве с другими орокам, которые убили его старого отца, он хотел им отомстить. Он пригласил своих односельчан, чтобы они проверили его готовность увёртываться от пущенных в него стрел»: «...орок лёг на землю животом вниз. Когда выстрелили

в него, он вспрыгнул, и стрела прошла ниже его. Они целились выше и тоже не попадали, он всегда вывёртывался вовремя» [Пилсудский 1989: 48].

В.Д. Косарев писал, что «охотничье-оленеводческий и рыболовно-зверобойный быт сплошь и рядом требует специальной натренированности. Чтобы сесть верхом на оленя, надо единым движением, подняв левую ногу под углом более 90 градусов и оттолкнувшись правой рукой при помощи посоха *тыюун* от земли, вскочить в седло, так как стремян в экипировке верхового оленя нет. Большая мускульная сила, гибкость тела, растяжка сухожилий и мышц требуются во многих других случаях. Во время убоя оленя пастухи-стрелки весь световой день проводят в быстром движении, и это длится несколько недель, пока не будет отстреляно запланированное количество оленей. В прошлом такие многократные перегрузки были обычными при охоте на диких оленей и другую дичь. Чтобы быть способным на это, привыкали с детства, участвуя в оленеводческом труде и стремясь не отставать от взрослых» [Косарев 1986: 75].

Чтобы улучшить физическую подготовку, ороки часто выполняли специальные упражнения, которые позволяли им существенно повысить свой потенциал. Для развития выносливости, выдержки и воспитания волевых качеств они переносили камни на различные расстояния; для увеличения силы мышц всего тела поднимали камни с земли до пояса. После успешного выполнения этого упражнения нужно было поднять камень до груди и затем выжать на прямые руки [Прокопенко 2008: 155].

Нельзя обойти вниманием трудовую и физическую подготовку орокских женщин и девочек. Несмотря на то что у ороков чётко проявлялось половозрастное разделение труда, во многих жизненных ситуациях женская часть семьи или общины нередко брала на себя выполнение тех или иных мужских обязанностей. Это вполне естественно, поскольку совместное проживание требовало взаимозаменяемости в бытовых и производственных процессах, особенно в тех случаях, когда мужское население долго отсутствовало (уходило на охоту или на промысел морского зверя), а также когда муж болел. Учитывая данное обстоятельство, ороки учили девочек мужской традиционной хозяйственной работе и приобщали их к выполнению таких обязанностей. По этим причинам «...девочка умела оленя оседлать, поклажу уложить. Маут (аркан «прим. авт.») всякая ороченка умела кидать...»; «если муж заболел, должна была всё за него делать. Вот с детства и приучалась» [Косарев 1986: 69–70]. Орокские женщины часто ходили вместе с мужчинами на охоту, всячески помогая им. Как отмечает Л.И. Миссонова, орокская женщина, находясь с мужем в тайге, не была для него балластом, могла принимать решения самостоятельно, так как кочевой образ жизни требовал от неё таких действий [Миссонова 2006: 95].

Вопрос о существовании и использовании игр в традиционном воспитательном процессе у ороков, к сожалению, ещё недостаточно исследован

в научной литературе. Это не позволяло до настоящего времени говорить в полной мере об играх как важных средствах традиционного воспитания подрастающего поколения.

Результаты нашего исследования показали, что у уйльта сохранились разнообразные игры *хупи(н-)*, занимавшие важное место как в процессе воспитания, так и во время совместного общения детей. В частности, они, как и другие коренные народы Сахалина [Прокопенко 1993: 62–66; 2010: 293–294], практиковали игры с палочками и камешками для развития мелкой моторики пальцев рук. Они были популярны и среди мальчиков, и у девочек, иногда участвовали в них и взрослые. Правда, игр подобной направленности у уйльта было немного [Прокопенко 2004: 27–30]. Заметим, что кроме развития мелкой моторики они также воспитывали у детей терпение, выдержку, способствовали выработке характера, т. е. воли к достижению цели. Одна из таких игр называлась «Такто» (рис. 93) и представляла собой следующее: игроки подбирали или специально изготавливали палочки длиной 10–15 см, толщиной до 0,5 см. Количество палочек было таким, чтобы они все могли уместиться в руке. В этой игре могло участвовать от 2 до 4 человек. Игроки рассаживались за столом или располагались на полу, один из них брал палочки в руку, слегка подбрасывал их вверх и ловил тыльной стороной этой же кисти. Затем игрок должен был быстрым движением повернуть кисть, на которой лежали пойманные палочки, и схватить их пальцами. Тот, кто таким образом поймает больше всех палочек, становился победителем.

Другая игра подобного типа не ограничивала количества участников. В ней использовалось 10 палочек такого же размера, как в «Такто», и одна с пятью зазубринами на конце – палочка-«хозяйка». Игрок брал все палочки в руку, подбрасывал их вверх, затем ловил только одну из них тыльной стороной этой же руки. Таким способом он должен был поймать все палочки.

Рис. 93. Игра с палочками «Такто». Художник Т.С. Литвиненко

Если он ловил не одну, а две или три палочки, игра переходила к следующему участнику. Пойманные палочки в дальнейшей игре не использовались, а задачей каждого игрока было быстрее собрать все или как можно больше палочек. Игрок, которому удалось поймать палочку-«хозяйку», забирал из кучки предыдущего участника 5 палочек, если у него они были. Если было меньше – он забирал все. По окончании игры, когда все палочки были пойманы, подсчитывалось, кто сколько собрал. Обычно победитель наказывал проигравших ударами палочки-«хозяйки» по рукам столько раз, на сколько меньше у этого игрока было палочек по сравнению с победителем.

Существовала также игра «Палочки – брусочки». Для неё нарезали из веток черёмухи палочки длиной 2 см и толщиной 1,5 см, которые затем разрезали пополам. Количество таких палочек-брусочков произвольное; чем их больше, тем интереснее проходит игра. Участвовать могли два человека. Эта игра способствовала развитию точности попадания в цель щелчком пальцев, что ценилось у уйльта, вырабатывала выдержку. Один из игроков брал все палочки-брусочки в руку, подбрасывал их вверх и смотрел, какой стороной они легли на стол – выпуклой или плоской. После этого он решал, какими брусочками – выпуклыми или плоскими – будет дальше играть. Остановив выбор, например, на брусочках, лежащих на столе плоской поверхностью вверх, игрок начинал щелчком пальцев по одному из них (любому) выбивать остальные. Попав в «свои» брусочки, участник забирал их со стола и складывал рядом. Таким образом он должен был собрать все плоские брусочки. Если же брусочек с плоской стороной задевал выпуклый, ход отдавался следующему игроку. Победителем становился тот, кто собрал палочек-брусочков больше всех.

Распространена была у ороков и игра с камешками *золо* (рис. 94), которой увлекались и дети, и взрослые. Для неё подбирали 5 галечных камешков диаметром 1–1,5 см. Игра проводилась за столом или на полу, участвовать могло любое количество человек. Один из игроков брал все камешки в руку, слегка подбрасывал их вверх, а затем ловил тыльной стороной этой же кисти руки. Целью было поймать таким способом как можно больше камешков.

Естественно, орокские дети играли в подвижные игры. В настоящее время уже трудно установить, для кого они были характерны – для ороков или других народов Сахалина; возможно, уйльта заимствовали их у русских. Тем не менее у уйльта была распространена игра в прятки, которая существует практически у всех народов России. Проводилась она в тёплое время года и только среди детей. Водящего выбирали следующим способом: бралась палка длиной 60–80 см и толщиной 3–5 см, все участники игры обхватывали по очереди её одной рукой так, чтобы их кисти плотно соприкасались друг с другом. Тот, чья рука оказывалась последней у самой верхушки, и должен был искать остальных. Часто для того, чтобы игра проходила живее, выбирали двух водящих. Все участники разбегались по двору, соседним домам и амбарам и прятались.

Рис. 94. Игра с камешками. Художник Т.С. Литвиненко

Водящий находился у себя дома, и ему запрещалось смотреть, кто куда прячется. Спрятавшись, один из игроков кричал *Кук!* («Можно идти искать!»). Зачастую поиски длились очень долго, так как было трудно найти всех спрятавшихся.

Широко распространена и любима детьми была игра «Жмурки», которую мы также не можем назвать исключительно орокской. В неё играли в тёплое время года на улице. Подобные игры способствовали развитию наблюдательности, воображения, смекалки, улучшали координацию движений и умение ориентироваться в пространстве.

Существовало у уйльта достаточное количество игр на основе прыжков; в их числе можно назвать «Скачки на одной ноге» (рис. 95). Эту игру-тренировку часто устраивали мальчики в тёплое время года на улице. На земле проводили линию, от которой будут скакать, и затем отмеряли определённое расстояние, которое нужно преодолеть. Прыгали игроки по очереди. Задача каждого участника – доскакать до финишной отметки на одной ноге. Тот, кому не удавалось сделать это с первой попытки, предпринимал вторую, а порой и третью. Такая игра развивает выносливость опорной ноги, прыгучесть, улучшает координацию движений, способствует воспитанию волевых качеств.

Дети уйльта любили прыгать не только в длину; была распространена игра «Прыжки в высоту», которая также проводилась в тёплое время года на улице, на ровном месте. В ней принимали участие мальчики-подростки и юноши, которые были уже физически подготовленными. Для игры был необходим ремень длиной 4–5 м, который на некоторой высоте от земли натягивали два участника. Самая низкая допустимая высота ремня находилась на уровне носа прыгающего. Тот мог совершать прыжок как с места, так и с небольшого разбега. Если участник взял начальную высоту, не задев ремня, его поднимали

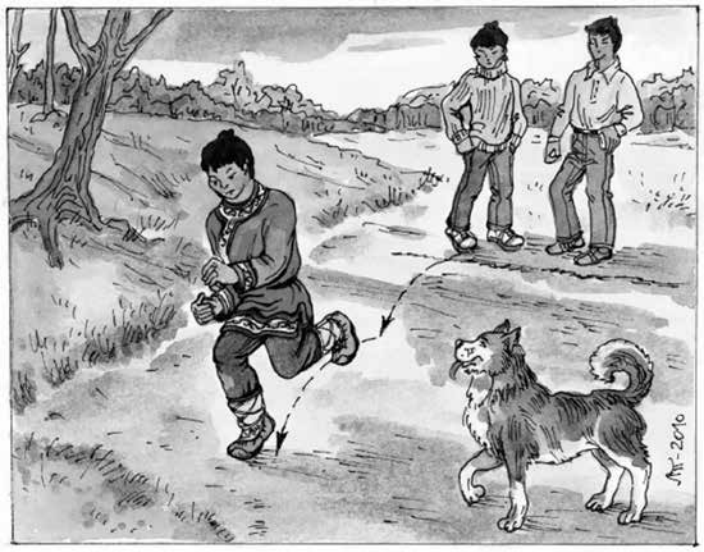

Рис. 95. Игра «Скачки на одной ноге». Художник Т.С. Литвиненко

на следующий уровень, который игрок заказывал сам. Такое состязание развивает прыгучесть, ловкость, координацию движений, воспитывает смелость, решительность, умение сосредотачиваться. Существовал и «облегчённый» вариант этой игры, в которой могли участвовать дети помладше, как мальчики, так и девочки (рис. 96).

Кроме прочих, у ороков в обиходе существовала достаточно сложная игра «Хэкэки пэккити» – прыжки через крутящуюся верёвку. В ней участвовали хорошо развитые физически мальчики и девочки, а также юноши и девушки. Игра проводилась на ровном месте с 5–6-метровым ремнём или верёвкой,

Рис. 96. Игра «Прыжки в высоту». Художник Т.С. Литвиненко

которую два участника стоя крутили за концы. Остальные по очереди заскакивали под неё и начинали прыгать, совершая определённые усложняющие действия на одной или двух ногах, сидя на корточках, стоя на коленях, на четвереньках, лёжа на земле лицом вниз, на боку или спиной к верёвке. Победителем оказывался тот игрок, который смог выполнить большее количество элементов, не задев крутящейся верёвки. Эта игра представляла собой своеобразную кульминацию процесса физического воспитания молодёжи. В ней участники развивали силу всех мышц, ловкость, координацию движений, выносливость, чувство ритма, умение управлять своим телом. Она также воспитывала смелость и решительность.

У проживающих в п. Вал ороков, которые занимались оленеводством, существовали и игры, связанные с данной областью хозяйства. В зимнее время распространённой была игра «Поймать оленя» (рис. 97). Каждый участник держал в руках аркан *мату,* кроме того, необходимы были рога оленя, к которым привязывалась длинная верёвка. Один из игроков (по желанию) брал эту верёвку и бегом тащил с её помощью рога по снегу. Остальные бежали следом и старались набросить на движущиеся рога свои арканы. Игра развивала у детей скорость бега, координацию движений, выносливость, точность метания аркана, воспитывала волю, целеустремлённость.

Другая игра, имеющая оленеводческую направленность, – «Заарканить оленя». Она проводилась как в летнее, так и в зимнее время и была распространена среди мальчиков подросткового возраста. Каждый участник имел аркан *мату*, также требовалось несколько оленьих рогов. Игроки делились на «оленей» и «пастухов»: несколько ребят, изображая оленей, держали в руках на уровне головы рога и всё время находились в движении. «Пастухи» старались набросить на них арканы, и тот, кого заарканили, выбывал. Игра

Рис. 97. Игра «Поймать оленя». Художник Т.С. Литвиненко

продолжалась до тех пор, пока все «олени» не будут пойманы. Она развивала быстроту реакции, ловкость, координацию движений, точность метания аркана, воспитывала волю, целеустремлённость.

Сохранилась традиционная игра уйльта – «Варежку нести». Она проводилась как в помещении, так и на улице. Чаще всего в неё играли во время медвежьего праздника в основном физически развитые подростки и юноши. Участнику связывали верёвкой обе ноги у щиколоток, после чего он начинал двигаться по земле вперёд только с помощью рук, держа в зубах варежку. Задача игрока – пронести её таким образом максимально большое расстояние и затем бросить вперёд ещё дальше. Место падения варежки фиксировалось, после чего в игру вступал следующий участник и всё повторялось. Победителем становился тот, кто дальше всех пронёс и забросил варежку. Игра развивала мышечный корсет туловища, мышцы плечевого пояса и спины, воспитывала выносливость и волю.

В некоторой степени схожей с описанной выше была игра «Схвати варежку» (рис. 98). В ней также принимали участие подростки и молодёжь с хорошим уровнем физической подготовки. Для игры, кроме варежки, требовалось также несколько небольших верёвок (по одной на каждого участника). Суть была следующей: варежку клали на расстоянии 5–10 м от линии старта и отмеряли ещё столько же, обозначая финиш. Участники игры, которым связывали ноги на уровне щиколоток, располагались, опираясь на руки, на линии старта. По команде все они начинали продвигаться на руках в сторону лежащей варежки, которую надо было схватить зубами и пронести до финиша. Тот, кто первым делал это, становился победителем.

Оригинальная командная игра уйльта – «Катание обруча и ловля его палками» – проводилась в тёплое время года на ровной площадке. Каждый игрок держал в руках тонкую прямую палку длиной 2–3 м; также из черёмухового

Рис. 98. Игра «Схвати варежку». Художник Т.С. Литвиненко

гибкого прута изготавливался обруч, диаметр которого достигал 50 см. Обе команды становились в две шеренги на одной линии, расстояние между ними составляло10–15 м. Чтобы определить, кому достанется право начать, бросали жребий. Игрок этой команды, стоящий первым, бросал обруч в сторону соперников так, чтобы тот катился по земле с большой скоростью. Участники второй команды должны были поймать его палками. Если им не удавалось задержать обруч, то их первый игрок поднимал его и бросал в обратную сторону. Если же обруч был пойман соперниками, то открывался счёт, который вёлся до 10 очков. По достижении одной из команд 10 очков стоящий первым в данной шеренге игрок должен был поймать (остановить) катящийся от противников обруч, бросив палку в его середину. Он мог пытаться сделать это до тех пор, пока у него не получится. Поймав наконец таким способом обруч, игрок клал его на землю посередине между командами, затем бросал свою палку в сторону соперников так, чтобы она упала как можно дальше от обруча. К месту её падения подходили все игроки потерпевшей поражение команды и начинали кидать оттуда свои палки, целясь в центр лежащего на земле обруча. Это являлось наказанием за проигрыш. Тот, кто попал в цель, освобождался от наказания. Из числа игроков, не попавших палкой в центр обруча, команда-победитель брала одного участника в плен; «пленник» становился в конец шеренги, а игра продолжалась дальше. Теперь участники проигравшей команды старались бросать обруч так, чтобы никому из соперников не удалось его задержать, а находящийся в плену их игрок смог бы это сделать. Если у него это получалось, он возвращался в свою команду, и счёт пойманных каждой командой обручей вёлся заново. Было так, что игроки одной команды брали в плен не одного, а нескольких участников; это означало, что игра закончена. Несомненно, такая игра развивает ловкость, быстроту реакции, точность броска палкой, воспитывает выдержку и волю к победе.

Интерес представляет и «Игра на гибкость» (рис. 99); в неё играли мальчики и девочки в летнее время на ровном месте. Для этого подбирали ровную без сучков палочку длиной около 80 см, толщиной 3–5 см. Один её конец заострялся и втыкался в землю; второй находился примерно на уровне коленей участников. Затем все игроки поочерёдно выполняли достаточно сложное упражнение: отступали от палочки на небольшое расстояние, повернувшись к ней спиной, прогибались назад и для подстраховки брались за неё руками, а затем продолжал наклоняться так, чтобы головой коснуться верхушки. Иногда кто-то падал на землю, что вызывало смех у остальных участников игры и болельщиков.

Игра «Ремень» во многом сходна с аналогичной игрой у других северных народов Сахалина и Приамурья. Однако у ороков она имеет и свои особенности. Игра была распространена среди мальчиков и девочек; в процессе требовался ремень длиной не менее 2–3 м. Два игрока крутили его, держа за концы. Остальные участники стояли в стороне и, когда ремень находился

Рис. 99. «Игра на гибкость». Художник Т.С. Литвиненко

вверху, по очереди старались пробежать под ним так, чтобы не задеть. Затем они по очереди, уловив подходящий момент, перескакивали через ремень, когда он находился внизу. Такая игра улучшает координацию движений, ловкость, прыгучесть, воспитывает смелость и решительность.

То, что у орокских детей игры занимали практически весь день в любое время года, отмечает и Т.И. Петрова. Автор описывает в своей работе подражательную игру орокских детей под названием «Сильный олень и свирепый медведь». В ней участвовало 15 мальчиков-подростков. Игроки распределяли роли следующим образом: один из них становился «свирепым медведем», другой – «сильным оленем»; 5 участников представляли «оленей», ещё 5 – «людей»; оставшиеся 3 ребят исполняли роль «собак». Суть игры заключалась в том, что свирепый медведь и сильный олень уходили «в тайгу», где начинали бороться. В это время 5 игроков-людей вместе со своими оленями, ведя за собой собак, отправляются на их поиски. У «людей» были импровизированные стрелы, копья, ружья. В ходе поисков борющихся мальчики проходили и «школу охотника» – получали навыки скрадывать шаги, «читать» следы, вступая в бой с «сильным оленем», они проявляли смекалку, смелость, показывали свою ловкость и силу [Петрова 1967: 151–153].

Кроме вышеназванных игр, орокская молодёжь любила всевозможные спортивные состязания, которые затевались в любое время года, принимала самое активное участие в различных родовых праздниках и традиционных ярмарках [Маевич 1994: 17], проходивших зимой в деревне Уанди на мысе Тык.

Б. Пилсудский описал увлекательное состязание на воде – гонки на лодках, которые проводились во время праздника «День бросания в воду черепов тюленей». Это было захватывающее действие, которое не оставляло равнодушными ни самих соревнующихся, ни болельщиков. Главными участниками

таких гонок были молодые люди; по окончании состязания они обычно продолжали играть, например, поднимали лодки по двое. Те, кто чувствовал в себе достаточно сил, поднимали самую большую лодку и переносили её на несколько сажен [Пилсудский 1989: 63–64]. Молодёжь упражнялась в борьбе, прыгала через ремни. Во всех этих соревнованиях нужно было демонстрировать силу, ловкость, быстроту реакции, выносливость, жажду победы и обдуманность своих действий.

В зимнее время главным событием у уйльта был Медвежий праздник. На него обычно съезжалось много народа из близлежащих мест, также участие принимали и эвенки, проживавшие вместе с уйльта. На этом празднике состязались в гонках на оленях (верхом и на нартах), борьбе, стрельбе в цель из лука и ружья, метании арканов. Южная группа уйльта соревновалась ещё и в фехтовании на палицах [Косарев 1986: 76]. В оленьих гонках проявлялся величайший азарт. Этот вид состязаний требовал от гонщиков высочайшего мастерства управления оленьей упряжкой на короткой дистанции. Были гонки и на дальние расстояния, приблизительно на 20 вёрст, в которых испытывалась выносливость участников [Васильев Б. 1929: 18].

Уйльтинская борьба *мотто* являлась одним из излюбленных видов состязаний среди молодёжи не только во время Медвежьего праздника. В будние дни пастухи, например, часто боролись, чтобы согреться или размяться после долгой езды на оленях. Быть хорошим борцом было престижно и почётно. Мы не нашли сведений, указывающих, насколько орокские женщины вовлекались в состязания, однако, как замечает В.Д. Косарев, «в прошлом встречались женщины, не уступавшие мужчинам в стрельбе, метании аркана, верховой езде и управлении нартами» [Косарев 1986: 76].

Таким образом, физическое воспитание, включающее также игры и различные состязания, являлось неотъемлемой частью образа жизни уйльта. Как следствие, они всегда были хорошо физически и психологически подготовлены к всевозможным нестандартным ситуациям, которые часто возникали в охотничьем и рыболовном промысле и требовали проявления высокого уровня этих качеств.

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРНЫЕ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ

ПЕРЕСТРОЙКА ХОЗЯЙСТВА И БЫТА

В конце 50-х гг. XIX в. отмечается благотворное влияние русских поселенцев на аборигенов Сахалина [Костанов 1992: 24, 34, 37–38]. В замкнутых границах островного пространства встретились не дипломаты и политики, а простые крестьяне, рыбаки, солдаты, врачи, священники, торговцы и прочий нечиновный люд, выходцы из центральных и южных губерний России и Сибири. Первоначально пришлое население стремилось освоить новые для них промыслы. Началось заимствование от коренных жителей традиционных орудий рыболовства и охоты. Местные промыслы сближали коренных жителей Сахалина с русскими *лоча*, от которых они в свою очередь позаимствовали охотничьи капканы и огнестрельное оружие, а позднее – более совершенные орудия добычи рыбы. Русские купцы служили посредниками в торговле с отдалёнными территориями. Проникновение русских товаров в районы Сахалина началось задолго до установления непосредственных контактов уйльта с русскими; посредниками в обмене мехов на промышленные товары (металлические котлы, ножи, табак, бисер) были якуты *яокко*. Торговля между Маньчжурией и Японией продолжалась до 1860 г. [Сасаки 1992: 126].

25 апреля (7 мая) 1875 г. в Санкт-Петербурге состоялось подписание русско-японского договора, по которому весь о. Сахалин отошёл к России. В 80–90-е гг. XIX в. началось быстрое заселение острова. Строились дороги, дома, церкви, активизировалась миссионерская деятельность среди местного населения. Социально-экономическое переустройство жизни уйльта стало зависеть от всероссийского капиталистического рынка.

С конца XIX и до начала XX в. жизнедеятельность уйльта начала испытывать сильную зависимость от политики Российского государства. Уже в начале 80-х гг. XIX в. пришлое население численно преобладало над коренным [Лобас 2012: 40]. Затем доля аборигенов начинает быстро снижаться. Русская колонизация сопровождалась изъятием у них промысловых угодий. Это мероприятие, наряду с оскудением природных ресурсов, привело аборигенов острова к быстрому обнищанию и частому голоду. Серьёзной проблемой стало враждебное отношение части переселенцев к коренному населению [Высоков 1992: 37]. В складывающейся обстановке иноэтнического окружения уйльта (ороки) продолжали вести самобытную жизнь, постепенно включаясь в общие процессы государственного развития, характерного для российского общества в целом [Роон 2002: 147].

Ещё в начале XIX в. на острове появились скупщики пушнины. В связи с этим стала вестись интенсивная охота на соболя, енота и лису, что стало причиной оскудения фауны. Ф.Б. Шмидт писал: «Природные богатства вполне гарантировали существование инородцев до тех пор, пока последние не пришли

в соприкосновение с цивилизацией... жизнь айнов, уйльта и гиляков стала тяжёлой: лучшие места рыболовства были заняты пришельцами, зверь распуган и истреблён огнестрельным оружием; наконец, водка и занесённые новые болезни довершили остальное...» [Шмидт Ф. 1905: 162]. Особую тревогу исследователь выразил по поводу чрезмерного вылова рыбы, приводящего к голоду среди коренного населения.

Советская власть окончательно была установлена на Северном Сахалине в мае 1925 г. Первостепенной задачей в отношении коренных народностей острова была перепись и изучение быта (ГАСО. Ф. 509. Оп. 1. Д. 22. Л. 1–28). Согласно переписи 1925/1926 г. число нивхов составило 1521 чел., эвенков –172 чел. и ороков – 122 чел. В советский период число переселенцев с материка стало стремительно расти. Уже в конце 1920-х гг. коренные жители составляли лишь 4% всего населения Северного Сахалина. В экономической структуре территории наряду со старыми отраслями (угольной, лесодобывающей, рыбной) появились новые – нефте- и газодобывающая. Нефтепромыслы открывались на летних оленьих пастбищах [Роон 2002: 148].

Национальная политика советского государства базировалась на доктрине перехода малых народов Севера от первобытного строя к социализму, минуя другие исторические формации. В основе её была концепция «оседания» кочевых народов и перевод их на занятие сельским хозяйством.

Из традиционных отраслей уйльта для дальнейшего развития было выделено лишь крупнотабунное оленеводство, хотя оно находилось на стадии транспортного и мелкостадного. В 1932–1936 гг. были образованы два оленеводческих колхоза «Набиль» и «Вал». Домашние олени Владимира Оопуна, кочевья которого находились в районе залива Пильтун, стали ядром колхозного стада «Вал» [Роон 2002: 151]. Центр этого колхоза представлял собой новый благоустроенный посёлок с рублеными домами русского типа (рис. 102). Около домов были расположены огороды (ороки сажали картофель, редис, табак и др.). Имелся медпункт, клуб, магазин, баня. В колхозе насчитывалось несколько тысяч оленей (в 1949 г. поголовье выросло до 4694). Количество оленей быстро росло благодаря хорошему зоотехническому надзору. В тайге бригады пастухов жили не в чумах, а в более удобных палатках. Плановый ежегодный забой оленей обеспечивал колхозников мясом. Женщины в сувенирных мастерских изготовляли на продажу унты, перчатки, дохи, изящные коврики из оленьих шкур и замши. Весной организовывали бригады для охоты на сивуча и нерпу, летом – для рыболовства и специальные женские бригады для сбора черемши и кедровых орехов. В колхозе разводили также коров и лошадей [Народы Сибири 1956: 860].

В годы советской власти комплексное хозяйство уйльта было полностью перестроено. Внедрение современной бытовой культуры и распространение грамотности завершили процесс глубинных изменений всей системы организации производства и жизни. От индивидуально-семейной формы ведения

хозяйства уйльта перешли к коллективной. Обобществление поголовья оленей в пользование коллективов колхозов (впоследствии совхозов) и создание крупных коллективных стад оказалось нерациональным.

Одновременно проводилась политика ликвидации маленьких стойбищ и переселения уйльта в стационарные посёлки (рис. 100), построенные для размещения там правлений рыболовецких совхозов и колхозов, которыми вначале руководили назначаемые на эти должности партийные работники. В 1936 г. ороки северного Сахалина были объединены в одном оленеводческом колхозе «Вал». В этот колхоз, кроме уйльта, вошли несколько семей эвенков,

Рис. 100. Новый уйльтинский посёлок Вал в Ногликском районе, 1976 г.
Фото В.В. Подмаскина

русских и нивхов. В конце 1930-х гг. уйльта составляли 90% жителей села, русскоязычных было всего 5%. Детей с восьми лет обучали в школе с. Ноглики. Взрослые неграмотные колхозники учились в ликбезе при колхозе. Во всех колхозах начислялась зарплата.

В период завершения коллективизации (1939–1940 гг.) начался переход коренного населения острова Сахалин на оседлость. Этот процесс сопровождался укрупнением ряда колхозов. В результате хозяйственного и жилищного строительства появились новые крупные посёлки (Вал, Ноглики). Население было сконцентрировано в смешанных по национальному составу посёлках, в связи с чем культурное влияние русских ещё более усилилось. Численность русского населения значительно превышала численность коренных малочисленных народов острова. Приток русских был вызван нуждами культурного строительства, а затем необходимостью развития хозяйства, транспорта, разработкой полезных ископаемых и т. п.

В 50-е гг. XX в. хозяйства начали приобретать современную технику. В начале 60-х гг. рыболовецкие колхозы построили холодильники, электростанции, приобрели пилорамы, тракторы, автомашины, моторные катера. Уйльта овладели специальностями электриков, механиков, шофёров, мотористов и т. п. Были списаны все недоимки по подоходному налогу, по рыболовному сбору и сельскохозяйственному налогу, накопившиеся за многие годы.

В 70-е гг. в связи с рационализацией оленеводческого хозяйства, созданием крупных стад многие оленеводы были освобождены от выпаса оленей и вместе со своими семьями перешли в посёлки. Укрупнение колхозов, общий подъём экономики, реконструкция традиционных промыслов породили не только консолидационные, но и ассимиляционные процессы. Ещё в 1970-е гг. окончательно произошло фактическое слияние многих территориальных групп ороков в три населённых пункта (п. Вал, Ноглики и г. Поронайск). Такая концентрация привела к окончательной нивелировке этнографических и лингвистических особенностей, существовавших ранее у всех территориальных групп, кроме того, обострила экономические и социальные проблемы этноса [Роон 1992: 111].

Экономические «преобразования» особенно сильно деформировали образ жизни и хозяйство оленеводов. Вместо существовавших в 1940-е гг. в колхозе «Вал» четырёх стад, располагавшихся по обширной территории Северо-Сахалинской равнины, в отделении «Вал» совхоза «Оленевод» оставили только два стада оленей. Ссылаясь на требования техники безопасности, власти сократили рабочие места (на одного пастуха приходилось 160 оленей), и пастухи вынуждены были искать другую работу в посёлке, часто не связанную с оленеводством. Одновременно ликвидировали бригады телятниц. Некоторые из них пополнили штат Валовского сувенирного цеха (рис. 101), изготовлявшего обувь и мелкие поделки из оленьего меха [Роон 2002: 153–154]. Уйльта остро восприняли эти изменения, противоречившие

Рис. 101. Швеи-ручницы уйльта сувенирного цеха, п. Вал, 1976 г. Фото В.В. Подмаскина

их традиционным, проверенным веками, приёмам ведения домашнего оленеводства, и отлучение их от традиционного занятия.

В послевоенные годы в Поронайском районе был создан оленеводческий колхоз «Красный Октябрь», прекративший своё существование в 1981 г., когда главная усадьба колхоза была смыта сильным наводнением в результате прохождения тайфуна «Филлис». Последующие попытки реанимировать оленеводство в Поронайском районе не привели к положительным результатам.

Теперь, вследствие катастрофического оскудения оленьих пастбищ, крупнотабунное оленеводство перестало существовать, уйльта рассредоточились по многим посёлкам, городам и портам. Относительно компактно они живут только в с. Вал. В 1999 г. 4 семьи в родовом хозяйстве имели всего 150 оленей [Функ и др. 2000: 20].

Переселение части молодёжи в города способствовало смене профессий и отказу от традиционных хозяйственных занятий. Русскоязычное обучение в школах-интернатах, смешение представителей разных этнических групп в крупных селениях и городах обусловили разрыв межпоколенной преемственности культурных традиций. По итогам Всероссийской переписи населения 2002 г. из 298 ульта (ороков) составляли городское население 169 чел., сельское – 129 чел. [Итоги Всероссийской переписи 2004: 785].

На современные этнокультурные процессы повлияли не только место жительства и уровень образования, а также характер труда. В целом можно говорить о значительном распространении у уйльта бытовой техники, которая освободила человека от тяжёлой физической нагрузки, способствовала утверждению новой культуры быта. Например, женщины стали пользоваться швейными машинками (рис. 102). Очень многие из них шьют платья и блузки

Рис. 102. Выпуск продукции сувенирного цеха п. Вал, 1976 г. Фото В.В. Подмаскина

современных фасонов, иногда украшают орнаментом. Традиционная одежда, как и другие элементы культуры, частично сохраняется в быту уйльта. Обувь, верхняя одежда (шьётся на заказ) и сувениры в основном изготовляются на продажу [Функ и др. 2000: 24]. Наличие в индивидуальном пользовании современных технических средств коммуникации и связи свидетельствует о значительных культурных ориентациях, ставших повседневными и привычными.

В настоящее время на Сахалине нет ни одного населённого пункта, в котором бы наряду с коренным населением не жили русские; во многих посёлках русские составляют большинство. В хозяйственном отношении уйльта в основном остались, как и раньше, оленеводами, охотниками и рыболовами. В новых отраслях хозяйства – огородничестве, молочном животноводстве и промышленности – занято очень небольшое число уйльта. У северных уйльта первое место среди хозяйственных занятий занимает оленеводство [Функ и др. 2000: 20–23]. С исчезновением совхозного оленеводства лидирующее положение в традиционной системе жизнеобеспечения вновь заняли охота и рыболовство [Миссонова 2006: 221, 227].

Консолидирующие этнические процессы усилились при концентрации сёл, где проживали народности Севера, при создании укрупнённых национальных рыболовецких артелей [Нивхи Сахалина 1988: 198]. Строительство железной дороги на восточном побережье Сахалина в 1950-е гг. создало условия для ежедневных контактов между уйльта отдалённых районов.

Таким образом, перестройка хозяйства и быта уйльта проходила в тесной связи с русским населением. Преобразования в хозяйстве и культуре в советский период вызвали значительные изменения в их этническом развитии, ускорили консолидацию обособленных в прошлом групп, способствовали

сближению с культурой русского народа. Изменились селения, внешний вид жилищ, иными стали интерьер, одежда, пища и утварь, средства передвижения.

ИЗМЕНЕНИЯ В ДУХОВНОЙ СФЕРЕ

С конца 50-х – начала 60-х гг. XIX в. на Сахалине начинается деятельность православных священников и миссионеров. По штатам управления Сахалином (утверждённым в 1894 г.) на острове «по духовному ведомству», числилось 10 священнослужителей. По данным «Сахалинского календаря» за 1899 г., на острове имелось 10 православных церквей (рис. 103) и 6 часовен [Костанов 1992: 24–28, 40–41].

Судя по записям в метрических книгах сахалинских церквей, с 1868 по 1917 г. проводилось крещение «инородцев». В августе 1889 г. состоялось массовое крещение ороченов по Тымовскому округу (ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 1. Л. 3, 4, 26, 30–33, 40, 42, 47, 52, 68, 73, 103, 121–122, 150, 186–187, 313, 347, 362–368, 379; Д. 2. Л. 13–160, 163, 185–190; Д. 3. Л. 157, 160, 164–165, 172, 21–23; Д. 5. Л. 75, 88, 89, 132–133; Д. 6. Л. 118–128). В конце XIX в. иеромонах Ираклий, бурят, пробыл на Сахалине 8 лет, был священником в Рыковском приходе. По обязанности миссионера он ездил раз или два в год к Ныйскому заливу и по Поронаю крестить, приобщать и венчать инородцев. Им было просвещено до 300 орочей (ороченов) [Чехов 1970: 262].

Приняв православие, уйльта стали носить русские имена и фамилии, могли вступать в браки с христианами (русскими, тунгусами и якутами),

Рис. 103. Православная церковь в г. Александровске, начало XX в.
Фото из семейного альбома

некоторые из них освоили русский язык [Костанов 1992: 33, 37–38]. Они наиболее тесно соприкасались с моряками, промышленниками, купцами и казаками. С принятием аборигенами православия прекратились военные столкновения уйльта с нивхами и айнами [Пилсудский 1989: 16]. Христианизация малочисленного народа естественным образом способствовала процессу его аккультурации, сближая уйльта «по вере» с иными этническими общностями [Миссонова 2006: 68].

Принесённая россиянами христианская вера оставалась для уйльта непонятной и чуждой, из неё они восприняли лишь отдельные внешние атрибуты. В 1895 г. Н.П. Попов писал, что «орочены, живущие по Поронаю, христиане «крещёные» и носят христианские имена: впрочем, к религии они относятся безразлично. В сущности, они – язычники» [Попов Н. 1896: 11]. Современное молодое поколение уйльта также неоднозначно относится к религии. В сознании людей уживаются одновременно и «традиционная вера в своих божеств», и «православие людей с материка», и «советский атеизм» [Миссонова 2006: 69].

В результате влияния русских у уйльта появились новые запреты. Так, замужняя женщина должна всегда ходить с покрытой платком головой, а незамужняя – без платка. Кроме того, если кто-либо сорвёт платок с головы женщины, то тому грозит расправа и уплата штрафа за обиду [Пилсудский 1989: 26]. И всё же элементы просвещения и цивилизации начали проникать в жизнь аборигенов в итоге миссионерской деятельности русских. Кроме того, уйльта «довольно охотно стали обращаться в своих спорах к администрации или влиятельным лицам из русских» [Пилсудский 1909: 9].

В советский период началась борьба с религией. На Сахалине, как и по всей стране, проводились антирелигиозные компании. 25 февраля 1918 г. Дальневосточный краевой комитет Советов и самоуправлений издаёт приказ об отделении школы от церкви и упразднении должности законоучителей в учебных заведениях края. Новая власть всерьёз рассчитывала покончить не только с православием, но и с религией вообще. Усиленно распространялись атеистические листовки, плакаты, лозунги, проводились специальные лекции, диспуты, устраивались вечера с демонстрацией химических опытов, кинофильмов, ставились спектакли, создавались «живые» журналы и газеты, разоблачавшие церковные «чудеса» и пророчества.

К 1925 г., после окончательного установления советской власти на Сахалине, действовало шесть православных церквей и три часовни. В конце 1920-х – начале 1930-х гг. на Северном Сахалине, как и на всей остальной территории СССР, по инициативе партийно-советских органов развернулась массовая кампания преследования граждан по политико-идеологическим и религиозным мотивам. Она сопровождалась закрытием храмов, необоснованными репрессиями в отношении священнослужителей и верующих. Как правило, к ним применялась ст. 58–10 УК РСФСР («антисоветская агитация»). В настоящее время эти люди реабилитированы [Костанов 1992: 48–63].

Восстановление церковной жизни и строительство православных храмов на Сахалине началось лишь в конце 1980-х гг., в эпоху преобразований в России.

Начавшаяся сельскохозяйственная и промышленная колонизация Северного Сахалина способствовала значительному росту населения. 15 февраля 1931 г. на Сахалине прошла локальная перепись населения. Её итоги достаточно показательны. Всего за пять лет население острова увеличилось на 28 тыс. чел., т.е. в 2,6 раза, и составило 39,3 тыс. чел., среди которых только 2144 чел. были из числа коренных народностей Севера [Щеглов 2006: 264].

В 30-е гг. XX в. активизировалось не только экономическое, но и культурное развитие уйльта, нивхов и эвенков на Сахалине (ГАСО. Ф. 509. Оп. 1. Д. 22. Л. 101–107; ГАХК. Ф. 537. Оп. 1. Д. 104. Л. 1–220) (рис. 104). В советский период расширялась сеть школ, библиотек, клубов, музеев. Начальное обучение и медицинское обслуживание уйльта проводилось на культурной базе, образованной в с. Ноглики в 1929 г. Она осуществляла свою деятельность на протяжении 20 лет. На её территории располагались больница, жилые дома для сотрудников, кухня, склад, собачник, мастерские и семилетняя школа-интернат, где обучались и жили на полном государственном обеспечении дети уйльта, нивхов и эвенков. В зданиях размещались райком ВКП(б), районный исполнительный комитет, райком ВЛКСМ, редакция районной газеты, отряд Красного Креста (ГАСО. Ф. 509. Оп. 1. Д. 22. Л. 54–56).

Развернувшаяся культурная революция, о которой мы знаем в основном по впечатляющим показателям ликвидации неграмотности, сопровождалась не менее впечатляющим масштабом уничтожения памятников истории и культуры, верований и шаманства среди аборигенов Сахалина. Однако были

Рис. 104. Черты нового быта: уйльта осваивают патефон, 1937 г.
Из семейного фотоальбома

и позитивные моменты: под влиянием просвещения ушли в прошлое свадебные обычаи, связанные с уплатой калыма, исчезли ранние браки.

В 1981 году в г. Поронайске был создан национальный ансамбль «Мэнгумэ Илга» – «Серебряные узоры» (рис. 105). Цель коллектива – сохранение и развитие национального фольклора и музыкальной культуры коренных малочисленных народов Севера. Участниками ансамбля являются известные мастерицы уйльта Огава Хацуко и Ким Нацко.

По данным Сахалинского областного управления культуры (1982 г.), непосредственно культурным обслуживанием народностей Севера занимались 11 клубов и 10 библиотек, что составляло 11,2 и 9,7% соответствующих культурно-просветительных учреждений области. Раз в три года проводились праздники народностей Севера с обширной программой (спортивные соревнования, выступления народных ансамблей и т. д.) (рис. 105, 106). Функционировало шесть фольклорных ансамблей. Организация ансамблей национального художественного самодеятельного творчества не только служила важным полем реализации творческих способностей народностей Севера, но и способствовала преемственности традиционной народной культуры [Швайковская 1983: 192–193]. К сожалению, работа таких ансамблей носила, как правило, эпизодический характер, была приурочена к смотрам художественной самодеятельности, фестивалям и праздникам народов Севера [Нивхи Сахалина 1988: 148–149]. Репертуар художественной самодеятельности основывался на песенно-танцевальном фольклоре и образцах устного народного творчества.

В 1993 г. на острове Южный (Сачи) был создан Технологический лицей № 3, который готовил мастеров национальных художественных промыслов.

Рис. 105. Выступление танцевального ансамбля уйльта на сцене Дома культуры посёлка Ноглики, 1976 г. Фото В.В. Подмаскина

Рис. 106. Праздник народов Севера, п. Ноглики, Ногликский район, Сахалинская область, 1978 г. Фото В.В. Подмаскина

Педагоги – национальные кадры – Л.Д. Кимова, Сирюко Минато, Н.В. Джаббарова и др. У этноса получили развитие ремёсла и народно-художественные промыслы – обработка кожи и металла, резьба по дереву и кости, изготовление традиционной одежды из рыбьей кожи и меха и т. п. Большинство традиционных бытовых предметов – деревянная посуда, берестяные короба, рукоятки ножей покрывались самобытным орнаментом [Кочешков 1995: 140–141].

В связи с культурным строительством, первоначально осуществляемым через российских рабочих и служащих, усилилось освоение духовных ценностей (рис. 107).

Абсолютное первенство среди средств массовой коммуникации принадлежит просмотру телепередач, второе и третье места занимают чтение газет, журналов и художественной литературы, затем следует кино, оказавшее огромное значение в просвещении народа. Просмотр кинофильмов стал доступным средством приобщения недавних кочевников к мировой культуре.

Рис. 107. На русской балалайке играет уйльта, п. Вал, 1976 г. Фото В.В. Подмаскина

Активной культурной деятельности (различные виды прикладного и технического творчества, художественная самодеятельность и т. п.) отводятся последние места. Быстрое развитие каналов массовой коммуникации явилось фактором духовного прогресса, усилило процессы интернационализации,

стало, по сути дела, всеохватывающим, вовлекающим в свою сферу миллионы людей разных национальностей, в том числе и представителей коренных малочисленных народов Сахалина [Подмаскин 2020а: 92–99].

Средства массовой информации (газеты, кино, радио, телевидение) способствовали развитию духовной культуры островитян на основе родного языка. С 1990 г. на родном языке издаются газеты и ведутся радиопередачи.

Большую роль в сохранении культурного наследия уйльта играет Поронайский краеведческий музей. Для его фондов собрано множество предметов традиционной материальной культуры народов Севера, образцов фольклора и художественного творчества (рис. 108).

Перестройка культуры, хозяйства и быта, рост грамотности, возникновение новых профессий, создание кадров национальной интеллигенции, перемещение населения в города – все эти разнохарактерные и различные по значению явления оказали большое влияние не только на общий подъём культуры, но и на рост числа смешанных браков, особенно на рост числа браков уйльта с русскими [Стеблина, Роон 1999: 212–216].

Раньше браки с русскими были редки, так как строй жизни русских и аборигенов Сахалина различался весьма существенно. Количество смешанных браков увеличилось с принятием среди уйльта христианства в 1872 г., тенденция усилилась в 30-е гг. XX в. [Смоляк 1970: 274]. В с. Вал в 1999 г. отмечено лишь 4 однонациональных брака, 3 брака – с эвенками, 11 – с русскими [Функ и др. 2000: 16].

За последние годы количество городских жителей из числа уйльта увеличилось. В основном уйльта учатся, живут и работают в Поронайске, Охе, Южно-Сахалинске, Хабаровске и других городах, всё больше сближаются с окружающим городским населением на основе деловых отношений (рис. 109).

Городская среда, богатая культурными возможностями, способствовала расширению диапазона и активизации культурных потребностей

Рис. 108. Здание Поронайского краеведческого музея (слева) и его сотрудники (справа), 2016 г. Фото В.В. Подмаскина

Рис. 109. Уйльта Л.Р. Китазима, г. Поронайск, 1998 г. Фото С.В. Березницкого

и выравниванию культурного уровня национальных групп. В то же время отмечаются значительные трудности включения коренного населения в новые виды промышленного труда и трудности адаптации к городской среде в условиях интенсивной урбанизации региона, что, безусловно, повлияло на процессы, происходящие в сфере духовной культуры. Городская среда расширила возможности культурной деятельности, способствовала сокращению разрыва между ориентациями на просветительные и развлекательные виды досуга [Нивхи Сахалина 1988: 160].

Крах коммунистической идеологии, сопровождавшийся резким экономическим упадком и распадом Советской страны, вызвал у коренных малочисленных народов Сахалина глубокий духовный кризис. Культурная деятельность народностей Севера на Сахалине в свободное время в рамках учреждений культуры (клубов, домов культуры) в большей степени была связана скорее с потреблением культуры, чем с художественным творчеством. Анализ способов проведения свободного времени в целом подтверждает вывод о приоритете пассивного потребления культуры [Нивхи Сахалина 1988: 155], как общей тенденции россиян.

РАЗВИТИЕ ОБРАЗОВАНИЯ

Развитие школьного дела среди народов Севера в досоветский период было неотъемлемой частью внутригосударственной политики России. Несмотря на некоторую специфичность развития образования, обусловленную особенностями о. Сахалин, количественное увеличение инородческих школ или сокращение их до полного исчезновения в отдельные периоды было следствием тех или иных социально-экономических и политических противоречий, которыми характеризовалась досоветская Россия в целом [Шаброва 2002: 450–451]. Школа объективно способствовала распространению грамотности среди коренного населения, появлению первых учителей из этой среды. Благодаря школе в их язык вошли такие понятия, как *школа*, *учиться*, *читать*, *писать* (рис. 110). Школа служила не только интересам духовного и экономического развития Сахалина, но и делу всестороннего взаимного сближения народов [Севильгаев 1972: 7–8].

К моменту колонизации у уйльта не было своей письменности, не было и единого разговорного языка; каждая территориальная группа говорила

на особом диалекте. Несколько миссионерских начальных школ, разбросанных по Сахалину, вели преподавание на русском языке. В этих одноклассных (в таких учились три года) учебных заведениях образование сводилось главным образом к заучиванию молитв и песнопений. Достигались две цели: учились грамоте и одновременно начаткам православной религии. В конце XIX – начале XX в. в церковно-приходских школах проходили и начала арифметики. Церквей на Сахалине было больше, чем миссионерских школ. Поэтому грамотных среди уйльта к 1917 г. было всего 5%. Только отдельным из них удалось получить среднее светское образование.

Рис. 110. Школьницы уйльта, п. Вал, 1976 г. Из семейного фотоальбома В.А. Михеева

Вплоть до середины 20-х гг. XX в. коренное население Сахалина оставалось практически безграмотным [Нивхи Сахалина 1988: 22]. Перепись 1926 г. зафиксировала только одного человека, орока (уйльта), считавшего себя грамотным, т. е. умевшим расписываться, читать по слогам. С установлением на Северном Сахалине советской власти положение быстро меняется. С 1925 г. в туземных селениях появляются школы, начинается ликвидация безграмотности. Несмотря на это, ещё в 1931 г. из 144 уйльта 73% совершенно не умели ни читать, ни писать (ГАСО. Ф. 509. Оп. 1. Д. 22. Л. 17, 23). В основном неграмотность среди коренного населения Сахалина была ликвидирована к концу 50-х гг. XX в. (ГАСО. Ф. 3. Оп. 12. Д. 76. Л. 17, 105). К 1941 г. во всех районах Севера действовало 550 школ, в которых обучались свыше 10 тыс. детей аборигенов.

Деятельность школ в те годы была многообразной; обычно они становились центром всей общественной жизни северян. Многие педагоги обучали не только детей, но и их родителей. Школы проводили работу со всем населением, призывая его к активной общественной деятельности. Учителя помогали аборигенам во всех их начинаниях.

В послевоенный период на Дальний Восток распространился закон о всеобщем обязательном 8-летнем образовании, а с 1977 г. – о среднем образовании. В эти же годы по всем национальным посёлкам и стойбищам была создана широкая сеть детских садов и яслей, что имело важное значение для воспитания молодого поколения. В 70-е гг. XX в. в школах стали больше уделять внимания углублённому изучению родных языков. Жизнь показала, что изучение детьми родного языка помогает лучше усвоить школьную программу и развивает ребёнка в целом.

В настоящее время в национальных школах Сахалинской области обучение осуществляется на русском языке с изучением родного языка как обязательного предмета. Его преподают теперь уже не русские учителя, а представители коренных народностей, получающие педагогическое образование как в Педагогическом училище народов Севера (г. Николаевск-на-Амуре), так и в институтах Хабаровска, Магадана, Петропавловска-Камчатского и в Педагогическом университете им. А.И. Герцена в Санкт-Петербурге. Среди уйльта успешную работу в области углублённого изучения родного языка ведут учителя – выходцы из национальной среды Е.А. Бибикова и И.Я. Федяева. Их усилиями созданы труды по языку и фольклору, словари, учебные и методические пособия [Озолиня, Федяева 2003; Бибикова 2009: 33–43].

Воспитание и обучение детей народов Севера проводилось в интернатах. Полное государственное обеспечение учащихся создало условия для обеспечения осуществления обязательного (начального, семилетнего, восьмилетнего) всеобщего образования, по существу, в те же сроки, что и в центральных областях страны [Севильгаев 1972: 8]. Отмечалось, что дети аборигенов довольно способны, быстро усваивают учебный материал, многие хорошо рисуют, показатели их умственного развития не уступают таковым же у русских детей (ГАСО. Ф. 509. Оп. 1. Д. 22. Л. 24).

После получения среднего образования уйльта пользовались льготами при поступлении в ряд средних специальных и высших учебных заведений (прежде всего педагогических и медицинских). Школа в значительной степени способствовала налаживанию этнокультурных связей русских с коренными народами Севера, благодаря в том числе тому, что принятые на полное государственное обеспечение дети на длительное время отрывались от своих семей.

Однако родители избавлялись не только от забот о содержании детей (за всё платит государство), но и от прав и обязанностей по их воспитанию. В результате рушилась естественная связь между поколениями. Обучение в национальных школах велось на русском языке, дети оказались оторванными от жизненной практики своего народа. В результате этого был утрачен интерес к опыту предков. Только с 1981 г. в начальной школе (0–3 классы) было введено изучение родного языка [Высоков 1992: 42]. Но к этому времени уйльта уже забыли свой язык. Ни дети, приступившие сейчас к изучению родного языка, ни подавляющее большинство их родителей его не знают. Поэтому изучение исконного языка в начальной школе вряд ли приостановит процесс перехода этноса к русскому языку.

Политические, хозяйственные и культурные мероприятия (работа по ликвидации неграмотности, внедрение школьного образования) в советский период вызвали значительные изменения в социальном строе и духовной культуре уйльта, повлияли на этническое самосознание. Открывались школы, медпункты и больницы, избы-читальни и библиотеки в местах проживания

коренных жителей острова (ГАСО. Ф. 509. Оп. 1. Д. 22. Л. 1–110). Участие молодёжи в работе изб-читален, сельских и районных комсомольских организаций, в съездах Советов усиливало сближение коренного населения с русскими.

Огромное внимание уделялось в советский период вопросам подготовки кадров из коренного населения. Молодёжь первоначально обучалась на курсах по подготовке ликвидаторов неграмотности, а в конце 1920-х гг. направлялась на учёбу в Ленинградский институт народов Севера. Позднее открылись педагогические техникумы в Хабаровске и Николаевске. Специалисты направлялись в сельские школы, помогали в колхозном строительстве [Смоляк 1970: 262].

Образовательный уровень уйльта был и остаётся невысоким. По итогам Всероссийской переписи населения 2002 г., среди уйльта Саалинской области в возрасте 15 лет и старше из 225 чел. имели профессиональное высшее образование 7 чел., неполное высшее – 3 чел., среднее – 28 чел., начальное – 29 чел., среднее (полное) – 59 чел.; общее (основное) – 65 чел., общее (начальное) – 28 чел. Не имели начального общего образования 5 чел., из них неграмотных – 2 чел., не указавшие уровень образования – 1 чел. [Итоги Всероссийской переписи 2004. Кн. 2: 1529].

СУДЬБА РОДНОГО ЯЗЫКА

Орокский язык наряду с ульчским, нанайским, орочским и удэгейским входит в амурскую (нанийскую) подгруппу тунгусской ветви тунгусо-маньчжурских языков [Суник 1977: 154]. Исторически в орокском языке «просматриваются» два диалекта: северный и южный, выделяемые на основании лексических (расхождения в бытовой и специальной хозяйственно-промысловой лексике) и морфологических данных. В северном диалекте представлены заимствования из эвенкийского (терминология кочевого жилища летнего и зимнего типа, оленеводческая лексика, названия оленьей упряжи), нивхского (промысловая, преимущественно связанная с охотой на морского зверя лексика; названия собачьей упряжи и отдельных предметов быта, например типа лодки), айнского (отдельные генонимы, ландшафтная топонимика [Majewicz 1991: 14] и русского языков (бытовая, заимствуемая вместе с реалиями нового типа, и социально-экономическая лексика). В южном диалекте отмечаются заимствования из нивхского (лексика морского рыболовства и промысла морского зверя), айнского (отдельные генонимы, топонимика) и японского языков (названия тканей, некоторых предметов домашнего обихода, утвари и столовых приборов).

Орокский язык – младописьменный, письменность утверждена в 2002 г. Сахалинской администрацией на основе кириллицы. «Проект письменности уйльтинского языка» был разработан по предложению Южно-Сахалинского департамента народов Севера Дзиро Икегами ещё в 1994 г. на основе

латинской графики. По целому ряду позиций российскими специалистами-тунгусоведами были высказаны замечания (например, сложность восприятия учениками младших классов, не изучающими ещё иностранных языков, латиницы; недифференциация удвоенных гласных на месте долготы и на стыке морфем с выпадением согласного γ и пр.), в связи с чем был предложен вариант письменности на основе кириллицы с дополнительным включением ряда специальных букв. В нём учитывалось, что в течение пятидесяти лет вторым языком для ороков (а для последних поколений – и единственным) является русский, но для орокского языка как языка иной фонологический системы, отличающейся своеобразием, кириллического набора букв оказывается недостаточно. Переработанный проект Дзиро Икегами, где замечания и предложения были учтены не в полном объёме в качестве «побочного», дополнительного варианта. Образцы письменности были представлены и подготовлены исследователем в «Проекте письменности уйльтинского языка» [Икегами 1994] и «Письменной практике на уйльтинском языке» [Икегами 1996; 1998]. Однако в отечественной лингвистической практике этот вариант орокской письменности практически не востребован. Сферой использования орокской письменности в настоящее время являются преимущественно словари, грамматика, а также фольклорные тексты.

С начала 90-х гг. XX в. исследование языка уйльта продолжила Л. Озолиня, которая дешифровала необработанную часть лингвистических и фольклорных материалов из архива К.А. Новиковой. Уникальность собранных К.А. Новиковой в 1949–1950 гг. материалов состоит в том, что записи делались в пору активного функционирования орокского языка, являвшегося тогда на некоторых территориях Северного Сахалина единственным средством коммуникации не только для уйльта, но и для нивхов, якутов и эвенков [Новикова 1967: 195]. Также Л. Озолиня при участии И.Я. Федяевой (уйльта по национальности) записала во время экспедиций на Сахалин в 1998–2003 гг. около 50 фольклорных и бытовых текстов, позволивших оценить нынешнее состояние орокского языка.

Частично материалы К.А. Новиковой были использованы при составлении «Сравнительного словаря тунгусо-маньчжурских языков» – до 2000 г. единственного в отечественной лингвистике лексикографического описания орокского языка, где было зафиксировано около 6900 словарных единиц (наряду со словами фиксировались и нелексикализовавшиеся формы). Пробел в описании лексического состава орокского языка заполнили вышедший в свет в 2001 г. «Орокско-русский словарь» Л. Озолини объёмом около 12 000 слов, а также подготовленный Л. Озолинёй в соавторстве с И.Я. Федяевой «Орокско-русский и русско-орокский словарь».

Что касается работ японских лингвистов (также проявлявших интерес к исследуемому народу с конца XVIII в.), то до 80-х гг. XX в. они были или совсем недоступны, или малодоступны отечественным тунгусоведам, так как

в большинстве своём написаны на японском языке и не снабжены английским переводом.

Ведущим специалистом по орокскому языку в Японии являлся уже упоминавшийся выше профессор Дзиро Икегами. Он издал более 30 работ, посвящённых вопросам как грамматики, так и устного народного творчества ороков: в том числе исследователь опубликовал корпус фольклорных текстов, которые были записаны им от эмигрировавших на Хоккайдо в конце 40-х – начале 50-х гг. XX в. уйльта [Ikegami 1963: 627–638], являвшихся в большинстве своём носителями южного диалекта орокского языка. Позже были изданы тексты, записанные в 90-х гг. XX в. от уйльта Северного Сахалина в с. Вал и Поронайском районе. При содействии профессора Д. Икегами в 1981 г. был опубликован составленный Хисахару Магатой «Словарь ультского языка» [Magata 1981] объёмом около 4000 слов, включая аффиксальные морфемы. Именно в словаре Хисакуры Магаты впервые была предпринята попытка привлечения иллюстративного материала: отдельные слова сопровождаются речениями и небольшими предложениями. Но для большинства исследователей, не говоря уже о самих ороках, словарь оказался практически недоступен: в России он является библиографической редкостью, кроме того, будучи орокско-японским, сложен в использовании. Самим Дзиро Икегами были также подготовлены сравнительно небольшие по объёму орокско-японские словари «Additions to ‘An Uilta Vocabulary of Daily Living» [Ikegami1992] и «An Uilta Basic Vocabulary» [Ikegami1980].

Орокский алфавит включает следующие буквы: Аа, Бб, Вв, Гг (γ), Gg, Дд, Зз, Ее, Jj, Ии (ú), Кк, Кқ, Ҳҳ, Лл (л’), Мм, Нн, Ңң, Н’н’, Оо, Пп, Рр, Сс (с’), Тт, Уу (ý), Чч, Ээ.

При написании «Орокско-русского словаря» и «Грамматики орокского языка» использовался вариант записи орокского слова, предложенный в «Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков» как наиболее универсальный, позволяющий распознавать родственные слова в тунгусо-маньчжурских языках вообще и близкородственных языках в частности.

В «Орокско-русском и русско-орокском словаре», подготовленном Л. Озолинёй и И. Федяевой преимущественно для учащихся средней школы, использовался адаптированный вариант письменности, где долгота обозначена традиционной чертой над гласной (а не удвоенным гласным), а также дополнительно введены в алфавит более понятные ученикам, которые в орокском языке передают звуки *ja* и *jy*.

При подготовке к публикации полевых записей К.А. Новиковой сохранена авторская фиксация с минимальной унификацией написания знаков, ни в коей мере не затрагивающей собственно написание слов, так как при отсутствии устойчивой нормы для исчезающего языка, каким является орокский, всякая правка могла бы только навредить, уничтожив, возможно, зафиксированные собирателем диалектные особенности в речи каждого информанта.

Фактически ныне орокский язык можно отнести к мёртвым языкам, поскольку он практически не используется в качестве средства коммуникации, то есть не выполняет социальной функции [Болдырев и др. 2010: 17–18]. При этом нельзя исключать спонтанное или ситуативное общение: например, внутрисемейное (с представителями старшего поколения, слабо владеющими русским языком), информанта с исследователями или преподавателя с учениками во время занятий. Однако в последние десять лет у уйльта наблюдается активный всплеск интереса к родному языку и фольклору. Потенциальный социальный статус языка можно оценить как довольно высокий: не только дети, но и взрослые хотели бы знать родной язык, гордиться тем, что я – уйльта, что у нас есть своя культура, свои песни. На этой волне созданы фольклорные коллективы, выступающие на национальных медвежьих праздниках (хурачури), отчасти возрождаются традиционные промыслы, например, в с. Вал, в Ногликах, в Поронайске (шитьё национальных халатов *хокто* ~ *покто*, *аруми*, *уттэури*, стилизованных ковриков из меха *кумалан*, национальной обуви *утта*, поясов *умул*, *кева*, *ками*, амулетов и пр.).

На сегодняшний день орокский язык можно считать относительно описанным: подготовлен корпус орокско-русских и русско-орокских словарей (готовится к публикации «Русско-орокский словарь» объёмом около 20 000 слов), написана академическая грамматика, обработаны и подготовлены к печати фольклорные и бытовые тексты. Таким образом, при создании определённых социально-экономических условий ревитализация орокского языка вполне возможна – хотя бы для сферы хозяйственно-промысловой и сферы внутрисемейного общения, поскольку, безусловно, язык столь малого этнического сообщества ни в какой иной сфере ныне не может быть востребован. По этой причине нельзя не согласиться с Б.В. Болдыревым, отметившим, что «поставив перед собой цель сохранения и развития языков малых народов Севера, сторонники их ревитализации, по всей видимости, не видят чёткой социальной перспективы их использования в будущем, их востребованности со стороны тех, для кого эти языки пытаются ревитализовать. ... Ведь язык не способен сохраняться и тем более развиваться в том случае, если ему обучают только в школе и не находят применения вне школьных стен» [Болдырев и др. 2010: 18–19].

Говорящих на орокском языке (активно им владеющих, знающих фольклор, но слабо владеющих русским) в 1990 г. было в с. Вал около 10 чел., в Ногликах и Поронайском районе – ещё 11, условно двуязычных (относительно свободно говорящих на орокском языке, но не знающих фольклора и свободно владеющих русским языком) – 26 чел. (5 чел. – от 35 до 45 лет, все остальные – старше 50–60 лет), пассивное владение (понимание при использовании в качестве средства коммуникации русского языка) обнаружили 24 чел. Все остальные уйльта были русскоязычными. К 2002 г. родным языком в разной степени пассивно (не используя его как средство коммуникации и слабо

зная фольклор) владели всего около 30 чел., проживающих в Ногликском и Поронайском районах. В настоящее время можно говорить о том, что как средство даже внутрисемейной коммуникации орокский язык практически не используется, пассивно владеющих им осталось не более 8–10 чел. (все – старше 60 лет). Однако начавшееся в 2000 г. возрождение оленеводства и национальных промыслов (вышивка, изготовление национальной одежды и обуви) отчасти способствует ревитализации терминологических пластов безэквивалентной орокской лексики.

В силу чрезвычайной дисперсности расселения уйльта уже в 50-е гг. XX в. родной язык перестал выполнять функции общения этноса. Практически все аборигены Сахалина, растворившиеся в основном среди русского населения, перешли на русский язык, забывая при этом родной (особенно молодёжь, которая слабо владела родным языком, воспитываясь с детства в интернатах в отрыве от семьи) [Высоков 1995: 82].

Родной язык постепенно уходит из жизни уйльта. Дети часто совсем не знают его. Национальная интеллигенция проявляет заботу о сохранении родного языка, специально обучает ему своих детей с раннего возраста. Некоторые представители интеллигенции собирают, записывают фольклор, выступают на сцене с песнями и танцами своего народа. Уйльта, живущие в городах, утратившие почти все элементы традиционной культуры, не пользуются родным языком. По итогам Всероссийской переписи населения 2002 г., из 346 уйльта (ороков) 2 чел. государственным языком Российской Федерации не владели [Итоги Всероссийской переписи 2004. Кн. 1: 23]. Снижение количества лиц, не владеющих родным языком, связано с использованием русского языка для межэтнического общения в районах проживания коренных народностей.

Раньше на Севере Сахалина, помимо орокско-русского, было распространено также орокско-эвенкийское двуязычие. У южных ороков до 1945 г. отмечалось орокско-японское двуязычие. Сейчас иногда родной язык используется в качестве языка общения в производственной деятельности. Другой сферой бытования орокского является художественная самодеятельность и устное народное творчество.

Как известно, близкое общение друг с другом тех или иных народов побуждает к взаимному обогащению языков, особенно сильно влияние прослеживается в области терминологии. Словарный состав уйльтинского языка изменялся в результате историко-культурных контактов. Он пополнился новыми словами. Тесные связи с русскими способствовали этому процессу [Подмаскин 2015а: 155]. Для нас является важным проанализировать, как в заимствованиях отразилось вхождение в состав Российского государства и влияние русской культуры.

Традиционный уйльтинский язык обладает значительными средствами для передачи понятий, связанных с непосредственной общественно-

производственной деятельностью и существовавшим бытовым укладом. В нём присутствуют обширные лексические группы, описывающие таёжную охоту, рыболовство, морской промысел, оленеводство [Петрова 1968: 189]. Вместе с тем в уйльтинском языке слабо представлены понятия и слова, связанные с городской культурой, письменностью и литературой, политикой и экономикой, так как эти аспекты культуры отсутствовали в повседневной деятельности и не были свойственны традиционному обществу.

В советский период словарный состав уйльтинского языка пополнился за счёт терминологии, связанной с колхозным производством, техникой, наукой, политикой, культурой и бытом [Сем Л. 1965: 94; Ikegami 1980: 6–7, 35–37, 45; Подмаскин 2015а: 156–159]. Такие слова, как «палатка», «бутылка», «чайник», «спички», «топор», «колхоз», «трактор», «катер», «председатель», «совет» и многие другие прочно вошли в уйльтинский язык. Образовались с изменением характера производственной деятельности и культурным ростом островитян новые слова (*самолёт(у)* – самолёт, *угда моторуни* – лодочный мотор, *тавку дуку* – библиотека, *пастухин'н'ил* – бригада пастухов и т.д.). Влияние русского языка на уйльтинский в некоторой степени распространяется и на фонетику, и на морфологию. Все слова, заимствованные из русского языка, уйльта произносят согласно нормам своего родного языка.

В период глобализации большую роль в усвоении заимствуемых слов из русского языка играет письменность как уйльтинская, так и русская. В 1993 г. в Институте языкознания РАН был утверждён проект письменности для языка уйльта на основе кириллицы, разработанный японским профессором Дзиро Икегами. Весной 2008 г. в результате многолетней работы коллектива авторов под его руководством вышел букварь уйльтинского языка (рис. 111) [Толдова, Брыкина 2009: 45]. Благодаря проделанной в этом направлении работе, уйльта,

Рис. 111. Учительница уйльтинского языка Мунинато Сирюко с первым букварём своего народа, г. Поронайск, 2008 г. Из семейного фотоальбома

заимствуя из русского языка новые слова, перенимают их не только на слух, но и путём зрительного восприятия. В процессе обучения учащиеся усваивают произношение этих слов в соответствии с нормами русской орфоэпии.

С 1981–1982 учебного года введено обучение родному языку в подготовительных классах национальных школ Сахалинской области. Сейчас уйльтинский язык преподаётся до третьего класса в школах пос. Ноглики и Вал и в г. Поронайске. В старших классах в тех же школах введены факультатив и кружковая работа по родному языку, хотя учащиеся им практически не владеют. Также введено преподавание уйльтинского языка в детских садах в этих же населённых пунктах, разработана программа по родному языку для старшей группы детского сада. В системе высшего образования курс уйльтинского языка читается на факультете народов Севера в Российском государственном педагогическом университете имени А.И. Герцена в Санкт-Петербурге.

Таким образом, анализ фонетических, морфологических и культурно-лексических особенностей уйльтинского языка показывает, что наряду с самобытными чертами он имеет много общего, с одной стороны, с ульчским, орочским, нанайским и удэгейским, с другой – с эвенкийским и негидальским языками. Незначительный пласт в родном языке уйльта составляют заимствования из айнского, нивхского и японского языков. На протяжении более чем ста лет уйльта имели тесные связи с русскими, поэтому в их словарном составе сохраняется русская лексика.

ЗДРАВООХРАНЕНИЕ И ПРОБЛЕМЫ ЗДОРОВЬЯ

Сахалин до начала XX в. считался одной из отсталых окраин царской России. Бедность, полуголодное существование коренного населения, отсутствие организованной медицинской помощи, эпидемические заболевания, пристрастие большей части местного населения к алкоголю были причинами высокой заболеваемости и смертности (РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 240. Л. 10–14).

На острове наблюдались эпидемии натуральной оспы, холеры, сыпного и брюшного тифа [Пилсудский 1907: 24; Лобас 2012: 17]. Массовый характер носила заболеваемость трахомой, туберкулёзом, сифилисом, сибирской язвой. Среди ороков в 1905 г. отмечены заразные болезни: корь, оспа, сифилис и др. [Пилсудский 1989: 57]. В метрических книгах церквей о. Сахалина перечислены наиболее характерные причины смертей аборигенного населения. Чаще всего люди умирали от воспаления лёгких, туберкулёза, ангины, общего истощения, гельминтоза, желудочно-кишечных заболеваний. Весной 1903 г. отмечается эпидемия оспы в стойбищах Вал, Пилитун, Муйго. Только в Пилитуне от оспы погибло 20 чел. От рода Муйго (Муйгатта) остались единицы – пережившие эпидемию переселились в Рыбновскую округу. В 1908 г. от эпидемии пострадало большое число инородческого населения острова (ГАСО. Ф. 23–И. Оп. 1. Д. 6. Л. 118–128). Несмотря на то что в 1897 г. стали

делать прививки от оспы, в 1903 и 1907 гг. произошли эпидемии [Лобас 2012: 17–18].

Здоровье коренного населения Сахалина во многом зависело от медицинского обслуживания того времени. Аборигены практически были лишены врачебной помощи. Активная деятельность врачей М.М. Добротворского, А.А. Васильева, Н.В. Кирилова, Н.С. Лобаса, В.А. Штейгмана и др., конечно, не могла повлиять на общее состояние медицинского обслуживания коренного населения. Отсутствие иммунитета к эпидемическим заболеваниям, незнание элементарных способов их профилактики и лечения, низкий санитарный уровень вели к широкому распространению болезней, что вызвало резкое уменьшение численности коренного населения [Подмаскин 2012: 104]. Ещё в начале XX в. многие из них умирали от кори и чумы. Вплоть до 40-х гг. XX в. медицинское обслуживание аборигенов острова осуществлялось исключительно русскими специалистами.

В 1924 г. при ВЦИК был создан Комитет содействия народностям Северных окраин РСФСР. При его участии среди местного населения проводилась культурно-просветительная работа, улучшилось медицинское обслуживание и снабжение аборигенов продовольственными и промышленными товарами (ГАХК. Ф. 537. Оп. 1. Д. 104. Л. 102–220).

С целью предупреждения эпидемии оспы среди коренных народностей в 1925 г. Дальревком ввёл обязательные прививки; благодаря решительным мерам были ликвидированы эпидемии кори и скарлатины. Лечебно-профилактическую помощь в районах дальневосточного Севера до ноября 1927 г. оказывало Российское общество Красного Креста, которое систематически направляло в северные районы свои отряды (ЦГАРФ. Ф. 3341. Оп. 6. Д. 98. Л. 157–170).

Научные открытия и совершенствование системы здравоохранения предопределили успехи борьбы с эпидемиями и особо опасными инфекционными заболеваниями, а внедрение в практику сульфаниламидных препаратов и антибиотиков позволило получить быстрый и внушительный эффект в снижении смертности коренных народов Дальнего Востока. При относительно стабилизировавшемся количественном воспроизводстве местного населения ведущей характеристикой демографической ситуации стали положительные показатели состояния здоровья и трудоспособности населения. Увеличилась средняя продолжительность жизни с длительным и почти полным сохранением общественно полезной активности, снизились заболеваемость и смертность коренного населения, что способствовало росту его численности [Подмаскин 2012: 105].

В туземных селениях начали открываться медицинские пункты, осуществляли деятельность летучие отряды Российского общества Красного Креста, которые проводили медицинские обследования (рис. 112), вели широкую профилактическую и санитарно-просветительную работу (ГАСО. Ф. 509.

Оп. 1. Д. 22. Л. 101–107). Организация действенной медицинской помощи, оздоровление быта, усвоение населением правил санитарии и гигиены остановили процесс вымирания коренных малочисленных народов Сахалина.

Рис. 112. Медосмотр в детских яслях, п. Вал, 1976 г. Фото В.В. Подмаскина

Государственная поддержка народов Севера включала также бесплатное медицинское облуживание, вывоз больных из отдалённых районов, медикаментозное лечение. В 1927 г. фактории Дальгосторга выдавали бесплатно пищевое довольствие. Каждый орочён получал на год 88 кг муки, 1–2 кг табака, 8 кг сахара, 5 кг шанхайского сала, 3 плитки чая, 1–2 кг вермишели, 9 кг риса (НА СОКМ. Оп. 3. № 158. Л. 11). Школьники находились на полном государственном обеспечении в школах-интернатах (п. Ноглики, Некрасовка, Рыбновск).

В 1960–1970-е гг. изменился быт колхозников: появились новые дома, мебель, кровати, одежда городского типа и пр. Для одиноких, престарелых и инвалидов из числа народов Севера в пос. Ноглики был открыт дом-интернат, где проживающие находились на полном государственном обеспечении, получали 4–5-разовое питание, одежду, лекарства и культурно-бытовое обслуживание (НА СОКМ. Оп. 3. Д. 157. Л. 3).

Вместе с тем смертность у коренных народов Сахалина оставалась очень высокой по сравнению с РСФСР. В 1930 г. она составляла в среднем около 36 умерших на 1000 человек населения. Чрезвычайно высокой оставалась детская смертность. В 1970 г. до года не доживали в среднем 11 из каждых 100 родившихся уйльта (Высоков 1992: 41].

Заболеваемость среди уйльта в условиях урбанизации и изменения социального уклада жизни достаточно высока [Высоков 1999: 39–40]. Исследования демографической ситуации свидетельствуют о снижении воспроизводства коренного населения [Стеблина, Роон 1999: 210; Подмаскин 2019: 40–49]. Например, уровень смертности аборигенного населения на севере Сахалинской области в 1995–1998 гг. превысил среднеобластной в 1,3 раза, а показатель младенческой смертности – в 1,8 раза; заболеваемость выросла на 19%, притом что по области этот показатель не претерпел существенных изменений [Миссонова 2006: 122].

С появлением на острове восточнославянского населения этнические процессы среди аборигенов стали отличаться особой активностью. Уйльта

приняли православие, что способствовало распространению смешанных браков, начали заниматься сельским хозяйством, перешли к оседлости, поддерживали санитарию и гигиену, научились стирать бельё, строить срубные дома и бани.

Огромное влияние на здоровье аборигенов острова оказывает культура питания. Недостаток рыбы и морского зверя уже привёл к существенным изменениям в структуре питания. Резкий переход на несвойственный тип питания, наряду со значительным падением жизненного уровня подавляющего большинства представителей коренного населения острова, и общее значительное ухудшение дел в здравоохранении Сахалинской области уже привели к значительному росту числа заболеваний [Высоков 1999: 38].

Структура питания во многом определяется потребностями и способами усвоения определённых пищевых ингредиентов организмом, длительно находящимся в экстремальных условиях Крайнего Севера. В пище уйльта сочетаются традиционные и новые блюда. По-прежнему популярна строганина (сырое мясо только что убитого оленя), уха местного изготовления, вяленая, копчёная, жаренная на костре рыба. В то же время вошли в пищевой рацион молоко, каши, супы, пельмени, пироги и прочие блюда русской кухни, многие стали употреблять в пищу консервы, овощи, фрукты. Значительное подспорье – картофель, лук, морковь и другие овощи. Уйльта сейчас уже не могут обходиться без хлеба, масла, сахара, муки и риса. Мясо и рыба остаются для них основой питания [Функ и др. 2000: 24; Подмаскин 2011а: 123].

Отрицательным фактором в рационе питания стало распространение алкоголя и табака. В развитии алкоголизма среди уйльта отрицательную роль сыграло распространение спиртных напитков китайцами, японцами и русскими во время торговых отношений. Склонность к алкогольным напиткам и курению табака характерна не только для мужчин, но и для женщин и детей. Широкое применение алкоголя при отправлении ритуалов и обрядов (разбрызгивание водки духам, ритуал выпивки) стало обязательной атрибутикой жизни аборигенов и, вероятно, стартовым моментом в развитии у них алкогольной зависимости. Уйльта, айны и нивхи научились изготовлять пиво из проса, затем пить японское саке, позже – спирт и водку русского производства [Подмаскин 2012: 106–107].

Алкоголь, табак, наркотики породили неизлечимые болезни как социального, так и биологического характера и завершают процесс исчезновения народа [Подмаскин 2019: 49]. Очевидно, что проблема алкоголизации коренного населения Дальнего Востока решается на глубинном, генетическом уровне. Однако уже сейчас ясно, что вероятные её причины – социальная дезадаптация, перестройка мотивационной сферы личности аборигенов, утрата ими социально-культурных традиций, приобретение профессий, не соответствующих их типологическому складу, дестабилизирующее влияние мигрантов [Галактионов, Шорин 2003: 410].

Таким образом, испытав сильное влияние Российской империи и Советского государства в социально-экономической структуре, уйльта утрачивают этническую идентичность в традиционной духовной культуре. Сохраняется стремление развивать родной язык, традиционные промыслы и оленеводство. Совершенно очевидно цивилизующее воздействие государственности на повышение культурного уровня уйльта, осуществлявшееся через создание стационарных поселений и деятельность культурно-просветительных учреждений, а также через развитие образования, здравоохранения, торговли. Благодаря культурной революции советского периода ранее поголовно неграмотное аборигенное население острова приобщилось к мировой культуре, перед уйльта открылся практически неограниченный выбор видов и форм деятельности. Среди коренных жителей появились промышленные рабочие, механизаторы, учителя, врачи, зоотехники и т. д. Этнокультурные процессы, происходящие у сахалинских уйльта с середины XIX в., характеризуются частичным сохранением родного языка, пополнением словаря русской лексикой. Территория проживания уйльта сузилась. Значительно изменился быт и методы хозяйственной деятельности. Более высокий в стадиальном отношении уровень русской культуры оказался доминирующим в системе межэтнических коммуникаций, способствовал развитию экономики и культуры уйльта, повлиял на все стороны их жизни.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящей работе были рассмотрены вопросы истории и культуры уйльта Сахалина XIX–XXI вв. Неоднократно подчёркивалось, что традиционный хозяйственный уклад этноса отличался архаичностью, отсутствием чёткой специализации в промыслах. Добыча лесных и морских зверей совмещалась с рыболовством и собирательством. Равное место занимали охота на копытных и птиц, рыболовство на нерестовых реках, собирательство на побережье и в тундре; промысел морского зверя в основном ограничивался его отловом на лежбищах с помощью дубинок и орудий типа отпадающего гарпуна. Введение морских ресурсов в систему жизнеобеспечения придало экономике уйльта устойчивость и надёжность, создало благоприятные условия для оседлого проживания.

Много спорных вопросов связано с происхождением этнонимов, путями развития оседлости и образования этнической территории, взаимоотношениями родов, расселением, численностью в различные периоды истории, возникновением оленеводства.

Главным из культурных достижений уйльта стало одомашнивание северного оленя и развитие оленеводства. Отмечалось, что уйльтинские олени – подвид северного домашнего оленя. В отличие от северных собратьев, они крупнее и сильнее, благодаря чему использовались для верховой езды.

Оленеводство и весь уклад быта, связанный с кочеванием, резко отличает уйльта от тунгусо-маньчжуров материка. Зимнее жилище – конический чум – типичное жилище оленеводов-кочевников. Терминология, относящаяся к этому жилищу, имеет сходство с эвенкийской. Уйльтинская колыбель, женский нагрудник и зимняя одежда из оленьих шкур относятся к тунгусскому типу. Использование оленей под вьюк и седло было характерно для эвенков, эвенов, юкагиров, долган, части якутов, а также тофаларов и восточных тувинцев-оленеводов Саянского нагорья. Оленный транспорт уйльта был таким же, как у алдано-амурских групп эвенков, сходна также народная терминология, относящаяся к перевозке людей и грузов подобным образом.

У уйльта зафиксированы коллективная собственность на промысловые угодья, довольно чёткая родовая номенклатура, натуральный уклад хозяйства; существовала индивидуальная собственность на оленей. К концу XIX – началу XX в. родовые связи были утрачены и уступили место соседским отношениям. Род и близкие по происхождению или совместному проживанию этнические группы осознавали прежние структурно-генетические связи. Материнский род разложился давно, но при господстве патриархальных нравов сохранились некоторые его элементы.

Многие десятилетия учёные обращаются к вопросу о происхождении уйльта и их появлении на Сахалине. Ряд исследователей, занимающихся этой проблемой, сходятся во мнении, что уйльта – народ пришлый. Некоторые факты свидетельствуют о том, что их предки раньше жили в Приморье и Приамурье. Первые признаки присутствия данного этноса были обнаружены

на севере Сахалина. Здесь они застали местное население – нивхов и айнов. На материке у них сложился свой особый культурный мир, основу которого составляло кочевое хозяйство с преобладанием подвижной охоты и рыболовства. Уйльта также принесли на остров обычаи, обряды, верования, фольклор, которые сформировались в глубине материка.

Сложности в решении проблем этногенеза и этнической истории уйльта обуславливаются трудностями, связанными с самоназванием, происхождением родов и этнонимов *ороки*, *орочены* и *уйльта*. В частности, остаются нерешёнными вопросы об идентичности происхождения данной этнической общности и материковых ульчей, эвенков и эвенов, а также проблема взаимоотношений северных и южных уйльта как между собой, так и с соседями на острове и материке. И главная трудность – определение времени появления оленеводства на Сахалине.

По данным исследователей, на позднем этапе этногенеза у уйльта проявились общие культурные пласты с тунгусо-маньчжурами в институте шаманства, культуре питания, способах передвижения, конструкциях жилищ и хозяйственных построек, а также в отдельных элементах одежды, обуви, орнамента. У уйльта, нивхов и айнов обнаружены общие черты в методах охоты на морского зверя и традициях проведения медвежьего праздника. В родовом составе выявлены пересечения с ульчами, орочами и удэгейцами. Связаны уйльта по своему происхождению и с одной из групп тунгусов-оленеводов с материка, а также с нивхами и айнами. Культурная идентичность с айнской традицией проявилась в широком использовании в ритуалах ивовых стружек *иляу* как элемента священного дерева и символа культурной самобытности, связанной с древнейшим мифологическим наследием.

Выявлены общие компоненты верований, культов и фольклора у уйльта, удэгейцев, орочей, ульчей и нанайцев, что характеризует их глубокие этногенетические и этнокультурные связи. Сформировалось представление о едином верховном божестве Вселенной и персонифицированной иерархии хозяев природы и духов. В мифах проявились архетипы общетунгусской картины мира, раскрываемой через дуализм разных природных стихий (воды и воздуха, воды и огня, воды и земли), жизни и смерти, мира людей и зверей, мира предков и духов. Пантеистические представления уйльта складывались на основе отождествления персонажей и божеств с природой и мирозданием. Духовная коммуникация первоначально осуществлялась с безликим небом-Ба, затем – с верховным божеством Ендури, однородным по происхождению с маньчжурским, нанайским, удэгейским и орочским архетипом.

Архаичными остаются обычаи, обряды, народные праздники, способы художественно-образного оформления ритуальных предметов и представления персонажей. Некоторые образы животных становятся знаком этничности, территориальной или родовой принадлежности. Выявляются региональные различия в традициях поклонения «хозяину конкретной территории»

(медведю, тигру, морским обитателям). Становится особо значимой коммуникация с морским божеством, что обеспечивало успешность охоты и здоровье людей.

Шаманские представления, основанные на анимистических взглядах и вере в личных духов-покровителей, а также сохранившие связь с мифологическими сюжетами, стали ключевой составляющей мировоззрения уйльта. Главные шаманские персонажи – это преимущественно мужские образы, связанные с культом плодородия и предков. Сохранились черты архаичного матрилинейного типа шаманства.

Рассматривая терминологию, символику, генезис божеств и персонажей уйльта, можно условно выделить конфессиональные влияния тунгусских, общеалтайских, палеоазиатских, индо-буддийских, тюрко-монгольских сюжетов и представлений. Выявлены также общеамурские персонажи пантеона, свидетельствующие как о заимствованиях, так и об общности их происхождения. Уйльтинский хозяин Вселенной Сиивурэ символизировал образ горы и солнца, отражая общеалтайские представления о Мировой Горе как модели мироздания, зарождающейся в первозданном водном хаосе.

Современные воззрения уйльта о Вселенной, человеке и обществе коренным образом отличаются от прежних этнических представлений. Это обусловлено стадиальными изменениями в общественном сознании, повлекшими за собой структурную перестройку всех сторон жизни и деятельности патриархального социума.

С середины XIX в., в период усиления государственности на дальневосточных рубежах, начали складываться принципиально новые условия для межэтнических коммуникаций, активизировались взаимоотношения с соседними народами, обозначились общие тенденции этнических процессов на территории острова. Главная особенность данной эпохи заключалась в том, что политика Российского государства оказала значительное влияние на трансформацию культуры этноса, когда возникли условия, обоснованные процессами этнической консолидации и аккультурации. Уйльта от кочевого образа жизни перешли к оседлости.

В прошлом столетии уйльта подверглись ощутимому культурному влиянию со стороны приезжего населения, национальный состав жителей острова усложнился, кроме славян появились японцы, корейцы, нанайцы, эвенки и др. Судя по русским документам, по сравнению с серединой XVII в. к началу XX в. доля уйльта сократилась почти на 60%. Обложение уйльта ясаком, частые эпидемии губительных болезней, особенно оспы, негативно сказывались на жизни данного этноса. Значимым направлением колониальной политики царизма также была христианизация. В частности, православное духовенство первым начало борьбу против шаманства и религиозных воззрений народов Севера, которую затем продолжил Советский Союз.

В результате принятия православия северной группой уйльта исчезли родовые названия, появились русские имена и фамилии. Южная группа бывших кочевников, проживающая на территории, в течение 40 лет оккупированной Японией, испытала значительное воздействие японской культуры, что также нашло отражение в насаждении японских нравов, насильственном внедрении фамилий и имён.

Всё это в совокупности составляло одну из самых сложных и противоречивых страниц в истории уйльта, связанную с коренными изменениями в их политической, экономической и духовной жизни. Межэтническая интеграция, развитие товарно-денежных отношений и усиление имущественной дифференциации способствовали разрушению родовых связей, натурального хозяйства. Прежние социально-регулятивные функции генеалогических подразделений стали ослабевать.

Государственные структуры (Японии, России, Советского Союза) коренным образом изменили традиционный образ жизни уйльта. Выделяется общая историческая тенденция подобного воздействия: нарушение гомогенности, переход на оседлость и концентрация в отдельных стационарных поселениях, универсализация быта, мощное иноэтническое влияние, двуязычие, а затем и утрата родного языка, традиционной хозяйственной практики, правил поведения и т. п. Обучение на орокском языке не получило распространения. Букварь на языке данной народности был создан лишь в 2008 г. В общих школах учатся нивхи, нанайцы, эвенки, уйльта и русские. Образование ведётся на русском языке.

В советский период традиционное комплексное хозяйство уйльта было полностью перестроено. Индивидуально-семейная форма сменилась коллективной. Обобществление поголовья оленей и их передача в пользование колхозов (впоследствии совхозов) и создание крупных стад оказались нерациональными. Неоднократно отмечалось, что начавшаяся в 1930-х гг. коллективизация, сопровождающаяся репрессиями, насильственными переселениями, а позже ликвидацией так называемых неперспективных колхозов, привела к практически полному отчуждению труда малых народов Сахалина от его результатов. За шесть десятилетий на Сахалине полностью завершился процесс превращения колхозников в наёмных рабочих.

В настоящее время многие уйльта не занимаются традиционным хозяйством. Вместе с тем они неохотно идут работать и в нетрадиционные отрасли (нефтяную, угольную, лесную, целлюлозно-бумажную, энергетическую, транспортную, сельскохозяйственную и др.). Основная масса уйльта, оставив исконные для данного этноса виды деятельности, занимается малооплачиваемым низкоквалифицированным трудом. Среди них много разнорабочих, грузчиков, уборщиц, сторожей и истопников.

В последние десятилетия предпринимаются попытки возрождения традиционных видов деятельности этноса. В 1999 г. в с. Вал создано семь «родовых

хозяйств», однако данные новшества до конца не решили проблему занятости уйльта.

Целью «родовых хозяйств», сформулированной в их специальном уставе, является возрождение традиционных промыслов, сохранение и поддержка национального языка и культуры. В планах развития определяются объёмы строительства домов и бытовых построек. Наряду с традиционными промыслами (рыболовством и охотой) в таких хозяйствах имеют место и подсобные занятия: огородничество, разведение домашней птицы, крупного рогатого скота; приобретаются различные технические средства (лодки, моторы). Подавляющее большинство «родовых хозяйств» ориентировано не на внутреннее потребление продуктов промысла, как прежде, а на продажу. В соответствии с этим в последние годы для них увеличились квоты вылова лососёвых и других пород рыб, что позволило реализовать часть продукции на местном рынке.

Территории для подобных хозяйств отведены в местах старинных родовых поселений, промысловые угодья – в лесах, устьях рек, на морских заливах и озёрах. При этом форма владения землёй оставляет открытым вопрос о праве её собственности. В местах добычи нефти территории для «родовых хозяйств» не отводятся.

Несовершенство рыночных отношений и коммерциализация хозяйств часто приводят к местным конфликтам (споры о финансовой помощи районной администрации, кредитах, освоенности лимитов лова, территории промыслов и т. д.). Стало правилом большую часть продукции (лосось, икра, пушнина) уступать по заниженной цене перекупщикам.

Возрождению оленеводства у уйльта препятствует ряд проблем. Одна из важнейших – загрязнение среды нефтяными отбросами на оленьих пастбищах. Вторая проблема заключается в сложности использования полудиких оленей. Как считают пастухи, одной из самых трудных задач является внедрение летне-осенней привязи и новая доместикация животных. Третья проблема – утрата преемственности поколений в оленеводстве. Молодёжь, желающая заниматься этой деятельностью, слабо владеет профессиональными навыками. Остаются нерешёнными также вопросы поднятия престижа профессии оленевода, доходности отрасли и улучшения быта пастухов.

Колонизация Сахалина Российской империей, Японией, а затем Советским Союзом была нацелена на превращение острова в сырьевой придаток метрополии. В XX в. он рассматривался прежде всего как источник рыбы и морепродуктов, леса, целлюлозы, бумаги, угля, нефти и газа. В этих условиях на Сахалине ни сегодня, ни в перспективе не остаётся места для традиционных основ природопользования. Тотальное промышленное и сельскохозяйственное освоение привели к разрушению и загрязнению экосистемы острова, оскудению растительного и животного мира.

Ассимиляция и аккультурация привели к разрушению у уйльта народных верований, института шаманства, экологических норм и нравственных устоев,

а в конечном счёте – к утрате родного языка и сокращению численного состава. В судьбе этноса отрицательную роль сыграли политические, оккупационные и переселенческие мероприятия. Резкое ухудшение уровня жизни обусловило неадекватную патологическую популяционную реакцию в виде психоэмоциональной заторможенности на фоне низкой общей грамотности, злоупотребления алкоголем, трансмиссии наркологических, суицидальных и агрессивных проявлений, безработицы, неудовлетворительных бытовых условий.

Столкновение уйльта с «индустриальной цивилизацией» отразилось на духовном и физическом развитии народа и повлияло на рост смешанных браков и количество метисов. Скорость и масштабы происходящих перемен стали препятствием на пути определения механизма адаптации, реакцией этноса на агрессивное давление внешней среды. Поэтому сегодня проблемой является не только потеря самобытной национальной культуры этноса, но и физическое выживание популяции.

Тем не менее исследование показало, что в эпоху повседневного внедрения унифицированных черт интернациональной урбанистической культуры, стабильными остаются традиционная кухня, декоративно-прикладное, музыкальное и танцевальное искусство, народные знания о фауне и флоре, а также тесно связанные с хозяйственными занятиями умения предугадывать погоду и ориентация в условиях тайги и тундры. Частично сохраняются ритуалы (культ воды и огня).

БИБЛИОГРАФИЯ

Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Орочские тексты и словарь. Л.: Наука, 1978. 263 с.

Агеева Р.А. Какого мы роду-племени? Народы России: имена и судьбы. Словарь-справочник. М.: Academia, 2000. 420 с.

Алексеев А.А. Забытый мир предков (Очерки традиционного мировоззрения эвенов Северо-Западного Верхоянья). Якутск: КИФ СИТИМ, 1993. 94 с.

Алексеенко Е.А. Промысловая культура коренного населения Туруханского края // Культурные традиции народов Сибири. Л., 1986. С. 57–94.

Алпатов Л.О. Сахалин. Путевые заметки этнографа. М.: Федерация, 1930. 165 с.

Андреева Л.В., Сем Т.Ю. Художественная обработка меха и кожи у народов Крайнего Северо-Востока: в 2-х вып. Вып. 2. Эвены. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 2004. 469 с.

Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении
и проблемы происхождения первобытных верований. М.-Л.: Наука, 1958. 236 с.

Антропова В.В., Левин М.Г. Упряжное собаководство // Историко-этнографический атлас Сибири. М.-Л.: Наука, 1961. С. 55–78.

Аргудяева Ю.В. Миссионерская деятельность русской православной церкви среди коренных народов Дальнего Востока // Религиоведение. 2009. № 4. С. 32–42.

Арсеньев В.К. Лесные люди – удэхейцы // В.К. Арсеньев. Сочинения: в 6 т. Владивосток: Примиздат, 1948. Т. 5. С. 139–188.

Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. 246 с.

Арутюнов С.А., Сергеев Д.А. Проблемы этнической истории Берингоморья. М.: Наука, 1975. 196 с.

Афанасьев В.Ф. Этнопедагогика нерусских народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1979. 184 с.

Башилов В.А. Аякучо и Хунин – два микроочага производящего хозяйства в перуанских Андах // Экология американских индейцев и эскимосов. Проблемы индеанистики. М.: Наука, 1988. С. 126–135.

Белиловский К.А. Женщина инородцев Сибири (медико–этнографический очерк) // Оттиск из: Сборник работ по акушерским и женским болезням, посвящённый проф. К.Ф. Славянскому в 25-летие его врачебно-учёной деятельности. СПб., 1894. С. 527–629.

Белиловский К.А. Об обычаях и обрядах при родах инородческих женщин в Сибири и Средней Азии // ЖС. 1894а. № 4. Вып. 3–4. Отд. I. С. 375–390.

Белобородова К.П. Приамурские узоры. Л.: Художник РСФСР, 1975. 106 с.

Березницкий С.В. Верования и обряды уйльта (по материалам международной этнолингвистической экспедиции на о. Сахалин в июле-августе 1990 г.) // Ethnic Minorities in Sakhalin / ed. by K. Murasaki. Yokohama: Yokohama National University, 1993. P. 129–157.

Березницкий С.В. Влияние мировых религий на мировоззрение аборигенов Дальнего Востока // Россия и АТР. 1996. № 4. С. 53–62.

Березницкий С.В. Комплекс праздничной обрядности коренных народов нижнего Амура и Сахалина // Традиционная культура народов Дальнего Востока России: сб. матер. Владивосток, 2003. С. 62–75.

Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 208 с.

Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов амуро-сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003а. 486 с.

Бибикова Е.А. Воспоминания // Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. С. 33–43.

Болдырев Б.В., Быкова Г.В., Варламова Г.И., Сенина Л.К. // Словарь зейского говора эвенков Амурской области / под ред. Варламовой Г.И. Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2010. 432 с.

Бошняк Н.К. Путешествия в Приамурском крае. Путешествие на Сахалин // Морской сборник. 1858. № 2. С. 180–198.

Бродянский Д.Л. Бронзовое зеркало с мифологическим сюжетом из Краснояровского городища // Материалы по этнокультурным связям народов Дальнего Востока в средние века: сб. науч. тр. Владивосток: ДВО АН СССР, 1988. С. 79–83.

Брылкин А. Письма с Сахалина // Записки Сибирского отдела РГО, 1864. Вып. 7. С. 14–39.

Бутинов Н.А. Проблема экзогамии (по австралийским материалам) // Родовое общество. М., 1951. Т. 14. С. 3–27. (Труды Института этнографии. Новая серия)

Вайнштеин С.И. Оленеводство // Материальная культура: свод этнографических понятий и терминов. М.: Наука, 1989. Вып. 3. С. 107–111.

Василевич Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков // СЭ. 1971. № 5. С. 53–61.

Василевич Г.М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // СМАЭ. М.; Л.: АН СССР, 1957. Т. 18. С. 151–185.

Василевич Г.М. К вопросу о классификации тунгусо-маньчжурских языков // Вопросы языкознания. 1960. № 2. С. 43–49.

Василевич Г.М. Типы оленеводства у тунгусоязычных народов (в связи с проблемой расселения по Сибири) // Материалы 7-го Междунар. конгресса антропологических и этнографических наук. Москва, август 1964 г. М., 1964. С. 3–12.

Василевич Г.М. Тунгусская колыбель (всвязи с проблемой этногенеза тунгусо-маньчжуров) // СМАЭ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960а. Т. 19. С. 5–28.

Василевич Г.М. Эвенки: историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л.: Наука, 1969. 304 с.

Василевич Г.М. Этнонимы в фольклоре // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 25–35.

Василевич Г.М., Левин М.Г. Оленный транспорт // Историко-этнографический атлас народов Сибири. М.; Л.: АН СССР, 1961. С. 9–31.

Василевич Г.М., Левин М.Г. Типы оленеводства и их происхождение // СЭ. 1951. № 1. С. 63–87.

Васильев Б.А. Медвежий праздник // СЭ. 1948. № 4. С. 78–104.

Васильев Б.А. Основные черты этнографии ороков. Предварительный отчёт по материалам экспедиции 1928 г. // Этнография. 1929. № 1. С. 3–22.

Васильев В.Н. Отчёт о командировке к гилякам и орокам // Отчёт Русского музея за 1911 г. СПб., 1914. 20 с.

Вдовин И.С. Вступительная статья // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.) / отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1979. С. 3–11.

Вдовин И.С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 217–253.

Викторова Л.Л. Монгольская одежда // СМАЭ. М.; Л., 1977. С. 168–181.

Вишневский Н.В. Отасу. Этнополитические очерки. Южно-Сахалинск, 2013. 284 с.

Воробьёв М.В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. – 1234 г.). М.: Наука, 1983. 366 с.

Высоков М.С. К проблеме преподавания в школе языков аборигенов Сахалина // КБ СОКМ. 1995. № 1. С. 80–85.

Высоков М.С. Коренное население Сахалина на пороге третьего тысячелетия // КБ СОКМ. Проблемы истории Сахалина, Курил и сопредельных территорий. 1999. № 4. С. 18–47.

Высоков М.С. Научное наследие Б. Пилсудского и современное положение коренного населения Сахалина // Материалы междунар. науч. конф. 31 октября – 2 ноября 1991 г. / Сахалинский обл. краевед. музей. Южно–Сахалинск, 1992. Т. 1. С. 36–44.

Высоков М.С. Проблема сохранения этнического своеобразия коренного населения Сахалина // Bronislaw Pilsudski and Futabatei Shimei – an Excellent Charter in the History of Polish-Japanese Relations. Materials of the Third International Conference of Bronislaw Pilsudski and His Scholarly Heritage. Poznan, 2001. P. 357–383.

Вязовская В.В. Амулеты ороков Сахалина // Сахалин-76: лит.-худож. сб. Южно-Сахалинск, 1976. С. 127–129.

Вязовская В.В. Научный каталог этнографических коллекций Сахалинского краеведческого музея: поступления 1960–1973 гг. Южно-Сахалинск, 1975. 55 с.

Гаер Е.А. Древние бытовые обряды нанайцев. Хабаровск, 1991. 142 с.

Гаер Е.А. Родильные обряды у нанайцев и ульчей // Проблемы историко-культурных связей народов Дальнего Востока: сборник научных трудов. Владивосток: ДВО АН СССР, 1989. С. 87–95.

Галактионов О.К., Шорин В.В. Транскультуральная психиатрия (контуры, реальность и значимость медицинской практики в архаических монголоидных этносах). Владивосток: Агентство «Время, ЛТД», 2003. 416 с.

Гальцев-Безюк С.Д. Топонимический словарь Сахалинской области. Южно-Сахалинск, 1992. 218 с.

Гвоздев Р.В. Особенности торговых отношений уйльта (ороков) Сахалина в XVII–XIX вв. // Россия и АТР. 2018. № 1. С. 235–244.

Гвоздев Р.В. Особенности традиционного военного дела уйльта (ороков) на основе фольклорных источников // Известия Восточного института. 2018а. № 1. С. 42–48.

Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 2005. 816 с.

Глен П.П. Отчёт о путешествии на Сахалин // Труды Сибирской экспедиции. СПб., 1868. Т. 1. С. 2–26.

Глен П.П., Шмидт Ф.Б. Исторические отчёты о физико-географических исследованиях // Труды Сибирской экспедиции ИРГО. СПб., 1868. Т. 1. 117 с.

Голубев О.В. Доместикация и гомологические ряды в наследственной изменчивости морфогенетических признаков оленьих (Cervidae) // Вестник охотоведения. 2009. Т. 6. № 1. С. 49–55. URL: http://ex-situ.ru/bibliographylist/151-2010-09-27-16-57-46.html (дата обращения: 20.02. 2016).

Голубцов И. Религия, обряды и нравы племён, живущих по западному берегу Татарского пролива, по низовью реки Амур и частью по западному берегу Охотского моря // Домашняя беседа для народного чтения. СПб., 1859. Вып. 34. С. 319–325.

Гонтмахер П.Я. Об айнском компоненте в культуре народов Дальнего Востока: постановка проблемы // История культуры Дальнего Востока России XVII – начала XX века: сб. науч. тр. Владивосток: Дальнаука, 1996. С. 155–162.

Гонтмахер П.Я., Соломонова Н.А. Этнические контакты коренных народов Приамурья (по материалам художественной культуры) // Проблемы историко-культурных связей народов Дальнего Востока: сб. тр. / отв. ред. Л.Е. Фетисова, С.Ф. Карабанова. Владивосток: ДВО АН СССР, 1989. С. 5–15.

Гонтмахер П.Я., Троицкая А.Ю. Философия экономики и хозяйства: закономерности развития и некоторые особенности // ЗГМ ХККМ / гл. ред. Н.И. Рубан. Хабаровск: Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н.Н. Гродекова, 2008. Вып. 20. С. 170–174.

Грачева Г.Н. Некоторые черты хозяйственной деятельности народностей севера Средней Сибири в прошлом и настоящем // Культурные традиции народов Сибири. Л., 1986. С. 95–120.

Гурвич И.С. О современном состоянии традиционных религиозных верований малых народов Севера и пути их преодоления // Вопросы преодоления пережитков прошлого и становление новых обычаев и традиций у народов Сибири: Мат-лы научно-практ. конф., сост-ся 22–26 ноября 1966 г. в г. Улан-Удэ / Отв. ред. А.П. Окладников, Д.Д. Лубсанов. Вып. 1. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1968. С. 87–94.

Гурвич И.С. Этнические процессы на Крайнем Северо-Востоке Сибири // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М.: Наука, 1970. С. 195–225.

Дальревком: Первый этап мирного советского строительства на Дальнем Востоке. 1922–1926 гг.: сб. докум. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1957. 286 с.

Дебец Г.Ф. Труды Северо-Восточной экспедиции: антропологические исследования в Камчатской области // ТИЭ. Новая серия. М.: Изд-во АН СССР, 1951. Т. 17. 263 с.

Де-ла-Брюньер. Странствие по Маньчжурии отца Дела Брюньера // Географические известия РГО. СПб., 1849. Вып. 1. С. 15–19.

Дзёбина В.В., Китагава Ю.В. Предметы культуры уйльта (из коллекции Поронайского краевого музея) // Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: ОГУК СГО КМ; Лукоморье, 2009. С. 75–110.

Добротворский М.М. Айнско-русский словарь. Казань, 1875. 487 с.

Доклад о действиях экспедиции начальника её, врача, коллежского советника Штейгмана, командированного военным губернатором острова летом 1908 г.

// Исторические чтения: труды ГАСО / подгот. М.В. Гридяева. Южно-Сахалинск: Сахалинское област. кн. изд-во, 1995. Вып. 1. С. 47–88.

Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке // ТИЭ. Новая серия. М.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. LV. 623 с.

Долгих Б.О. Этнический состав и расселение народов Амура в XVII в. по русским источникам // Сборник статей по истории Дальнего Востока. М., 1958. С. 125–143.

Дьяченко В.И., Ермолова Н.В. Эвенки и якуты юга Дальнего Востока XVII–XX вв. СПб.: Наука, 1994. 159 с.

Зибарев З.А. Юстиция у малых народов Севера (XVII–XIX вв.). Томск, 1990. 208 с.

Золотарёв А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939. 202 с.

Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в.: Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости // ТИЭ. Новая серия. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. Т. 22. 838 с.

Иванов С.В. Орнамент // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л.: АН СССР, 1961. С. 369–434.

Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX в.): Народы Севера и Дальнего Востока // ТИЭ. Новая серия. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. Т. 81. 500 с.

И восстанут они из забвения...: Фотоальбом / МБУК «Поронайский краеведческий музей». Южно-Сахалинск: ООО «Печатный двор», 2014. 34 с.

Икегами Д. Письменная практика на уйльтинском языке. Дополнения к «Проекту письменности уйльтинского языка» // Acta Slavica Iaponica. Sapporo, Japan, 1996. Vol. 14. P. 120–123.

Икегами Д. Письменная практика на уйльтинском языке. Продолжение // Acta Slavica Iaponica. Sapporo, Japan, 1998. Vol. 16. P. 181–183.

Икегами Д. Проект письменности уйльтинского языка // Acta Slavica Iaponica. Sapporo, Japan, 1994. Vol. 12. P. 253–258.

Икегами Д. Сказания и легенды народа уйльта / подстрочн. пер. с уйльтинского яз. Е.А. Бибиковой; ред. Цумагиро Тосиро. Содействие в пер. С. Лим. Саппоро: Филологический факультет Университета Хоккайдо, 2007. 114 с.

Ильин А. Доклад члена Сахалинского ревкома об исследовании туземного населения северной части о. Сахалина // ГАСО. Ф. Р-3158. Оп. 1. Д. 48.

Ильин А. Из доклада секретаря Сахревкома об исследовании туземного населения Северного Сахалина (не ранее февраля 1926 г.). Исторические чтения // Труды ГАСО. Южно-Сахалинск: Сахалинское област. кн. изд-во, 1995. Вып. 1. С. 105–123.

Инородцы // Сахалинский календарь. 1897. Отдел 1. С. 108–111.

Историко-этнографический атлас Сибири / под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. М.; Л: Наука, 1961. 496 с.

История и культура орочей: историко-этнографические очерки / отв. ред. В.А. Тураев. СПб.: Наука, 2001. 171 с.

История и культура удэгейцев: историко-этнографические очерки / отв. ред. А.И. Крушанов. Л.: Наука, 1989. 192 с.

Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года: в 14 т. Национальный состав и владение языками, гражданство / Федер. служба гос. статистики. М.: ИИЦ «Статистика России», 2004. Т. 4. Кн. 1. 946 с.

Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года: в 14 т. Национальный состав и владение языками, гражданство / Федер. служба гос. статистики. М.: ИИЦ «Статистика России», 2004. Т. 4. Кн. 2. 2075 с.

Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года: в 14 т. Коренные малочисленные народы Российской Федерации / Федер. служба гос. статистики. М.: ИИЦ «Статистика России», 2005. Т. 13. 574 с.

Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года: в 11 т. Национальный состав и владение языками, гражданство / Федер. служба гос. статистики: М.: ИИЦ «Статистика России», 2012. Т. 4. Кн. 1. 847 с.

Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года: в 11 т. Национальный состав и владение языками, гражданство / Федер. служба гос. статистики: М.: ИИЦ «Статистика России», 2012. Т. 4. Кн. 3. 820 с.

Кабузан В.М. Как заселялся Дальний Восток (вторая половина XVII – начало XX века). Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1976. 199 с.

Карабанова С.Ф. Танцы малых народов юга Дальнего Востока СССР как историко-этнографический источник. М.: Наука, 1979. 139 с.

Каргер Н.К. Классификационная система родства у гольдов // Сборник этнографических материалов. Л.: Изд-во Этнограф. отдел. географ. ф-та ЛГУ, 1927. Вып. 2. С. 26–34.

Киле Н.Б. Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) / отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1976. С. 189–203.

Киле Н.Б. Мировоззрение и верования // История и культура ульчей в XVII–XX вв.: историко-этнографические очерки / отв. ред. Л.Я. Иващенко. СПб.: Наука, 1994. С. 64–68.

Кодзики. Записи о деяниях древности. Свиток 1. СПб.: Кристалл, 2000. 608 с. (Библиотека мировой литературы. Вост. серия)

Козырева Р.Н. Древний Сахалин. Л., 1967. 156 с.

Колосов А.М. Зоогеография Дальнего Востока. М.: Мысль, 1980. 254 с.

Колосовский А.С. Из поездки к орокам Сахалина в 1977–1980 годы // КБ СОКМ. 2002. № . 4. С. 123–124.

Колосовский А.С. Культовые площадки стойбища Вени (из полевой тетради сахалинского краеведа) // ИИНБП. 2007. № 11. С. 442–458.

Косарев В.Д. Ороки (уйльта) в этногенетике тунгусоязычных народов Приамурья: задача со многими неизвестными // Культурное наследие Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. С. 17–32.

Косарев В.Д. Тропами предков меж сопок и морем: Экологический опыт и традиционное природопользование коренных народов Сахалина. Южно-Сахалинск: Институт наследия Бронислава Пилсудского, Сахалинское кн. изд-во, 2007. 216 с., 2 прил.

Косарев В.Д. Экологическая обусловленность традиционного воспитания и социализации у ороков // Материалы к изучению истории и этнографии населения Сахалинской области. Препринт. Южно-Сахалинск, 1986. Вып. 4. С. 65–81.

Костанов А.И. Русская Православная Церковь на Сахалине и Курильских островах: исторический очерк. Южно-Сахалинск, 1992. 80 с.

Кочешков Н.В. Декоративное искусство народов Нижнего Амура и Сахалина XIX–XX вв.: проблемы этнических традиций. СПб.: Наука, 1995. 149 с.

Кочешков Н.В. Проблемы декоративного искусства малых народов советского Дальнего Востока в зарубежной историографии. Препринт. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1981. 16 с.

Кочешков Н.В. Тюрко-монголы и тунгусо-маньчжуры: проблемы историко-культурных связей на материале народного декоративного искусства XIX–XX веков. СПб.: Наука, 1997. 175 с.

Краски земли Дерсу. Фоторассказ об искусстве малых народов Приамурья. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1982. 275 с.

Крейнович Е.А. Нивхгу: загадочные обитатели Сахалина и Амура. М.: Наука, 1973. 494 с.

Крейнович Е.А. Расселение туземного населения советской части о-ва Сахалина. (На основании материалов, собранных на о-ве Сахалине 1927–1928 г.) // Дальневосточное статистическое обозрение. 1928. № 12 (51). С. 1–9.

Крюков М.В. «Люди», «настоящие люди» (к проблеме исторической типологии этнических самоназваний) // Этническая ономастика. М.: Наука, 1984. С. 6–12.

Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов Н.В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М.: Наука, 1987. 312 с.

Кузнецов А.И. Ульта о. Сахалина через 86 лет после Бронислава Пилсудского // Б.О. Пилсудский – исследователь народов Сахалина: материалы междунар. науч. конф., 31 октября – 2 ноября 1991 г. Южно-Сахалинск, 1992. Т. 1. С. 142–147.

Кузнецов А.И. Ульта (ороки) // Сибирь: этносы и культуры (Народы Сибири в XIX в.) / отв. ред. З.П. Соколова. М.; Улан-Удэ, 1999. Вып. 4. С. 37–59.

Кузнецов А.И., Миссонова Л.И. Ороки Сахалина: проблемы современного развития // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М.: Наука, 1991. Вып. 23. С. 3–12.

Кулебякин Е.В. Антропоморфизм, его сущность и роль в становлении общественного сознания. Владивосток: Изд-во ДВГУ, 1985. 180 с.

Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961. 392 с.

Лаперуз Ж.Ф. Путешествие по всему миру на «Буссоли» и «Астролябии». М.: Эксмо, 2014. 448 с.

Лауфер Б. Предварительные заметки об исследовании амурских племён // Американский антрополог. 1900. Вып. 2. № 5. С. 15–26.

Лебедева Ж.К. О жанрообразовании в архаическом эпосе народов Крайнего Севера // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986. С. 48–53.

Левин М.Г. Антропологические исследования на Амуре и Сахалине // КСИЭ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Вып. 5. С. 25–31.

Левин М.Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока // ТИЭ. Новая серия. М., 1958. Т. 36. 360 с.

Леньков В.Д., Бродянский Д.Л. Пляшущие человечки из Синегорья: Сюжетные рисунки на средневековых сосудах из Приморья // Вестник ДВО РАН. 1995. № 6. С. 98–103.

Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1983. 176 с.

Липская-Вальронд Н.А. Материалы к этнографии гольдов // Сибирская живая старина. Иркутск, 1925. Вып. 3–4. С. 145–160.

Липский А.Н. Туземцы Дальнего Востока (схематический обзор). Хабаровск, 1925. 10 с.

Лобас Н.С. Сахалинская каторга (записки тюремного врача). Южно-Сахалинск: Сахалинская обл. тип., 2012. 392 с.

Лопатин И.А. Гольды Амурские, Уссурийские и Сунгарийские. Опыт этнографического исследования // ЗОИАК ПОРГО. Владивосток, 1922. Т. 17. 370 с.

Лукина Н.В. Культурные традиции в хозяйственной деятельности хантов // Культурные традиции народов Сибири. Л., 1986. С. 121–138.

Лукьянченко Т.В. Этногенез саамов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 28–40.

Маевич А. Ороки в прошлом и настоящем // КБ СОКМ. 1994. № 2. Южно-Сахалинск. С. 11–31.

Мазин А.И. Древнее оленеводство и проблема этнической принадлежности петроглифов таёжной зоны Верхнего Приамурья // Археология Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 1975. С. 204–208.

Максимов А.Н. Избранные труды / сост. О.Ю. Артемова. М.: Изд. фирма «Восточная литература РАН», 1997. 543 с.

Мамчева Н.А. Музыка уйльта (ороков) // Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. С. 54–61.

Мамчева Н.А. Обрядовые музыкальные инструменты аборигенов Сахалина. Южно-Сахалинск: Изд-во СахГУ, 2003. 176 с.

Мамчева Н.А. Традиционный песенный фольклор уйльта Сахалина // Восьмые Гродековские чтения: Дальний Восток России: история и современность. Материалы междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 70-летию Победы в Великой Отечественной войне. Хабаровск, 15–17 апреля 2015 г. Хабаровск, 2015. Т. 3. С. 30–35.

Мейер Е.Е. Письма с Амура. К С.В.М. // ВСМ. Южно-Сахалинск: Сахалинский обл. краеведч. музей, 2000. Вып. 7. С. 119–156.

Меркушев Р.В. Статистическое обследование инородцев Сахалинской области // Сахалин: сборник статей о прошлом и настоящем / под общ. ред. губернатора Д. Григорьева. Б. м., 1913. Вып. 3. С. 21–63.

Миддендорф А.Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири. СПб., 1869. Ч. 2. С. 646–651.

Миддендорф А.Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири. СПб., 1878. Ч. 2. Отд. 6. С. 613–859.

Миссионерская поездка начальника Камчатской духовной миссии к орочонам, обитающим в пределах Императорской Гавани, в конце 1895 – начале 1896 г. // Камчатские епархиальные ведомости. 1896. № 20–21; 1897. № 1–5, 7–8, 10, 13.

Миссонова Л.И. Вековой путь идентификации уйльта // Культурное наследие Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. С. 5–16.

Миссонова Л.И. Лексика уйльта как историко-этнографический источник. М.: Наука, 2013. 334 с.

Миссонова Л.И. Основные проблемы изучения уйльта в контексте истории народов Сахалина // КБ СОКМ. 2005. № 4. С. 166–194.

Миссонова Л.И. Перекрёстки и параллели культур на островах Сахалин, Курилы, Хоккайдо (на основе фольклорного «слова» и «изображения») // Фольклор палеоазиатских народов: материалы II Междунар. науч. конф. «Фольклор палеоазиатских народов» (г. Якутск, 21–25 ноября 2016 г.). Якутск: РИО медиа-холдинга, 2017. С. 11–20.

Миссонова Л.И. «Танец огня» как один из главных обрядов жизненного цикла в тунгусо-маньчжурской практике // Музей. Традиции. Этничность. 2014. № 2. С. 33–44.

Миссонова Л.И. Уйльта Сахалина: большие проблемы малочисленного народа. М.: Наука, 2006. 295 с.

Миссонова Л.И. Уйльта Сахалина: основные проблемы исследований // ЭО. 2002. № 5. С. 61–81.

Миссонова Л.И., Соколова З.П. Феномен устойчивости этнической идентификации уйльта в контексте этнонемической истории народов Севера (конец XIX – начало XXI в.) // ЭО. 2006. № 1. С. 129–145.

Мицуль М.С. Очерк острова Сахалина в сельскохозяйственном отношении. СПб.: Изд-во «Общедоступ. тип. и лит. А.Е. Ландау и К°», 1873. 576 с.

Мишин И.П. Дикий северный олень о. Сахалин // Библиотека Института морской геологии и геофизики. Южно-Сахалинск, 1950. Ф. 510.

Мурзаев Э.М. Очерки топонимики. М.: Мысль, 1994. 382 с.

Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. М.: Мысль, 1984. 654 с.

Нагане С. Быт туземцев на Карафуто (айнов, ороков и гиляков) / пер. с яп. Е. Нельгина. Владивосток, 1929. [НА СОКМ. Ф. Нагане Сукекаци. Оп. 3. Д. 326. Л. 102–179].

Надаров И. Очерк современного состояния Северно-Уссурийского края по результатам путешествия генерального штаба подполковника Надарова (1882–1883 гг.) // Сообщение в Обществе изучения Амурского края. Владивосток, 1884. С. 1–39.

Народы Дальнего Востока СССР в XVII–XX вв. Историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1985. 240 с.

Народы мира. Историко-этнографический справочник. М.: Советская энциклопедия, 1988. 624 с.

Народы Сибири. Этнографические очерки / под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. 1083 с.

Наследие древних культур Сахалина и Приамурья / сост. Т.П. Роон, Е.С. Ниткун. Южно-Сахалинск: Сахалинский обл. краевед. музей, 2003. 22 с.

Невельской Г.И. Подвиги русских морских офицеров на крайнем востоке России. 1849–1855. Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1969. 419 с.

Невский Н.А. Айнский фольклор. М.: Наука, 1972. 286 с.

Нивхи Сахалина: современное социально-экономическое развитие. Новосибирск: Наука, 1988. 224 с.

Никонов В.А. Этнонимы Дальнего Востока СССР // Этническая ономастика. М.: Наука, 1984. С. 44–69.

Ниткук Е.С. Краткий обзор коллекции по декоративно-прикладному искусству уйльта и эвенков из фондов Сахалинского государственного областного художественного музея // Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. С. 115–131.

Новикова К.А. Ороки и их устное творчество // Великий Октябрь и малые народы Крайнего Севера. Сб. Учён. зап. Ленинград. пед. ин-та им. А.И. Герцена. Л., 1967. Т. 356. С. 188–197.

Новикова К.А., Савельева В.Н. К вопросу о языках коренных народностей Сахалина (по материалам лингвистических экспедиций) // Учёные записки ЛГУ им. А.А. Жданова. Л., 1953. Т. 157. Вып. 2. С. 84–133.

Норманская Ю.В. Происхождение оленеводства у хантов: комментарии к статье С.В. Ониной «Лексико-семантические группы названий оленя» // Урало-алтайские исследования. 2010. № 1 (2). С. 79–85.

Обиделись, потому и воевали (Айнские народные сказки) // Сказки (Библиотека сказок: народные сказки, авторские, новые, современные сказки). URL: http://www.skazki-online.ru/ainskie_skazki/nanaiskaia-voina-ainov-i-ororkov.html (дата обращения: 29.01.2018).

Огрызко И.И. Торговля на Камчатке в XVIII – начале XIX в. // Страны и народы бассейна Тихого океана. М.: Наука, 1975. Вып. 27. Кн. 3. 297 с.

Озолиня Л.В. Орокский язык // Историческая энциклопедия Сибири. Новосибирск: Историческое наследие; Ин-т Истории СО РАН, 2009. Т. 2. С. 559.

Озолиня Л.В. Орокский язык // Красная книга языков народов России. М.: Academia, 1994. С. 43–44.

Озолиня Л.В. Орокский язык // Языки народов России. Красная книга. Энциклопедический словарь-справочник. М.: Academia, 2002. С. 143–148.

Озолиня Л.В. Орокско-русский словарь. Новосибирск, 2001. 420 с.

Озолиня Л.В. Этнографический очерк Б. Пилсудского «Из поездки к орокам о. Сахалина в 1904 году» как источник лингвистических сведений // Pilsudskiana de Sapporo. Sapporo: Hokkaido Board of Education, 2009. V. I. P. 36–46.

Озолиня Л.В., Федяева И.Я. Орокско-русский и русско-орокский словарь. Южно-Сахалинск, 2003. 294 с.

Окладников А.П. Далекое прошлое Приморья (Очерки по древней и средневековой истории Приморского края). Владивосток: Приморское кн. изд-во, 1959. 292 с.

Окладников А.П. Исторические корни культур народностей Севера // Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск, 1986. С. 3–17.

Окладников А.П., Деревянко А.П. Далёкое прошлое Приморья и Приамурья. Владивосток, 1973. 440 с.

Окладников А.П., Запорожская В.Д. Петроглифы Забайкалья. Л.: Наука, 1969. Ч. 1. 219 с.

Окладников А.П., Запорожская В.Д. Петроглифы Забайкалья. Л.: Наука, 1970. Ч. 2. 263 с.

Описание Северного Эдзо, сделанное Мамия Риндзо / пер. В.В. Переславцева // КБ СОКМ. 1990. № 2 С. 85–130.

Орлова Е.П. Амулеты гиляков // Археология и этнография Дальнего Востока. Новосибирск, 1964. С. 9–12.

Осипова В.В. Силуэты на рыбьей коже. Южно-Сахалинск, 2016. 42 с.

Осипова М.В., Гонтмахер П.Я. Айны: женский взгляд на мир и пространство // ИИНБП. 2007. № 11. С. 212–231.

Островский А.Б. Культовые жезлы с озера Невского (поиски хронотопа) // Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. С. 68–74.

Островский А.Б. Ритуальная скульптура народов Амура и Сахалина. Путеводная нить чисел. СПб.: Нестор-История, 2009а. 195 с.

Отчёт о деятельности Общества изучения Амурского края за 1904 и 1905 годы. Владивосток: Тип. Н.П. Матвеева, 1908. 20 с.

Патканов С. Опыт географии и статистики тунгусских племён Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и другие источники. Тунгусы собственно // Записки ИРГО по отделению этнографии. СПб., 1906. Т. 31. Ч. 1. Вып. 1. С. 2–175.

Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев // Записки ИРГО по отделению статистики. СПб., 1912. Т. 3. Вып. 4–9. С. 772–906.

Певнов А.М. К реконструкции чжурчжэньского языка (конечные согласные) // Вопросы археологии ДВ СССР: сб. науч. тр. Владивосток: ДВО АН СССР, 1987. С. 134–144.

Певнов А.М. Лингвистические свидетельства древности оленеводства ороков // История и культура коренных народов Дальнего Востока: материалы междунар. науч. конф., посвящ. 150-летию со дня рождения Л.Я. Штернберга и 145-летию со дня рождения Б.О. Пилсудского (7–9 ноября 2011 г.). Южно-Сахалинск, 2013. С. 56–60.

Певнов А.М. О нивхских заимствованиях в орокском языке // Проблемы изучения традиционных сообществ Тихоокеанской России: сб. науч. ст. / Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. Владивосток: Дальнаука, 2016. С. 147–159.

Пенская Т.В. В поисках орокских захоронений (Из полевого дневника 1982–1983 гг.) // Этнографические исследования Сахалинского областного краеведческого музея. Южно-Сахалинск: Ин-т морской геологии и географии ДВНЦ АН СССР, 1985. С. 46–55.

Пенская Т.В. Из истории этнографического изучения ороков Сахалина // Этнографические исследования Сахалинского областного краеведческого музея. Препринт. Южно-Сахалинск, 1984. С. 31–48.

Першиц А.И., Семёнов Ю.И., Шнирельман В.А. Война и мир в ранней истории человечества. М.: Наука, 1994. Т. 1. 176 с.

Петри Б.Э. Оленеводство у карагас. По данным экспедиции 1925 г., снаряжённой на средства Российского Общества Красного Креста // Известия Биолого-географического НИИ при Иркутском государственном университете. Иркутск, 1926. Т. 3. Вып 2. URL: http://www.tofalaria.ru/olenevodPetri-1.htm (дата обращения: 15. 02. 2016).

Петрова Т.И. Имя существительное в орокском языке // Учёные записки ЛГПИ им. А.И. Герцена. Л., 1960. Т. 167. С. 101–135.

Петрова Т.И. Орокский язык // Языки народов СССР: монгольские, тунгусо-маньчжурские и палеоазиатские языки. В 5 т. Л.: Наука, 1968. Т. 5. С. 172–190.

Петрова Т.И. Ульчский диалект нанайского языка. М.; Л.: Учпедгиз, 1935. 123 с.

Петрова Т.И. Язык ороков (ульта). Л.: Наука, 1967. 156 с.

Пилсудский Б.О. Аборигены Сахалина // ЖС. СПб., 1909. Вып. 3. С. 3–17.

Пилсудский Б.О. Из поездки к орокам о. Сахалина в 1904 г. Препринт. Южно-Сахалинск: Ин-т морской геологии и географии ДВО АН СССР, 1989. 76 с.

Пилсудский Б.О. Материалы для изучения айнского языка и фольклора / пер. с англ. В.Л. Косарева // ИИНБП. 2004. № 7. С. 26–205.

Пилсудский Б.О. На медвежьем празднике айнов о-ва Сахалина // ЖС. СПб., 1914. Вып.1–2. С. 67–162.

Пилсудский Б.О. Отчёт по командировке к айнам и орокам о. Сахалина в 1903–1905 гг. // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, лингвистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1907. Вып. 7. С. 20–52.

Пилсудский Б.О. Роды, беременность, выкидыши, близнецы, уроды, бесплодие и плодовитость у туземцев о. Сахалина // ЖС. СПб., 1910. Вып. 1–2. С. 22–49.

Плотников М.И. Олени острова Сахалин // Советский Север. 1935. № 1. С. 12–21.

Подмаскин В.В. Введение в религиоведение: теория и история религии. Владивосток, 2009. 154 с.

Подмаскин В.В. Динамика численности и территории природопользования уйльта (ороков) Сахалина (XIX–XXI вв.) // Известия Русского географического общества. 2019. Т. 151. Вып. 4. С. 40–49.

Подмаскин В.В. Древние представления о тигре и леопарде у коренных народов Нижнего Амура и Сахалина как историко-этнографический источник // Манускрипт. 2020. Том 13. Выпуск 12. С. 120–126.

Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев XIX–XX вв. Историко-этнографические очерки. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1991. 160 с.

Подмаскин В.В. Идеографический характер письма у айнов, палеоазиатов и тунгусо-маньчжуров // Россия и АТР. 2015 б. № 1. С. 127–145.

Подмаскин В.В. Космография тунгусо-маньчжуров и нивхов // Вестник ДВО РАН. 2004. № 1. С. 94–105.

Подмаскин В.В. Медико-демографические последствия этнокультурных контактов коренных малочисленных народов Дальнего Востока России // Вестник ДВО РАН. 2012. № 2. С. 102–110.

Подмаскин В.В. Мифологический словарь: коренные малочисленные народы Дальнего Востока России. Владивосток: Дальнаука, 2013. 248 с.

Подмаскин В.В. Народные знания в традиционной культуре тунгусо-маньчжуров и нивхов Нижнего Амура и Сахалина (середина XIX–XX в.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Владивосток, 2002. 45 с.

Подмаскин В.В. Народные знания ороков (уйльта) // Россия и АТР. 2011. № 1. С. 107–113.

Подмаскин В.В. Народные знания сахалинских айнов // Россия и АТР. 2012а. № 2. С. 70–80.

Подмаскин В.В. Народные знания тунгусо-маньчжуров и нивхов: проблемы этногенеза и этнической истории. Владивосток: Дальнаука, 2006. 540 с.

Подмаскин В.В. Народные знания удэгейцев: историко-этнографическое исследование по материалам XIX–XX вв. Владивосток: Изд-во ДВО РАН, 1998. 227 с.

Подмаскин В.В. Народные игры и танцы орочей // Традиционная культура востока Азии. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2001. С. 221–227.

Подмаскин В.В. Народные музыкальные инструменты тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов: проблемы типологии // Типология культуры коренных народов Дальнего Востока России (Материалы к историко-этнографическому атласу): сб. науч. тр. / отв. ред. С.В. Березницкий. Владивосток: Дальнаука, 2003. С. 102–119.

Подмаскин В.В. Народные приметы погоды у тунгусо-маньчжуров Приморья и Приамурья в XIX–XX вв. // Съезд сведущих людей Дальнего Востока: материалы науч.-практ. конф., посвящ. 100–летию Хабаровского краеведческого музея, 17–18 мая 1994 г. Хабаровск, 1994. С. 60–62.

Подмаскин В.В. Новая гипотеза о происхождении этнонимов «ороки» и «уйльта» // Восьмые Гродековские чтения. Дальний Восток России: история и современность. Материалы междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 70-летию Победы в Великой Отечественной войне, Хабаровск, 15–17 апреля 2015 г. Хабаровск, 2015. Т. 3. С. 79–83.

Подмаскин В.В. О русских влияниях на орокский (уйльтинский) язык (по материалам лексики) // Славянский мир в контексте развития Тихоокеанской России и международных отношений в АТР: материалы науч.-практ. конф., Владивосток, 24–25 июня 2014 г. Владивосток, 2015 а. С. 151–159.

Подмаскин В.В. Орнаментальные элементы в декоративном искусстве удэгейцев // Орнаментика в артефактах традиционных культур: Материалы Пятнадцатых Междунар. Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2016. С. 71–74.

Подмаскин В.В. Проблемы происхождения и историко-культурные связи орочей // История и культура орочей: историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2001а. С. 12–19.

Подмаскин В.В. Проблемы этногенеза и этической истории тунгусо-маньчжуров: по материалам народных знаний (XIX–XX вв.) // Первые Шавкуновские чтения. Тунгусо-маньчжурская проблема сегодня: сб. науч. ст. Владивосток: Дальнаука, 2008. С. 182–204.

Подмаскин В.В. Рождение, воспитание и социализация детей и подростков у народов Нижнего Амура и Сахалина в конце XIX – начале XX в. // Семья и семейный быт в восточных регионах России. Владивосток, 1997. С. 82–93.

Подмаскин В.В. Система питания народов Нижнего Амура и Сахалина XIX–XX вв.: проблемы сравнительной типологии // Типология культуры коренных

народов Дальнего Востока России: материалы к историко-этнографическому атласу. Владивосток: Дальнаука, 2003а. С. 86–102.

Подмаскин В.В. Традиции и новации в культуре питания ороков (уйльта) // Проблемы изучения традиционных сообществ Тихоокеанской России: сб. науч. ст. Владивосток: ИИАЭ ДВО РАН, 2016 а. С. 213–225.

Подмаскин В.В. Ульта-русские историко-культурные связи на Сахалине (середина XIX-начало XXI в. // Труды ИИАЭ ДВО РАН. 2020 а. № 3. Т. 28. С. 84–107.

Подмаскин В.В. Фольклор уйльта (ороков) Сахалина как историко-этнографический источник // Из века в век...: материалы междунар. науч. конф., посвящ. 120-летию открытия первого музея на Сахалине (12–17 сентября 2016 г.). Южно-Сахалинск, 2017. С. 62–67.

Подмаскин В.В. Формирование основных фольклорных жанров в художественной культуре ороков (уйльта) // Культура Дальнего Востока и стран АТР: Восток–Запад: материалы XX науч. междунар. конф. Владивосток, 24–25 апреля 2014 г. Владивосток: Дальнаука, 2014. С. 104–110.

Подмаскин В.В. Этнические особенности сохранения здоровья народов юга Дальнего Востока: проблемы типологии врачевания и питания (середина XIX–XX вв.). Владивосток: Дальнаука, 2003б. 224 с.

Подмаскин В.В. Этномедицина и этнодиетология в истории и культуре народов Дальнего Востока России (XVIII–XX вв.). Владивосток: ИИАЭ НДВ ДВО РАН, 2011а. 304 с.

Подмаскин В.В., Гвоздев Р.В. Историко-культурные взаимоотношения айнов, тунгусо-маньчжуров, нивхов: проблемы этногенеза и этнической истории // Труды ИИАЭ ДВО РАН. 2020. № 3. Т. 88. С. 69–83.

Подмаскин В.В., Гвоздев Р.В. История этнической идентификации уйльта Сахалина. Россия и АТР. 2020а. № 2. С. 151–165.

Подмаскин В.В., Сем Т.Ю. Пантеон уйльта (ороков) Сахалина в XIX–XX вв. Типология и семантика // Россия и АТР. 2018. № 3. С. 151–167.

Подмаскин В.В., Фадеева Е.В. Социальная организация уйльта Сахалина: середина XIX – первая половина XX в. // Россия и АТР. 2017. № 3. С. 172–186.

Полевой Б.П. Об уточнении даты первого выхода русских на Тихий океан // Страны и народы Востока. М., 1979. Вып. 20. С. 93–96.

Поляков И.С. Путешествие на остров Сахалин в 1881–1882 гг.: письма к секретарю Общества // Приложение к Известиям РГО. СПб., 1883. Т. 19. Вып. 1–2. С. 1–112.

Поляков И.С. Сахалин // Живописная Россия. СПб., 1895. Т. 12. Ч. 2. 470 с.

Помишин С.Б. Происхождение оленеводства и доместикация северного оленя. М., 1990. 121 с.

Попов А.А. Нганасаны. Вып. I. Материальная культура. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 124 с.

Попов В.В. Неизвестные «автографы» академика живописи Е.Е. Мейера на Амуре // Вестник сахалинского музея. 2010. № 17. С. 430–438.

Попов Н.П. Река Поронай и её инородческое население // Сахалинский календарь на 1896 г. Отд. 2. Тип. о-ва. Сахалин,1896. С. 3–15.

Попов П.С. О Тырских памятниках // Записки Русского Императорского археологического общества. 1904–1905. СПб., 1906. Т. 16. Вып. 1. URL: http://www.

vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/XV/14001420/Tyrsk-Stely/text.htm (дата обращения: 20 октября 2016).

Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 402 с.

Прокопенко В.И. Игры и национальные виды спорта нивхов Амура и Сахалина. Хабаровск, 1993. 116 с.

Прокопенко В.И. Физическое воспитание и игры дальневосточных эвенков // История и культура дальневосточных эвенков: историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2010. С. 293–294.

Прокопенко В.И. Физическое воспитание ороков (уйльта) // ЗГМ ХККМ. 2008. Вып. 20. С. 155–157.

Прокопенко В.И., Прокопенко В.В. Игры ороков (уйльта) // Игры коренных малочисленных народов Севера Приамурья и Сахалина. Екатеринбург, 2011. С. 284–297.

Прокопенко В.И., Прокопенко В.В. Настольные игры коренных малочисленных народов Севера Российской Федерации. Екатеринбург, 2004. 130 с.

Прокофьев М.М. Из жизни ороков Сахалина // Этнографические исследования Сахалинского областного краеведческого музея. Южно-Сахалинск, 1987. Вып. 5. С. 3–5.

Прокофьев М.М. Лодки уйльта // Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. С. 111–115.

Прокофьев М.М. Лодки уйльта Сахалина // КБ СОКМ. 1997. № 4. С. 12–20.

Прокофьев М.М., Павлюченко Ю.Н. Водный транспорт аборигенов Сахалина // ВСМ. 1995. № 2. С. 244–247.

Прокофьев М.М., Черпакова К.Я. Предметы традиционной культуры уйльта и эвенков из собрания Сахалинского областного краеведческого музея // Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. С. 143–183.

Прокофьева Е.Д. Бубны // Историко-этнографический атлас народов Сибири / под. ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. М.; Л.: АН СССР, 1961. С. 435–493.

Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века / отв. ред. Л.П. Потапов: сб. МАЭ. Л.: АН СССР, 1971. Т. 27. С. 5–100.

Протодьяконов А. Отчёт Камчатской духовной миссии // Православный благовестник. М., 1897. Т. 1. № 2. Кн. 2. С. 9–16.

Прыткова Н.Ф. Верхняя одежда // Историко-этнографический атлас Сибири / под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. М.; Л.: АН СССР, 1961. С. 227–329.

Прыткова Н.Ф. Головные уборы // Историко-этнографический атлас Сибири / под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. М.; Л.: АН СССР, 1961. С. 330–341.

Путешествие на Амур, совершённое по распоряжению Сибирского отдела РГО в 1855 г. Р. Мааком. СПб.: Изд-во С.Ф. Соловьёва, 1859. 275 с.

Пухта М.Н. О нивхском этикете // ИИНБП. Южно-Сахалинск: Сахалинский обл. краевед. музей, 1999. № 3. С. 217–223.

Роон Т.П. Джезуповская экспедиция на Амуре и Сахалине (1898–1899 гг.). URL: http://www.icrap.org/ru/roon8-1.html (дата обращения: 10.10.2011).

Роон Т.П. Изменения в экономике коренных народов Сахалина в XX в. // Расы и народы. М., 2002. Вып. 28. С. 146–159.

Роон Т.П. К вопросу о расселении малочисленных народов Сахалина (середина XIX – конец XX в.) // Б.О. Пилсудский – исследователь народов Сахалина: материалы междунар. науч. конф. 31 октября – 2 ноября 1991 г. Южно-Сахалинск: Сахалинский обл. краевед. музей, 1992. Т. 1. С. 110–119.

Роон Т.П. Культурные традиции сахалинских оленеводов в начале XXI века // Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. С. 132–142.

Роон Т.П. Мистический образ одежды (по материалам нивхского и уйльтинского шаманства) // ВСМ. 1995. № 1. С. 136–158.

Роон Т.П. Одежда нивхов Сахалина в собраниях Сахалинского областного краеведческого музея // КБ СОКМ. 1991. № 4. С. 35–42.

Роон Т.П. Предварительные итоги этнографического изучения уйльта северного Сахалина в Сахалинском областном краеведческом музее // Б.О. Пилсудский – исследователь народов Сахалина: материалы междунар. науч. конф. 31 октября – 2 ноября 1991 г. Южно-Сахалинск: Сахалинский обл. краевед. музей, 1992а. Т. 1. С. 134–141.

Роон Т.П. Традиционная система оленеводства уйльта // КБ СОКМ. 1994. № 3. С. 101–139.

Роон Т.П. Уйльта Сахалина: историко-этнографические исследования традиционного хозяйства и материальной культуры XVIII – середины XX веков. Южно-Сахалинск, 1996. 176 с.

Роон Т.П. Экономические изменения у коренных народов Сахалина в XX веке // ИИНБП. 1999. № 3. С. 182–197.

Рыжков А. Девушка из стойбища Чайво // Тихоокеанская звезда. 1940. 5 дек. № 283. С. 3.

Самар А.П. Традиционное собаководство нанайцев. Владивосток: Дальнаука, 2011. 253 с.

Санги В. Путешествие в стойбище, где гудит ветер // Дружба народов. 1967. № 4. С. 14–26.

Сасаки С. Сантан коэки – торговля народов Нижнего Амура и Сахалина в XVIII и XIX вв. // Б.О. Пилсудский – исследователь народов Сахалина: материалы междунар. науч. конф. 31 октября – 2 ноября 1991 г. Южно-Сахалинск: Сахалинский обл. краевед. музей, 1992. С. 119–127.

Сафонова М.А. Первый съезд нивхов Нижнего Амура и Сахалина. Некрасовка, 18–19 октября 2006 г. // ИИНБП. 2007. № 2. С. 409–441.

Сахалинский календарь. 1896. Отд. 1. 185 с.

Сахалинский календарь.1896. Отд. 2. 116 с.

Сахалинский календарь. 1898. Отд. 1. 147 с.

Сахалинский календарь. 1998. Отд. 2. 201 с.

Сахалинский календарь [на 1899 г.]. Б. м.: Тип. на о-ве Сахалине, 1899. 183 с.

Севильгаев Г.Ф. Очерки по истории просвещения малых народов Дальнего Востока. Л.: АН СССР, 1972. 422 с.

Сем Л.И. Материалы по языку сахалинских айнов // Материалы по истории Дальнего Востока: Труды ИИАЭ ДВО РАН. Владивосток, 1973. Т. 9. С. 289–296.

Сем Л.И. Модели наименований лиц в тунгусо-маньчжурских языках (аналитические конструкции) // Вопросы лексики и грамматики языков народов Крайнего Севера СССР: вузовский сб. науч. тр. Л.: Ленинградский гос. пед. ин-т им. А.И. Герцена, 1983. С. 43–58.

Сем Л.И. Общая характеристика особенностей орокского языка // Общие закономерности и особенности исторического развития народов советского Дальнего Востока (с древнейших времён до наших дней): тез. докл. и сообщ. на сессии гуманитарных наук совета ДВФ СО АН СССР по итогам научно-организационной работы за 1964 г. Владивосток: ДВФ им. В.Л. Комарова СО АН СССР. Владивосток, 1965. С. 87–94.

Сем Л.И. Орокско-русские языковые связи // Контактологический энциклопедический словарь-справочник. М., 1994. Вып. 1. С. 34–49.

Сем Л.И. Очерки диалектов нанайского языка. Бикинский (Уссурийский) диалект. Л.: Наука, 1976. 212 с.

Сем Т.Ю. Календарные обряды в традиционной культуре тунгусоязычных народов Приамурья и Приморья // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы Четвёртых Сибирских чтений / отв. ред. Е.Г. Фёдорова. 12–14 октября 1998 г. СПб.: МАЭ РАН, 2000. С. 221–225.

Сем Т.Ю. Картина мира тунгусов: пантеон. (Семантика образов и этнокультурные связи). Историко-этнографические очерки. СПб.: Филфак СПБГУ, 2015. 640 с.

Сем Т.Ю. О погребальной обрядности ороков (по материалам экспедиции 1986 г.) // Полевые исследования на Сахалине и Курильских островах: Этнографические исследования СОКМ / отв. ред. О.А. Шубина. Препринт. Южно-Сахалинск: Ин-т морской геологии и географии ДВО АН СССР, 1989. Вып. 7. С. 104–114.

Сем Т.Ю. Представление о душе и погребальный обряд уйльта (ороков) Сахалина // Культурное наследие Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. С. 62–67.

Сем Т.Ю. Семантика образов первоисточника жизни у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока конца XIX – начала XX века и их средневековые параллели // Реконструкция древних верований. Источники, метод, цель: тез. докл. науч. конф., 2–6 апреля 1990 г. Л.: Ленинградское отд. Ин-та археологии АН СССР; Ин-т морской геологии и географии ДВО АН СССР, 1990. С. 114–117.

Сем Т.Ю. Семантика образов первоисточника жизни у тунгусо-язычных народов юга Дальнего Востока конца XIX – начала XX века и их средневековые параллели // Реконструкция древних верований. Источники, метод, цель: сб. науч. тр. / отв. ред. В.А. Хршановский. Л.: Изд-во Гос. музея истории религии, 1991. С. 179–192.

Сем Т.Ю. Типы погребений и ареалы их распространения у тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и Приморья (конец XIX – начало XX века) // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность / отв. ред. Н.К. Старкова. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1984. С. 109–119.

Сем Т.Ю. Шаманизм тунгусоязычных народов Сибири и Дальнего Востока по материалам Российского этнографического музея // Расы и народы / отв. ред. З.П. Соколова, Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 2002. Вып. 28. С. 226–242.

Сем Т.Ю., Соловьёва К.Ю. Шаманизм народов Сибири // На грани миров: Шаманизм народов Сибири (Из собрания Российского этнографического музея: Альбом). М.: Художники и книга, 2006. С. 33–273.

Сем Ю.А. Проблема происхождения ороков Сахалина // Общие закономерности и особенности исторического развития народов советского Дальнего Востока (с древнейших времён до наших дней): тез. докл. и сообщ. на сессии гуманитарных наук совета ДВФ СО АН СССР по итогам научно-организационной работы за 1964 г. Владивосток: ДВФ им. В.Л. Комарова СО АН СССР, 1965. С. 79–87.

Сем Ю.А. Пэрхи // Северные Просторы. 1992. № 2. С. 35–36.

Сем Ю.А. Христианизация нанайцев, её методы и результаты // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.) / отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1979. С. 197–226.

Сем Ю.А., Сем Л.И., Сем Т.Ю. Материалы по традиционной культуре, фольклору и языку ороков. Диалектологический орокско-русский словарь // Этнографические исследования: Труды ИИАЭ ДВО РАН. Владивосток: Дальнаука, 2011. Т. 14. 155 с.

Семёнов С.А. Происхождение земледелия. Л., 1974. 318 с.

Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии: этнографическая реконструкция. М.: Наука, 1976. 311 с.

Сирина А.А. Преемственность в организации среды жизнедеятельности: на примере эвенков верховьев р. Нижняя Тунгуска // ЭО. 1992. № 2. С. 77–89.

Сказки. URL: http://l-skazki.ru (дата посещения: 06.06.2017).

Сказки народности уйльта: Т.И. Петрова. «Язык ороков (уйльта)». Академия наук СССР; сказители: Степанов, С. Павлов, П. Павлов, перевод с уйльтинского: Е.А. Бибикова, В.А. Михеев. Южно-Сахалинск: ООО «Издательство Сахалин – Приамурские ведомости», 2014. 28 с., ил.

Сказки народов Севера. М.; Л., 1959. 356 с.

Скоринов С.Н. Космологические представления тунгусо-маньчжуров и нивхов юга Дальнего Востока России (XIX – начало XX в.) // Вестник ДВО РАН. 2005. № 2. С. 84–95.

Смоляк А.В. К вопросу о происхождении ороков // КСИЭ. М., 1954. Т. 21. С. 36–37.

Смоляк А.В. Магические обряды сохранения жизни детей у народов Нижнего Амура // Сибирский этнографический сборник. М., 1962. Т. 4. С. 267–275.

Смоляк А.В. Материальная культура ульчей и некоторые вопросы их этногенеза // СЭ. 1957. № 1. С. 99–110.

Смоляк А.В. Народы нижнего Амура и Сахалина // Этническая история народов Севера. М., 1982. С. 232–257.

Смоляк А.В. Некоторые вопросы происхождения народов Нижнего Амура (о так называемом айнском компоненте и медвежьем празднике амурского типа) // Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока: Труды конф. по истории Сибири и Дальнего Востока. Материалы пленарного заседания и секции истории досоветского периода, археологии и этнографии. Новосибирск: АН СССР, 1961. С. 337–345.

Смоляк А.В. О взаимных культурных влияниях народов Сахалина и некоторых проблемах этногенеза // Этногенез и этническая история народов Севера. М.: Наука, 1975. С. 43–77.

Смоляк А.В. Ороки // Народы мира: Историко-этнографический справочник. М.,1988. С. 49.

Смоляк А.В. Ороки // Народы России: Энциклопедия / гл. ред. В.А. Тишков. М.: Науч. изд-во «БРЭ», 1994. С. 259–260.

Смоляк А.В. Ороки // Народы Сибири. Этнографические очерки / под. ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 855–856, 858–859.

Смоляк А.В. Пережитки древних традиций в семье у народов Нижнего Амура // Семья: традиции и современность: Сб. статей / Отв. ред. О.А. Ганцкая, И.А. Гришаев. М.: Наука, 1990. С. 110–124.

Смоляк А.В. Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 129–160.

Смоляк А.В. Проблемы этногенеза тунгусоязычных народов Нижнего Амура и Сахалина // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 177–195.

Смоляк А.В. Свадебная обрядность: Нанайцы. Ульчи. Нивхи // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М.: Наука, 1980а. С. 61–78.

Смоляк А.В. Современные этнические процессы у народов бассейна Нижнего Амура // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М.: Наука, 1970. С. 256–279.

Смоляк А.В. Состав и происхождение ульчских родов // Сибирский этнографический сборник: Труды ИЭ АН СССР. Новая серия. М.: АН СССР, 1963. Т. 84. Вып 5. С. 142–167.

Смоляк А.В. Традиционное хозяйство и материальная культура народов Нижнего Амура и Сахалина: этногенетический аспект. М.: Наука, 1984. 248 с.

Смоляк А.В. Ульчи (хозяйство, культура и быт в прошлом и настоящем). М.: Наука, 1966. 290 с.

Смоляк А.В. Шаман: Личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура) / отв. ред. Ю.Б. Симченко, З.П. Соколова. М.: Наука, 1991. 280 с.

Смоляк А.В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. Середина XIX – начало XX в. М.: Наука, 1975а. 232 с.

Смоляк А.В. Этногенез народов Нижнего Амура и Сахалина // Народы Дальнего Востока. М., 1985. С. 48–50.

Смоляк А.В. Южные ороки (Этнографические заметки) // СЭ. 1965. № 1. С. 28–42.

Смоляк А.В., Соколова З.П. Традиционные и новые праздники и обряды у народов Севера // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР / отв. ред. И.А. Крывелев, Д.М. Коган. М.: Наука, 1981. С. 91–107.

Соколов А.М. Айны: от истоков до современности. Материалы к истории становления айнского этноса. СПб.: МАЭ РАН, 2014. 766 с.

Соколова З.П., Туголуков В.А. Старые и новые названия народов Севера // СЭ. 1983. № 1. С. 76–85.

Соколовский С.В. Территории традиционного природопользования Сахалина (обоснование проекта) // Расы и народы. М.: Наука, 2002. Вып. 28. С. 160–187.

Соломонова Н.А. Музыкальная культура народов Дальнего Востока России XIX–XX вв. (Этномузыкологические очерки): автореф. дис. ... д-ра искусствовед. наук. М., 2000. 47 с.

Соломонова Н.А. Музыкальный фольклор народностей Нижнего Амура и Сахалина. Хабаровск, 1994. 140 с.

Солярский В.В. Современное правовое и культурно-экономическое положение инородцев Приамурского края: Материалы по изучению Приамур. края. Вып. 26. Хабаровск: Тип. Канцелярии Прим. Генерал-губернатора, 1916. 175 с.

Спеваковский А.Б. Духи, оборотни, демоны и божества айнов. М.: Наука, 1988. 205 с.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю / сост. В.А. Горцевская, В.Д. Колесникова, О.А. Константинова, К.А. Новикова, Т.И. Петрова, В.И. Цинциус, Т.Г. Бугаева. Л.: Наука, 1975. Т. 1. 672 с.

Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю / сост. В.А. Горцевская, В.Д. Колесникова, О.А. Константинова, К.А. Новикова, Т.И. Петрова, В.И. Цинциус, Т.Г. Бугаева. Л.: Наука, 1977. Т. 2. 992 с.

Старцев А.Ф. Ороки – орочёны, а не уйльта! К проблеме этногенеза ороков Сахалина. Владивосток: Дальнаука, 2015. 163 с.

Старцев А.Ф. Представления народов Приамурья и Приморья о душе // Россия и АТР. 2003. № 2. С. 100–114.

Старцев А.Ф. Удэгейские лодки-долблёнки // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1984. С. 140–147.

Старцев А.Ф. Этногенетические проблемы: этническая основа уйльта Сахалина // Россия и АТР. 2013. № 2. С. 174–180.

Статус коренных малочисленных народов России: международные правовые акты и российское законодательство. М., 2007. Кн. 4. 672 с.

Статус малочисленных народов России: Правовые акты. М., 1999. Кн. 2. 396 с.

Стеблина Н.П., Роон Т.П. Демографические процессы в популяции уйльта (ороков) Сахалинской области // ИИНБП. 1999. № 3. С. 210–216.

Стефан Д. Сахалин. История / пер. с англ. В. Переславцева // КБ СОКМ. 1992. № 1. С. 46–88; № 2. С. 25–67; № 3. С. 65–126.

Суник О.П. Тунгусо-маньчжурские языки // Языки мира. М., 1977. С. 153–162.

Суник О.П. Тунгусо-маньчжурские языки. Введение // Языки народов Сибири. Монгольские, тунгусо-маньчжурские и палеоазиатские языки. Л., 1968. Т. 5. С. 53–67.

Суник О.П. Ульчский язык: исследования и материалы. Л.: Наука, 1985. 263 с.

Таксами Ч.М. Ороки Сахалина // Доклады Восточной комиссии Географического общества СССР. Л.: Наука, 1967. Вып. 4. С. 45–47.

Таксами Ч.М. Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Середина XIX – начало XX в. Л.: Наука, 1975. 275 с.

Таксами Ч.М. Охотники, рыболовы и собиратели Амурского бассейна и Сахалина // Охотники, собиратели, рыболовы: Проблемы социально-экономических отношений в доземледельческом обществе. Л., 1972. С. 187–198.

Таксами Ч.М. Представления о природе и человеке у нивхов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 203–216.

Таксами Ч.М. Проблемы этногенеза нивхов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 196–210.

Таксами Ч.М. Тунгусские народы на Сахалине // Страны и народы Востока: Страны и народы бассейна Тихого океана. М.: Наука, 1968. Вып. 6. С. 29–42.

Таксами Ч.М. Фольклорные материалы об истоках этнических и культурных связей народов Нижнего Амура и Сахалина // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 36–42.

Таксами Ч.М. Шаман и вселенная // Шаман и вселенная в культуре народов мира / отв. ред. Ч.М. Таксами, В.П. Дьяконова. СПб.: МАЭ РАН, 1997. С. 6–16.

Таксами Ч.М. Шаманство у нивхов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.) / отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1981. С. 165–177.

Таксами Ч.М., Косарев В.Д. Кто вы, айны? Очерк истории и культуры. М.: Мысль, 1990. 318 с.

Таксами Ч.М., Косарев В.Д. Экология и этнические традиции народов Дальнего Востока // Природа. 1986. № 12. С. 28–32.

Толдова С.Ю., Брыкина М.М. Документация уйльтинского языка: что предлагает XXI век? // Культурное наследие народов Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. С. 44–53.

Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. 384 с.

Туголуков В.А. Главнейшие этнонимы тунгусов (эвенков и эвенов) // Этнонимы. М.: Наука, 1970. С. 205–215.

Туголуков В.А. Следопыты верхом на оленях. М.: Наука, 1969. 215 с.

Туголуков В.А. Социальная организация эвенков и эвенов // Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII – начало XX в.). М.: Наука, 1970а. С. 214–247.

Туров М.Г. Хозяйство эвенков таежной зоны Средней Сибири в конце XIX – начале XX века: (Принципы освоения угодий). Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1990. 173 с.

Фадеева Е.В. Демографическая характеристика современной семьи ороков (уйльта) Сахалина // Историческая демография. Научный журнал. 2018. № 1 (2). С. 28–33.

Фадеева Е.В. Женщина в традиционной родильной обрядности коренных народов Нижнего Амура // Известия Восточного института. 2019. № 2. С. 39–47.

Фадеева Е.В. Механизмы воспроизводства этнокультурных традиций в женской среде у коренных народов Нижнего Амура и Сахалина // Ойкумена. Регионоведческие исследования. Научно-теоретический журнал. 2015. № 4 (35). С. 94–102.

Фадеева Е.В. Роль и место женских персонажей в свадебной обрядности коренных народов Нижнего Амура: середина XIX – начало XX вв. // Известия Восточного института. 2019а. № 4. С. 128–139.

Фатыхов С.Г. Мировая история женщины: Опыт сравнительной фактографии. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2004. 788 с.

Фетисова Л.Е. Повествовательный фольклор ороков (уйльта) в мультикультурном пространстве Дальнего Востока // Россия и АТР. 2016. № 1. С. 234–242.

Фетисова Л.Е. Традиционный фольклор и этническая история тунгусо-маньчжуров и нивхов // Первые Шавкуновские чтения. Тунгусо-маньчжурская проблема сегодня: сб. науч. ст. Владивосток: Дальнаука, 2008. С. 327–339.

Федорова Н.В. Послание длиной в две тысячи лет: человек и олень на севере Западной Сибири // Археология Ямала. URL: http://www.yamalarchaeology.ru/index.php/texts/archeol/84-fedorova-n-v-2003 b (дата обращения: 23 марта 2015).

Функ Д.А., Зенько А.П., Силланпяя Л. Материалы по современной культуре и социально-экономическому положению северной группы уйльта // ЭО. 2000. № 3. С. 14–30.

Хазанкович Ю.Г. Православное миссионерство среди малочисленных народов Сибири, Севера и Дальнего Востока (исторический и социокультурный аспекты) // Религиоведение. 2009. № 3. С. 39–49.

Хасанова М.М. Проблемы контактов населения Нижнего Амура и Северо-Востока Китая // Евразия: этнос, ландшафт, культура. Светлой памяти Льва Николаевича Гумилёва. СПб.: Европейский Дом, 2001. С. 280–325.

Цалкин В.И. О времени и центрах происхождения домашних животных в свете данных современной археологии // Известия АН СССР. Серия географическая. 1972. № 1. С. 12–21.

Цинциус В.И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в.: сб. МАЭ. Л., 1971. Т. 27. С. 170–200.

Цинциус В.И. Загадки негидальцев // Учёные записки ЛГПИ им. А.И. Герцена. Л., 1957. Т. 132. С. 215–226.

Цинциус В.И. Сравнительная фонетика тунгусо-маньчжурских языков. Л., 1949. 342 с.

Цинциус В.И. Центральные и маргинальные фонетические ареалы Приамурья и Приморья // Народы и языки Сибири. М., 1978. С. 18–27.

Цумагари Т. Собранные Б. Пилсудским фольклорные тексты народности ульта // История и культура коренных народов Дальнего Востока: материалы междунар. науч. конф., посвящ. 150-летию со дня рождения Л.Я. Штернберга и 145-летию со дня рождения Б.О. Пилсудского (7–8 ноября 2011 г.). Южно-Сахалинск, 2013. С. 111–118.

Чарнолуский В.В. Заметки о пастьбе и организации стада у лопарей // Кольский сборник. Л.: Изд-во Академии наук, 1930. URL: http://saami.su/biblioteka/3-stati/35-zametki-o-pastbe-i-organizatsii-stada-u-loparej.html (дата обращения: 20.02.2015).

Черпакова К.Я. Экспедиция в прошлое // Культурное наследие Дальнего Востока России. Сахалинская область. Уйльта. Эвенки. Южно-Сахалинск: Лукоморье, 2009. С. 187–191.

Чехов А.П. Остров Сахалин: из путевых записок // Собрание сочинений в 8 т. М.: Правда, 1970. Т. 8. 330 с.

Численность и состав народностей Севера, проживающих в Сахалинской области. Южно-Сахалинск, 1991. 20 с.

Шаброва Н.И. Школы Корсаковского округа в период каторги // ВСМ. 2002. № 9. С. 450–453.

Шавкунов Э.В. Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М., 1990. 282 с.

Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия / сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор илл. Т.Ю. Сем. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. 664 с.

Швайковская Т.С. Условия развития художественного творчества народностей Севера (по материалам социологического обследования в Сахалинской области) // Народности Севера: проблемы и перспективы экономического и социального развития: Тезисы докл. и собщ. Всесоюзной науч. конф. (Новосибирск, 4 июня 1983 г.). Новосибирск, 1983. С. 192–193.

Шейкин Ю.И. История исследования музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование. М.: Восточная литература РАН, 2002. 719 с.

Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Северной Азии. Якутск: РДНТ, 1996. С. 58–59.

Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // ЗПО ИРГО. Хабаровск: Тип. Канцелярии Приамурского генерал-губернаторства, 1896. Т. 2. Вып. 1. 134 с.

Широкогоров С.М. Избранные работы и материалы. Этнографические исследования. Кн. 1. Избранное. Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2001. 192 с.

Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток: Отд. оттиск из Учёных записок Историко-филологического факультета, 1919. Т.I. Отд. I. 62 с.

Шмидт П.П. Этнография народов Дальнего Востока. Владивосток, 1915. 30 с.

Шмидт Ф.Б. Остров Сахалин // Русское богатство. 1905. № 4. С. 151–168.

Шмидт Ф.Б. Сахалинская флора // Труды Сибирской экспедиции ИРГО. Физический отдел. Ботаническая часть. СПб., 1874. Т. 2. С. 85–233.

Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. Т. 1. Части географическо-историческая и антропо-этнологическая. СПб.: Императорская Академия наук, 1883. 323 с.

Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. Т. 2. Этнографическая часть. Первая половина: Главные условия и явления внешнего быта. СПб.: Императорская Академия наук, 1899. 314 с.

Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. Т. 3. Этнографическая часть. Вторая половина: Основные черты семейной, общественной и внутренней жизни. СПб.: Императорская Академия наук, 1903. 777 с.

Штейгман В.А. Доклад о действиях экспедиции начальника её, врача, коллежского советника Штейгмана, командированного военным губернатором острова летом 1908 г. // Исторические чтения: Труды ГАСО / подгот. М.В. Гридяева. Южно-Сахалинск, 1995. Вып. 1. С. 47–88.

Штейгман В.А. Перепись гиляков и орочонов, август – сентябрь 1908 г. (рукопись) // СПбФА РАН. Ф. 282. Оп.1. Д. 93.

Штернберг Л.Я. Береговые селения на острове Сахалине // Южно-Сахалинск: ИИНБП. 2009. № 13. С. 120–148.

Штернберг Л.Я. Гиляки // Этнографическое обозрение. 1904. Кн. LX. № 1. С. 1–42; Кн. LXI. № 2. С. 19–55; Кн. XVIII. № 4. С. 66–119.

Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны: статьи и материалы / под ред. и с предисл. Я.П. Алькор (Кошкина). Хабаровск: Дальгиз, 1933. 740 с.

Штернберг Л.Я. Дневник путешествия к восточным гилякам и орокам // ИИНБП. Южно-Сахалинск. 2001. № 5. С. 216–283.

Штернберг Л.Я. Дневник путешествия к восточным гилякам и орокам (июнь-июль 1891 г.) // СПбФА РАН. Ф. 282. Оп. 1. Д. 190.

Штернберг Л.Я. Культ орла у сибирских народов // СМАЭ. Л., 1925. Т. 5. С. 717–740.

Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. Образцы народной словесности. Эпос. СПб.: Изд-во Императорской Академии наук, 1908. Т. 1. Ч. 1. 232 с.

Штернберг Л.Я. Путешествие от Александровска до Сортуная (Краткий предварительный отчёт) // ИИНБП. 2001а. № 5. С. 284–290.

Щеглов В.В. Национальный состав Сахалинской области за последние сто лет // Третьи Крушановские чтения. Дальний Восток России в системе международных отношений в Азиатско-Тихоокеанском регионе: история, экономика, культура. Владивосток: Дальнаука, 2006. С. 262–270.

Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев; София, 2000. 480 с.

Эмори С. Айны: прошлое и настоящее // Этнокультурные процессы и общественное сознание у народов Дальнего Востока (XVII–XX века) / Ин-т истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. Владивосток: Дальнаука, 1998. С. 7–18.

Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М.: Наука, 1965. 496 с.

Ямада Ё., Синдо Ф. «Йодопу», музыкальный инструмент народов уйльта: его этнографическая информация и использование в настоящее время (общее описание) // История и культура коренных народов Дальнего Востока: материалы междунар. науч. конф., посвящ. 150-летию со дня рождения Л.Я. Штернберга и 145-летию со дня рождения Б.О. Пилсудского (г. Южно-Сахалинск, 7–9 ноября 2011 г.). Южно-Сахалинск, 2013. С. 160–177.

Ямада Ё., Соловьёва О.Ф. Песни уйльта – язык и музыка // Вестник Сахалинского музея. 2011. № 18. С. 204–213.

Языки народов России. Красная книга. Энциклопедический словарь-справочник. М.: Academia, 2002. 378 с.

* * *

Austerlitz R. Gilyak Religious Terminology in the Light of Linguistic Analysis // The Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tokyo: Third Series, 1959. Vol. 7. P. 207–223.

Bereznitski C.V. Religion and Rites of Uilta // Ethnic Minorities in Sakhalin. Yokohama: Yokohama National University, 1993. P. 129–157.

Bursch S.E. Jr. War and Trade // CrossRoads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1988. P. 227–240.

Ethnographic Data on the Studies of the Asian Peoples. The Gilyaks. Tokyo, 1944. Part 1 // The Scientific Archive of the Sakhalin Regional Museum. № 47. P. 69–90. (На япон. яз.).

Hoppal M. Shamanen und Shamanismus. Ausburg, 1994. 187 p.

Iamamoto H. Orok Folk Tales. Tokyo, 1961. 171 p.

Ikegami J. A Collection of Santan Words // Bulletin of Institute for the Study of North Eurasian Cultures. 1967. № 2. P. 27–88.

Ikegami J. Additions to «An Uilta Vocabulary of Daily Living» // Materials on the Natives of Sakhalin in 1931 – The Society for the Preservation of Northern Region Culture and Folklore. Abashiri, Hokkaido, Japan, 1992. P. 1–97.

Ikegami J. Album of the Uiltas (Oroks) of Sakhalin. The Society for the Preservation of Northern Region Culture and Folklore. Abashiri, Hokkaido, 1982. 116 p. (На япон. яз., резюме – на англ. яз.).

Ikegami J. An Uilta Basic Vocabulary. Sapporo, Japan: Hokkaido University, 1980. 76 p.

Ikegami J. An Uilta Vocabulary of Daily Living // An Uilta Vocabulary of Daily Living. Uilta Embroidery. Abashiri, Hokkaido, 1989. P. 1–90. (На япон. яз.).

Ikegami J. A vocabulary of Uilta folk terms. Abashiri. Japan. 1985. 131 p. (На япон. яз.).

Ikegami J. Differences between the Southern and Northern Dialects of Uilta // Bulletin of Hokkaido Museum of Northern Peoples. 1994. Vol. 3. P. 9–38.

Ikegami J. Information about the Orok Culture in Sakhalin in the 17th-19th Centuries: With the Album of Old Drawings of the Uilta People // Proceedings of Studies on the Culture of the Uilta People. Sapporo: Hokkaido Board of Education, 1979. No. 1. 82 p. (На япон. яз.).

Ikegami J. Old Pictorial Records of the Uiltas: Materials on the Oroks on Saghalien in the Nineteenth Century. Sapporo: Hokkaido Board of Education, 1979a. 81 p. (На япон. яз.).

Ikegami J. Some Specimens of the Folk Tales and Songs of the Oroks // The Japanese Journal of Ethnology Minzokugaku-Kenkyu. Osaka, 1963. Vol. 27. P. 627–638.

Ikegami J., Tanimoto K. The Songs of the Orok People // Khoppobunka- kenkyu. Osaka, 1974. № 8. P. 1–28. (На япон. яз.)

Ikegami J. The Book of Stories and Legends of the Uilta People / Revised and Enlarged Edition. Series «Languages of the Peoples of the Pacific Region». Osaka: Osaka Gakuin University, 2002. 149 p. (На япон. яз.).

Inoue K. Uilta and Their Reindeer Herding // Ethnic Minorities in Sakhalin. Yokohama, Japan, 1993. P. 105–127.

Ishida S. Tales of Orok-Ainu Wars. Osaka, 1910. 120 p.

Kato K. Studies in History of Ethnology of North-Eastern Asia. Tokyo, 1986. 123 p. (На япон. яз.).

Laufer B. The Decorative Art of the Amur Tribes. Jesup Expedition / American Museum Memoirs of the Natural History. New York, 1902. Vol. 7. 86 p. + XXXIII tabl.

Lopatin I.A. The Cult of the Dead Among the Natives of the Amur Basin. Netherlands: The Hague Mouton Publishers, 1960. 211 p.

Magata H. A Dictionary of the Uilta language. Abashiri / prep. by Ikeqami J. Hokkaido, Japan, 1981. 223 p. (На япон. яз.)

Majewicz A. Dzieje I Wierzenia Ajnow. Poznań, 1991.126 p.

Majewich A. Sur les Materiaux Inconnus Relies Aux Peoples Aborigenes de L'ile Sakhaline et de L'Amour Jnferieur // Actes du Collogue International Siberie 1582–982. Paris, 1983. P. 56–70.

Nagane S. The Life of the Indigenous Peoples of Sakhalin: The Ainu. The Oroks. The Gilyaks. Tokyo: Koueusya, 1925. 202 p. (На япон. яз.).

Nelleman G. Theories on Reindeer Breeding // Folk. Kopenhagen, 1961. Vol. 3. P. 91–103.

Ohnuki-Tierney E. The Ainu of the Northwest Coast of Southern Sakhalin. Illinois: Waveland Press, Inc.,1984. 128 p.

Ozolinja l. Present-Day Linguistic Situation among the Val Oroks (Uilta) of Eastern Sakhalin // Linguistic and Oriental Studies from Poznan. 1994. Vol. 2. P. 91–105.

Pilsudski B. Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore. Cracow, 1912. 242 p.

Pilsudski B. Materials for the Study of the Orok (Uilta). Language and Folklore. The Orok (Ulta) Grammar and Texts / prep. by L. Ozolin'a. Preprint. Stęszew: IIEOS, 2002. 89 p.

Pilsudski B. Materials for the Study of the Ulcha (Mangun). Language and Folklore. The Ulchan (Mangun) Dictionary and Texts / prep. by L. Ozolin'a. Preprint. Stęszew: IIEOS, 2002a. 152 p.

Pilsudski B. The Orok (Uilta) Dictionary / decryption of a manuscript, introd. and comment. by L. Ozolin'a. Preprint. Stęszew: IIEOS, 2001. 327 p.

Rov N., Vilà Ch. Genetic Analyses Reveal Independent Domestication Origins of Eurasian Reindeer // Proceedings of the Royal Society. Biological Sciences. Vol. 275. № 1645. 2008. P. 1849–1855. URL: http://rspb.royalsocietypublishing.org/content/275/1645/1849 (дата обращения: 10. 03.2008).

Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1935. 469 p.

Tanaka R. The Collection of the House of Jewellery from the Society of the Uilta Culture // Shiryokan Lakka Duhuni tenji sakuhinshu, Uiruta Kyokai. Abashiri, Japan, 1980. P. 29–36 (На япон. яз.).

Tanaka Y. Uilta Embroidery // An Uilta Vocabulary of Daily Living. Uilta Embroidery. Abashiri, Hokkaido, 1989. P. 83–117 + tabl. (На япон. яз.)

Watanabe H. The Ainu: A Study of Ecology and the System of Social Solidarity between Man and Nature in Relation to Group Structure. Tokyo, 1964. 164 p.

Watanabe H. The Ainu Ecosystem: Environment and Group Structure. Seattle, London, 1973. 108 p.

Yamamoto S. The Life of the Indigenous Peoples of Sakhalin. Series: The Arusu Culture. Yuzhno-Sakhalinsk, 1943. Iss. 33. 89 p. (На япон. яз.)

Научное издание

Сергей Васильевич Березницкий,
Роман Витальевич Гвоздев,
Валерий Дмитриевич Косарев,
Наталья Александровна Мамчева,
Лариса Викторовна Озолиня,
Владимир Викторович Подмаскин,
Виктор Иванович Прокопенко,
Михаил Михайлович Прокофьев,
Татьяна Петровна Роон,
Татьяна Юрьевна Сем,
Елена Викторовна Фадеева

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА УЙЛЬТА (ОРОКОВ) САХАЛИНА:
Историко-этнографические очерки (XIX–XXI вв.)

Редакторы:
Д.С. Гусарова, М.С. Киселёва, О.П. Кормазина, О.Н. Мальцева,
А.А. Осипова, Е.В. Откидыч, О.В. Ратуша

Корректор: *О.В. Криворучко*
Компьютерная верстка: *С.В. Филатов*

Подписано к печати 10.09.2021 г.
Формат 70x100/16. Усл. п.л. 30,5. Уч.-изд. л. 25,8.
Тираж 300 экз. Заказ 21/4440

Издательство ООО «Дальнаука»
690106, г. Владивосток, пр. Красного Знамени, 10, каб. 27
Тел. 8(924) 26-30-160. E-mail: dalnauka@mail.ru
http://www.dalnauka.ru

Отпечатано в АО «ИПК «Дальпресс»
690106, г. Владивосток, пр-т «Красного Знамени», 10