

ИСТОРИЯ ЯКУТИИ

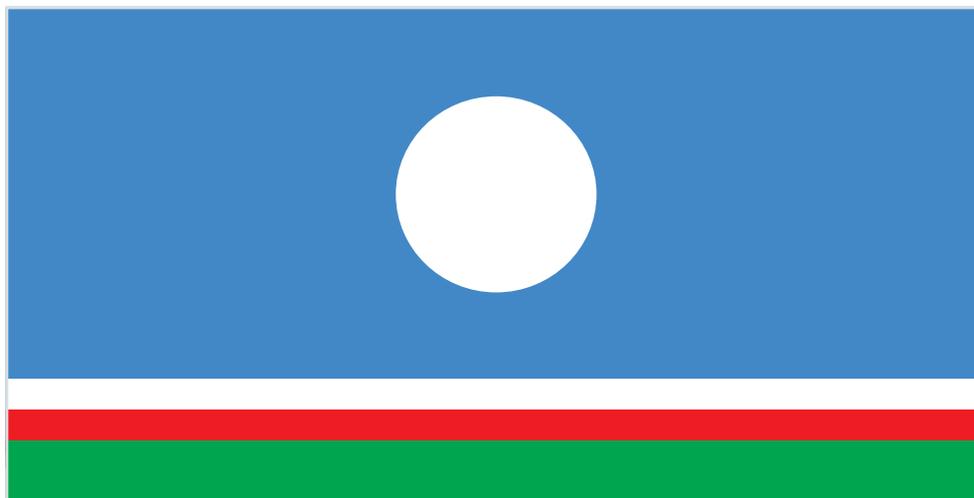
1



*Посвящено
100-летию образования
Якутской АССР*



ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГЕРБ
РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)



ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ФЛАГ
РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)

**ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)
АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)
ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
И ПРОБЛЕМ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**



ИСТОРИЯ ЯКУТИИ



В ТРЕХ ТОМАХ

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

А.С. Николаев, председатель

канд. ист. наук А.Н. Жирков, зам. председателя

С.В. Местников, зам. председателя

канд. ист. наук Е.П. Антонов; д-р ист. наук, проф. А.Н. Алексеев; д-р ист. наук С.И. Боякова;

д-р ист. наук А.А. Борисов; д-р ист. наук Р.И. Бравина; д-р ист. наук, проф. А.И. Гоголев;

канд. полит. наук А.И. Еремеев; д-р ист. наук, проф. В.Н. Иванов; Г.В. Кириллин;

канд. экон. наук Ю.С. Куприянов; д-р биол. наук А.Н. Николаев; канд. филол. наук Н.И. Попова;

д-р геогр. наук М.Ю. Присяжный; д-р ист. наук, проф. Е.Н. Романова; М.П. Сивцев;

канд. ист. наук Н.А. Стручкова; д-р техн. наук, проф. В.В. Филиппов

НОВОСИБИРСК

«НАУКА»

2020

ИСТОРИЯ ЯКУТИИ



ТОМ I

Под общей редакцией
доктора исторических наук, профессора *А.Н. Алексева*

Ответственные редакторы тома
доктор исторических наук *Р.И. Бравина*
доктор исторических наук *Е.Н. Романова*

НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
2020

УДК 94(571.56)
ББК 63.3(2Рос.Сах)
И90

DOI 10.7868/978-5-02-038819-2 (Т. I)
DOI 10.7868/978-5-02-038818-5

Рецензенты

доктор исторических наук, член-корреспондент РАН *С.А. Арутюнов*
доктор исторических наук, член-корреспондент РАН *А.И. Кривошапкин*

УТВЕРЖДЕНО К ПЕЧАТИ РЕДАКЦИОННЫМ СОВЕТОМ

УТВЕРЖДЕНО К ПЕЧАТИ УЧЕНЫМ СОВЕТОМ ИНСТИТУТА ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
И ПРОБЛЕМ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА СО РАН

Подготовка и издание научного труда «История Якутии» в трех томах
осуществлены по заказу Главы Республики Саха (Якутия)
и Правительства Республики Саха (Якутия)

И90 **История Якутии:** в 3 т. Т. I / Под общ. ред. А.Н. Алексеева; отв. ред. Р.И. Бравина, Е.Н. Романова. — Новосибирск: Наука, 2020. — 536 с.
ISBN 978-5-02-038819-2 (Т. I).
ISBN 978-5-02-038818-5.

В настоящей книге, открывающей трехтомник «История Якутии», представлена история республики с древнейших времен до XVII в. Согласно разработанной концепции, сложение этнических культур и народов Якутии рассматривается авторами как непрерывный многомерный процесс в контексте пространственного, хозяйственного и ментального освоения человеком северных земель. Использование значительного корпуса археологических и этнографических источников и данных палеогенетики позволяет более рельефно раскрыть механизмы и закономерности исторического развития изучаемого региона, выявить глубинные взаимосвязи, существовавшие на разных этапах в культурном генофонде народов Центральной Азии, Сибири и Дальнего Востока.

Для археологов, историков, этнологов, преподавателей исторических дисциплин, краеведов, а также всех, кто интересуется историей Якутии.

УДК 94(571.56)
ББК 63.3(2Рос.Сах)

ISBN 978-5-02-038819-2 (Т. I)
ISBN 978-5-02-038818-5

© ГБУ «Академия наук Республики Саха (Якутия)», 2020
© Редакционно-издательское оформление. Новосибирский филиал
ФГУП «Издательство «Наука», 2020

ВВЕДЕНИЕ

В XX в. был совершен прорыв в понимании исторических процессов в границах не только Старого Света, но и всего планетарного пространства. При этом собственно Сибирь, за исключением отдельных южных районов, никогда не рассматривалась в историко-культурном контексте как органичная часть евразийского континента. Более того, в начале этого столетия в науке еще не существовало глубокое понимание взаимообусловленности глобальных исторических процессов, возникающих и разворачивающихся на огромных просторах Евразии, не говоря уже о планете в целом. Первым, кто обратился к решению данной проблемы, был английский историк и географ Х.Дж. Маккиндер, один из основателей теории международных отношений, послужившей фундаментом для развития геополитики. В 1904 г. он выступил с совершенно новой концепцией мировой истории, которая была опубликована в его статье «Географическая ось истории» [1995].

В ней ученый представил нашу планету как некий культурно-географический текст, определяющий развитие всей истории человечества. В пространстве Земли Х.Дж. Маккиндер выделил три региона, играющих важнейшую роль в мировой истории и политике Нового и Новейшего времени. Среди них центральное место он отвел «осевому региону»/«срединной земле» (*Heartland*)¹, территориально совпадающей с границами Российской империи и примыкающей к ней Монголии. Два других региона, названные исследователем «полумесяцами» (так как они как бы окружают Хартленд), включают в себя: «внутренний» — Германию, Австрию, Турцию, Индию и Китай, «внешний» — Британию, Южную Африку, Австралию, Японию, США и Ка-

наду. Х.Дж. Маккиндер полагал, что сущность «осевого региона» как мощного, целостного феномена заключается в его уникальном географическом положении, разнообразии природно-климатических зон, богатстве природных и человеческих ресурсов, особенностях исторического развития, в котором большое значение имели кочевые скотоводческие народы Великой степи. Именно эти взгляды английского ученого явились основой становления и развития евразийской теории.

Однако в последующем видение «срединной земли» как единого географического и историко-культурного пространства, включающего не только Восточно-Европейскую равнину, степные и лесостепные пространства Северной Азии, но и таежную и тундровую зоны Сибири, не получило дальнейшего развития.

Среди наиболее актуальных задач, стоящих перед отечественными гуманитарными науками, можно назвать проведение исследований, в результате которых «срединная земля» (Хартленд) предстала бы как единый культурно-исторический «текст», воплотивший в себе всю совокупность процессов, раскрывающих полномасштабную картину становления и развития Евразии, а также России как «географической оси истории».

Одним из первых проектов, направленных на решение указанной задачи, является данный том «Истории Якутии», целью которого служит раскрытие всей многоплановости освоения человеком Центральной и значительной части Восточной Сибири, играющей важную роль в формировании «осевого региона». В своем труде мы стремились показать, насколько длительным, постепенным и сложным был этот процесс, как много этносов (племен, этнических групп или коллективов, связанных лишь неким ощущением этнического единства) на протяжении тысячелетий, прилагая огром-

¹ *Heartland* происходит от англ. *heart* 'сердце' и *land* 'земля'; Хартленд — срединная земля.

ные усилия, выстраивали это будущее единое пространство.

Согласно общей концепции проекта, нами было выдвинуто и принято положение о том, что Российская империя явилась лишь заключительным аккордом в формировании «срединной земли» — Евразии, которому предшествовали государства и империи Великой степи, а народы, создавшие их, имели большое значение для строительства особого евразийского мира, возникшего среди двух полярных частей Старого Света — Европы и Азии. Так как основа евразийского мира зародилась значительно раньше, возникала необходимость обращения к анализу древнейших культур, существовавших когда-то как в самой Якутии, так и на сопредельных с ней территориях. В настоящем томе исследованы не только уже известные, но и вновь открытые археологические, этнографические, лингвистические и фольклорные источники. Комплексный анализ памятников культуры разных эпох, логически выстроенный в исторической последовательности, безусловно, позволит намного объективнее раскрыть протекавшие в евразийском пространстве этногенетические, этнокультурные и этносоциальные процессы, которые не только привели к возникновению ярких, самобытных культур, но и явились основой некоего внутреннего духовного единства, обеспечившего становление «географической оси истории».

Очень важным аспектом концепции первого тома представляется обращение к истокам освоения территории Якутии и Восточной Сибири в целом. Изучение культурных традиций и археологического наследия (дюктайская, сумнагинская, сылахская, белькачинская, ымыяхтахская культуры) Ленского края, несомненно, расширит представление об этом уникальном феномене мировой доистории и представит новые данные для понимания процессов адаптации, а следовательно, и развития биологического вида *Homo sapiens*.

Значительное внимание уделено памятникам эпохи бронзы, наименее изученным в истории региона. Как показывают изданные научные труды, именно в указанный исторический период произошло усиление связей между населением таежно- и степного ареалов евразийского пространства. Следовательно, дальнейшее изучение археологического материала эпохи бронзы (усть-мильская, улахан-сегеленняхская, сугуннахская культуры) будет способствовать решению проблемы наличия среди населения Восточной Сибири данного периода определенных этнических общностей, таких как праюкагирская, прасамодийская и пратунгусская. По нашему мнению, рассмотрение этого вопроса является ключевым моментом в раскрытии истории формирования «срединной земли» (*Heartland*) на юго-востоке исторической Евразии.

Кроме того, нами был изучен один из самых значительных периодов истории Евразии, связанный с расцветом культуры кочевых скотоводов Великой степи. Особенно убедительным представляется новый методологический подход к исследованию этого исторического периода, предполагающий рассмотрение его как единого историко-культурного «текста», в котором отразились ключевые моменты становления и развития общности евразийского пространства. Периодически возникавшие и сменявшие друг друга в степной Евразии саки, юэцжи, народы, оставившие культуру плиточных могил (алтайская языковая семья), хунну, тюрки, монголы своим движением по огромным пространствам степей активизировали этногенетические, этнокультурные и социальные процессы, волнами расходившиеся по таежным, лесным и даже тундровым зонам Северной Азии. В результате возникли новые яркие культуры, ставшие фундаментом формирования современных народов Евразии и механизма активного строительства «географической оси истории».

Осмысление этно- и культурогенеза народа саха в контексте глобальной истории Центральной Азии представлено в работах выдающегося якутского интеллектуала Г.В. Ксенофонтова, который еще в 1930-х годах писал: «*Материалы по древней культуре якутов являются совершенно новой и довольно богатой категорией научных источников по ориенталистике вообще, которые в дальнейшем, несомненно, сыграют очень большую роль в деле изучения культурной истории всех пастушеских народов Центральной Евразии. Их исключительная ценность обусловливается тем обстоятельством, что якуты не попали в сильнейший водоворот исторических событий, сопровождавших образование империи Чингисхана. В эту эпоху почти до основания разрушилась самобытная пастушеская культура степных народов турецкого происхождения, которая складывалась в течение многих тысяч лет внутри монгольских степей в процессе постоянного взаимодействия с оседлой китайской цивилизацией*» [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 36, л. 1].

Многолетние комплексные исследования показывают, что история и развитие культуры якутского народа оказали значительное влияние на возникновение нового витка этногенетических и культурных процессов в среде населения обширного пространства исторической Евразии, особенно ее северной окраины. Наиболее ярко это проявилось в распространении скотоводства, не существовавшего ранее в данном регионе, новых социально-общественных отношений, возникновении нового тюркоязычного этноса — долган. Закономерно, что исследование древнейшей, древней и средневековой эпох в истории населения Ленского края потребовало расширения хронологических границ и привлечения огромного

корпуса источников, включая материалы XVIII — начала XX в.

Согласно концепции проекта, с одной стороны, настоящее издание является строго научным, академическим по содержанию трудом, но с другой — мы старались написать его так, чтобы книга была доступна и понятна не только для специалистов, но и для широкой читательской аудитории. С этой целью нами при передаче слов на якутском языке был ис-

пользован принцип транслитерации, для чего совместно с филологами ИГИиПМНС СО РАН была составлена таблица транслитерации букв и дифтонгов якутского языка на русский язык по причине отсутствия ее кодификации. При этом для сохранения историко-культурного фона текста источников и с учетом исторически обусловленных традиций в таблицу включено несколько вариантов передачи буквенных знаков.

Транслитерация якутских букв и дифтонгов русскими буквами и буквосочетаниями

Якутский язык	б	дь	н	нн	нь	h	ө	ү	иэ	үө	уо	ыа
Русский язык	г	дь/дж/ж	нг	нн	нь/н	с	ё	ю	иэ/е	юё/ё	уо/о	ыа



ЧАСТЬ I

ДРЕВНЕЙШИЕ КУЛЬТУРЫ ЛЕНСКОГО КРАЯ

ГЛАВА 1

КРАТКИЙ ОЧЕРК ПРИРОДЫ ЯКУТИИ

Республика Саха (Якутия) — самый крупный субъект Российской Федерации, площадь которого равна 3103,2 км², что составляет около $\frac{2}{3}$ площади Западной Европы и превышает площадь Франции почти в 5 раз, Великобритании — почти в 13 раз.

Якутия расположена в северо-восточной части Сибири, на востоке граничит с Чукотским автономным округом, Магаданской областью, на юго-востоке — с Хабаровским краем, на юге — с Амурской областью и Забайкальским краем, на юго-западе — с Иркутской областью, на западе — с Красноярским краем (рис. 1.1; см. вкл.). На севере ее естественные рубежи образуют моря Лаптевых и Восточно-Сибирское. Общая протяженность морской береговой линии превышает 4,5 тыс. км. Более 40 % территории Якутии находятся за Северным полярным кругом. Протяженность республики с севера на юг составляет 2500 км, с запада на восток — 2 тыс. км. Ее территория охватывает три часовых пояса и три широтные природно-климатические зоны: арктическую, тундровую и таежную [Сивцева и др., 1984]. Регион значительно удален от Атлантического океана, отгорожен горами от Тихого океана, находится под постоянным воздействием холодных арктических масс воздуха. Этим определяется господство над всей Якутией сурового континентального климата с длинной, но холодной зимой, коротким и жарким летом и небольшим количеством выпадающих атмосферных осадков. Здесь расположен полюс холода Северного полушария. Суровые климатические условия способствуют повсеместному сохранению многолетней мерзлоты, ежегодному глубокому промерзанию деятельного слоя почвы и развитию криогенных процессов в почвенной толще.

На территории Республики Саха (Якутия) выделяются три крупные тектонические структуры: Сибирская платформа, Верхояно-Колымская мезозой-

ская и Байкало-Патомская палеозойская складчатые области [Якутия, 1965].

Сибирская платформа занимает огромную территорию, простираясь от р. Енисей на западе до рек Лена и Алдан на востоке, от побережья Северного Ледовитого океана на севере до оз. Байкал на юге [География..., 2015]. В географическом отношении на ней расположены западная и южная части Якутии. Сибирская платформа представляет собой одну из древних геологических структур на Земле. Платформа двухъярусная. Ее нижний ярус состоит из сложно деформированных глубоко метаморфизованных докембрийских пород возрастом более 1,65 млрд лет. Верхний ярус, платформенный чехол, сложен неметаморфизованными осадочными, в основном карбонатными, породами верхнего докембрия и фанерозоя. Кристаллический фундамент выступает на поверхность на Анабарском и Алданском щитах. Горные породы представлены кристаллическими сланцами и гнейсами, встречаются кварциты, мраморы, магматические породы. Платформенный чехол Сибирской платформы на севере образован Анабарской антеклизой, на юге — Алданской антеклизой, между ними — Вилюйской и Тунгусской синеклизами. На границе с Байкало-Патомской складчатой областью выделяются Непско-Ботубинская антеклиза и Предпатомский прогиб, на востоке расположен Приверхоанский краевой прогиб, а на севере и северо-востоке — Лено-Анабарский краевой прогиб. Эти структуры состоят из отложений верхнепротерозойского, палеозойского и мезозойского возрастов. Мощность данных отложений в Вилюйской синеклизе и краевых прогибах достигает 10–14 км, а в Алданской и Анабарской антеклизах — 4–4,5 км.

Если принято, что древние моря были колыбелью жизни, то кембрийские отложения верхнего яруса платформенной части Якутии палеонтологи

считают колыбелью скелетных животных Земли. Это связано с тем, что в раннем кембрии (более 500 млн л. н.) вся Западная Якутия располагалась вдоль палеозкватора, а от Анабара до Алдана существовал коралловый риф, подобный современному Большому Барьерному рифу у берегов Австралии. Здесь на дне неглубокого моря бурно развивалась жизнь и в период «кембрийского взрыва» впервые на Земле многие группы морских животных получили возможность приобрести скелет и раковины [Розанов и др., 1992; Колосов, 2016]. Многие роды и виды археоциат, трилобитов, хиолитов и т.д. впервые на Земле появились на территории Западной Якутии, а затем они распространились на другие континенты. Накопившиеся в результате жизнедеятельности морских организмов кембрийского моря карбонатные отложения Западной Якутии имеют мощность от 650 до 2500 м. Их выходы по долинам рек Анабар, Оленёк, Олёкма, Синяя, Лена, Амга, Алдан и Мая представляют собой красивейшие изваяния из карбонатных пород и называются Столбами. Почитаемые коренными жителями, эти священные места своей удивительной красотой и сегодня привлекают множество туристов и ученых. Самые известные из них — Ленские Столбы, ставшие памятником мирового наследия и своеобразным брендом нашей северной республики. Зона распространения карбонатных кембрийских пород Западной Якутии богата залежами нефти и газа.

Позднее, в меловой период (140–60 млн л. н.), в бассейне Вилюя создались условия для существования наземных животных, включая динозавров [Колосов, 2016]. Интересно, что палеонтологи на этой территории и сегодня находят ранее неизвестные в мировой науке виды животных. Так, в 2008 г. были обнаружены костные остатки зверозубого ящера, представляющего собой нечто среднее между рептилией и млекопитающим, обитавшего 145–125 млн л. н. [Лопатин, Аверьянов, 2009].

Верхояно-Колымская мезозойская складчатая область расположена к востоку от рек Лена и Алдан, на юге ограничена Охотско-Чукотским вулканическим поясом, на севере — Северным Ледовитым океаном, сложена деформированными горными породами позднемезозойского возраста, которые смяты в складки и разрушены разломами. В ее пределах выделяются две крупные структуры — Верхоянский складчато-надвиговый пояс на западе и Колымо-Омолонский микроконтинент на востоке. Верхоянский складчато-надвиговый пояс сложен терригенными отложениями позднего палеозоя — раннего мезозоя мощностью от первых километров на западе до 30 км на востоке. На востоке, вдоль границы с Колымо-Омолонским микроконтинентом, располагается Кулар-Нерский сланцевый пояс

континентальной окраины и его подножия, также сложенный терригенными отложениями. Колымо-Омолонский микроконтинент занимает восточную часть Верхояно-Колымской складчатой области и представляет собой различные по происхождению и строению геологические структуры. Здесь встречаются вулканогенно-терригенные, карбонатно-терригенные, терригенно-карбонатные, вулканогенные и вулканогенно-осадочные горные породы. В межгорных впадинах и на Колымской низменности накоплены кайнозойские континентальные отложения мощностью до 1 км.

Байкало-Патомская палеозойская складчатая область представлена отдельными фрагментами в Юго-Западной Якутии, нижнем течении рек Витим, Большой и Малый Патом, бассейне р. Чара (рис. 1.2; см. вкл.). Она сложена интенсивно деформированными отложениями рифея и венда, в основном песчаниками, сланцами, алевролитами, валунно-галечными конгломератами, доломитами и известняками.

Якутия богата минерально-сырьевыми ресурсами. В Западной Якутии имеются богатейшие запасы алмазов, нефти и газа, битумов, горючих сланцев, каменного угля, цеолитов, поваренной соли, редкоземельных элементов. Восточная Якутия представляет собой богатый олово- и золотоносный район. Здесь много месторождений свинца, цинка, сурьмы, ртути, меди, алюминия, вольфрама, молибдена, серебра. Южная Якутия богата коксующимися углями, железной рудой, золотом, платиной, полиметаллами, апатитом. В Центральной Якутии залегают каменный уголь, нефть и газ, газогидраты и конденсат, имеется сырье для стройматериалов.

По строению земной поверхности около 60 % площади республики занимают горы и плоскогорья (рис. 1.3). Горные хребты тянутся по северо-восточной и южной частям, достигают высоты 3 тыс. м и более (рис. 1.4; см. вкл.), высоты возвышенных равнин и плато Западной Якутии — 1 тыс. м. Наивысшая точка находится в системе гор Черского и достигает 3147 м (гора Победа). В центральной части Якутии, а также вдоль южного побережья Северного Ледовитого океана простираются разновысотные равнины и низменности, составляющие в общей сложности около 42 % общей площади республики (рис. 1.5, 1.6; см. вкл.). На территории Якутии выделяются три крупные геоморфологические единицы: Среднесибирское плоскогорье, горы и равнины северо-востока и Байкало-Охотский горный пояс.

Среднесибирское плоскогорье включает следующие структурные единицы: Северо-Сибирскую низменность в низовье рек Анабар и Оленёк, Анабарское и Вилюйское плато, Центрально-Якутскую равнину, Приленское плато и Алданское плоскогорье. На Се-

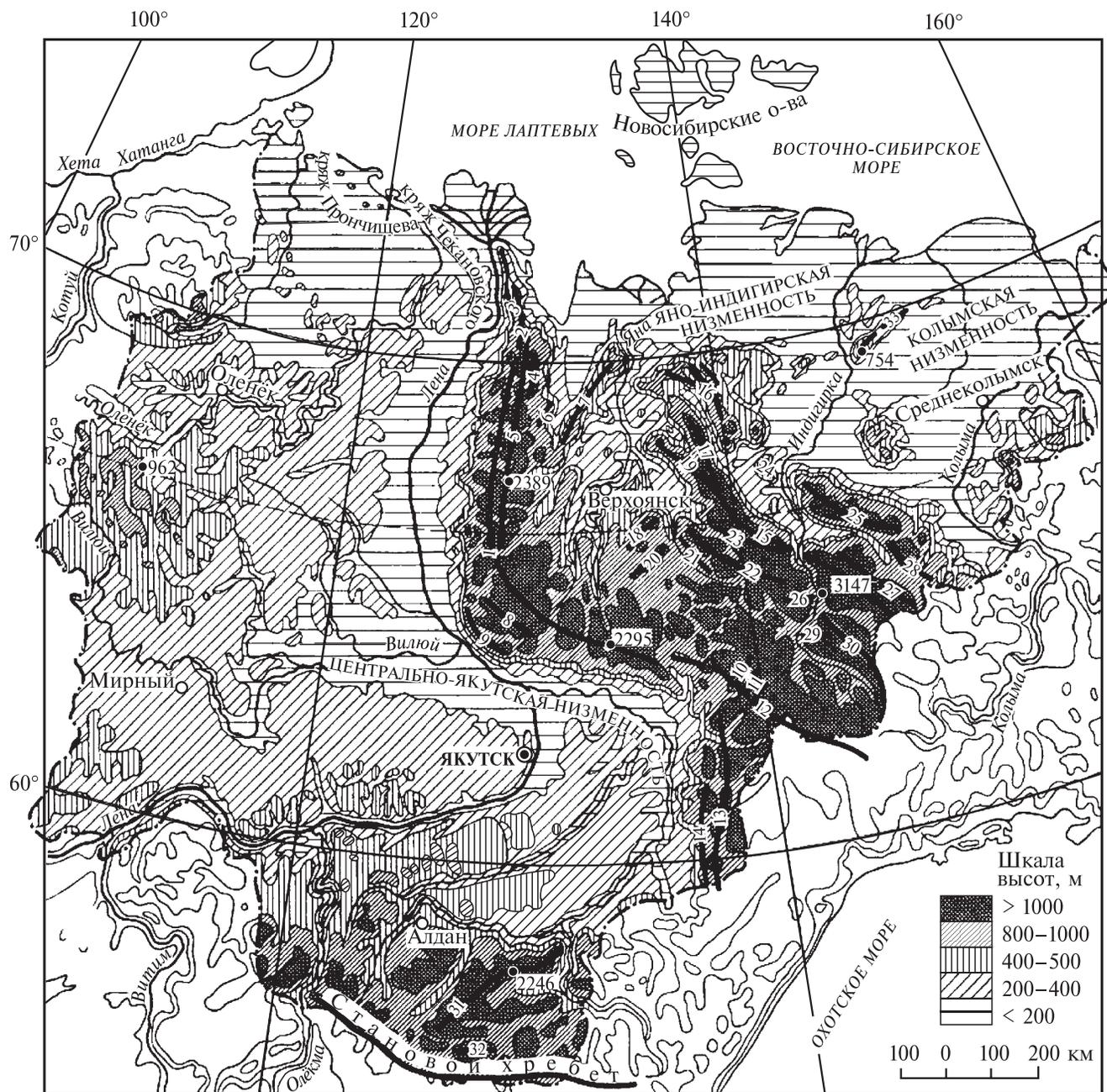


Рис. 1.3. Орографическая схема Республики Саха (Якутия) [Коржув, 1965].

1–33 — горные цепи и хребты: 1 — Верхоянская; 2 — Хараулах; 3 — Туора-Сис; 4 — Огоннер-Тас; 5 — Орулган; 6 — Систинджинский; 7 — Кулар; 8 — Тагындинский; 9 — Кутургутский; 10 — Брюнгатинский; 11 — Оганьинский; 12 — Сунтар-Хаята; 13 — Сэтгэ-Дабан; 14 — Горностахский; 15 — хребет Черского; 16 — Селенныхский; 17 — Хадаранья; 18 — Тирехтяхский; 19 — Тас-Хаяхта; 20 — Нельгинский; 21 — Неньделгинский; 22 — Боронг; 23 — Чибига-лахский; 24 — Андрей-Тас; 25 — Момский (Илинь-Тас); 26 — Порожный; 27 — Улахах-Чистай; 28 — Гармычан; 29 — Силянский; 30 — хребет Сарычева (Нельканская цепь, Тас-Кыстабыт); 31 — Алдано-Учурский; 32 — Сутами-Гонамский; 33 — Улахан-Сис.

веро-Сибирской низменности и Центрально-Якутской равнине развит аккумулятивный рельеф, для которого характерны мерзлотные формы рельефа. Долины рек имеют несколько террас. На Анабарском плато, плато Кыстык в низовье р. Оленёк и на Алданском плоскогорье расположены денудационные формы рельефа. На Вилюйском плато много столовых гор, бронированных траппами. На Приленском плато и по краю Центрально-Якутской равнины развиты эрозионно-денудационные формы рельефа. Обширные территории Предверхоянского прогиба сложены ледниковыми формами рельефа — моренами, озами, зандровыми полями и т.д.

Горы и равнины северо-востока Якутии объединяют системы Верхоянских гор и гор Черского, Янского, Эльгинского, Оймяконского, Алазейского, Кондаковского и Юкагирского плоскогорий, Яно-Индигино-Колымскую равнину. Горные системы Верхоянья и Черского характеризуются развитием альпинотипного рельефа. Здесь встречаются современные каровые и долинные ледники. На плоскогорьях развит эрозионно-денудационный рельеф. Яно-Индигино-Колымская равнина характеризуется плоским и пологоволнистым аккумулятивным рельефом. Четвертичные отложения здесь сильно льдистые. На низменных равнинах много термокарстовых озер.

Байкало-Охотский горный пояс в пределах территории Якутии представлен Становым хребтом. Во всех хребтах существенное значение имеет островершинный альпинотипный рельеф.

В рельефе Якутии широко распространены криогенные формы морфоскульптуры. Термокарстовая морфоскульптура встречается в основном на равнинах, сложенных четвертичным чехлом. Для Яно-Индигино-Колымской равнины характерен своеобразный тип озерно-аллювиальных термокарстовых равнин. В Центральной Якутии развит классический тип термокарстовой морфоскульптуры с котловинно-аласным рельефом. Многочисленны бугры пучения с ледяным ядром, которые могут достигать в высоту 20–40 м, их поперечник у основания может составить 100–200 м. Байджерахи развиты на склонах аласных котловин или по берегам рек и озер. В горах и на склонах плато развита солифлюкционная морфоскульптура.

Морозное выветривание формирует гольцовую скульптуру. Останцовый рельеф (кисляхи) представляют сложенные более прочными горными породами участки денудируемых плато и гор. Морозное выветривание в сочетании с другими криогенными процессами образует курумы, каменные поля, нагорные и солифлюкционные террасы. Морозная сортировка материала образует каменные многоугольники, которые часто встречаются на возвышенных плато и горах с горной тундрой. Мо-

розобойное растрескивание, характерное для увлажненных участков, сложенных тонкодисперсными отложениями, образует полигонально-валиковый рельеф. Морозобойное растрескивание в условиях тайги формирует мелкобугристый микрорельеф.

В долинах рек образуются эрозионно-аккумулятивные формы скульптуры, состоящие из серий террас и поймы. Ледниковые формы рельефа бывают экзарационными и аккумулятивными. Экзарационные формы (кары, цирки, трог, нунатаки, бараньи лбы и др.) встречаются во всех ледниковых районах, аккумулятивные — представлены моренами и зандровыми полями. В районах распространения карбонатных пород развиты карстовые формы скульптуры — воронки, блюдца, пещера, ниши, карстовые речки и озера, рвы скальвания. Эоловая морфоскульптура имеет развитие в бассейнах Вилюя, Лены и их притоков. Обширные площади развеваемых песков здесь называются тукуланами (рис. I.7; см. вкл.).

Современные ландшафты являются результатом исторического развития природной среды, они находятся под влиянием основных ландшафтообразующих факторов: лито-, климато-, био- и антропогенного. В свою очередь, ландшафты соприкасаются с человеком напрямую и играют огромную роль в его жизни и формировании сознания, что отражается в культуре и общественно-экономической жизни людей. Ландшафты Якутии находятся в прямой зависимости от мерзлотных условий [Мерзлотно-ландшафтная карта..., 1991; Мерзлотные ландшафты..., 1989]. Криогенные процессы образуют такие мерзлотные ландшафты, как аласы, байджерахи, былары, булгунняхы, полигонально-валиковые комплексы, каменные многоугольники, деллы, солифлюкционные «пьяные» леса, тарыны и т.д. Мерзлотные ландшафты очень восприимчивы к изменениям среды, как антропогенным, так и климатическим. Их устойчивость прямо пропорциональна количеству подземного льда, находящегося в поверхностных отложениях. Наиболее льдистые ландшафты, такие как межаласный и приводораздельный маревый, отчасти аласный и долинный типы местности в тундровом и северо-таежном типах ландшафта, а также моренно-зандровый тип местности являются наиболее чувствительными к нарушениям, возникшим из-за активизации криогенных процессов.

В последние десятилетия потепление климата вносит свою лепту в нарушение мерзлотных ландшафтов. Их видимые колебания, выражающиеся в увеличении водных объектов, особенно молодых термокарстовых озер, существенно меняют облик якутских ландшафтов. Формирование полигонально-просадочных комплексов — быларов и зачаточных термокарстовых озер на открытых участках межаласий, особенно на заброшенных пашнях и в

населенных пунктах, оказывает заметное влияние на социально-экономическую структуру местных поселений. Динамика температурного режима многолетнемерзлых пород также вносит коррективы в жизнь людей. Традиционные формы хозяйствования, использование ледников охотниками и рыболовами из-за потери криогенных ресурсов в результате потепления климата местами стали проблемными. Поэтому знание свойств и особенностей динамики мерзлотных ландшафтов действительно необходимо.

Республику омывают воды двух морей — Лаптевых и Восточно-Сибирского, которые являются самыми мелководными и холодными из всех морей Северного Ледовитого океана. Дно их представляет собой материковую отмель. Берега довольно изрезаны, там много заливов, проливов, бухт, полуостровов и мысов [Северная Якутия..., 1962]. На крайнем западе морского побережья Якутии расположены острова Бегичева. На границе моря Лаптевых и Восточно-Сибирского обширные территории из многочисленных островов образуют Новосибирский архипелаг. В его состав входят три группы островов: Ляховские, Анжу и Де-Лонга.

К группе Ляховских островов относятся Столбовой, Большой и Малый Ляховские острова. Площадь островов Ляховской группы равна 6100 км², из которых на о. Большой Ляховский приходится 4600 км², Малый Ляховский — 1325 км², Столбовой — 170 км². По своим размерам о. Большой Ляховский занимает 5-е место в архипелаге; его длина немногим менее 110 км, а ширина 70 км. От материкового побережья Якутии он отделяется проливом Дм. Лаптева, ширина которого колеблется незначительно — от 58 до 62 км.

В состав архипелага Анжу входят следующие острова: Бельковский, Котельный, Земля Бунге, Фаддеевский и Новая Сибирь. Общая площадь группы островов Анжу равна 29 325 км². Из них на о. Бельковский приходится 525 км², Котельный — 10 980 км², Землю Бунге — 6200 км², Фаддеевский — 5290 км² и на Новую Сибирь — 6330 км².

Группа островов Де-Лонга представлена островами Беннета, Жохова, Вилькицкого, Генриетты и Жаннетты, которые размещаются в открытой части Восточно-Сибирского моря. Это небольшие острова, общая площадь которых составляет около 227 км². Из них на о. Беннета приходится 153 км², Жохова — около 56 км², Вилькицкого — 1 км², Генриетты — немногим более 13 км² и на о. Жаннетты — около 4 км².

На восточной границе морской территории республики, напротив устья р. Колымы, расположены Медвежьи острова. В состав данной группы входят следующие небольшие острова: Крестовский, Леонтьева, Четырехстолбовой, Пушкарева, Лысова и Андреева, имеющие общую площадь около 60 км².

Крупные острова Новосибирского архипелага представляют собой аккумулятивно-денудационные пологоувалистые равнины двух уровней: с высотами до 20–30 и 50–60 м. Как правило, обширные территории верхнего уровня сложены толщей мерзлых рыхлых четвертичных отложений с включением мощных повторно-жильных льдов и останков четвертичной фауны (рис. 1.8; см. вкл.). Низкие равнины сложены песками, на фоне их слабосчлененной, ровной поверхности поднимаются отдельные останцовые возвышенности — увалы высотой до 40–60 м, редко — выходы скальных пород. Небольшие острова архипелага и Медвежьи острова сложены гранитами, глинистыми сланцами. Суровые арктические условия создают неблагоприятные условия для существования растительного и животного мира морей и островов. На островах Ледовитого океана ежегодно добывается до 30–34 т мамонтового бивня и других палеонтологических остатков, представляющих научную ценность [Кириллин, 2011].

Якутия располагает значительными ресурсами поверхностных вод. Здесь насчитывается свыше 700 тыс. рек и малых водотоков общей протяженностью более 1,6 млн км и около 825 тыс. озер, суммарная площадь которых составляет свыше 83 тыс. км² [Водные ресурсы..., 2013]. Болота и заболоченные земли занимают более 10 % территории республики. На горах и в долинах горных рек имеются поверхностные воды, находящиеся в твердом состоянии в виде ледников и наледей. На северо-востоке Якутии выявлено свыше 680 ледников и крупных многолетних снежников общей площадью около 380 км² [Корейша, 1991].

Самая крупная река Якутии — Лена — по длине и годовому стоку входит в число десяти крупнейших рек мира. Она берет начало из небольшого озера в 7 км к западу от Байкала, расположенного на высоте 1470 м в границах Байкальского хребта. Все верхнее течение Лены до впадения в нее Витима находится в горном Прибайкалье. К среднему течению относят ее отрезок между устьями рек Витим и Алдан длиной 1415 км. После впадения Витима Лена вступает в пределы Якутии и превращается в очень большую многоводную реку. Ее глубины возрастают до 10–12 м, русло расширяется, в нем появляются многочисленные острова, долина расширяется до 20–30 км. Долина Лены асимметрична: левый склон положе; правый, представленный северным краем Патомского нагорья, — круче и выше. По обоим склонам растут густые хвойные леса, лишь иногда сменяемые лугами. От Олёкмы до Буотамы Лена, прорезая Приленское плато, течет в глубокой долине, врезанной в карбонатные породы, которые местами создают красивейшие ландшафты — Столбы. Ниже г. Покровска р. Лена

выходит на равнину. Происходит резкое расширение долины, сильно замедляется скорость течения — она нигде не превышает 1,3 м/с, а большей частью падает до 0,5–0,7 м/с. Пойма расширяется до 5–7 км, местами до 15 км, а вся долина имеет ширину 20 км и более.

После впадения рек Алдан и Вилюй в нижнем течении Лена представляет собой гигантский водный поток. Ширина ее русла доходит до 10 км, а глубина превышает 16–20 м. В районе 40 островов Лена разливается на 20–30 км. Ниже с. Жиганск долина р. Лены очень узкая: с востока подступают отроги Верхоянского хребта, с запада — возвышенности Среднесибирского плоскогорья. Ниже с. Булун реку сжимают подходящие к ней совсем близко Хараулахский хребет с востока и кряж Чекановского с запада. Примерно в 150 км от моря начинается обширная дельта Лены, состоящая из множества протоков и более 1500 островов общей площадью около 30 тыс. км².

По разным оценкам, годовой сток р. Лены составляет от 489 до 542 км³. Основное питание дают талые снеговые и дождевые воды. Повсеместное распространение вечной мерзлоты в пределах водосбора мешает питанию рек грунтовыми водами, исключением являются только геотермальные источники. В связи с общим режимом осадков для Лены характерны весеннее половодье, несколько довольно высоких паводков летом и низкая осенне-зимняя межень. На время весеннего паводка, июнь приходится 40 % стока, на период с июня по октябрь — 91 %.

Реки Якутии отличаются от других рек России своим ледовым режимом и мощными заторами льда. Прочный и толстый лед на реках образуется в условиях чрезвычайно холодной, продолжительной и малоснежной зимы. Весенний ледоход обладает большой мощностью, часто сопровождается заторами льда и затоплением значительных территорий. На Лене вода поднимается во время разлива на 6–8 м над меженным уровнем. В низовьях подъем воды достигает 18 м. Основные характеристики наиболее крупных рек республики представлены в табл. I.1.

Реки республики имеют большое хозяйственное значение: все крупные реки судоходны и выполняют роль основных транспортных путей; воды рек — главный источник водоснабжения населенных пунктов; ежегодно на реках добываются тысячи тонн рыбы. Реки Якутии обладают огромными запасами гидроэнергетических ресурсов. Так, на Вилюе построены две гидроэлектростанции: Вилюйская (648 МВт; 2,71 млрд кВт·ч в год) и Светлинская (270 МВт; до 1 млрд кВт·ч в год). Эти станции являются основным источником электроэнергии для энергосистемы, обеспечивающей добывающую про-

мышленность и населенные пункты Западной Якутии. Площадь водного зеркала водохранилища Вилюйской ГЭС составляет 2360 км², его полный объем — 35,8, полезный — 17,8 млн м³. В перспективе на реках Южной Якутии планируется строительство около десяти ГЭС.

С экологической и исторической точек зрения реки считаются осью жизни на Земле. Каждая речная долина вписывается в фон окружающих горных и равнинных водоразделов своеобразным стержнем, обладающим наибольшим разнообразием и наибольшей плотностью растительного и животного мира, здесь формируются самые плодородные почвы. Благодаря этой особенности речных долин с давних времен по ним происходило заселение новых территорий. Таким же путем, по долинам рек Якутии, шло формирование культуры коренных народов и самого северного очага скотоводства на Земле вблизи полюса холода планеты.

Подавляющее большинство озер Якутии имеют небольшую площадь и мелководны [Информационный бюллетень..., 2004]. Наибольшее сосредоточение озер наблюдается в пределах Яно-Индибирской, Абыйской, Колымской низменностей и Центрально-Якутской равнины. Лишь 32 озера имеют площадь более 50 км² каждое, десять из них — свыше 100 км² (табл. I.2). Самыми глубокими являются

Таблица I.1. Наиболее крупные реки Республики Саха (Якутия)

Река	Протяженность, км	Площадь бассейна, тыс. км ²	Среднегогодовой сток, км ³	Площадь дельты, тыс. км ²
Лена	4400	2490	536	30
Алдан	2273	729	164	—
Вилюй	2650	454	47,9	—
Олёкма	1436	210	61,5	—
Анабар	939	100	28,4	—
Оленёк	2292	219	33	0,475
Яна	872	238	31,5	10,2
Индибирка	1726	360	58,3	5,5
Колыма	2129	643	123	3,0
Алазея	1590	75	—	—

Таблица I.2. Самые крупные озера Республики Саха (Якутия)

Озеро	Площадь, км ²	Район расположения
Моготоево	323	Аллайховский
Бустах	249	Усть-Янский
Нерпичье	237	Нижнеколымский
Большое Морское	205	Нижнеколымский
Ожогоино	157	Аллайховский, Абыйский
Солунтах	131	Аллайховский
Чукочье	120	Нижнеколымский
Павылон	119	Среднеколымский
Илиргыткин	115	Нижнеколымский
Ниджили	115	Кобяйский

тектонические (Большое Токо — 72 м, Инкан — 61 м, Ворота — 60 м, Лабынкыр — 52 м) и карстовые (Муосаны — 64 м, Биллях — 52 м) озера.

Наиболее распространенный по способу образования тип озер — термокарстовые, ими изобилуют равнины и низменности Центральной и Северной Якутии. Такие озера образовались в результате проседания грунта на месте протаивания ледового комплекса. Со временем эти неглубокие озера высыхают, а на их месте появляются аласы. Наиболее крупные аласы Центральной Якутии: Мюрю, Тюнгюлю (рис. I.9; см. вкл.), Мооро, Майя, Бэды, Табага, Ханга и др. Аласные луга представляют собой прекрасные сенокосные и пастбищные угодья. Считается, что благодаря им в экстремально жестких природно-климатических условиях нашими предками был основан самый крупный очаг скотоводства вблизи полюса холода планеты [Crate et al., 2017].

Географическое положение и особенности циркуляции воздушных масс приводят к формированию над Якутией весьма жесткого резко континентального климата. Его отличительные черты — выраженный антициклональный режим погоды зимой и частые вторжения воздушных масс с малым содержанием водяного пара из арктического бассейна летом. Зима в Якутии продолжительная, холодная и малоснежная, а лето короткое, засушливое с относительно высокими температурами.

Повторяемость антициклональной погоды с малой облачностью и высокой прозрачностью атмосферы обуславливает поступление на территорию республики большего количества солнечной энергии, чем в районы, лежащие на той же широте в Европейской части России и Западной Сибири. С севера на юг величины годового прихода прямой радиации на горизонтальную поверхность при ясном небе изменяются в широких пределах от 3922 МДж/м² на севере Якутии (Среднеколымск) до 4867 МДж/м² на юге (Алдан). Минимальный приток радиации отмечается в декабре. Для годового хода характерен резкий рост притока радиации с февраля по март, что обусловлено как увеличением высоты солнца и продолжительности дня, так и наименьшей облачностью и высокой прозрачностью атмосферы. Радиационный баланс в северной части республики имеет отрицательное значение начиная с октября, и только в центральных районах и на юго-востоке Якутии он положительный. Минимальные величины радиационного баланса отмечаются в декабре, переход от отрицательного баланса к положительному происходит в марте — апреле, наибольшее его значение наблюдается в июне.

Основным фактором, определяющим характер климата холодного периода в Якутии, является отрог азиатского антициклона, почти полностью заполняющий территорию республики. В этой облас-

ти формируется среда, характеризующаяся очень низкими температурами в приземном слое, чрезвычайной устойчивостью, мощными приземными инверсиями, малой влажностью и высокой прозрачностью воздуха. При переходе к весне резко увеличивается западный перенос, вынос тепла с востока встречается все реже, возникают случаи выхода циклонов, приносящих значительные осадки, с юга. Летом на территории Якутии, за исключением приморских равнин, устанавливается размытое барическое поле без ярко выраженных центров низкого и высокого давления. Осенью западный перенос все чаще заменяется антициклоном, который обуславливает значительное похолодание. Выход циклонов с юго-запада и юга встречается все реже, зато все сильнее сказывается влияние отрога вновь формирующегося азиатского антициклона.

Зима в Якутии имеет антициклональный режим и отличается небольшими скоростями ветров. Исключение составляют островные и прибрежные части морей Лаптевых и Восточно-Сибирского, где скорость ветра составляет 5–7 м/с. Особенно малые значения скорости ветра (в среднем не больше 1–2 м/с) наблюдаются в Центральной Якутии. Самым холодным месяцем является январь, за исключением прибрежной полосы, где температуры января и февраля близки; на островах холоднее всего в феврале. С ноября по февраль в районе Оймякона и Верхоянска отмечаются рекордно низкие минимальные температуры: –71 °С в Оймяконе и –68 °С в Верхоянске. В южных и юго-западных районах минимальные температуры могут опускаться до –58 и –62 °С, в центральных — до –61 и –66 °С [Научно-прикладной справочник..., 1989]. На побережьях морей и островах температура не бывает ниже –46 и –52 °С.

В теплый период года отличительными чертами температурного режима большей части территории Якутии являются быстрое нарастание средних суточных температур весной и их быстрое падение осенью. Самый теплый месяц в году — июль. Средняя температура июля в центральных, юго-западных и южных районах составляет около +17...+19 °С, к северу от р. Вилюй в низменных местах — +12...+15 °С, а в более высоких областях она еще ниже. Самые низкие летние температуры в равнинных местах бывают на побережьях морей и островах, здесь в июле они составляют +2...+4 °С. В горных районах распределение температур очень пестрое благодаря различию высот, характера рельефа и микроклиматических факторов. Навысшие температуры в центре и на юге республики достигают +34...+38 °С, на побережьях морей — +29...+32 °С, островах — +18...+24 °С. В горных районах максимальные температуры зависят главным

образом от высоты над уровнем моря, форм рельефа и др.

Годовой ход количества выпадающих атмосферных осадков повсеместно характеризуется резко выраженным летним максимумом осадков и сухой зимой. Из годового количества выпадающих осадков на холодный период (ноябрь — март) приходится примерно 20–25 %, на теплый (апрель — октябрь) — 75–80 %. В холодный период количество осадков на большей части территории республики колеблется в пределах 25–60 мм, и только на юго-западе Якутии и на западных склонах горных массивов оно составляет 65–110 мм. В теплый период осадки на территории Якутии распределяются следующим образом: от 120–150 мм на островах, побережье морей и в приморских низменностях до 160–250 мм в зоне северной тайги и Центральной Якутии, а также до 400–600 мм в южных и юго-западных районах, на наветренных склонах горных сооружений. Минимум осадков наблюдается в феврале — марте. Изменчивость месячных сумм осадков из года в год довольно велика, особенно в теплый период. В отдельные годы месячное количество выпадающих осадков, в зависимости от условий атмосферной циркуляции, может значительно отклоняться от многолетнего среднего значения. Изменение годового количества осадков несколько меньше, чем месячных сумм. Ввиду незначительного количества осадков, выпадающих зимой, снежный покров на подавляющей части территории имеет небольшую мощность. С первой и второй декад апреля, а на севере и в высокогорных районах — с третьей декады высота снежного покрова начинает уменьшаться, появляются дневные оттепели, временами выпадают осадки в смешанном виде. Разрушение устойчивого снежного покрова происходит в более сжатые сроки, чем его образование, но может достигать 25–30 дней.

Анализ современной изменчивости климата, основанный на параметрах базовых климатических элементов (температура воздуха, осадки, снежный покров), по 45 метеостанциям за 1966–2009 гг. показал, что глобальные изменения климата сказались и на климате республики [Обзор..., 2010]. Как свидетельствует анализ, среднегодовая температура воздуха на исследуемой территории варьирует в широком диапазоне: от $-16,7$ (Оймякон) до $-5,6$ °C (Витим). В 1966–1989 гг. потепление в Якутии проходило относительно плавно и характеризовалось практически зональным распределением приращения температуры воздуха. В начале 90-х годов прошлого столетия процесс потепления климата проявился более резко. Повышение температуры воздуха отмечается на всей территории Якутии, причем оно пространственно неоднородно: южнее 64° с. ш. приращение температуры воздуха состави-

ло $1,5$ – 2 °C и более, а на северо-западе и северо-востоке республики — $0,5$ – 1 °C. Необходимо отметить, что основная роль в повышении среднегодовой температуры воздуха принадлежит зима. Они стали теплее, и особенно существенно — в Центральной и Южной Якутии. Летнее потепление пока не столь значительно. Анализ поля тренда за 1966–2009 гг. показал, что на всей территории Якутии отмечается тенденция к потеплению, также неоднородная в пространстве. Тренды по региону изменяются от $0,16$ (Саскылах) до $0,68$ °C/10 лет (Якутск). Максимальные темпы изменения температуры отмечены в Центральной Якутии, минимальные — в районах севернее широты 69° . В арктических районах Якутии (за исключением островов Котельный, Чокурдах и Черский) потепление климата минимально.

По количеству выпадающих осадков наблюдается большая изменчивость как годовых, так и летних сумм осадков от года к году, но четкой тенденции к их понижению или повышению на территории Якутии не отмечается. Сроки образования и разрушения устойчивого снежного покрова находятся в пределах естественной изменчивости. В то же время в некоторых пунктах в последние годы усилилась межгодовая изменчивость отдельных характеристик снежного покрова.

Изменения климатических показателей за последние 120–170 лет хорошо прослеживаются на примере Центральной Якутии, представляющей собой центр материковой криосферы Северного полушария [Глобальные изменения климата..., 2009]. По данным Росгидромета, за период инструментальных наблюдений (1930–2014 гг.) на станции Якутск наблюдались три ступени резких сдвигов температуры воздуха в сторону повышения (потепления). С 1930 по 1987 г. среднегодовая температура с прямым трендом со всеми межгодовыми колебаниями составляла $-10,3$ °C. Затем в 1988–2006 гг. среднегодовая температура воздуха резко повысилась на $1,7$ °C. На 2007–2014 гг. приходится третья ступень увеличения среднегодовой температуры, которое уже составляет $-7,5$ °C. Таким образом, всего лишь за последние 84 года в Центральной Якутии наблюдается рост среднегодовой температуры воздуха на $2,8$ °C. Рост годовых температур идет главным образом за счет повышения зимних температур. Одновременно отмечается удлинение теплого периода года. Весна стала наступать на 10–15 дней раньше, а осень заканчиваться на 15–20 дней позже, чем это было в середине прошлого столетия. За весь период наблюдений произошел существенный рост количества выпадающих осадков. Если в начале наблюдений годовое количество осадков равнялось в среднем 160–170 мм, то в начале XXI в. этот показатель достиг 230–240 мм. Увеличение количества

годовых осадков произошло главным образом за счет летнего периода. В последние десятилетия в Центральной Якутии наблюдается тенденция к увеличению мощности снежного покрова и запасов влаги в снеге. Так, если в 1988–1992 гг. средняя максимальная высота снега в лесу была равна 37,5 см, то в 2003–2007 гг. она составляла 46,2 см. При этом запасы влаги в снежном покрове достигли 60,8 и 73,8 мм соответственно.

Происходящие изменения климата начинают вызывать активизацию деградации мерзлоты с формированием термокарстовых форм рельефа. В результате потепления климата происходит постепенная экспансия многих видов животных и растений с юга на север. Массовый характер динамики ареала представителей живой природы указывает на начавшееся перемещение границы природных зон на север [Desyatkin et al., 2015].

Вся территория республики входит в область сплошного распространения многолетнемерзлых пород. Основная ее часть, севернее линии Ленск — Олёкминск — Томмот — Чагда, находится в зоне сплошной криолитозоны (свыше 80 % площади с многолетнемерзлыми породами), где толщи мерзлоты прерываются подрусловыми и подозерными таликами. Южнее этой линии, вне среднегорий Южной Якутии, развита зона прерывистой криолитозоны (40–80 % площади с многолетнемерзлыми породами). На крайнем юго-западе, в районе Витим — Ленск, выделяется зона островной криолитозоны (от 10 до 30 % площади с многолетнемерзлыми породами).

Мощность криолитозоны отличается разнообразием. Основная часть зоны сплошной криолитозоны в Якутии имеет мощность свыше 400 м [Соловьев, 1991]. Но достаточно большая территория вдоль рек Лена, Алдан, Яна, Колыма, Индигирка и в горах Южной Якутии характеризуется мощностью мерзлоты 150–400 м. В Западной Якутии, район Мирный — Удачный — Оленёк, развита двуслойная криолитозона, где верхняя часть (300–350 м) занята собственно многолетнемерзлыми породами с кристаллами льда, а нижняя — криопэгами, или горными породами с охлажденными ниже 0 °С минерализованными подземными водами. Максимальная мощность криолитозоны 1500 м была зафиксирована в верховьях р. Мархи. В зоне прерывистой криолитозоны мощность многолетнемерзлых пород оценивается в 50–200 м, зоне островной криолитозоны — 10–50 м. По последним данным, формирование многолетнемерзлых пород в Якутии и Восточной Сибири началось 2,5–3 млн л.н. [Фотиев, 2009]. В течение этого времени криолитозона много раз изменялась, были потепления и похолодания.

С периодами развития криолитозоны тесно связана эволюция растительного и животного мира ре-

гиона. Растительный покров в последние периоды оледенений (11 ≈ 100 тыс. л.н.) реконструируется как мозаика травянисто-кустарниковых ассоциаций различного типа — от криостепных до сухих луговых и тундровых. Находки останков ископаемых животных свидетельствуют о том, что в эти периоды были достаточно многочисленны мамонты, шерстистые носороги, бизоны, плейстоценовые лошади, лоси и другие типичные представители мамонтовой фауны [Лазарев, 2008; Лазарев и др., 1998]. Археологические исследования показывают, что эти крупные животные являлись основными объектами охоты человека палеолита. При наступлении более теплого климата вымирание представителей мамонтового комплекса происходило с постепенным замещением на виды современных фаунистических сообществ [Боевский и др., 2013, 2016].

Пространственная дифференциация температуры многолетнемерзлых пород и сезонномерзлого слоя зависит от ландшафтных условий. В широтно-зональных ландшафтах наиболее низкие температуры (–10...–13 °С) зафиксированы в арктической тундре. В северной тайге температура горных пород достигает в среднем –4...–7 °С, в средней тайге — –2...–4 °С. В средней тайге, зоне прерывистой и островной криолитозоны, температура горных пород в среднем составляет 0...–2 °С, сезонномерзлый слой — 2–3 м. В горных районах со сплошной криолитозоной распределение данных характеристик многолетнемерзлых пород происходит по законам высотной поясности: в горной пустыне — –9...–14 °С, горной тундре — –7...–11 °С, подгольцовых кустарниковых зарослях — –3...–9 °С, горном редколесье — –3...–7 °С. В зоне прерывистой и островной криолитозоны в горной тайге температура горных пород составляет 0...–2 °С в мерзлых и до 2 °С в талых зонах, сезонномерзлый слой достигает 3–4 м.

Льдистость многолетнемерзлых пород играет особую роль в устойчивости ландшафтов. По льдистости ландшафты Якутии различаются достаточно сильно. Ландшафты с торфяными отложениями в таежных марях, днищах термокарстовых котловин и приозерных низинах долин рек в тундровой зоне на севере Якутии являются сильно льдистыми. Они содержат полигонально-жильные льды мощностью 2–5 м. Элювиальные, элювиально-делювиальные, делювиально-коллювиальные и коллювиальные отложения в ландшафтах плато и горных хребтов в основном слабольдистые, имеют объемную льдистость до 0,2–0,4. Средневысотные и низкие террасы рек с песчаными аллювиальными отложениями также отличаются слабой льдистостью. Среднельдистыми являются мелководинные с аллювиальными отложениями и склоновые ландшафты с делювиально-солифлюкционными отложениями.

Наиболее льдистыми являются едомы на приморских низменностях и межаласья Центрально-Якутской равнины, содержащие ледовый комплекс, сформированный в конце плейстоценовых оледенений. Последние волны оледенений на территории Якутии происходили в сартанское (12–25 тыс. л. н.) и зырянское (45–100 тыс. л. н.) время. С ними связано формирование ледового комплекса в приповерхностных слоях мерзлых грунтов равнинных территорий Северо-Восточной и Центральной Якутии [Стронеин..., 1979; Каплина, 2009; Губин, 1994]. В период зырянского оледенения произошло накопление ледового комплекса в условиях господства тундро-степных ландшафтов при среднегодовых температурах $-14...-16^{\circ}\text{C}$. В Центральной Якутии в это время сформировался ледовый комплекс на Абалахской равнине. Примерно 37 тыс. л. н. данный ледниковый период сменился каргинским межледниковьем, но существенная деградация ледового комплекса не наступила, среднегодовая температура поднялась до $-12...-14^{\circ}\text{C}$. Сартанский ледниковый период начался 26 тыс. л. н. и продолжался до аллерёда (11 500 л. н.). В это время шло накопление ледового комплекса на уровне Тюнгюлюнской равнины Центральной Якутии. Ледовый комплекс представляет собой мерзлую толщу пород, включающих большой объем повторно-жильных льдов. Повторно-жильные льды формируются в виде полигональной решетки в результате замерзания воды в морозобойных трещинах. Мощность повторно-жильных льдов в приморских низменностях и на островах достигала 50–80 м при льдистости 80–90 % объема ледового комплекса. В Центральной Якутии мощность повторно-жильных льдов составляет 40–60 м, они занимают более 50 % объема ледового комплекса.

Криогенные процессы на территории Якутии тоже разнообразны. Термокарст, связанный с вытаиванием подземных льдов, развит повсеместно на сильно льдистой мерзлоте. Широко распространенные аласные ландшафты сформировались при развитии термокарста в голоцене. Формирование аласов последовательно проходит следующие стадии: быллар, иё, дюедя, тымпы и алас (рис. I.10; см. вкл.). Термокарст, затухая в засушливые периоды и усиливаясь во влажные, создал современные таежно-аласные ландшафты криолитозоны. Этапы деградации ледового комплекса Центральной Якутии и стадии развития термокарстовых котловин хорошо сохранились в профиле почв аласов в виде погребенных органогенных горизонтов (рис. I.11; см. вкл.). Как видно из морфологического строения профиля дерново-луговой почвы с полициклическим строением и абсолютного возраста по радиоуглеродной датировке погребенной органики, при термокарстовом формировании изученный алас

прошел три стадии сильного обводнения, наступившие в наиболее теплые и влажные периоды голоцена [Десяткин, 2008]. Самые нижние погребенные горизонты почв зрелых аласов Тюнгюлюнской равнины Лено-Амгинского междуречья были сформированы в период бореального потепления (около 8000–8500 л. н.), горизонты в средней части профиля — в атлантическое время (около 5500 л. н.), современные дерново-гумусовые горизонты почв начали формироваться в субатлантическое время (более 2 тыс. л. н.) в период прохождения почвами озерной фазы развития. Подобная закономерность динамики природной среды в голоцене выявлена и при реконструкции палеогеографической обстановки по донным осадкам озер, расположенных в разных частях Центральной Якутии [Андреев, 2000; Katamura et al., 2009; Pestryakova et al., 2012].

Учитывая определяющую роль голоцена в формировании природной среды и народонаселения на любой части нашей планеты, приведем характеристику основных этапов его развития в Центральной Якутии. При этом следует отметить, что палеогеография голоцена, особенно его второй половины, в Якутии изучена недостаточно.

На основании результатов радиоуглеродных датировок наиболее древних слоев донных отложений современных озер, А.А. Андреев [2000] считает, что изученные термокарстовые озера Центральной Якутии начали образовываться в аллерёде или 10,5–11,5 тыс. л. н. В растительном покрове региона в то время преобладали степные группировки. Климатические условия были холоднее современных: температура июля была ниже на $1,5-2,5^{\circ}\text{C}$, температура января — на $2-5^{\circ}\text{C}$, годовая температура — на $3-4,5^{\circ}\text{C}$; осадков выпадало на 50–100 мм меньше, чем сейчас. В позднеледниковый период (поздний дриас, радиоуглеродные даты: 10 500–9800 л. н.) еще более увеличились площади, занимаемые степными группировками, леса в значительной степени деградировали. Климатические условия тогда также были холоднее современных: температура июля была ниже на 3°C , температура января — на 6°C , годовая температура — на 5°C ; осадков выпадало на 150 мм меньше, чем сейчас. Между позднеледниковым временем и голоценом (около 9800 л. н.) резко увеличилась роль лесной растительности. В максимум первого предбореального потепления температура июля была ниже современной на $0,5-1^{\circ}\text{C}$, температура января — на $1-1,5^{\circ}\text{C}$, годовая температура — на 1°C ; осадков выпадало на 25 мм меньше, чем в настоящее время.

В предбореальное время (9800–9300 л. н.) отмечаются похолодание климата и возрастание роли лесной и кустарниковой растительности. Тогда климатические условия были значительно холоднее современных: температура июля была ниже на 2°C ,

температура января — на 4 °С, годовая температура — на 3 °С; осадков выпадало на 75 мм меньше, чем сейчас.

В период бореального потепления (9300–8500 л. н.) роль лесной растительности сохраняется, температура была ниже современной на 0,5–1 °С; осадков выпадало на 25 мм меньше, чем в настоящее время. По мнению Н.А. Хотинского [1977], бореальное потепление Восточной Сибири и Дальнего Востока представляет собой послеледниковый термический максимум, в отличие от атлантического термического максимума Восточно-Европейской равнины.

В атлантический период (8500–5000 л. н.) в Центральной Якутии наблюдались три волны потеплений и похолоданий. При максимуме потепления (5500 л. н.) температура была выше современной примерно на 1,5 °С; осадков выпадало на 25–50 мм больше, чем в настоящее время. В разделяющие эти потепления похолодания температура июля была ниже современной на 0,5 °С, температура января — на 1 °С, годовая температура — на 0,5–1 °С; осадков выпадало на 25–50 мм меньше, чем сейчас.

В суббореальный период (5000–2500 л. н.) произошло по два похолодания и потепления климата. В периоды похолодания температура июля была ниже современной на 1,5 °С, температура января — на 2–3 °С, годовая температура — на 2 °С; осадков выпадало на 50 мм меньше, чем сейчас. В периоды потеплений (4000–3600 и 3000–2500 л. н.) температура была выше современной примерно на 0,5–1 °С; осадков выпадало на 50–75 мм больше, чем в настоящее время.

В субатлантическом периоде (2500 л. н. — настоящее время) выделяют четыре волны потепления. Наиболее значительное потепление произошло около 1 тыс. л. н. (малый климатический оптимум): тогда температура была выше современной на 0,5–1 °С; осадков выпадало на 25 мм больше, чем в настоящее время. В наступавшие после потеплений похолодания температура была ниже современной примерно на 1 °С, а количество осадков — близко к современному.

Исторической науке известно, что в течение первого тысячелетия нашей эры на обширной территории Евразии происходили заметные колебания климата, которые вызывали масштабные миграции населения. В Евразии в III–VII вв. отмечается существенное похолодание климата — так называемый пессимум эпохи Великого переселения народов, наступивший после более теплого римского климатического оптимума. По данным Ульфа Бюнтгена с соавторами, наивысшего пика климатического пессимума достиг в 536–537 гг. [Buntgen et al., 2016]. Климатические изменения привели к частым неурожаям, наводнениям, в результате произошел упадок земледелия, сократилась численность

населения, пришли в запустение города и деревни. Считается, что указанный процесс начался в различных регионах в 250–450 гг. н. э. и полностью завершился к 750 г. В период Великого переселения народов в середине VI в. (536–537 гг.) произошла краткосрочная погодная аномалия всемирного масштаба. Она характеризовалась снижением прозрачности атмосферы до такой степени, что современники данного события писали о том, что солнце стало светить как луна. Предполагается, что такое природное явление было результатом крупных извержений тропических вулканов (Тавурвура или Кракатау) либо последствием столкновения планеты с большим астероидом. На территории умеренной полосы Евразии наблюдалось резкое снижение продуктивности земель, из-за которого людям пришлось отправиться на поиски более плодородных почв. Пессимум эпохи переселения народов сменился малым климатическим оптимумом голоцена, который охватывает VIII–XIII вв. Климат в это время стал теплее, естественные кормовые угодья — продуктивнее и благоприятнее для проживания и ведения хозяйственной деятельности [Сычева, 2011; Хотинский, 1977, 1987]. В XIV в. потепление сменилось так называемым малым ледниковым периодом, который существовал до середины XIX в. [Котляков и др., 1989; Ле Руа Ладюри, 1971]. С началом малого ледникового периода снизилась не только среднегодовая температура, но и количество осадков. Зимой в Европе замерзали реки и озера, в степных и полупустынных районах Центральной Азии участились засухи, что, возможно, стало причиной нашествия монголо-татарских орд на другие земли. По окончании малого ледникового периода на Земле установился близкий к современному климат.

Подобный ход смены климатических условий в голоцене прослеживается и на Яно-Индибирской и Колымской низменностях. Здесь в результате активизации озерного термокарста, начавшейся в атлантическое время и завершившейся в теплый период суббореального времени (около 4–6 тыс. л. н.), был сформирован общий облик приморских равнин северо-востока Якутии [Каплина, 2009; Каплина, Ложкин, 1982; Губин, Лупачев, 2018].

Таким образом, периодическое наступление теплых (среднегодовая температура около –8,5...–10,5 °С) периодов в течение голоцена не только способствовало формированию облика природной среды, но и сыграло определяющую роль в заселении людьми обширных пространств северо-востока Евразии.

Одной из распространенных криогенных форм рельефа выступает солифлюкция, представляющая собой течение грунта вниз по склону по сильно льдистой основе и характерная для делювиально-

солифлюкционных склонов; в тайге с солифлюкцией связаны «пьяные» леса с кривыми стволами. Термоэрозия встречается практически на всех склонах, что отражается в наличии оврагов и распадков. На увлажненных и сложенных дисперсными отложениями участках доминирует морозобойное растрескивание, в тундре — полигонально-валиковые образования. Пучение с возникновением булгуных характерно при промерзании подозерных таликов. На выположенных участках гор развивается морозная сортировка каменистого материала, который образует каменные многоугольники. На склонах многочисленны курумы, своеобразные каменные потоки под силой тяжести и вытаиванием гольцового льда. В тундре часто встречаются пятна-медальоны как результат криогенной дифференциации дисперсных грунтов в слое сезонного протаивания. В долинах рек имеется большое количество наледи, которая формируется при замораживании изливающихся подземных вод. Наледь Улахан-Тарын, ежегодно возникающая на р. Мома, имеет площадь около 110 млн м², толщина льда при этом достигает 7 м.

Верхний слой почв и горных пород, располагающийся выше многолетнемерзлых пород и подвергающийся периодическому протаиванию и промерзанию, называют деятельным слоем. Его мощность в криолитозоне колеблется в зависимости от температуры воздуха и горных пород, ее амплитуды, состава и влажности грунтов, характера растительного покрова, рельефа, экспозиции и др. На севере вблизи арктических морей глубина деятельного слоя составляет от 0,1 до 1,5 м, в зоне бореальных лесов — 3 м и более. Только благодаря наличию деятельного слоя в условиях повсеместного подстиления мерзлых грунтов в течение короткого лета происходят процессы почвообразования и накопления первичной биомассы, являющиеся основой функционирования северных экосистем.

Согласно действующей схеме почвенно-географического районирования нашей страны, территория Якутии входит в два пояса: полярный и бореальный [Национальный атлас почв..., 2011]. Северная половина Новосибирских островов относится к зоне арктических почв Арктики, южная половина архипелага и другие острова, а также вся тундра в континентальной части республики — к зоне тундровых глеевых и иллювиально-гумусовых почв Субарктики. В строении почвенного покрова Якутии в пределах бореального пояса выделяют две равнинные подзоны и три горные провинции Восточно-Сибирской мерзлотно-таежной области. Почвенный покров равнинных территорий представлен подзонами глее-мерзлотно-таежных почв северной тайги и мерзлотно-таежных почв средней тайги; почвенный покров горных территорий — следую-

щими провинциями: а) Колымской (горные тундровые почвы); б) Верхоянской (горные глее-мерзлотно-таежные, горно-таежные криоаридные палевые, горно-степные дерновые и горные тундровые почвы); в) Приалданской (горные мерзлотно-таежные и горные тундровые почвы).

Арктические почвы распространены на свободных ото льда участках. Суровые климатические условия являются причиной охлажденности и укороченности почвенного профиля, из-за чего все геохимические и микробиологические процессы здесь протекают крайне медленно. Низкая интенсивность почвообразования способствует формированию слабо дифференцированных по профилю, малогумусных, низкоплодородных почв только по микропонижениям рельефа, чаще по морозобойным трещинам. Повышенные части поверхности земли лишены травянистой растительности и покрыты водорослями, на них формируются лишь примитивные почвы-пленки.

Тундровая зона отличается суровым, но относительно менее холодным и менее сухим климатом по сравнению с арктической. Низкие температуры, определяющие слабую испаряемость, высокая относительная влажность воздуха и неглубоко залегающая многолетняя мерзлота способствуют переувлажнению тундровых почв. Низкая интенсивность разложения растительных остатков обуславливает аккумуляцию на поверхности почв тундры полуразложившихся органических остатков, формируя торфяной горизонт. Нижняя часть профиля почв постоянно переувлажнена, господствуют восстановительные условия, активно развивается процесс оглеения, минеральные слои почв проявляют тиксотропные свойства. Ежегодное промерзание переувлажненных почв тундры способствует повсеместному развитию широкого спектра криогенных процессов, формирующих микро- и нанорельефа: трещиноватость, бугристость, полигональность, а также способствует мерзлотному перемещению почвенной толщи, нарушая дифференциацию генетических горизонтов. Структура почвенного покрова тундр формируется с участием широкого спектра почвенных разностей на уровне типов, подтипов и разновидностей.

Бореальный пояс отличается от предыдущего большей континентальностью климата вследствие снижения зимних температур (от -35 до -45 °C и ниже) и меньшей увлажненностью [Десяткин и др., 2009]. Сумма положительных температур здесь выше 10 °C и составляет 1400–1600 °C, за год выпадает до 200–300 мм осадков. Длина вегетационного периода около 100 дней. В вегетационный период почвы под таежной растительностью оттаивают на глубину 100–130 см, на песках — до 200 см и глубже. Существенные различия термических условий и

условий увлажнения в частях бореального пояса создают разнообразие природных условий. Общими чертами почв и почвообразования таежной мерзлотной области являются: 1) малая мощность почвенного профиля, связанная с близким залеганием мерзлоты, подавляющим биологическую активность; 2) слабое проявление подзолистого процесса в результате короткого вегетационного сезона, недостатка влаги и отсутствия промывного режима; 3) отсутствие выноса продуктов почвообразования и выветривания за пределы деятельного слоя и их аккумуляции в почвенной толще; 4) замедленность биологического круговорота веществ и энергии; 5) преобладание фульвокислот и нерастворимых остатков (гуминов) в составе гумуса; 6) решающее значение механического состава в формировании водно-теплого режима, следствием чего оказывается образование в одинаковых биоклиматических условиях на породах разного механического состава различных типов почв.

На равнинах Центральной Якутии господствует травянисто-брусничная светлохвойная лиственничная тайга. На фоне тайги распространены участки болот, лугов, лесостепи и степи по аласам и долинам малых рек, площади которых местами доходит до 30 % от общей площади местности. Наибольшую зону занимают мерзлотные палевые почвы. В сельскохозяйственных районах они составляют 60–65 % общей площади. Такие почвы развиты на положительных элементах рельефа под пологом лиственничников с мерзлотным нанорельефом. Генетические горизонты дифференцированы нечетко. Реакция почв нейтральная или слабощелочная; содержание гумусов в верхнем горизонте 3–5 %. Поглощающий комплекс емкостью до 35 мг-экв. на 100 г почвы полностью насыщен основаниями. В составе последних до 3–10 % занято поглощенным натрием, который придает этим почвам солонцеватые свойства. На плоских нерасчлененных поверхностях под лиственничниками низкого бонитета развиты мерзлотные палевые осолоделые почвы. В отличие от предыдущих почв, профиль осолоделых почв более четко дифференцирован по элювиально-иллювиальному типу. Мощность осолоделого горизонта составляет до 20 см. На мерзлотных палевых почвах расположен основной пахотный клин республики. В долинах рек, по олуговелым надпойменным террасам развиты лугово-черноземные, черноземно-луговые почвы.

В понижениях рельефа здесь повсеместно встречаются гидроморфные почвы. Центральная Якутия является областью континентального соленакопления, здесь преобладает содовый и сульфатно-содовый тип засоления почв. Засоленных почв много под сухими и настоящими лугами, среди них встречаются пятна солончаков. Свообразно почво-

образование в термокарстовых котловинах, где формируются специфичные аласные почвы [Десяткин, 2008]. На элювии коренных пород повышенных плато подзоны под мохово-кустарничковыми листовыми развиваются мерзлотно-таежные кислые почвы. Они имеют слабо дифференцированный буроватый профиль, оттаивающий летом на глубину 100 см и более с признаками надмерзлотного оглеения. В местах, где глубже оттаивают почвы, а породы обладают лучшей водопроницаемостью, сформированы глубокомерзлотные таежные оподзоленные почвы. Сельскохозяйственные угодья составляют около 2 % общей площади подзоны. Земледельческая освоенность очаговая, площадь освоенных под пашни земель не превышает 0,1 % общей территории.

Низкие температуры деятельного слоя препятствуют нормальному развитию микробиологических и биохимических процессов в почве, замедляют трансформацию органических остатков, снижают темп биологического круговорота веществ и энергии. Р.И. Аболин первым из исследователей указал на роль многолетней мерзлоты в почвообразовательном процессе [1929]. Он определил мерзлоту как фактор, регулирующий водный режим почвы благодаря консервации осенних излишков влаги. По его мнению, только наличие многолетней мерзлоты, несмотря на засушливость климата, способствует нормальному росту и развитию здесь таежной растительности, а также возделыванию посевных культур. По его выражению, «не будь этого источника, вся Лено-Вилюйская равнина превратилась бы в безводную пустыню, и ни о какой земледельческой культуре нельзя было бы и мечтать...» [Там же, с. 64]. В условиях слабой теплообеспеченности северных территорий в деятельном слое почв действует перманентный антагонизм тепла и влаги, который приводит к формированию низкопродуктивных, крайне не устойчивых к изменению экзогенных условий экосистем.

Большая часть территории Республики Саха (Якутия) представлена горами, структура вертикальной зональности которых различна в зависимости от широтного положения, степени континентальности и увлажненности климата. В пределах Колымской горной провинции почвенно-растительный покров образует два вертикальных пояса: горно-тундровый и горно-таежный. По склонам гор до высот 300–400 м на севере и до 1 тыс. м на юге под лишайниково-моховым северотаежным лиственничным редколесьем сформированы глее-мерзлотно-таежные почвы в комплексе с мерзлотными болотными почвами. В горно-тундровом поясе распространены горные тундровые подбуры и горно-тундровые перегнойно-глеевые почвы, имеющие сильнощебнистый, примитивный профиль. В пределах Верхоян-

ской горной провинции почвенно-растительный покров имеет четыре вертикальных пояса: горно-таежный (до высот 600–800 м на севере и 1400–1550 м на юге), горно-тундровый (до высот 1000–1200 м на севере и 1600–1800 м на юге), каменистых пустынь и нивальный (ледниковый). Особенностью данной провинции выступает сухость климата, приводящая к развитию под лесом криоаридных палевых почв. На южных склонах эти почвы сочетаются с остепненными ксерофитными ландшафтами, которым свойственны своеобразные горно-степные дерновые почвы. На поясе каменистых пустынь фрагментарно развиваются примитивные горно-гольцовые почвы. В строении почвенного покрова Приалданской горной провинции до высоты 1100–1200 м идут леса, произрастающие на мерзлотных подзолистых почвах и мерзлотных подбурах. Они сменяются зарослями кедрового стланика на тех же почвах, которые выше 1200–1400 м переходят в горные тундры с горно-тундровыми перегнойно-глеевыми почвами. Выше отметок 1500–1600 м сформирован горно-гольцовый пояс с обширными пространствами каменных россыпей. Основные направления хозяйства горных провинций — оленеводство и охотничий промысел.

Растительный покров республики весьма неоднороден. На территории Якутии распространены две группы типов растительности: арктическая (26 %) и бореальная (74 %) [Основные особенности..., 1987].

В *арктическую группу* входят арктические пустыни и полупустыни, арктические и субарктические тундры, тундровые болота, каменистые пустыни и горные тундры, а также растительность речных долин и морских побережий в пределах арктической области. Арктическая растительность приурочена к Новосибирским островам, северной оконечности материка, омываемой водами моря Лаптевых и Восточно-Сибирского моря, и к высокогорьям, т.е. к местам, расположенным севернее полярной и выше высотной границы леса. Это область с наиболее суровыми климатическими условиями. В сложении арктической растительности участвуют 550 видов сосудистых растений. Среди них преобладают арктические и арктоальпийские виды. В числе арктических типов Якутии насчитывается 15 эндемичных и субэндемичных видов сосудистых растений [Красная книга..., 2017]. В народном хозяйстве арктическая растительность используется преимущественно как пастбища северного оленя. Арктическая растительность очень чувствительна к антропогенным воздействиям и природным процессам и нуждается в особых мерах охраны и эксплуатации.

В *бореальной группе* преобладает таежный тип с повсеместным развитием светлохвойных лиственных лесов. Лесная площадь в таежной зоне составляет 67 %, а собственно покрытая лесом — 54 %.

Выделяют притундровые, северо-, среднетаежные и горные леса; кроме лесов, в таежной зоне имеются кустарниковые заросли, болота, прибрежно-водная растительность [Скрябин, Караваев, 1991]. Бореальная растительность занимает равнины к югу от арктической области и располагается ниже безлесных поясов гор. Климатические условия здесь более благоприятны. Значительные территории бореальной области относятся к засушливым районам, только в тундре, особенно в горах, количество осадков превышает испарение.

В состав бореальной растительности входит более 1500 видов сосудистых растений. Среди них 50 эндемиков и субэндемиков. Значение бореальной растительности в народном хозяйстве весьма велико. Лес — источник древесины и многих других ресурсов (грибы, ягоды, пушные звери, птицы), долинные, аласные и приозерные фитоценозы — основная база сенокосов и пастбищ. Под пологом леса произрастает значительное число пищевых, лекарственных и декоративных растений. В отличие от арктической растительности, бореальные ассоциации более устойчивы. Тем не менее пожары, лесозаготовки, выпас скота, сенокосение, горные разработки охватывают здесь обширные площади и вызывают антропогенную динамику растительности.

Распределение арктической и бореальной растительности определяет основные контуры географии растительного покрова Якутии. Граница между арктической и бореальной областями проходит в западной части Якутии приблизительно по 72° с.ш., в восточном направлении постепенно понижается к югу и на Колыме достигает 69° с.ш. По высокогорьям арктическая растительность внедряется в пределы бореальной области до южной границы республики.

На островах Де-Лонга, северной оконечности островов Котельный и Фаддеевский преобладают полярные пустыни и полупустыни. Растительность занимает в фитоценозах не более 30–40 % поверхности (в пустынях 5–10 %), располагаясь в депрессиях полигонально-трещиноватого или медальонно-пятнистого микрорельефа. По количеству видов и запасу фитомассы преобладают зеленые мхи, печеночники, накипные лишайники и почвенные водоросли.

Арктические тундры — следующий этап становления растительного покрова. В северной полосе арктических тундр растительностью занято в фитоценозах 30–70 % поверхности, высота живого слоя составляет 5–10 см. В южной полосе покрытие увеличивается до 80–100 %, высота живого слоя — до 15 см. Флора сосудистых растений становится богаче (до 125–130 видов), их роль в растительных группировках значительно возрастает. Повсеместно развиты байджерахи с разнообразными кустарнич-

ковыми и травяными тундрами с доминированием осок и пушицы.

Субарктические тундры характеризуются дальнейшим увеличением разнообразия флоры (200–250 видов), усложнением структуры растительных сообществ, усилением мощности растительной дернины, значительной ролью кустарников, появлением единичных экземпляров деревьев в южной полосе тундр. Обширные площади занимают влажно-пушицевые кочкарные тундры. К востоку от р. Лены встречается осока, значение которой усиливается в восточном направлении. К востоку от Индигирки значительно участие бугорковых тундр. Важнейшей особенностью субарктических тундр является широкое распространение кустарников, в северной полосе преобладают кустарниковые ивы, в южной — карликовые березы. Высота кустарников составляет до 20–25 см в северной полосе; до 35–50 см — в южной. В напочвенном покрове этих тундр в южной полосе господствуют лишайники, играющие существенную роль в оленеводстве.

Тундровые болота занимают обширные площади в равнинной тундре приморской низменности и на островах. Господствуют полигонально-валиковые тундрово-болотные комплексы, располагающиеся в речных долинах, дельтах, озерных котловинах. На морских побережьях развиваются приморские луга, в поймах рек — злаково-разнотравные и хвощовые луга с зарослями ив. В озерных районах большие территории заняты прибрежно-водной растительностью с преобладанием арктофилы.

Бореальная растительность в Якутии представлена в первую очередь притундровыми, северо-, среднетаежными и горными лесами. Для них характерно развитие древесного яруса, где господствующей породой является лиственница *Larix gmelinii*, в западной части — *Larix cajanderi* (граница между ними проходит по 120–123° в.д.). Лиственничные леса (84,6 %) хорошо адаптированы к холодным и влажным почвам с неглубоким залеганием мерзлоты и суровому климату (рис. I.12; см. вкл.). Сосновые леса (6,6 %) встречаются небольшими массивами, главным образом в среднетаежной подзоне на более теплых, сухих песчаных почвах. Темнохвойные леса, в состав которых входят сосна, кедр и пихта, занимают менее 1 % площади и встречаются в юго-западной и южной частях республики на более богатых и теплых почвах. Заросли кедрового стланика, включаемые в лесопокрытую площадь, занимают 11 % в горах северо-востока и 12 % на юге Якутии. На долю лиственных лесов (березовых, осиновых, тополевых и чозениевых) приходится немногим более 1 % общей площади. Основная часть березовых лесов носит вторичный характер и временно занимает гари лиственничных и сосновых лесов. Горные

леса требуют особо бережного отношения, так как не предохраняют горные почвы от эрозии.

Среди кустарников наиболее широко представлены заросли кедрового стланика, на горных скелетных почвах образующие самостоятельный пояс на границе поясов горных редколесий и горных тундр (рис. I.13; см. вкл.). Местами стланик образует подлесок в лесах и спускается на равнину. Высота зарослей летом достигает 4 м, сомкнутость крон — 0,4–0,5.

Небольшие площади в таежной зоне занимают болота. Значительные массивы имеются на предгорных равнинах у западного склона Верхоянского хребта, где выпадает больше осадков и затруднен сток. Мощность торфа от 50 см до 1 м и чуть более. Участки болот встречаются на Лено-Вилюйском водоразделе и в Южной Якутии. В отличие от тундровых болот, они однородны, основная часть болот относится к низинному и переходному типам, верховые очень редки.

Растительность речных и горных долин разнообразна. В долинных комплексах доминируют леса, отражающие зональный тип, развитый на окружающих долину плакорах. В освоенных долинах облесенность и закустаренность резко снижаются. В районе Якутска долинные леса занимают лишь 5 %, луга — до 45 %. В долинах рек Центральной Якутии по депрессиям и вокруг озер встречаются осоковые и тростянковые группировки, на высоких участках поймы и в надпойме — остепненные луга, сухие повышенные участки занимают степи и солончаки, площадь которых составляет до 40 %.

В зоне средней тайги широко распространены луговые сообщества, развивающиеся по долинам мелких рек и в аласных котловинах. Аласные луга — основные сенокосные и пастбищные угодья (рис. I.14, I.15; см. вкл.), в формировании структуры их растительного покрова принимают участие имеющие вид вложенных друг в друга поясов четыре группы лугов: с водно-прибрежной растительностью, гигро-, мезо- и ксерофитами. Эти благоприятные места еще в древности были облюбованы и заселены южными скотоводами — предками якутов. Продуктивность аласных сообществ характеризуется резким изменением запаса надземной фитомассы растительности в пространстве и во времени. Многообразие флористического состава и структуры травостоя аласных лугов, а также их продуктивность зависят в первую очередь от формы и интенсивности антропогенного воздействия (сенокосного и пастбищного использования). Долинные и аласные луга Центральной Якутии сыграли большую роль в формировании народа саха.

На небольших площадях в Центральной Якутии и на северо-востоке республики развиты степи и псаммофитная растительность на незакрепленных

песках (тукуланы). Реликтовые степи, занимавшие в плейстоцене обширные территории и ныне заселенные тайгой, сохранились в долинах Лены, Яны, Индигирки и Колымы и в прилегающих горах (рис. 1.16; см. вкл.). В надпоймах преобладают степи с осокой твердоватой, по склонам коренных берегов и в горах — ассоциации из овсяницы, тонконога, ковыля и овсеца. На Лено-Амгинском водоразделе располагается Чурапчинская лесостепь с разнотравно-злаковыми травостоями в сочетании с березовыми колками (чараны). Под влиянием антропогенных факторов долинные степи с осокой твердоватой расширяются, а самобытные ковыльные и овсецовые сокращаются. Во флоре растений много эндемичных, редких и исчезающих видов, внесенных в Красные книги России и Якутии. Под влиянием изменений климата в последние десятилетия наблюдаются инвазии представителей флоры из более южных областей и смещение границ природных зон на север [Десяткин, 2018].

Животный мир Якутии богат и разнообразен [Соломонов, 1975]. Современное разнообразие животных Якутии включает 50 видов рыб, 4 вида амфибий, 2 вида рептилий, 291 вид птиц, 66 видов млекопитающих. Фауна беспозвоночных во многом еще остается не выясненной, однако на сегодня установлено распространение 6500 видов насекомых, примерно 450 видов пауков, 300 видов клещей и 300 видов гельминтов [Красная книга..., 2019].

В результате проведения интродукционных работ начиная с 30-х годов прошлого столетия и по настоящее время териофауна республики увеличилась на пять видов: ондатра, американская норка, степной хорек, овцебык и лесной бизон. Предпринятые в это же время восстановительные мероприятия способствовали росту численности соболя и расширению его ареала на всю территорию республики. Из млекопитающих Якутии 27 видов отнесены к объектам охоты, 11 — к промысловым животным. Среди крупных животных особое место занимают дикий северный олень и лось, из средних — заяц-беляк, так как их численность подвержена колебаниям не только в результате действия естественных факторов, но и из-за усиления антропогенного пресса.

За последние 40–50 лет за счет проникновения новых видов из южных регионов фауна птиц Якутии по сравнению с началом 1960-х годов [Воробьев, 1963] увеличилась на 70 видов (28%), в том числе гнездовая — на 40 (17,2%) [Вартапетов, Гермогенов, 2010].

Самую разнообразную по видовому составу и численности группу животного мира Якутии составляют членистоногие (насекомые). Среди них есть виды, существование которых следует учиты-

вать при ведении сельского и лесного хозяйства. Например, на территории республики обитают такие вредители леса, как сибирский шелкопряд, белозубчатая волнянка, серая лиственничная листовертка, большой и малый черные еловые усачи и др. Сенокосным угодьям и пастбищам значительный вред наносят вспышки массового размножения саранчовых (особенно белополюсой кобылки).

Таким образом, состав фауны наземных животных Якутии отличается уникальным разнообразием, отражает историю и происхождение животного мира и современные экологические условия региона.

Население республики с древнейших времен занималось рыболовством. Основными промысловыми рыбами являются ряпушка, омуль, муксун, нельма, чир, осетр, пелядь, карась, щука и др. В бассейне Лены обитают 38, Яны — 31, Колымы — 30, Индигирки — 29, Анабара — 26, Алазеи — 22 вида и подвида пресноводных рыб. Максимальный валовой вылов рыбы достигает 8–9 тыс. т в год, в настоящее время за год вылавливается до 4,5–5 тыс. т.

Как видим, многочисленные водоемы, богатые ценными породами рыб, лесные и тундровые пространства, где в изобилии водились промысловые звери, представляли большой интерес для древних человеческих групп, существовавших за счет охоты, рыболовства и собирательства дикоросов. Одним из важнейших факторов продвижения людей на север Сибири и успешной адаптации их хозяйства были также периоды потепления, которые затягивались иногда на столетия. Наиболее протяженные маршруты на север выстраивали мобильные скотоводы, у которых верховая езда на лошади появилась около 3 тыс. л. н.

Естественное развитие региона и его девственная природа сохранялись до конца первой трети прошлого тысячелетия. Последующий период, включая наши дни, можно отнести к антропогенному периоду развития. В течение второго тысячелетия на территории Якутии произошло формирование уникального общественно-хозяйственного строя в самых суровых в мире условиях. Завершая краткое описание природной среды родной республики, хотим отметить, что хрупкая северная природа, функционирующая на вечной мерзлоте, представляет собой уникальное явление, которое дороже всякой нефти, золота и алмазов, в ней заключено вековечное, неисчерпаемое богатство народов, проживающих в самых суровых природно-климатических условиях планеты. Каждый человек обязан не только любить, но и беречь природу, и тогда не одно поколение потомков будет жить, творить разумное, доброе и вечное в обустроенном предками пространстве в районе полюса холода Северного полушария.

ГЛАВА 2

КАМЕННЫЙ ВЕК

2.1. ПАЛЕОЛИТ

Палеолит — самый древний период в истории человечества, время ископаемых людей и животных, многие виды которых уже не существуют. Современная археология приблизительно определяет хронологические рамки палеолита в пределах от 3 млн лет до 10 тыс. л. н. За этот колоссальный отрезок времени произошли следующие значительные события: во-первых, в конце палеолита закончился процесс биологического становления человека современного типа; во-вторых, люди практически освоили всю земную поверхность, за исключением Антарктиды; в-третьих, и это главное, произошел переход от употребления природных предметов в качестве орудий к сознательному изготовлению искусственных каменных и органических (из кости, дерева) орудий.

Все эпохи палеолита значительно отличаются друг от друга, особенно по антропологическим характеристикам, так как на протяжении всего указанного периода формировался физический тип современного человека. В раннем палеолите существовали различные группы представителей рода *Homo* (собственно человек) — *H. habilis*, *H. erectus*. Считается, что первым (около 3,5–1,5 млн л. н.) сознательно начал изготавливать каменные орудия *H. habilis* (человек умелый). Следующий тип человека — *H. erectus* (человек прямоходящий) — освоил практически весь Старый Свет. Пришедший ему на смену *H. neandertalensis* (неандерталец) продвинулся дальше в высокие широты Европы и Азии. А человек верхнего палеолита — *H. sapiens sapiens* — открыл и освоил Американский континент. На территории Америки процесс антропогенеза не происходил, туда пришел уже сложившийся человек современного вида.

Жизнь людей ранних этапов каменного века была очень тесно связана со средой их обитания — малейшие изменения климата, растительности и животного мира вели к значительным переменам в их деятельности, влияли на приемы изготовления каменных и костяных орудий, объекты охоты. Со второй половины среднего палеолита (около 50 тыс. л. н.) человек в полной мере владел огнем, умением изготавливать теплую одежду, строить жилища разных типов и, возможно, в качестве вьючного транспорта использовал собак. Кроме того, племена верхнего палеолита имели огромный арсенал каменных и костяных орудий, пригодных для охоты на любого зверя, обработки дерева и кости, что позволило им заселить самые отдаленные уча-

стки Севера: построить свои поселения, заниматься добычей животных и птиц, создать шедевры искусства и развить свое духовное мировосприятие.

По данным геологической науки, геологическая история Якутии эпохи палеолита состоит из длинной цепочки различных природных событий: неоднократные сильные похолодание и потепление климата, покровные и горно-долинные оледенения, формирование многолетней мерзлоты, поднятие и падение уровня северных морей, неотектонические явления. Палеолиту соответствует финал геологического периода плиоцена и весь геологический период плейстоцена, начавшийся около 2 млн л. н. и окончившийся примерно на рубеже 10 тыс. до н. э. Его ранний этап называют эйоплейстоценом, он закончился около 800 тыс. л. н. Уже эйоплейстоцен, особенно средний и поздний плейстоцен, характеризуется серией резких похолоданий и развитием покровных оледенений, занимающих значительную часть суши. Это время, включающее в себя геологическую эпоху плейстоцена, в общедоступной и научно-популярной литературе называют ледниковым периодом.

Известный якутский палеонтолог П.А. Лазарев, учитывая изменения палеоэкологических условий эпохи палеолита, выделял четыре основных этапа формирования фауны Якутии: плиоцен-эоплейстоценовый, ранне-, средне- и позднеплейстоценовый [2005].

В результате многолетних исследований мерзловедов и палеогеографов удалось установить, что похолодание в Якутии хорошо фиксируется примерно с периода 3–3,4 млн л. н., когда климат Северной Азии становится континентальным и суровым. С рубежа плиоцен — эоплейстоцен происходит формирование многолетней мерзлоты, которая до сих пор оказывает сильнейшее влияние на климат, геоморфологию, флору и фауну Северо-Восточной Азии.

В конце плиоцена и в эоплейстоцене территория Якутии делилась на две географические провинции: Ленскую (Западную) и Берингийскую (Восточную). Граница между этими провинциями пролегла по особой полосе шириной примерно 300 км в высокогорных системах Верхоянского хребта и хребта Сэттэ-Дабан. Эти области характеризовались различными ландшафтами и экологическими условиями обитания: древняя фауна Ленской провинции формировалась при участии мигрирующих животных южных районов Азии, Берингийской — за счет американских и субатлантических элементов. Кроме того, данные провинции отличались друг от

друга ландшафтом и экологическими условиями обитания млекопитающих. Древняя фауна млекопитающих Ленской провинции в основе своей была частью сибирской фауны, но в ее формировании некоторое участие принимали и мигранты из более южных районов Азии. В истории развития млекопитающих Берингийской провинции решающую роль сыграла обширная территория Берингии, соединявшая Азию с Америкой и ставшая очагом формирования субарктической териофауны. Специалисты отмечают, что фауна млекопитающих рассматриваемых провинций имела существенные отличия на ранней стадии формирования, т.е. в эоплейстоцене и раннем плейстоцене. На этом этапе происходило поднятие земной поверхности над уровнем моря, в результате чего на севере образовались обширные пространства суши. Берингида (условное название указанной территории, данное палеонтологом А.В. Шером) охватывала прибрежный шельф Ледовитого океана от Таймыра, включая весь север Северной Америки. Здесь сложилась холодная «саванна» с преобладанием травянисто-кустарниковой растительности, что благоприятствовало обитанию на просторах равнины животных гигантских размеров: южный слон архидескодонт, лошадь Веры, длинноногий бизон и т.д. Южнее, на территории современной приморской низменности бассейна р. Яны до Колымы, по данным палинологического анализа, были распространены лиственнично-березовые леса с примесью сосны и ели.

К началу эоплейстоцена под влиянием похолодания темнохвойные леса и реликты широколиственных лесов отступили на юг, увеличилась доля травянисто-кустарниковых растений. Такие палинологические комплексы хорошо сохранились в отложениях местонахождения Улахан-Суллар в низовьях р. Адыча. Затем сильное похолодание на территории Колымской низменности вызвало формирование гипоарктического пояса — очага появления голарктической фауны млекопитающих. Обилие мерзлотных трещин разного генезиса свидетельствует о том, что на севере Якутии происходит формирование многолетней мерзлоты.

Изменение экологических условий обитания обусловило возникновение новых форм млекопитающих, деградацию их размеров, изменение в строении скелета, утолщение кожи и появление густого шерстного покрова. Развитие безлесных кустарниково-травяных сообществ, открытых луговых пространств и лесостепей благоприятствовало развитию копытных млекопитающих, особенно лошадей. Животный мир этого времени, кроме лошадей, был представлен трогонтериевым мамонтом, древним носорогом Мерка, широколобым лосем, северным оленем, овцебыком, зоргелией. Специалисты отмечают, что в тот период все крупные млекопитаю-

щие уже были подвержены процессу обмельчания, появились новые виды с характерными диагностическими признаками.

Средний плейстоцен знаменуется значительным усилением похолодания климата и развитием мощных горно-долинных оледенений. На севере климат становится холодным, а в Центральной Якутии и на юге — умеренно-холодным. По данным палеогеографии, сменились четыре климата, четыре экологические эпохи: теплое тобольское, холодное и влажное максимальное самаровское оледенения, короткое и теплое ширтинское межледниковье и непродолжительное тазовское оледенение. Особенно сильному оледенению подверглась Западная Якутия, льдом была покрыта почти вся площадь Среднесибирского плоскогорья, в результате фауна млекопитающих была оттеснена на юг и восток. В Восточной Якутии оледенение носило характер горно-долинное, не задевая обширные межгорные долины, и существенно не повлияло на жизнь животных. Считается, что в среднем плейстоцене р. Лена из-за перекрывающих ледников впадала в Ледовитый океан в районе современного устья р. Оленёк. Продолжалось продвижение криолитозоны в южном направлении. Растительность на протяжении среднего плейстоцена менялась в зависимости от близости ледника. На севере были развиты лиственнично-березовые редколесья, открытые кустарничково-травянистые ассоциации и заболоченные луга. Со второй половины среднего плейстоцена на севере Якутии широко распространились разнотравные тундростепи. В Центральной Якутии в это время формируются первые аласы, древостой представлен темнохвойно-лиственничными и березово-лиственничными лесами. Существенную кормовую базу млекопитающих составлял подлесок, густо покрытый кустарниками (ольхой, рябиной, шиповником, таволгой, можжевельником сибирским).

Дальнейшее развитие животного мира и растительности происходило на фоне возрастающего похолодания, наивысший пик которого пришелся на последнее и самое сильное сартанское оледенение, относящееся к позднему плейстоцену. В позднем плейстоцене выделяют четыре палеоклиматические эпохи: казанцевское теплое и зырянское оледенения, каргинское теплое межледниковье и очень холодное сартанское оледенение. На протяжении позднего плейстоцена продолжился активный регресс лесной растительности. Вплоть до территории Центральной Якутии лиственнично-березовые леса остались только по долинам рек и в защищенных распадках. Пышно развивались тундрово-степные и тундровые ландшафты. Обширные пространства занимала кустарниковая и кустарничковая растительность в сочетании с густой травяной растительно-

стью. Поэтому мамонтовая фауна в данный период, несмотря на ухудшение климатических условий в сторону резкой континентальности, достигла своего расцвета, о чем свидетельствуют многочисленные останки крупных млекопитающих.

На заключительной фазе плейстоценовой эпохи криолитозона охватывала всю территорию Якутии и имела тенденцию развития далее на юг. Но позднеплейстоценовые межледниковые эпохи характеризовались очень жаркими и сухими летними периодами. Именно в каргинскую эпоху (45–25 тыс. л. н.), по мнению П.А. Лазарева, возникла широкая сеть природных «ловушек» и произошла гибель многих животных, мумифицированные останки которых в многолетней мерзлоте сохранились до наших дней. Изучение животных этого периода показало, что в процессе адаптации к холодным климатическим условиям у мамонта утолщается кожа, достигая 2 см, удлиняются волосы (более 1 м), увеличивается длина пушистого подшерстка (до 2,5 м) и уменьшаются ушные раковины [Лазарев, 2005].

После последнего, сартанского, оледенения начинается постепенное (10–12 тыс. л. н.) глобальное потепление, приведшее к новой геологической эпохе — голоцену. Считается, что около 13 тыс. л. н. начались распад и вымирание мамонтовой фауны. Причина вымирания до сих пор до конца не выяснена, но с большей долей вероятности можно утверждать, что оно было вызвано резким потеплением климата, связано с изменением кормовой базы и развитием процесса заболачивания обширных пространств Якутии. Позднеплейстоценовый человек, судя по остеологическим остаткам на верхнепалеолитических стоянках, активно охотился на мамонтов, носорогов, лошадей, бизонов, овцебыков, лосей, северных оленей, а также на сопровождавших их хищников — пещерного льва, волка, росомаху, лису. Несмотря на то что в культурных слоях палеолитических стоянок найдены костные останки животных, все-таки надо думать, что роль человека в исчезновении мамонтовой фауны по сравнению с природными факторами невелика.

Первые сведения о следах палеолитической эпохи в Якутии даны в работах А.П. Окладникова, который открыл ряд памятников на средней Лене, на территории Ленского и Олёкминского районов ЯАССР в 40-х годах XX в. Позже в результате широкомасштабных комплексных исследований Приленской археологической экспедиции в 1960-е годы под руководством Ю.А. Мочанова на р. Алдан, на территории Алданского, Усть-Майского, Томпонского, Таттинского и Усть-Алданского районов, была выделена дюктайская верхнепалеолитическая культура, наиболее ранние памятники которой (стоянки Эжанцы, Ихине I, II, Усть-Миль на р. Алдан) были определены возрастом 30–35 тыс. л. н., а

основная масса памятников этой культуры имела возраст 25–10,5 тыс. л. н. [Мочанов, 1977] (рис. I.17). Большая часть местонахождений дюктайской культуры имеет хорошо выраженный культурный слой, содержащий богатый каменный инвентарь, фаунистические останки, поддающиеся геологической датировке и давшие большое количество радиоуглеродных дат. Нижняя граница временного интервала, предложенная Ю.А. Мочановым, нередко подвергается сомнению. Оппоненты ученого сходятся во мнении, что дюктайская культура не выходит за рамки сартанского ледникового (23–10 тыс. л. н.) [Абрамова, 1979, 1989; Диков, 1979; Окладников, 1981; Питулько, Павлова, 2010]. В последующие годы Ю.А. Мочанов очертил ареал дюктайской верхнепалеолитической культуры: территория от Ледовитого океана до Северного Китая. В настоящее время огромный ареал дюктайской культуры значительно уменьшился, так как в сопредельных с Якутией регионах выделены самостоятельные культуры верхнего палеолита: в Магаданской области — ушковская культура, в Приамурье — селимджинская, ряд новых культур выделен в Забайкалье и Прибайкалье, на Енисее продолжается исследование корковской и афонтовской культур. Кроме того, в бассейне р. Яны выделена новая культура палеолита, которая, по мнению ее исследователей, предшествовала дюктайской, а на заключительных этапах сосуществовала с ней [Питулько, Павлова, 2010]. В 70–80-е годы XX в. А.Н. Алексеевым в бассейне р. Олёкмы были открыты и исследованы памятники верхнего палеолита. Под его же руководством на рубеже веков исследовался пещерный памятник Хайыргас на средней Лене и проводилась разведка ленских террас на предмет поисков ранне- и среднепалеолитических памятников [Алексеев А.Н., 1980].

В настоящее время А.К. Шарбориним проводится изучение местонахождения Чингалах в бассейне р. Малая Мунку, которое предварительно отнесено к позднему ашелю [2015, с. 62–74]. Кроме того, очень интересны исследования В.В. Питулько по проблемам ранних этапов верхнего палеолита в низовьях бассейна р. Яны и на арктических островах, где открыто около 20 местонахождений, которые содержат богатый археологический материал, состоящий из каменных и костяных орудий, а также большого количества украшений.

Вопрос о первоначальном заселении территории Якутии, занимающей 3 млн 100 тыс. км², является крайне сложным. Сразу отметим, что в регионе отсутствуют хорошо стратифицированные комплексы каменных орудий, более древние, чем поздний палеолит. Ранние памятники на сегодняшний день страдают отсутствием тех или иных требований, которые бы включали понятие археологической



Рис. 1.17. Карта распространения археологических памятников эпохи палеолита на территории Якутии (составитель Т.Б. Симокайтис; по материалам [Мочанов, 2010б; Питулько, Никольский, 2014]).

бесспорности, т.е. наличия хорошо выраженного и сохранившегося культурного слоя, имеющего геологическую датировку, а также содержащего фаунистические остатки, следы хозяйственных и жилищно-бытовых комплексов, произведения искусства и палеоантропологических останков. Только наличие всего комплекса этих данных позволило бы говорить о выделении археологической культуры. Пока очень хорошо представлена лишь дюктайская позднепалеолитическая культура, имеющая десятки стратифицированных памятников, разработан-

ную типологию каменного инвентаря, обильную фауну и серию радиоуглеродных дат. Наиболее древняя, диригская, культура, отличающаяся большой серией выразительных каменных изделий (рис. 1.17, 1.18), не имеет сопровождающей фауны, а геология и датировка относящихся к ней памятников вызывают многочисленные споры. Исследования вскрытых на Дириг-Юряхе культурных слоев позволили Ю.А. Мочанову [1992, с. 150–172] реанимировать теорию Морица Вагнера о внетропическом происхождении человечества.

Исследователь, основываясь на стратиграфии нижнего культурного слоя стоянки Дириг-Юрях, считает, что он имеет возраст от 1,8 до 3,2 млн л. н., что вызывает сомнения у некоторых специалистов. По их мнению, галечный слой с включением чопперов (древнейшие каменные орудия человека), непосредственно перекрывающий толщи красных песков, на стоянке Дириг-Юрях отложился 860–780 тыс. л. н. [Алексеев, Черосов, 1990; Waters et al., 1999]. Датировка Дириг-Юряха на основе термолюминесцентного метода американскими учеными показала, что возможный возраст памятника — около 240–300 тыс. л. н. [Waters et al., 1999]. Конечно, возраст памятника пока еще спорен, однако возраст около 300 тыс. л. н. показывает, что эта стоянка является древнейшей в мире в высоких широтах.

Артефакты местонахождения Алалайка по технико-типологическим показателям близки к среднепалеолитическим, но судить более определенно об их возрасте затруднительно, так как они представлены подъемными сборами с высоких террас р. Лены в районе г. Олёкминска, стратиграфический контекст артефактов пока не ясен (рис. I.19). Подобное можно сказать и относительно палеолитических стоянок Мунгхарыма и Тимирдах-Хайа на р. Виллюй: сейчас изучение этих памятников находится на начальной стадии, поэтому определенные выводы пока преждевременны, хотя артефакты стоянок кажутся весьма архаичными (рис. I.20; см. вкл.). Так называемая чиркуосская культура не рассматривается нами ввиду того, что нет неопровержимых доказательств для отнесения стоянки Чиркуо к палеолиту.

Работы по выявлению и изучению местонахождений древнего и среднего палеолита обозначили важные исторические проблемы, многие из которых при современном состоянии исследования практически неразрешимы, что ограничивает возможность воссоздания истинной картины древнего палеолита Якутии.

Наиболее ярко и информативно на сегодняшний день представлены следы дюктайской культуры позднего палеолита, местонахождения которой найдены практически на всей территории Якутии. Указанная культура получила эпонимное название по одному из самых значительных памятников этой эпохи — Дюктайской пещере на р. Алдан.

Верхнепалеолитическое население оставило многочисленные следы проживания по всем крупным рекам Якутии. Безусловно, владея умением получать и сохранять огонь, имея меховую одежду и обувь, отлично приспособившись к сезонным изменениям климата, носители данной культуры широко освоили все регионы северо-востока России и считаются одними из первооткрывателей Амери-

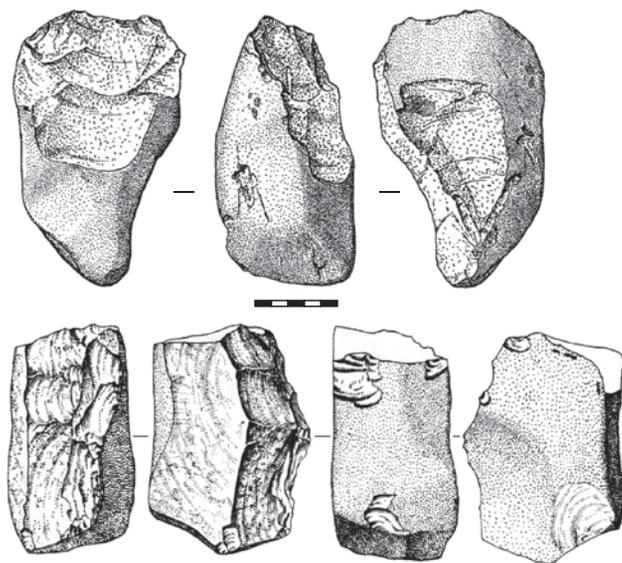


Рис. I.18. Кварцитовые чопперы. Стоянка Дириг-Юрях, Хангаласский район [Мочанов, 2010а, табл. IX, 5; 9, 2].

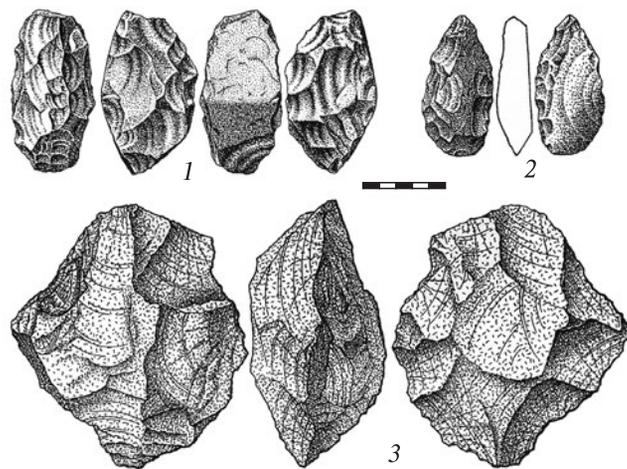


Рис. I.19. Кварцитовые изделия. Стоянка Алалайка, Олёкминский район [Мочанов, 2010б, табл. X].
1, 2 — скребловидные орудия; 3 — нуклеус.

канского континента. Большинство это стоянки открытого типа, вероятно, места летнего обитания. Пещерные памятники немногочисленны, и, возможно, ими представлены круглогодичные жилые комплексы. Можно предположить, что предпещерные площадки служили местами летнего проживания, так как подавляющая часть материала Дюктайской пещеры и пещеры Хайыргас на средней Лене обнаружена на этих площадках: кости животных, входящих в так называемый мамонтовый комплекс, каменные орудия на разных стадиях изготовления, многочисленные отщепы и пластины.

Нужно отметить, что большая часть пещер Якутии в летнее время непригодна для жилья из-за очень сильного увеличения влажности внутри мерзлотных слоев в результате их таяния. Подходящие пещеры выбирались древним населением неподалеку от источников воды, на достаточной высоте, с хорошим обзором охотничьих угодий. Можно предположить, что в летнее время дюктайцы строили легкие жилища: шалаши, чумообразные или каркасные сооружения без углубления в землю. Вероятно, этим объясняется отсутствие следов капитального строительства долговременных жилищ. На стоянках дюктайской культуры обнаружены тысячи изделий из камня: орудия и заготовки, отходы производства. Основными культуuroобразующими каменными изделиями дюктайцев были двусторонне обработанные ножи и наконечники копий — бифасы (рис. I.21; см. вкл.), скребла, клиновидные нуклеусы, скребки, резцы, вкладыши, долотовидные орудия. Заготовками для изготовления этих орудий служили различные по форме и величине отщепы и пластины, а также плоские плитки кремнистых пород. Из костяных орудий на стоянках дюктайской культуры зафиксированы наконечники копий или дротиков из расколотых и целых бивней мамонта, скребла из этого же материала, лощила из ребер мамонта, шилья и иглы из костей различных животных. Встречаются и очень оригинальные орудия, не имеющие аналогов. Так, в Музее мамонта СВФУ хранится наконечник дротика из рога шерстистого носорога. Костяные орудия составляли в инвентаре дюктайцев около трети всех орудий, они были прочными, более долговечными, чем каменные. Каменные орудия применялись для охоты и разделки добычи, изготовления орудий из бивня мамонта, кости, рога и дерева — так были усложнены технологические цепи в действиях древнего человека. Возникли совершенно новые типы орудий: иглы с ушками, гарпуны (которые, возможно, применялись для наземной охоты), началось развитие приспособлений для пассивной охоты: деревянных капканов, удавок, давилок и пастей.

В позднем палеолите охота стала более совершенной, чем в предыдущие эпохи, что сыграло огромную роль в увеличении пищевых ресурсов и, следовательно, демографическом росте населения. На стоянках дюктайцев находят костные остатки всех животных, которые составляли полный спектр мамонтового комплекса Северной Азии. Можно предположить, что крупные животные верхнего плейстоцена являлись основными объектами охоты верхнепалеолитического человека, но следует учитывать, что за пределами Якутии есть примеры специализации древних охотников на животных гораздо меньших размеров, добывание которых было более трудоемким процессом. Приемы охоты с ис-

пользованием знания местности (загонная охота) позволяли убивать стадных животных в достаточном количестве. Следует отметить, что в условиях Якутии копание больших ям и траншей-ловушек нереально ввиду отсутствия у населения металлургического шанцевого инструмента, поэтому люди палеолита, вероятно, загоняли своих жертв в естественные ловушки: болота, мари, старичные протоки и озера. На птиц (гусей и лебедей) охотились, возможно, в период линьки, смены пера, так как их кости составляют определенный процент остатков фауны при раскопках палеолитических стоянок. Инновации верхнего палеолита — спорадическое рыболовство и специализированная охота на пушного зверя. Предполагается, что человек верхнего плейстоцена обладал очень высокой мобильностью, постоянно осваивал новые охотничьи угодья, передвигался в северном и южном направлениях, если считать начальной точкой его отправления бассейны Алдана и Олёкмы в пределах территории Якутии.

Уже в это время, возможно, в летний сезон, человек занимался рыболовством. Допустимо, что в хозяйственной деятельности верхнепалеолитического населения имело место собирательство как способ присвоения готовых даров природы. Очень важно, что на данный момент практически доказано наличие собаки у позднепалеолитического населения Якутии (находки палеонтологов 2012–2015 гг. в местности Тумат Нижнеянского улуса) [Федоров и др., 2015, с. 54–56].

В настоящее время мы имеем очень скромные данные о духовном мире и религиозных представлениях человека верхнего палеолита. Изобразительное искусство данного периода представлено фрагментом бивня мамонта, на котором выгравировано изображение этого зверя. Находка была совершена на стоянке Бёрёлёх (р. Индигирка) (рис. I.22). Указанный артефакт получен В.Е. Флинтманом в 1965 г. от местных жителей [1972]. В 2017 г. в Музей мамонта поступила заготовка плоскостной скульптуры медве-

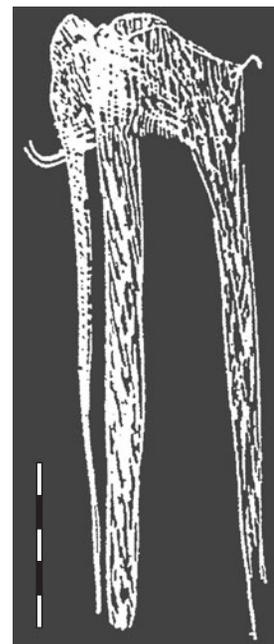


Рис. I.22. Графическое изображение на бивне мамонта. Стоянка Бёрёлёх, Аллаиховский район. Подъемные сборы В.Е. Флинта [Мочанов, 2010б, табл. 40].

дя, где четко просматриваются очертания головы, лап, спинной и брюшной частей тела животного. Украшения представлены небольшим количеством просверленных галечек (некоторые из них имеют насечки) и пластинами из бивня мамонта с процарапанными граффити (рис. I.21, 4; см. вкл.). Сдвиг в области создания культурных ценностей знаменуют находки костяных изделий с территории Яно-Индигирской низменности и островов Ледовитого океана. В.В. Питулько в бассейне р. Яны обнаружены бусы и подвески из бивня, костей, клыков и зубов животных, а также янтаря и антраксолита, которые найдены в процессе раскопок янских стоянок [Питулько, Никольский, 2014]. Причем исследователь во многих публикациях отмечает, что эти памятники не относятся к дюктайской традиции, а являются следами более древней янской культуры, возраст которой, по его мнению, составляет 28 тыс. л. н.

Изучение палеолита Якутии имеет большое значение не только для воссоздания истории населения северо-востока России, но и для понимания общих закономерностей исторического развития человечества. Опыт сравнения палеолита Якутии и сопредельных областей, а также одновременных ему археологических культур различных территорий энеолитического периода показывает, что на раннем этапе развитие общества шло одним и тем же путем, без признаков отсталости и неравномерности.

2.2. МЕЗОЛИТ

После окончания ледниковой эпохи (12–10,5 тыс. л. н.) произошли кардинальные изменения природно-климатических условий на Земле. Наступил современный геологический период — голоцен, характеризующийся глобальным потеплением климата, таянием мерзлоты и ледников, что вызывает повышение уровня Мирового океана и, соответственно, значительное уменьшение площади суши. На севере Сибири миллионы квадратных километров прибрежных участков оказались под водой, а между Северной Америкой и северо-восточной оконечностью Азии был подтоплен перешеек, связывающий два материка, а на его месте образовался пролив, впоследствии названный Беринговым. В результате масштабной природно-климатической перестройки постепенно вымерли представители так называемой мамонтовой фауны, среди которых основные объекты охоты человека эпохи палеолита: мамонты, шерстистые носороги, плейстоценовые лошади, мускусные быки, бизоны и др. С потеплением климата началось стремительное развитие таежно-лесной растительности. Некогда господствовавшая зона степей и тундры сильно сократилась и сохранилась в основном лишь далеко на севере в

виде узкой полосы вдоль побережья Ледовитого океана. Здесь и на некоторых островах арктических морей еще до начала субатлантического периода (около 3 тыс. л. н.) продолжали существовать небольшие популяции мамонтов и плейстоценовых лошадей. Однако это были малочисленные сохранившиеся популяции, которые в итоге тоже не смогли адаптироваться и выжить в условиях изменившейся среды [Чернова и др., 2015, с. 373; Ложкин и др., 2016, с. 10].

Древние люди, населявшие этот огромный регион, были вынуждены приспосабливаться к меняющимся экологическим условиям, изменять способы жизнеобеспечения. Данный период человеческой истории, приходящий на конец плейстоцена и начало голоцена, многие археологи именуют мезолитом. Но некоторые из них применяют термины «докерамический неолит», «эпипалеолит», «прото-неолит», «агонеолит», «поздний (голоценовый) палеолит». Попытки введения альтернативных понятий свидетельствуют о различных подходах к оценке содержания эпохи, но иногда это обусловлено динамикой развития какой-либо археологической культуры, где без переходной от палеолита к неолиту стадии серийной проявляются признаки неолита. Так, в последние годы по материалам целого ряда позднеплейстоценовых памятников Японского архипелага, Южного Китая, Дальнего Востока России доказан факт раннего начала неолитизации в виде появления керамики, серийных форм шлифованных изделий, перехода к оседлому образу жизни и, главное, зарождения производящих форм хозяйства, в связи с чем правомерность выделения в этом регионе мезолита как специфического и самостоятельного этапа каменного века вызывает сомнения у исследователей [Василевский, 2008; Кузьмин, 2013; Яншина, 2014].

Что касается территории Якутии, то здесь процесс неолитизации начался сравнительно поздно (V тыс. до н. э.) с появления керамики и распространения памятников сылахской археологической культуры, которой предшествовала сумнагинская культура с микролитической индустрией, характерной для мезолитических культур Евразии (рис. I.23). Как уже отмечалось, в конце плейстоцена и начале голоцена исчезли многие виды мамонтовой фауны, некогда составлявшие «пищевую цепочку» древнего человека. Охота на мелкую и подвижную дичь требовала новаций в наборе и изготовлении орудий охоты и лова, более мобильного передвижения в поисках добычи, а следовательно, новых моделей формирования охотничьих коллективов. Перечисленные вызовы обусловили появление в мезолите Якутии новых форм орудий и развитие важной для древнего человека отрасли хозяйства — рыболовства. Именно эти, не присущие палеолиту Якутии



Рис. 1.23. Карта распространения археологических памятников сумнагинской культуры эпохи мезолита на территории Якутии (составитель Т.Б. Симокайтис; по материалам [Мочанов, Федосеева, 2002; Питулько, 1998]).

специфические черты стали определяющими для выделения в древнейшей истории региона отдельного этапа — эпохи мезолита.

Мезолит Якутии изучен благодаря успешной деятельности археологических экспедиций различной ведомственной принадлежности. Первой из них была Ленская историко-археологическая экспедиция, работавшая под руководством А.П. Окладникова в 1940–1946 гг. Несмотря на то что А.П. Окладников в периодизации древних культур Якутии

не выделял эпоху мезолита, им было исследовано несколько памятников, впоследствии признанных мезолитическими. Следующий этап изучения мезолита Якутии начался в 1960-х годах и продолжается по настоящее время. Он связан с работой отрядов Приленской археологической экспедиции Института языка, литературы и истории Якутского филиала СО АН СССР, многолетней деятельностью археологической экспедиции Якутского государственного университета им. М.К. Аммосова, экспеди-

ции «Высокоширотная Арктика: природа и человек» (проект «Жохов — 2000») под руководством В.В. Питулько, комплексной экспедиции Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН.

В результате исследований было выяснено, что к эпохе мезолита, длившейся в Якутии около 4 тыс. лет в промежутке 10,7–6,8 тыс. л. н., относится сменившая дюктайцев сумнагинская археологическая культура, которая была выделена Ю.А. Мочановым и названа по опорному памятнику на р. Алдан — стоянке Сумнагин I. Кроме этой стоянки, на Алдане были открыты и исследованы ПАЭ под руководством Ю.А. Мочанова и С.А. Федосеевой памятники с четкой стратиграфией — Белькачи I и Усть-Тимптон [Мочанов, 1969, 1977]. В ареал распространения сумнагинской археологической культуры входит и бассейн Вилюя. Здесь в четких стратиграфических условиях остатки сумнагинской культуры зафиксированы на многослойных стоянках Усть-Чиркуо I, Хатынгнаах II, Сюльдюкар и на однослойном памятнике Китчан. На Олёкме мезолитические культурные слои изучены и выделены археологами ЯГУ на стоянках Тэнсик II (III слой), Новый Летен II (III слой), Новый Летен I (V слой), Курунг II (V слой), Крестях I, Бтылах [Алексеев, 1987]. Стоянки сумнагинцев были открыты и исследованы также на Анабаре, Оленёке, Яне, Индигирке и Колыме. По мнению Ю.А. Мочанова [1977, с. 241], сумнагинская культура охватывала ту же территорию, что и предшествующая дюктайская культура, т.е. к востоку от бассейна Енисея и к северу от бассейна Амура.

Изучение стоянок сумнагинской культуры показало, что подавляющее число орудий изготовлено на ножевидных пластинах, снятых с одно- и двухплощадочных призматических и конических нуклеусов, имеющих чаще всего карандашевидную форму. Вместе с тем существовала и торцовая разновидность нуклеусов, являвшаяся переходной от клиновидных к призматическим [Мочанов, 1977, с. 169, 183, 242, табл. 59, 13; 67, 15]. Орудия на пластинах составляют 85–95 % от общего количества каменных орудий. Из них около 30 % сделаны из микропластин, ширина которых не превышает 0,4 см. Орудия из пластин представлены вкладышами, угловыми и боковыми резцами, концевыми скребками, пластинами со скошенным краем, проколками, долотовидными орудиями, отдельными параллелограммами [Там же, с. 242–244]. Незначительную долю в каменном инвентаре, от 0,5 до 8 %, составляют орудия из целых или расколотых диабазовых и кварцитовых галек — тесла и топоры, некоторые из них имеют «ушки» у обушка (рис. I.24; см. вкл.). Кроме рубящих орудий, из расколотых галек изредка изготавливали скребла. Отщеповая

индустрия, составляющая только 1,5–6 % от общего числа каменных орудий, представлена единичными ножами, резцами, долотовидными орудиями и проколками, а также скребками, большинство которых все же изготавливалось на сечениях пластин. Как видим, количественный анализ сумнагинского каменного инвентаря указывает на расцвет микропластинчатой техники со всевозможными вариациями сегментирования и ретуширования микролитов-пластин. Подобное было характерно для многих культур эпохи мезолита Евразии и еще раз подтверждает правомерность выделения мезолитического этапа в каменном веке Якутии.

Технико-типологический анализ сумнагинского инвентаря показал, что для него характерно отсутствие каких-либо шлифованных изделий и двусторонне обработанных каменных ножей, наконечников копий и дротиков. Последнее Ю.А. Мочанов объясняет следующим образом: «Исчезновение двусторонне обработанных каменных клинков (бифасов) на рубеже плейстоцена и голоцена и последующее их появление через 3,5–4 тыс. лет, в раннем неолите, показательно не только для Северо-Восточной Азии, где обитали сумнагинцы, но и для многих других областей Евразии. Удовлетворительного объяснения этой закономерности для всех территорий пока не существует. В Северо-Восточной Азии за этим, вероятно, кроется смена этносов» [2010б, с. 72].

Хронологические рамки сумнагинской культуры, определенные на основании серии радиоуглеродных дат, охватывают конец IX — первую половину V тыс. до н. э. В целом абсолютная хронология сумнагинской культуры в настоящее время охарактеризована более чем 130 радиоуглеродными датами, 94 из которых получены для стоянки на о. Жохова.

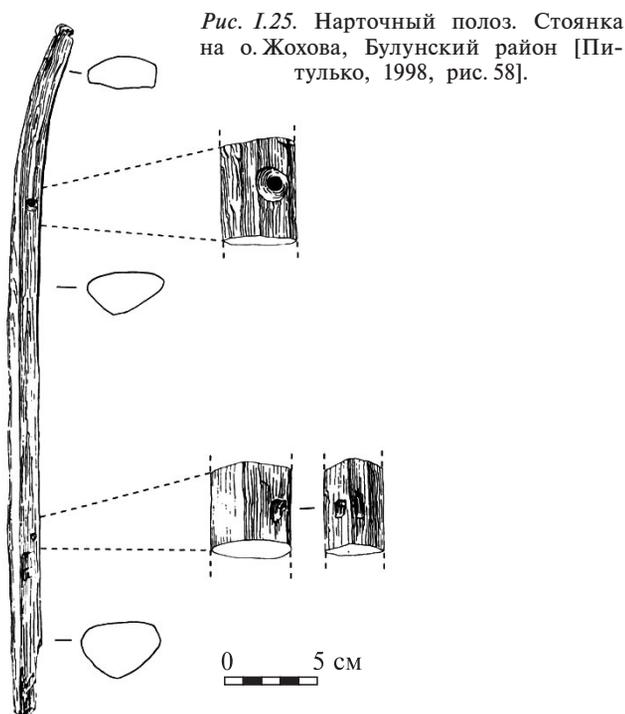
Данный остров является одним из пяти островов архипелага Де-Лонга, который вместе с островами Анжу и Ляховскими объединяется в группу Новосибирских островов и составляет часть территории Республики Саха (Якутия). Начало систематическим исследованиям Жоховской стоянки было положено в 1989–1990 гг. ее первооткрывателем В.В. Питулько [1998]. Затем работы были продолжены в 2000–2005 гг. С момента открытия и по настоящее время эта стоянка является самым северным в мире древнейшим археологическим памятником, свидетельствующим об освоении человеком данных территорий еще в эпоху раннего голоцена, т.е. около 8 тыс. л. н. На основании радиоуглеродных датировок, полученных по различным органическим материалам (древесина, растительные остатки, костные остатки животных и человека, уголь), определено время первоначального обитания человека на Жоховской стоянке в интервале 8250–7800 радиоуглеродных лет назад. В пределах этого периода за-

фиксировано наличие нескольких эпизодов интенсивного проживания здесь людей — 8150, 8100–8075, 8000–7900 и 7800 л. н. Имеются также относительно «молодые» датировки, относящиеся к интервалу 7700–7400 л. н. [Питулько, Павлова, 2015]. Детально изучив стоянку, В.В. Питулько [2003, с. 121] пришел к выводу, что этот памятник эпохи мезолита представляет отдельную арктическую фацию сумнагинской культуры.

В культурных слоях стоянки на о. Жохова прекрасно сохранился органический материал. В большом количестве представлены фаунистические остатки (млекопитающие, птицы, рыбы), артефакты из рога, бивня мамонта, кости, предметы из дерева, а также единичные плетеные и берестяные изделия. Изучение фаунистических остатков позволило реконструировать годовые циклы хозяйственной деятельности обитателей стоянки, в которых выделены сезоны с преимущественным промыслом северного оленя и белого медведя [Питулько и др., 2013]. В остеологической коллекции, помимо массово встречающихся костных остатков северного оленя и белого медведя, представлены костные остатки собак, которые, судя по найденным остаткам полозьев нарт (рис. I.25), использовались в качестве ездовых [Питулько, Каспаров, 2016]. Ранее в связи с находкой в позднемезолитическом VIII слое стоянки Белькачи I костей собаки уже предполагалось ее наличие у мезолитического населения Якутии [Егоров, 1969, с. 203]. Доместикация человеком пси-

вых в глубокой древности доказывается также фактом погребения собаки в верхнепалеолитическом VI слое стоянки Ушки I на Камчатке [Диков, 1979, с. 55, 57, 60]. Возможно, об очень ранней доместикации свидетельствует и обнаружение в Усть-Янском районе Якутии хорошо сохранившейся полной тушки плейстоценовой собаки (*Canis familiaris*) возрастом $12\,460 \pm 50$ лет, у которой имеются некоторые признаки, указывающие на принадлежность к домашним животным: например, отсутствие выступа на переднем крае носовых костей и небольшие размеры лобных синусов [Федоров и др., 2015, с. 54]. Проблема происхождения домашних животных имеет важное значение для археологии Якутии с точки зрения выяснения уровня адапционных возможностей первобытного человека в освоении высоких широт [Архипов, 1989, с. 30]. После находок на Жоховской стоянке стало ясно, что по меньшей мере 8 тыс. л. н. в Якутии уже существовало транспортное собаководство, обеспечивавшее высокую мобильность кочевых племен того времени. Доказано также, что имела место селекция собак, направленная на выведение пород для охоты и работы в упряжке [Питулько, Каспаров, 2016]. В свете открытий на о. Жохова вполне возможно предполагать, что найденная в Усть-Янье особь плейстоценовой собаки отражает первоначальные этапы становления домашнего собаководства.

Кроме того, в процессе раскопок Жоховской стоянки были обнаружены древнейшие на сегодняшний день в Якутии антропологические материалы: фрагменты костей трех или четырех различных индивидуумов — подростка, одного или двух взрослых и пожилого человека. Проведенный палеогенетический анализ позволил определить гаплогруппы мтДНК людей, обитавших на о. Жохова в мезолите. Для шести образцов, где исследователи уверены в результате, установлена принадлежность к митохондриальной гаплогруппе *K*, относящейся к ветви *U*. Для двух образцов предположительно определены гаплогруппы *W* и *V*, относящиеся к ветвям *N* и *R*. Считается, что гаплогруппа *K*, имеющая западно-евразийские корни, предшествовала в арктической Сибири современным этносам (включая юкагиров) и была замещена ими во второй половине голоцена [Питулько и др., 2015]. Тем не менее вопрос, являлись ли жоховцы европеоидами, которые затем были ассимилированы монголоидами, пока окончательно не решен, так как выводы ученых требуют надежной верификации в признанных зарубежных лабораториях [Балановский, 2016]. Если это подтвердится, то будет признан факт наиболее раннего проникновения европеоидов на территорию Якутии, а пока единичные индивиды с метисированными европеоидными чертами фиксируются в погребениях позднего неолита (более 4 тыс. л. н.) и



средневековья [Дьяконов и др., 2003, с. 87; Бравина и др., 2016б, с. 102].

Возможное западное, приенисейское или уральское, происхождение сумнагинцев ранее уже рассматривалось Ю.А. Мочановым и С.А. Федосеевой, считавшими, что, распространившись на просторах Северо-Восточной Азии, сумнагинцы затем через Берингов пролив проникли на Аляску, где могли стать одним из древнейших этнических компонентов протоэскимосов и протоалеутов. Окончательное сложение эскимосского этноса и его культуры произошло уже на Аляске в ходе адаптации к местным условиям и контактов с северными индейцами [Мочанов, 1977, с. 250, 253; Федосеева, 1999, с. 83]. Конечно, приведенные реконструкции этногенеза американских эскимосов и алеутов, как и гипотеза о происхождении сумнагинской культуры, носят характер предварительных версий и требуют более убедительных доказательств; тем более если генезис сумнагинской культуры связывать не только с западными, но и с южными культурами, например, Китая, где очень рано появляются общности с микропластинчатой индустрией и происходит их диффузия на значительные территории.

Кроме арктической фации сумнагинской культуры, некоторые археологи выделяют так называемую уолбинскую традицию, основным признаком которой являются черешковые и иволистные метательные острия на пластинах [Слободин, 1999, с. 214; 2014] (рис. I.26). Традиция названа так по месту первой находки А.П. Окладниковым острий указанного типа — стоянка возле оз. Уолба в Жиганском районе Якутии. Своеобразие обнаруженных в слое этого памятника острий ранее отмечал и Ю.А. Мочанов [1977, с. 248]. По мнению С.Б. Слободина, кроме нижней Лены, в область распространения острий уолбинского типа входят верхняя Индигирка, верхняя Колыма, Чукотка, Камчатка и Охотское побережье. В.В. Питулько [2003, с. 121] предлагает включить в их ареал и восток Таймыра, так как на расположенной там стоянке Тагенар VI тоже имеются острия уолбинского типа. По радиоуглеродным датам памятники с пластинчатыми остриями уолбинского типа датируются возрастом 8800–6000 л. н. [Слободин, 2014, с. 117]. А.П. Окладников сопоставлял их с наконечниками стрел из погребений Оленьего Острова на Онежском озере в Карелии и с наконечниками из «могил с ходами» в Скандинавии, с которыми, по его мнению, они обнаруживают поразительное сходство. Исследователь также отмечает схожесть погребального ритуала и сюжетов наскальных рисунков. Наличие в Оленеостровском могильнике погребений людей с отчетливо выраженными монголоидными чертами привело А.П. Окладникова к выводу, что древнее население глубинной Азии и Северной Европы

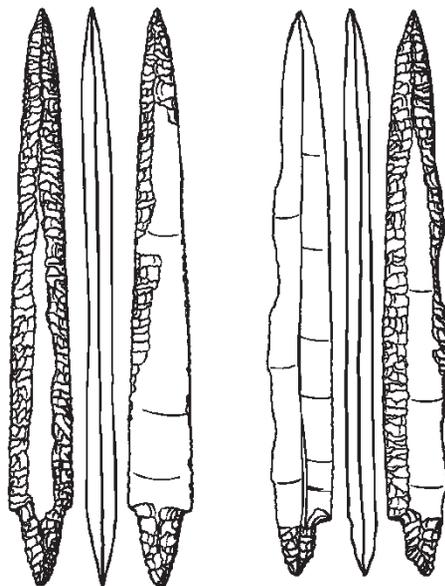


Рис. I.26. Кремневые наконечники стрел. Стоянка Уолба, Жиганский район [Окладников, 1946б, табл. II].

имело интенсивное общение по проторенному еще в палеолите пути, который проходил по границе тайги и тундры вдоль побережья северных морей [1955а, с. 131–133].

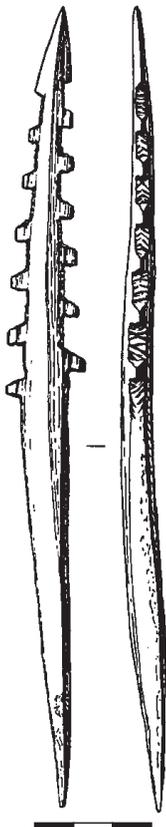
Для характеристики духовной жизни мезолитических племен Якутии пока очень мало фактов. Среди многочисленных наскальных изображений Якутии рисунки мезолитического времени не выделены [Алексеев, Черосов, 1990, с. 69; Кочмар, 1994]. Это не означает, что в мезолите люди не рисовали на каменных полотнах. В Африке, Европе, Азии первые рисунки на скалах (петроглифы) появились еще в палеолите. Население эпохи мезолита, конечно, продолжало эту творческую традицию, запечатлевая образы животных, составляющих основу его питания, а также образы и сюжеты, рожденные под впечатлением существовавших тогда мифологических повествований. Однако об этом приходится только догадываться, так как еще не разработана методика, позволяющая достоверно «рассортировать» пластины наскальных изображений по эпохам и векам, «разложить» их по временным, хронологическим «полочкам». В культурных слоях некоторых древних стоянок бассейна Алдана, Вилюя, Олёкмы встречаются кусочки природной минеральной краски — охры, а иногда — графита. Очевидно, они были приготовлены для каких-то конкретных целей: например, для рисования на скалах, нанесения узоров, орнамента на одежду или обувь из замши, а возможно, для каких-либо ритуальных действий, связанных с праздничными церемониями или похоронами усопшего соплемен-

ника. Из украшений сумнагинцев известна пока только одна подвеска из клыка марала, найденная в культурном слое стоянки Сумнагин I. Факт наличия украшения свидетельствует о том, что людям эпохи мезолита эстетика была отнюдь не чужда. Учитывая, что уже в верхнем палеолите Якутии украшения стали частью повседневного костюма охотников, а количество найденных предметов искусства и личных украшений (бус, подвесок, диадем, браслетов), предметов охотничьего инвентаря и бытовых изделий, богато декорированных сложными орнаментами, исчисляется тысячами [Питулько и др., 2012], становится совершенно ясно, что и в мезолите у сумнагинцев существовало искусство малых форм.

Тип хозяйства мезолитических племен Якутии не претерпел существенных изменений. Главным источником пропитания по-прежнему оставалась охота, менялись только объекты охоты. В отличие от людей палеолита, предпочитавших существовавших тогда крупных стадных животных, население мезолита охотилось на лося, северного и благородного оленя, косулю, бурого и белого медведя, боровую и водоплавающую птицу. Очевидно, в этой связи крупные охотничьи коллективы распались на более мелкие группы бродячих охотников. Охота обеспечивала человека питанием, сырьем для изготовления одежды и обуви, материалом для покрытия жилищ. Из костей животных делали оружие, орудия труда и украшения.

По сравнению с палеолитом в мезолитическом хозяйстве возрастает роль рыболовства. С.И. Эверстов, специально исследовавший историю рыболовства в каменном веке Сибири, пришел к выводу, что сумнагинцы Якутии уже имели такие эффективные орудия лова, как рыболовные сети, а из жердей, прутьев и веток сооружали простейшие заграждения в виде запоров, заездов и т.д. [1988, с. 22–23]. Большое значение С.И. Эверстов придает галькам с выбоинами, обнаруженным в мезолитическом слое стоянки Усть-Тимптон, считая их доказательствами использования сумнагинцами рыболовных сетей [Там же, с. 144].

Рис. 1.27. Наконечник остроги из рога северного оленя. Стоянка на о. Жохова, Булунский район [Питулько, 1998, с. 151, рис. 40, 1].



Н.М. Черосов утверждает, что у людей, живших в рассматриваемое время, существовал комплексный охотничье-рыболовный тип хозяйства [1988, с. 70]. Сезонное (летнее) рыболовство, не игравшее большой роли в жизнеобеспечении человека, отмечено на Жоховской мезолитической стоянке, где были обнаружены предметы, связанные с рыболовным промыслом (остроги, «гарпуны»), а также кости рыб [Питулько, 1998, с. 61–62; Питулько и др., 2013, с. 12, 47] (рис. 1.27).

Существование рыболовства в мезолите Якутии не вызывает сомнений и подтверждается археологическими находками. Основная проблема заключается в оценке его роли в хозяйстве сумнагинской культуры. Ряд исследователей считают, что оно имело подсобное значение, другие же предполагают, что уже в мезолите оно играло важную роль в хозяйстве наряду с охотой и собирательством, являясь отличительным признаком эпохи. Последнее представляется более вероятным, так как с голоценовым потеплением и таянием ледников образовалось множество водоемов, во многих из них в изобилии водились промысловые рыбы разных пород. Вероятно, они вызвали у людей гастрономический интерес, и человек изобрел эффективные орудия и снасти для ловли рыбы. Рыболовство стало одним из важнейших способов пополнения пищевых запасов людей того времени.

2.3. НЕОЛИТ

Ранний неолит. Неолит — завершающая стадия каменного века. Во многих регионах Земли в неолите произошло становление производящей формы хозяйства — скотоводства и земледелия. Однако у неолитических племен Якутии сохранилось присваивающее хозяйство, а источником существования продолжали быть охота, рыболовство и собирательство дикоросов. Основными новациями в культуре эпохи неолита стали изготовление керамики, глиняных сосудов и распространение серийных форм шлифованных каменных орудий.

Неолит Якутии зародился, по существу, синхронно с культурой такого же уровня развития в других районах таежной и тундровой зон Евразии. Он эволюционировал, пройдя три стадии: раннюю, среднюю и позднюю. Впервые стоянка человека раннего неолита на территории Якутии была открыта в 1928 г. геологом Н.Б. Кякшто. Позже А.П. Окладникову в ходе работ Ленской историко-археологической экспедиции удалось найти бесспорные местонахождения раннего неолита: Малая Мунку, Солянка, Юедей, Бестях, Куллаты, Тир (ГО «Город Якутск»), Сылах, Уолба [1945, 1946а, 1950б, 1955а]. Для отнесения перечисленных стоянок к раннему неолиту решающее значение имели фраг-

менты керамики с отпечатками сетки-плетенки на внешней поверхности, типологически аналогичные неолитической керамике Прибайкалья — региона, для которого А.П. Окладников по материалам погребений разработал культурно-хронологическую периодизацию неолита, ставшую в то время своего рода эталоном для периодизации неолитических памятников Якутии.

Как показали дальнейшие исследования, А.П. Окладников в целом верно отнес перечисленные выше стоянки на территории Якутии к раннему неолиту. Однако часто в выявленных слоях памятников были перемешаны культурные остатки различных эпох, поэтому выделение изделий раннего неолита, кроме керамики, выглядело весьма сложным. Проблема определения бесспорно раннеолитических комплексов была решена только после открытия в бассейне Алдана многослойных стоянок (Белькачи I и Сумнагин I), содержащих в четких стратиграфических условиях инвентарь раннего неолита. Изучение материалов этих стоянок позволило Ю.А. Мочанову [1969] не только определить основное своеобразие раннего неолита Якутии, но и обосновать существование особой раннеолитической археологической культуры, названной им сылахской — по стоянке Сылах в Жиганском районе, где А.П. Окладников обнаружил один из первых памятников раннего неолита с сетчатой керамикой.

По артефактам с многослойных стоянок Якутии, содержащих культурные слои раннего неолита, получено 15 радиоуглеродных дат: десять на стоянке Сумнагин I (Алдан), две — Белькачи I (Алдан), одна — Таланда II (Вилуй), одна — Усть-Токко I (Олёкма) и одна — Сиктях I (нижняя Лена). До недавних пор наиболее важное значение имели следующие даты: 5970 ± 70 л. н. (ЛЕ-676) для низа VII слоя стоянки Белькачи I; 5880 ± 60 л. н. (ЛЕ-794) для XVI слоя стоянки Сумнагин I, а также даты 5000 ± 175 л. н. (ИМ-824) и 4670 ± 60 л. н. (ЛЕ-736), полученные для V слоя Усть-Токко I и XI слоя стоянки Сумнагин I соответственно [Мочанов, Федосеева, 1975а; Алексеев, 1996б]. Считалось, что две первые даты определяют нижнюю хронологическую границу сылахской культуры, а две последующие уточняют верхнюю хронологическую границу ее существования. Однако с появлением и широким применением программ калибровки абсолютных дат было установлено, что данная хронология сылахской культуры, как и в целом хронология неолита Якутии, предложенная в свое время Ю.А. Мочановым и С.А. Федосеевой, требует пересмотра. В настоящее время с учетом календарных дат время существования сылахской культуры определяется периодом от 4870 ± 170 до 3490 ± 150 гг. до н. э., т.е. первой четвертью V — серединой IV тыс. до н. э. [Алексеев, Дьяконов, 2009].

Сылахские памятники найдены в бассейнах Лены, Алдана, Олёкмы, Вилуя, Анабара, Оленёка, Индигирки, Яны, Колымы, а также на нижнем Амуре, Таймыре и Чукотке (рис. I.28). В настоящее время в Якутии известно более 110 стоянок сылахской культуры, из них 16 являются памятниками с четкой стратиграфией, несмешанным инвентарем раннего неолита [Алексеев, 1987, с. 116; Алексеев, 1996б; Мочанов, Федосеева, 2013, с. 203; Кашин, 2013, с. 18].

Относительно происхождения или, как говорят археологи, генезиса сылахской археологической культуры у исследователей пока нет устоявшейся точки зрения. Представляется, что в формировании рассматриваемой культуры участвовали выходцы из Забайкалья и мощные исаковско-серовские культуры Прибайкалья, трансформировавшиеся в ходе ассимилятивных процессов. Вероятнее всего, с этой миграционной волной связаны первые навыки гончарства Якутии.

На начальной поре изучения раннего неолита высказывалась мысль о преемственности всех этапов неолита, которые развивались на местной основе. Считалось, что сумнагинская культура дала толчок последовательному развитию неолитических культур [Мочанов, 1969]. Очень логично эти взгляды изложены в исследовании И.Е. Зыкова [1975, с. 67–68], по мнению которого постепенное, но неуклонное уменьшение доли пластин в исходном сырье и увеличение количества орудий на отщепах свидетельствуют о непрерывности развития одной материнской (а именно — сумнагинской) технической традиции на протяжении всего мезолитического и неолитического времени. Казалось, данные о соотношении орудий на пластинах и отщепах стали надежным показателем непрерывности развития культур и послужили подтверждением точки зрения об автохтонном развитии неолитических культур Якутии на местной мезолитической основе. Но после исследований новых многослойных стоянок Алдана Ю.А. Мочанов пришел к иному выводу, согласно которому смена одной культуры другой происходила в Северо-Восточной Азии чаще не за счет местных факторов (постепенное социально-экономическое развитие, прирост населения), а в результате неоднократных миграций с юга и юго-запада [Мочанов, Федосеева, 1975б, 1976, 1980, 2013, 2017]. С некоторыми коррективами такое понимание смены археологических культур продолжает существовать и в настоящее время.

Сылахская культура, включающая в себя ряд элементов сумнагинской культуры, уже на раннем этапе своего существования распространилась по всей Якутии. О наличии сылахской культуры на Таймыре и в западной части Чукотки, граничащей с Якутией, свидетельствуют такой показательный

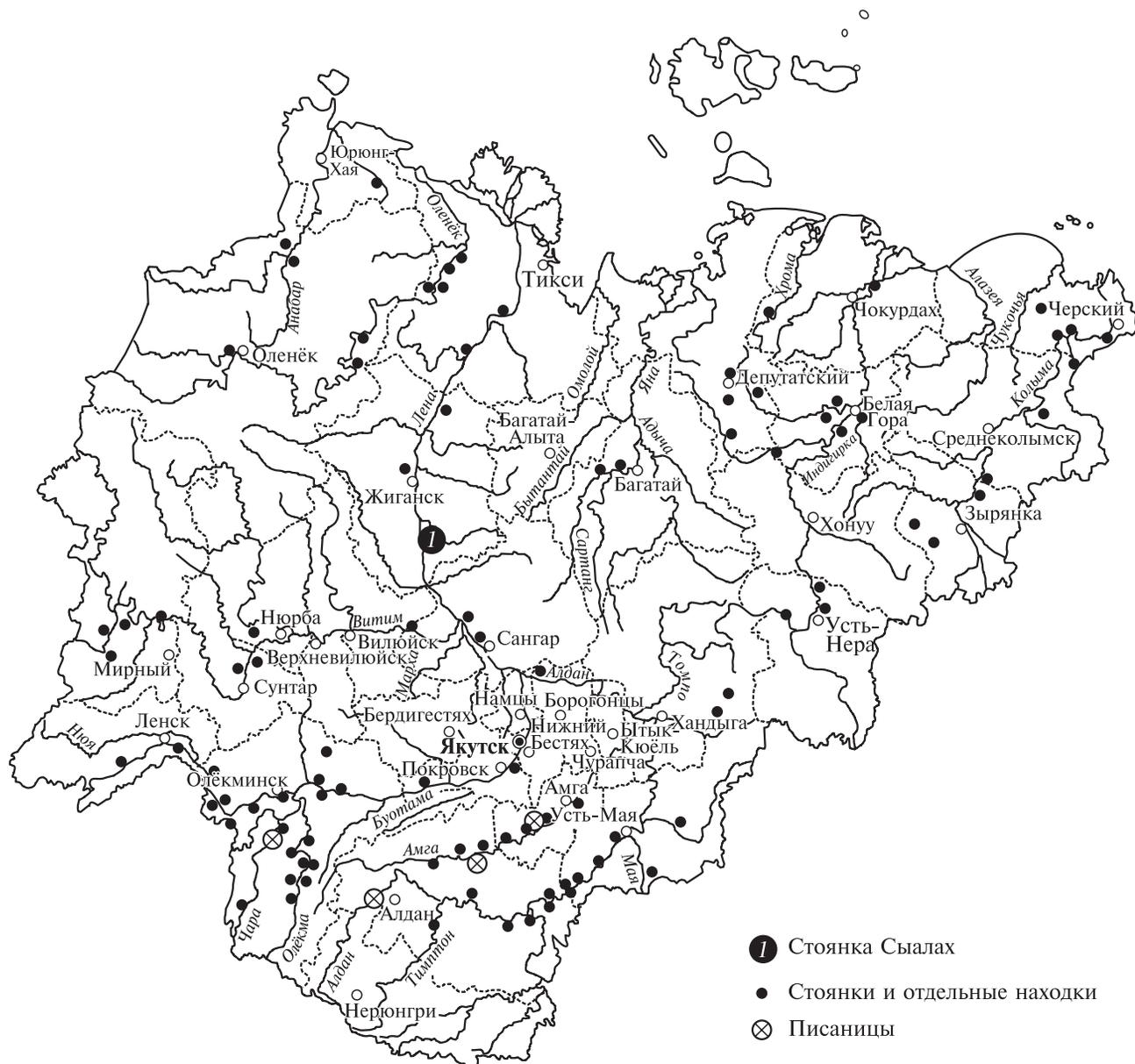


Рис. 1.28. Карта распространения памятников сылахской культуры раннего неолита на территории Якутии (составитель Т.Б. Симокайтис; по материалам [Алексеев, 1996б, рис. 6; Мочанов, 2010а, рис. 11]).

материал, как керамика, и некоторые аналогии в каменном инвентаре [Хлобыстин, 1998, с. 60–61; Кирьяк, 1993]. На сылахских стоянках впервые на территории Якутии появились серийные типы шлифованных каменных орудий и обожженная глиняная посуда, которую в археологической литературе называют керамикой.

Керамика с отпечатками сетки-плетенки на внешней стороне — наиболее характерный признак, своего рода маркер сылахской культуры. На раннем этапе эта керамика орнаментировалась налеп-

ными валиками, что резко отличает ее от исаковской и серовской сетчатой керамики Прибайкалья. Керамические сосуды сылахской культуры представляли собой лепные горшки параболоидной или яйцевидной формы, т.е. они имели округло-приостренное дно и несколько суженную горловину. Приостренная форма дна встречается нечасто. Сылахская керамика имеет технический и художественный орнамент: налепные валики под бортиком некоторых сосудов, дополнительно украшенные поперечными глубокими вдавлениями стека или тон-

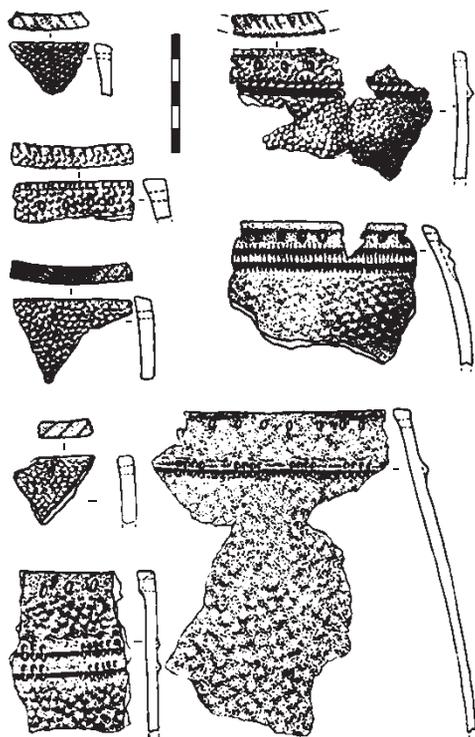


Рис. 1.29. Фрагменты керамических сосудов из сборов и VII культурного слоя. Стоянка Белькачи I, Усть-Майский район [Мочанов и др., 1983, табл. 150].

кими прорезными линиями, образующими елочный узор. Почти у всех сосудов срез венчика украшен косыми параллельными или елочными насечками зубчатого штампа, поперечными черточками или овальными вдавлениями, косыми и прямыми вдавлениями по внешнему и внутреннему краю. Обязательный элемент орнаментальной композиции сылахской керамики — пояс из сквозных округлых или овальных отверстий на венчике [Мочанов, 1969] (рис. 1.29). Относительно назначения пояса из дырочек на многих неолитических сосудах из разных регионов у исследователей нет единой точки зрения. Некоторые считают, что эти дырочки имели не разгаданное пока практическое назначение. Заслуживает внимания версия, что сквозные отверстия на венчике наносили с целью предохранения сосудов от растрескивания при обжиге и иных контактах с огнем.

Особый интерес вызывает керамика, найденная А.П. Окладниковым на стоянке Бестях в Мегино-Кангаласском улусе [1950б, с. 20–21]. Аналогичная керамика обнаружена в XI культурном слое стоянки Сумнагин I на Алдане [Мочанов, 1969, с. 146, 149; Мочанов и др., 1983, табл. 75, 14] (рис. 1.30). В обоих случаях под венчиком сосуда поверх отпечатков сетки-плетенки бордюром располагался ре-

шетчатый орнамент [Там же]. Орнамент такого типа на глиняных сосудах получил распространение в среднем неолите. Учитывая данный факт, а также стратиграфическое положение культурного слоя, Ю.А. Мочанов считает эту гибридную керамику показателем заключительного этапа раннего неолита [1969, с. 150].

В составе глиняного теста сылахских сосудов присутствует существенная доля минеральных добавок в виде песка разной степени зернистости, дресвы, мелкообломочного материала, а также дробленого кварца, мелкой гальки и шамота. Петрографический анализ сетчатой керамики из VI и VII слоев стоянки Белькачи I показал, что тесто сосудов в основном состоит из трех компонентов (даны усредненные показатели в составе одного сосуда): глины (60–65%), песка (20–25%) и шамота (10–15%). В тесте отдельных сосудов наблюдалась примесь дресвы [Коробицына, 1969, с. 205]. Основными компонентами формовочных масс сетчатых сосудов из долины Туймаада, кроме глины, являлись песок (100%), дресва (97%), шамот (85%), дробленый кварц (40%) и мелкая галька (23%) [Дрон, 2001]. Петрографический анализ образцов сетчатой керамики, принадлежавших 31 сосуду с десяти памятников Юго-Западной и Центральной Якутии, был проведен С.А. Воробьевым и В.Г. Амарским [2004]. Установлено, что в составе глиняного теста присутствовали минеральный наполнитель в виде песка или измельченных породных обломков (100%), шамот (81%) и органический наполнитель в виде выгоревших остатков измельченной растительности (22,5%). По сравнению с составом глиняного теста всех других археологических культур Якутии, наибольший процент примеси шамота, который в современном керамическом производстве считается одним из лучших отощителей, встречается именно в сылахской сетчатой керамике. Добавление в глиняное тесто шамота в виде раздробленных черепков старых горшков является приемом, часто практикуемым якутскими гончарами. По мнению некоторых исследователей, это действие имеет не только технологическое, но и сакральное предназначение, символизируя процесс обретения вещью «бессмертия», непрерывность ее сущности,

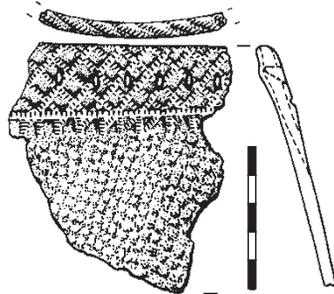


Рис. 1.30. Венчик сетчатого сосуда сылахской культуры из XI культурного слоя. Стоянка Сумнагин I, Алданский район [Мочанов и др., 1983, с. 177, табл. 75, 14].

круговорот в пространстве и времени [Габышев и др., 2003, с. 160].

Сетчатая керамика была широко распространена в культурах сопредельных с Якутией территорий: например, керамика исаковского типа, усть-бельская керамика, аплинская и др. Отличительным признаком сыалахской керамики при соотношении с сетчатой керамикой указанных культур является наличие одного или двух валиков по верхнему краю сосудов. Валики были наклепаны или изготовливались путем ногтевого зажима. В целом прослеживается генетическая связь сыалахской культуры с китойской и исаковско-серовской культурами Прибайкалья, с которыми она имеет близкие аналогии в керамике и каменном инвентаре [Ларичев, Федосеева, 1968, с. 119–120]. Указанный факт свидетельствует о том, что на отдельных этапах становления и развития сыалахской культуры происходил неоднократный приток в Якутию переселенцев из Забайкалья и Прибайкалья [Аргунов, 1999]. В то же время сетчатая керамика Якутии незначительно, но отличается по орнаменту от исаковской и серовской сетчатой керамики. Сыалахские сосуды характеризуются наличием рассеченных наклепных валиков и некоторых разновидностей плоскостного орнамента. Керамика сыалахской культуры нигде, кроме Таймыра и Западной Чукотки, не находит полных аналогий. В целом сыалахские кругло- и остродонные горшки, судя по оформлению венчиков, представлены сосудами закрытого типа. В раннем неолите либо на рубеже раннего и среднего неолита в Якутии бытовала своеобразная «текстильная» керамика, о которой ранее упоминал А.П. Окладников [1955а, с. 84]. На ряде стоянок Центральной Якутии была обнаружена серия такой керамики, изготовленной при помощи лопаточки, обмотанной тканью, что свидетельствует о том, что в промежутке между ранним и средним неолитом здесь практиковалось использование ткани при изготовлении глиняных сосудов [Дьяконов, 2001].

По данным экспериментального моделирования, проведенного С.А. Воробьевым, сыалахские сосуды изготовливались не с помощью сетки-плетенки или в вырытой в земле ямке с эластичным «скелетом» из обрывков плетеной сети с последующим их выжиганием, а совсем иначе: вероятнее всего, кольцевым налепом и выколачиванием стенок горшка колотушкой, обмотанной плетеной сеткой [Воробьев, 1999, с. 68–69]. Остается лишь надеяться, что дальнейшие экспериментальные исследования прояснят вопрос о способах изготовления сетчатой керамики. Пока же можно согласиться с мнением о значительной архаичности с чисто технологической точки зрения сыалахской сетчатой керамики, древность которой подтверждается и стратиграфически. На всех исследованных много- и однослойных не-

смешанных памятниках раннего неолита встречается только сетчатая керамика. Поэтому керамика с отпечатками сетки-плетенки на внешней стороне представляет собой один из надежных признаков сыалахской культуры раннего неолита Якутии.

В сыалахской культуре множество каменных орудий обрабатывалось двусторонней ретушью (рис. I.31). Это означает, что на этапе раннего неолита в сумнагинской археологической культуре Якутии возродилась бифасиальная техника, распространенная в верхнем палеолите и почти исчезнувшая в эпоху мезолита. В этом отношении особенно показательны ножи, скребки и наконечники стрел. Все перечисленные предметы имеют прямое отношение к охотничьему промыслу. К данной категории изделий можно также отнести составные вкладышевые или пазовые орудия: наконечники копий, кинжалы и наконечники стрел, предназначенные для охоты на крупного зверя. Такие орудия состоят из костяной основы (обычно — выпрямленное ребро лося или оленя), на которой вдоль по ребру с помощью специального каменного резца делали узкие глубокие пазы, куда заливали клеящее вещество (смола растений или клей из рыбьих костей) и прочно закрепляли в ряд острые каменные пластины-вкладыши, таким образом образуя лезвие. Из других каменных изделий при раскопках поселений часто встречаются разнообразной формы скребки и скребла для обработки кожи, всевозможные резцы, проколки-шилья, тесла для обработки дерева. Данные орудия обычно имели костяные или деревянные рукоятки для удобства пользования ими.

Набор обнаруженных каменных и костяных орудий показывает, что преобладающую роль в хозяйстве ранненеолитических племен Якутии играла охота. Большое значение при этом имели лук и стрелы, которые неизмеримо повысили эффективность процесса, в связи с чем иногда высказываются догадки о некотором демографическом приросте неолитического населения. Рыболовство получило большее, чем в предшествующей сумнагинской культуре, развитие, но по-прежнему заметно уступало охоте. У сыалахцев были специальные рыболовные снасти — гарпуны и сети. От последних сохранились многочисленные каменные грузила. Необходимо отметить, что в неолите, судя по распространению орудий лова, рыболовство было более развито у южно-таежных племен Якутии. В северной части ее территории орудия рыболовства в неолитических памятниках пока не обнаружены, хотя на стоянках встречаются редкие остатки ихтиофауны. Обилие костных остатков свидетельствует о том, что в охотничьем промысле люди неолита отдавали явное предпочтение лося. Поэтому неудивительно, что образ этого животного за-

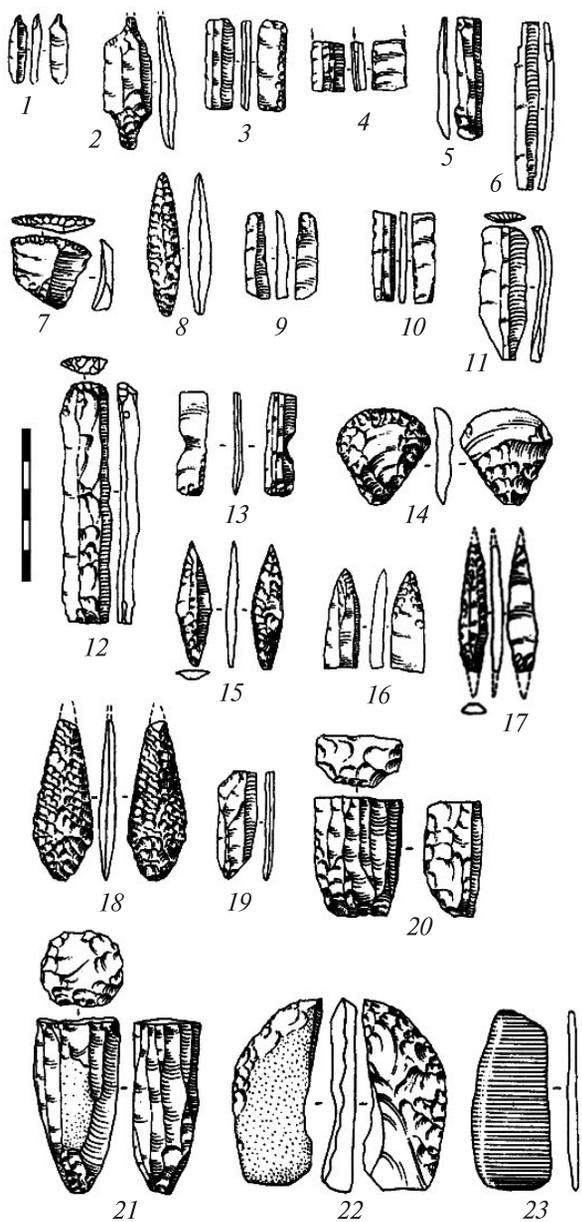


Рис. I.31. Наиболее характерные каменные изделия сылахской культуры раннего неолита [Аргунов, 1999].

1, 2 — проколки; 3 — вкладыш на ножевидной пластине; 4–6 — резцы; 7 — двусторонне обработанный концевой скребок с «ушками» на отщипе; 8 — двусторонне обработанный наконечник стрелы приотстренно-овальной формы с линзовидным сечением; 9, 10 — резчики на ножевидных пластинах; 11, 12 — концевые скребки на узких ножевидных пластинах; 13 — долото; 14 — двусторонне обработанный концевой скребок подтреугольной формы на отщипе; 15–17 — различные подтипы наконечников стрел на пластинах; 18 — плоский двусторонне ретушированный ромбовидный наконечник; 19 — пластина со скошенным краем; 20, 21 — призматический и конический нуклеусы соответственно; 22 — двусторонне ретушированный асимметрично-подтреугольный нож; 23 — подпрямоугольный шлифованный нож.

имеют каменные скульптурки лосей. На стоянке Туой-Хайа в верховьях Вилюя найдена каменная фигурка лося [Федосеева, 1968, с. 54]. Подобная же фигурка лося обнаружена в культурном слое жертвенника у писаницы Онен в верховьях Олёкмы [Окладников, Мазин, 1976, с. 45]. Известны такие фигурки и в материалах из соседних с Якутией регионов, в частности, из бассейна Ангары [Окладников, 1966, с. 127]. Все эти скульптуры объединяют не только одинаковый сюжет, но и манера исполнения, стиливые признаки передачи деталей тулова зверя. Яркое стиливое единство фигурам придает характерная параболическая трактовка головы. Ценность рассматриваемых скульптурок заключается не только в их художественном и смысловом содержании, но и в том, что они позволяют уточнить датировку памятника. Так, скульптурка со стоянки Туой-Хайа найдена именно в ранне-неолитическом слое, на основании чего на писаницах Якутии изображения лосей с параболической головой исследователи выделяют в ранне-неолитический пласт (рис. I.32).

В целом изобразительное искусство сылахцев по праву называют «звериным эпосом». На писаницах Якутии красной или бордовой охрой во множестве нарисованы лоси и олени, иногда медведи и волки или собаки. Выполнены они в реалистической манере. Чаще всего изображения объединены в многофигурные композиции. Животные показаны, как правило, в движении, экспрессивно, очень редко в статичных позах. Среди ранне-неолитических рисунков впервые появляются, хотя и довольно редко, изображения человека, сцены загонной охоты, где охотник присутствует незримо, а также мифологические сцены с солярными знаками. Безусловно, этот пласт наскальных рисунков отражает развитие, усложнение идеологических представлений людей той поры. Ранне-неолитические писаницы Якутии близки к синхронным памятникам Прибайкалья

нимал центральное место в искусстве сылахцев. Изображения лосей всегда численно доминируют и занимают зрительно более выгодное место на всех известных ранне-неолитических писаницах Алдана, Амги, Лены, Олёкмы, Синеи, Токко, Чары [Окладников, Запорожская, 1972; Окладников, Мазин, 1976, 1979; Кочмар, 1994]. На рисунках запечатлены лоси, олени, сцены размножения и гибели животных. Основой для их датировки стали свидетельства жертвоприношений, обнаруженные у скал с рисунками — Сылгылыыр, Аппа, Суон-Тиит [Кочмар, 1994, с. 136]. Особое значение при выделении ранне-неолитического пласта наскальных изображений

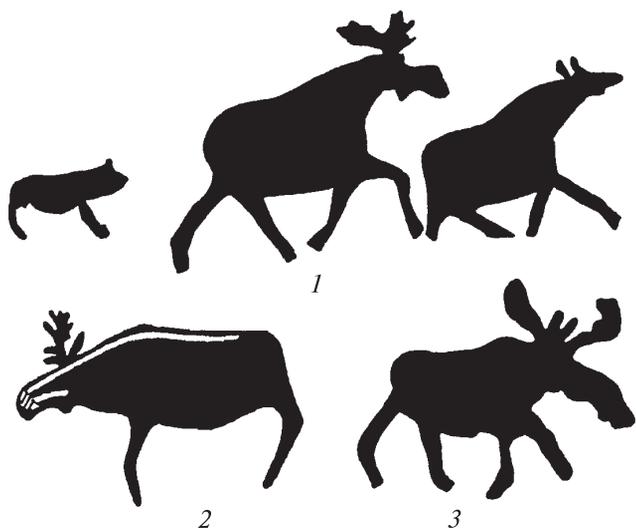


Рис. 1.32. Изображения животных на писаницах Якутии раннего неолита [Кочмар, 1994, табл. 37, 69а; 141; 169, 84].

1 — Бэс-Юрях, р. Амга, плоскость XV; 2 — Суруктаах-Хайа — Токко, р. Токко, плоскость VIII; 3 — Сылгылыыр, р. Амга, плоскость VII.

и верхнего Амура, где имеются изображения лосей с параболическими головами и похожие антропоморфные фигуры [Окладников, 1966, 1976; Кочмар, 1994]. Очевидно, столь впечатляющие аналогии, как и отдельные параллели в материальной культуре, отражают существование контактов населения данных регионов Сибири в древности. Отличает писаницы Якутии от таких же памятников Прибайкалья и верхнего Амура отсутствие выбитых рисунков, все наскальные изображения выполнены красной охрой различных оттенков.

Интерпретируя сюжеты наскальных рисунков, исследователи справедливо объясняют господство образа лося в древнем искусстве его культовым значением. Этнографические данные свидетельствуют о том, что культовое отношение к лосю у многих народов Сибири сохранялось несколько тысячелетий, вплоть до недавнего времени. Это отражало важность лося в повседневной жизни северного человека. Охота на него давала людям много мяса, теплую шкуру, поделочную кость. Не удивительно, что это животное стало властителем дум неолитических охотников и превратилось в особо почитаемый персонаж не только изобразительного искусства, но и мифологии. С лосем связаны многие хорошо известные в этнографии обряды, поверья, основу которых составляли первобытный анимализм и магия.

Обзор сюжетов наскального искусства и набор орудий из раскопов поселений свидетельствуют о том, что население раннего неолита вело комплексное хозяйство, базирующееся на охоте, рыболовстве

и сборе съедобных диких растений, т.е. это было типичное присваивающее хозяйство (присвоение или потребление готовых природных продуктов в виде трофеев охоты и рыболовства, в отличие от производящей формы в виде скотоводства и земледелия, где появляется возможность производства прибавочного и избыточного продукта). Но, хотя форма хозяйства той поры называется присваивающей, это не означает полную бездеятельность и только потребление природных продуктов. Каждый вид деятельности (охота, рыболовство, собирательство) требовал определенных трудозатрат, навыков, опыта и даже некоторой специализации. Поскольку процветание, а иногда выживание человеческих социумов того времени напрямую зависели от количества добытого зверя и улова рыбы, люди вели подвижный образ жизни, меняя или расширяя свои охотничьи угодья в поисках добычи, а в сезон нереста мигрировали в удобные для лова и заготовки рыбы места. Соответственно, и жилища их были, вероятнее всего, мобильны и компактны подобно кочевому образу жизни и представляли собой каркасные конические чумы. Но иногда люди жили на одном месте относительно долго, о чем можно судить по обилию обнаруженных артефактов и мощности культурных слоев.

Средний неолит. В конце V — начале IV тыс. до н.э. в Якутии начала распространяться белькачинская археологическая культура, появление которой означало наступление еще одной стадии каменного века — среднего неолита. Культура получила свое название по стоянке Белькачи I на р. Алдан, открытой возле поселка с одноименным названием и исследованной Ю.А. Мочановым [1969]. Считается, что носители белькачинской археологической культуры были выходцами из Забайкалья и Приамурья. В середине IV тыс. до н.э. представители белькачинской культуры, включившей в себя ряд автохтонных элементов, распространились по всему ареалу сылахцев, частично вытеснив или ассимилировав их (рис. 1.33).

В настоящее время в Якутии известно более 300 белькачинских памятников, возраст которых определяется 15 радиоуглеродными датами. Наиболее ранняя радиоуглеродная дата для «чистого» комплекса белькачинской культуры получена методом АМС по кости человека из Кангаласского погребения — 5400 ± 30 л. н. (IAAA—170064). Калиброванное значение этой даты для $\pm 2\sigma$: 4340—4170 гг. до н.э.² Наиболее поздняя дата получена по углю из верхней

² Все радиоуглеродные даты с индексом лаборатории IAAA получены в Институте акселераторных анализов в Японии (Institute of Accelerator Analysis Ltd.) методом ускорительной масс-спектрометрии (AMS) по гранту профессора Кацунори Такаэ, JSPS KAKENHI (15H01899).



Рис. 1.33. Карта распространения памятников белькачинской культуры среднего неолита на территории Якутии (составитель Т.Б. Симокайтис; по материалам [Алексеев, 1996б, рис. 7; Мочанов, 2010а, рис. 12]).

части IX слоя стоянки Сумнагин I — 3750 ± 50 л. н. (JE-859). Ее калибровка для $\pm 2\sigma$ указывает на 2310–2010 гг. до н. э., для $\pm 1\sigma$ — на 2280–2040 гг. до н. э. Таким образом, по данным радиоуглеродного датирования возраст белькачинской культуры находится в интервале от 4100 ± 300 до 2160 ± 150 гг. до н. э., т. е. она начала распространяться на территории Якутии уже с конца V тыс. до н. э. Наиболее поздние ее даты относятся к последней четверти III тыс. до н. э. Судя по указанным данным, белькачинская культура полностью

сменила сылахскую в середине IV тыс. до н. э. При этом допускается сосуществование носителей рассматриваемых культур на протяжении более 600 лет [Алексеев, Дьяконов, 2009, с. 34].

Отличительным признаком белькачинской культуры являются глиняные сосуды, на внешней поверхности которых имеются вертикально направленные отпечатки крученого шнура, образовавшиеся в процессе формовки сосуда выколачиванием специальной деревянной колотушкой, обмотанной шнуром, или лопаточкой с резным узором, от которой на

влажной глине оставались рубчатые отпечатки шнура [Мочанов, 1969; Ларичев, Федосеева, 1968, с. 120; Воробьев, 1999]. О возникновении новой технической традиции в гончарстве свидетельствует также приотсренное дно белькачинских сосудов. Как показывает экспериментальное моделирование, приотсренность формы дна вызвано желанием древних гончаров расположить шнуровые отпечатки параллельно продольной оси сосуда [Воробьев, 1999, с. 74].

А.П. Окладников предполагал, что некоторые сосуды серовской эпохи в Прибайкалье изготавливались путем выколачивания. Как образец тонкостенных сосудов, оформленных с применением новой технологии, он представил сосуд из погребения в могильнике Городище на Ангаре. Сделать такой сосуд с тонкими стенками, пользуясь примитивным приемом лепки с твердой основой, А.П. Окладников считал невозможным. Тогда оставалось «предположить, что его формовали тем хорошо известным в сибирской этнографии способом, который до недавнего времени применялся якутскими гончарами, а в древности был распространен по всей Сибири. Это способ выколачивания глиняного сосуда из кома глины специальной колотушкой или лопаточкой, которой били по наружной стороне будущего сосуда, в то время как изнутри на месте удара подставляли плоский камень-наковальню» [Окладников, 1950в, с. 208]. Изготовленная описанным способом якутская посуда была гладкостенной, так как колотушка не обматывалась шнуром или плетеным ремешком, но в целом гончарство саха имеет архаические традиции, истоки которой уходят в каменный век (рис. I.34; см. вкл.).

Упомянутый выше способ изготовления якутскими гончарами сосудов путем выколачивания описали еще в XIX в. В.Л. Серошевский и В.В. Ливадин, а затем В.И. Подгорбунский. Из этих источников и почерпнул сведения А.П. Окладников. Вот как описывает работу якутских горшечников В.Л. Серошевский: «Глину дробят молотком на каменной плитке, порошок собирают в корыто и разводят теплой водой с подмесью соры. Затем густое тесто ударами деревянного молотка уминают до тех пор, пока оно не станет однородно и пластично как воск. Тогда делают из него булку и из нее руками лепят стенки горшка, подбавляя, если нужно, свежей глины. Когда горшок получит уже известную желательную форму, внутрь его вставляют полукруглый или круглый гладкий камень и, поддерживая рукой, ударами лопатки снаружи по поверхности горшка выравнивают и выглаживают его стенки» [1993, с. 364]. В.И. Подгорбунский, обращая внимание на древние истоки традиций якутского гончарства, подчеркивает, что «форма горшков якутов, их качество и орнамент совпадают в значительной мере с

глиняными изделиями доисторического человека» [1928, с. 378]. На наш взгляд, это очень точное замечание, иллюстрирующее преемственность горшечных традиций аборигенов Якутии пришлыми южными скотоводами, предками якутов.

Довольно подробное описание изготовления якутскими мастерами глиняных горшков оставил известный общественный деятель и литератор В.В. Никифоров–Кюлюмнюр, который, как известно, очень интересовался этнографией саха и увлеченно занимался сбором археологических артефактов. По его сведениям, пригодная для гончара глина разминалась в деревянных корытцах с помощью специальных деревянных молотков (*туой эллир чокуччу*) в течение 2–3 дней. В тесто добавляли в качестве шамота размолотые кусочки обожженной глины от старых горшков. «Когда глина совершенно разомнется, то взяв ее такое количество, какое необходимо по размеру горшка, на нее накладывают деревянный ободок, чтобы верх горшка не распался. Затем постепенно начинают сбивать глину, придерживая с внутренней стороны руками или особым камнем, а с наружной стороны приглаживая деревянной лопатой, называемой *былах*. Когда стенки горшка будут достаточно тонки и он получит тот желательный вид, какой ему хотели придать, то с верхнего края снимается деревянный ободок, а с наружной стороны делают разные узоры и украшения или ногтями, или же особыми формами, называемыми *ойу няликтя*. Приготовленный таким образом горшок сушится у камина в течение 2–3 дней, когда же он совершенно высохнет, то обжигают его следующим образом. Берут сухую кору лиственницы и, обложив ее вокруг горшка, зажигают, таким образом накаливая горшок до красноты, а когда он покраснеет, то вливают в него разбавленную молоком воду, которая окатывает горшок паром. Когда горшок остынет, то по нему постукивают, и если он будет звенеть, то значит готово, а если нет, то повторяют обжиг второй и третий раз» [Никифоров–Кюлюмнюр, 2001, с. 244–245].

Приведенное описание технологии изготовления глиняных сосудов свидетельствует о том, что у гончаров-саха до конца XIX в. существовали такие же приемы изготовления керамики, как и в глубокой древности. Преемственность в гончарном деле является одним из аргументов высказанной А.Н. Алексеевым гипотезы о том, что в средние века в состав формирующегося тогда якутского народа, кроме тюрко-монгольских групп и тунгусских племен, вошли также аборигенные племена, проживавшие здесь еще с каменного века. По его мнению, это нашло отражение в материальной культуре, в том числе в гончарстве с его архаичными приемами, а также в языке якутов в виде пласта

слов неизвестного происхождения [Алексеев, 1994а, 1996б].

Возвращаясь к белькачинской керамике, отметим, что при изготовлении сосудов способом выколачивания применялась не только колотушка, обмотанная шнуром, но и лопаточка с резным узором, от которой на влажной глине оставались рубчатые отпечатки. Об этом свидетельствуют фрагменты рубчатой керамики в среднеэнеолитических слоях стоянок Туой-Хайа на верхнем Вилюе и Большая Кюскэ на Олёкме [Федосеева, 1968, с. 67; Алексеев, 1987, с. 50]. В могильнике Туой-Хайа рубчатая керамика встречается вместе со шнуровой [Федосеева, 1968, с. 31]. Наличие рубчатой керамики свидетельствует об изменении технологии изготовления глиняных сосудов в среднем неолите. Кроме того, ее присутствие в совокупности со шнуровой керамикой и остальным инвентарем указывает на развитие этнокультурных процессов в регионе.

Появление новой технологии изготовления керамики вызвало изменение состава и пропорций компонентов теста. Петрографический анализ показывает, что формовочная масса белькачинских сосудов состоит из двух компонентов: глины (63 %) и песка (37–38 %). Шамот примешивали редко (такие сосуды представлены единичными обломками) [Мочанов, 1969, с. 177]. По данным С.А. Воробьева [2006], состав глиняного теста шнуровой керамики характеризуется примесью песка и породных обломков (88,5 %), шамота (40 %) и органических наполнителей (76,9 %). Усредненные данные по шнуровой керамике долины Туймаада показали, что основными компонентами формовочных масс шнуровых сосудов были песок (100 %), дрсва (89 %), шамот (58 %). В единичных случаях присутствовали мелкая галька (15 %), дробленый кварц (3 %), растения (менее 1 %) и древесина (менее 1 %) [Дрон, 2001]. Следует заметить, что петрографический анализ проводился лишь на образцах шнуровой керамики.

Как и на сылахской, на белькачинской глиняной посуде орнаментировался венчик. Узоры, окаймляющие сосуд, были составлены из параллельных резных линий, прочерченных двойной линией треугольников, решеток с крупными ромбическими ячейками, нанесенными многозубчатым штампом или зубчатым колесиком (рис. I.35; см. вкл.). На многих сосудах под бортиком имеются широкие утолщающие пояски-налепы, некоторые из которых орнаментированы параллельными косыми оттисками зубчатого штампа, семью — девятью параллельными поясками из вдавлений зубчатого штампа, елочным и ромбическим оттисками зубчатого штампа. Бортик сосудов чаще всего украшали косыми параллельными отпечатками зубчатого штампа. На части сосудов под бортиком сделан окаймляющий поясик из сквозных отверстий.

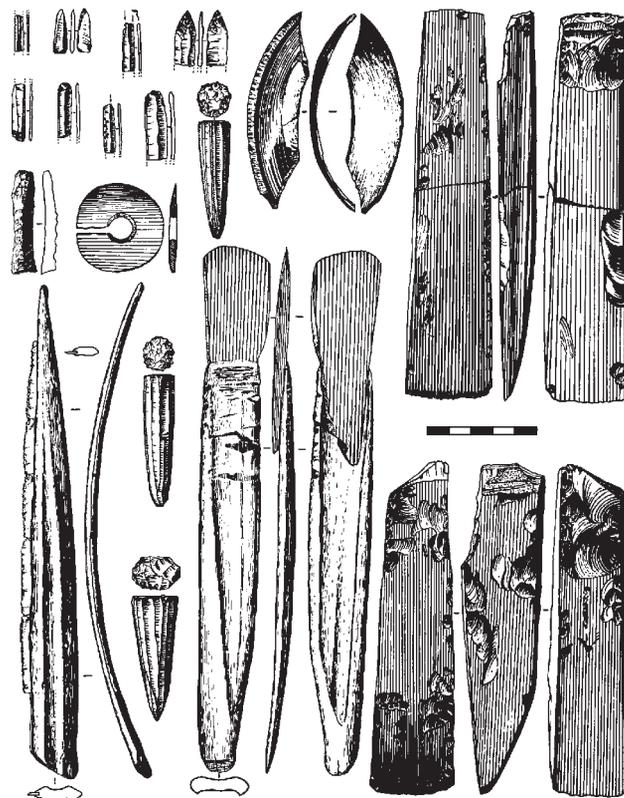


Рис. I.36. Каменный и костяной инвентарь. Джикидинское погребение, Олёкминский район [Алексеев, 1996б, табл. 15, 16].

В целом орнамент на тулове белькачинских сосудов более разнообразен, чем на сылахских.

Каменный и костяной инструментарий белькачинцев, в сравнении с сылахским, пополняется ступенчатыми теслами, в том числе шлифованными (рис. I.36), топорами с «ушками», долотами с желобчатым лезвием, двусторонне ретушированными удлинненно-треугольными наконечниками стрел с прямыми, скошенными, симметричными и асимметричными выемчатыми основаниями, концевыми скребками с «ушками», комбинированными орудиями, составными рыболовными крючками. Впервые широкое распространение получили многофасеточные срединные резцы с нуклеидными и ретушированными рукоятками. Значительно расширился ассортимент орудий. Каменный инвентарь белькачинцев сохранял пластинчатый облик, хотя и менее ярко, нежели у сумнагинцев и сылахцев. Из пластин изготовлялось около половины орудий белькачинцев — резцы, скребки и вкладыши. Очень показательны пластинчатые вкладыши с ретушью, широко заходящей на брюшко (рис. I.36). Техника изготовления каменных орудий достигла в эту эпоху своеобразного пика. Практиковались все извест-

ные приемы обработки камня: пиление, шлифование, сверление. Применение новых способов обработки камня сказалось не только на совершенстве форм, но и на рабочих качествах орудий. Из костяных изделий характерны кинжалы, наконечники копий и стрел с одним или двумя пазами, в которые вставлялись пластинчатые вкладыши, рукоятки для тесел, а также составные рыболовные крючки или блесны, гарпуны, шилья, иголки [Мочанов, 1969; Мочанов, Федосеева, 1976; Алексеев, 1987; Аргунов, 1990].

Корреляция керамики, каменных и костяных орудий белькачинцев с находками из соседних регионов показывает, что многие из них имеют аналогии в инвентаре сибирских неолитических культур, особенно Прибайкалья. Однако в совокупности у инвентаря белькачинцев нет полных аналогий в синхронных культурах Восточной Сибири, что убеждает в правомерности выделения особой белькачинской культуры среднего неолита Якутии.

Считается, что носители белькачинской культуры были выходцами из Забайкалья и Приамурья. В IV–III тыс. до н. э. представители белькачинской культуры, включившей в себя ряд автохтонных элементов, распространились по всему ареалу сылахцев и даже, возможно, несколько расширили его. Ареал данной культуры охватывает бассейны всех крупных рек Якутии, а кроме того, вероятно, Чукотку и некоторые локальные районы Нижнего Приамурья и Северного Сахалина, где на ряде пунктов обнаружена шнуровая керамика, подобная якутской [Василевский, 2008, с. 206; Малявин, 2008, с. 151; Василевский и др., 2010, с. 19; Яншина, 2011, с. 246]. На приамурских памятниках шнуровая керамика сопровождается каменными артефактами, типичными для белькачинской культуры алданоленьского бассейна [Шевкомуд, Кузьмин, 2009, с. 20]. Изучая шнуровую керамику Амура, А.К. Конопацкий и К.И. Милютин резюмировали, что «находки круглодонной керамики на поселении Малая Гавань позволяют по-новому взглянуть на историю контактов неолитических племен нижнего Амура и Якутии, в частности, расширить юго-восточные границы белькачинской культуры, включив в ее ареал бассейн нижнего Амура» [1989, с. 99, 101].

Шнуровая керамика характерна также для неолитических культур Прибайкалья, это керамика хайтинского и посольского типов. Кроме того, техника выбивки сосудов колотушкой, обмотанной шнуром, широко распространилась в эпоху неолита на территории Юго-Восточной и Центральной Азии. Западной границей ареала распространения шнуровой посуды, вероятно, следует считать Красноярскую лесостепь, где она встречена при раскопках в пещере Еленева [Макаров, 2005]. Типично белькачинская шнуровая керамика зафиксирована

на древних стоянках Таймыра и Чукотки. Учитывая распространение шнуровой керамики и характерных белькачинских каменных орудий, исследователи приходят к выводу, что в среднем неолите миграционные потоки со стороны Якутии на запад и восток усилились [Хлобыстин, 1998, с. 63–65, 175; Кирьяк, 1993, с. 44]. Это могло быть вызвано приходом в южные районы Якутии нового населения, которое начало вытеснять белькачинцев с обжитых мест.

Известно несколько белькачинских погребений на Лене, Вилюе, Олёкме, Амге и Колыме (Кангаласское, Огонек, Эргетское, Джикимдинское (рис. I.37; см. вкл.), Родинское, Оннёское, Хайыргасское) и Туой-Хайинский могильник среднего неолита в верховьях Вилюя [Окладников, 1946а; Федосеева, 1968, 1992; Кистенев, 1980, 1992; Козлов, 1980; Алексеев А.Н., 1975, 1987]. Общими для них являются следующие характеристики: северо-восточная ориентация костяков (исключение — погребение Оннёс, ориентированное на юг), грунтовые могильные ямы без каменной кладки, погребенный засыпан охрой, вытянут на спине, ногами ориентирован к реке (в Оннёском погребении обращен головой к реке), руки согнуты в локтях, кисти покоятся на газовых костях. Много общего и в наборе сопроводительного инвентаря: каменные наконечники стрел, копий, дротиков, а также тесла, нуклеусы, ножи, резцы. Богатые погребения белькачинской культуры содержали великолепные образцы украшений: бусы из створок раковин и скорлупы яиц крупных птиц, разнообразно орнаментированные костяные амулеты и подвески в виде стилизованных изображений птиц, ожерелья из просверленных клыков, браслеты, костяные скульптурки птиц, нефритовые диски, орнаментированные костяные пластины (рис. I.38).

В одном из двух родинских погребений на Колыме обнаружены также загадочные богато орнаментированные изделия (рис. I.39; см. вкл.). Одно из них С.П. Кистенев предположительно определил как древний календарь [1992, с. 72, табл. 2, 1].

Археологи отмечают сходство белькачинских и серовских погребений в Прибайкалье [Федосеева, 1968; Алексеев А.Н., 1975, 1987; Кистенев, 1980, 1992; Козлов, 1980]: совпадают северо-восточная ориентация погребенного ногами к реке, вытянутое на спине положение тела, особенности размещения рук, отсутствие каменных кладок. Вместе с тем якутские погребения отличаются от прибайкальских наличием ступенчатых тесел, охры (обязательного элемента обряда) и отсутствием керамики в сопроводительном инвентаре.

Антропологическое изучение показало, что череп из Туой-Хайа относится к катангскому монголоидному типу [Дебел, 1956а, с. 60–63]; череп из Жи-

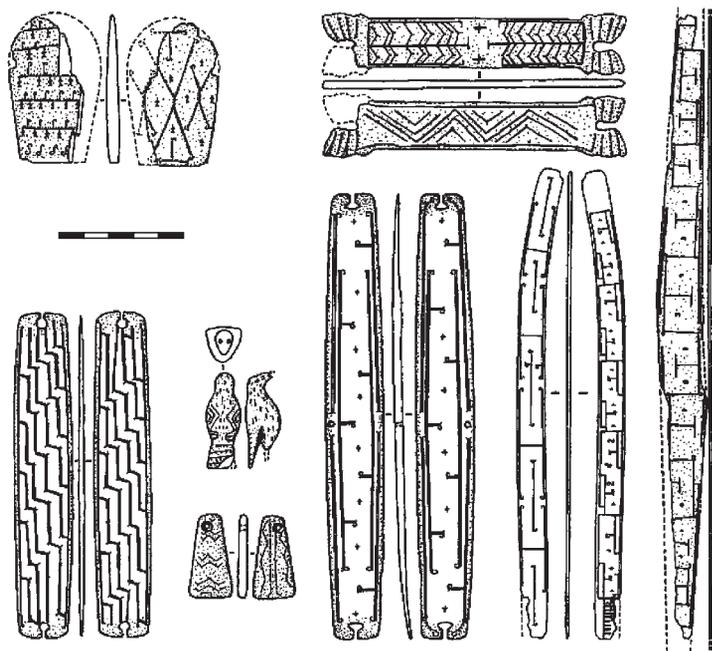


Рис. 1.38. Орнаментированные костяные пластины. Родинское погребение, Нижнеколымский район [Кистенев, 1992, табл. 1–3].

кимды по морфологическим признакам близок к черепам из погребений Бугачан и Туой-Хайа и относится к палеосибирскому монголоидному типу [Томтосова, 1977, с. 133–136]; оннёский череп, морфологически близкий неолитическому черепу с Шилки [Томтосова, 1980, с. 54–55], представляет байкальский антропологический тип; череп из Родинского погребения сходен с черепом из Усть-Бельского могильника на Чукотке. Метрическая характеристика и соотношение размеров черепа из Родинского погребения свидетельствуют о преобладании признаков арктической расы в строении черепной коробки и сочетании черт арктической и байкальской рас в морфологии лицевого скелета [Гохман, Томтосова, 1983, с. 7–9; 1992, с. 105–124].

В могильнике Туой-Хайа обнаружено захоронение собаки: погребен только череп, густо обсыпанный охрой, рядом с ним лежали два обломка каменных наконечников стрел и два отщепца из темно-серого глинисто-кремнистого сланца. Над присыпанным землей черепом обнаружены следы жертвенного костра. В пределах кострища найдены мелкие фрагменты обожженных костей млекопитающих и птиц, фрагмент шнуровой керамики, а также два кремневых двусторонне ретушированных наконечника стрел со сломанными остриями и нуклеидный кремневый обломок. В целом по обряду погребение собаки аналогично захоронению в том же могильнике черепа человека [Федосеева, 1968, с. 32–34]. Судя по погребальному ритуалу, за-

хоронение собаки, верного помощника человека на охотничьей тропе, было церемониальным и связано с культом собаки, традиционным для многих народов Сибири. В среднем неолите, очевидно, уже существовал развитый культ собаки. Об этом свидетельствуют довольно многочисленные погребения этого животного в неолитических глазковских памятниках Прибайкалья [Окладников, 1955б, с. 301–302; Крижевская, 1961, с. 254]. Данные факты — дополнительное подтверждение связей обитателей Прибайкалья и верхнего Вилюя. Ритуал захоронения собаки зафиксирован и в Усть-Бельском могильнике на Чукотке [Диков, 1977а, с. 136], что свидетельствует о широком распространении практики церемониального погребения собаки в Сибири.

Образ жизни носителей белькачинской культуры оставался таким же, как и у раннеолитических предшественников. Хозяйство белькачинцев было в основном охотничьим, но с заметной ролью рыболовства и собирательства. Судя по фаунистическим остаткам на стоянках, главными объектами охоты являлись лоси и олени.

Иногда добычей охотников становились и другие основные представители голоценовой фауны Якутии. Можно полагать, что лук и стрелы, а также развитие способов охоты с помощью специально обученных собак еще более индивидуализировали охоту, о чем косвенно свидетельствует возросшее число кратковременных стоянок охотничьих сообществ. О развитом рыболовстве можно судить по наличию костяных составных рыболовных крючков, наконечников гарпунов и каменных грузил для сетей. Например, при раскопках многослойной стоянки Усть-Чуга II на р. Алдан в IV культурном горизонте, содержащем «чистые» культурные остатки белькачинской культуры, было найдено 55 каменных грузил из галек с боковыми выемками на противоположных сторонах, залегавших двумя скоплениями [Воробьев, отчет, 2007, с. 70, 138, 139, табл. 59, 60]. Наряду с грузилами и гарпунами на стоянках обнаружены составные рыболовные крючки. Однако все это отмечается в таежной зоне, а в северных районах Якутии рыболовство не имеет существенной роли в экономике и продолжает оставаться на уровне эпизодического подсобного занятия.

Наскальные рисунки среднего неолита выделены исследователями на писаницах Кегей, Суруктаах-Хайа — Токко, Крестях I, Бэс-Юрях, Сылгылыр, Сибиктэ II–IV, Балаганнах I, Укаан I–II, Аппа, Кускангра, Суон-Тиит [Окладников, Мазин, 1976, 1979; Кочмар, 1994]. Около писаниц Крестях I, Кегей, Кускангра и Суон-Тиит обнаружены жертвен-

ники с каменным инвентарем белькачинской культуры, позволившие объективно определить возраст рисунков. На писаницах III тыс. до н. э. при общем преобладании анималистических сюжетов и признаков охотничьего культа лось больше, чем на рисунках предыдущих эпох, антропоморфных изображений. Изображения людей, как и животных, сделаны в разной технике: сплошными и контурными линиями, а также заливкой контура краской. Люди показаны преимущественно в движении. Отмечаются новые стилистические признаки в трактовке антропоморфных фигур — трехпалые конечности, округлые головы, подчеркнута гипертрофированный фаллос, детали одежды, которые часто интерпретируются как атрибуты шаманизма. Новациями в анималистической тематике представляются изображения змей и животных с клиновидными головами без шейного перехода к туловищу [Кочмар, 1994] (рис. I.40). В это время в других районах Сибири довольно широко распространяются выбивание рисунка по контуру и даже сплошная выбивка. В Якутии эти приемы не получили распространения. Выбивание по контуру зафиксировано только в двух случаях: лось на писанице Крестях на Олёкме и лось на писанице Чуру на Лене. Несмотря на различия в технике исполнения, наскальные рисунки Якутии находят стилистические и сюжетные аналоги среди неолитических изображений Верхнего Приамурья и Ангары.

Средний неолит Якутии изучен значительно полнее, чем ранний. Такое утверждение основано не только на статистике археологических объектов, но и на разнообразии типов археологических

памятников среднего неолита — стоянки, одиночные погребения и могильники, петроглифы, которые в совокупности дают более обширную информацию об эпохе. Накопленные материалы позволили исследователям сделать выводы о генезисе и региональной специфике среднего неолита Якутии.

Анализ материалов среднего неолита верхнего Вилюя, выполненный С.А. Федосеевой, показал, что он испытывал слабое влияние приленской белькачинской культуры и больше тяготел к культуре правобережного бассейна среднего Енисея. Например, шнуровая керамика (один из основных элементов белькачинской культуры) встречается здесь очень редко. Наиболее распространенный тип местной керамики — сосуды с отпечатками рубчатой лопаточки [Федосеева, 1968]. Вместе с тем в отличие от памятников среднего Енисея на верхнем Вилюе отсутствовали ромбические и черешковые наконечники стрел, рыболовные крючки, рыбы-приманки, керамика, орнаментированная отступающей лопаточкой и пунктирной гребенкой. Все это, по мнению С.А. Федосеевой, вызвано тем, что в среднем неолите верхний Вилюй был контактным районом. Он испытывал влияние западных и в некоторой степени восточных культур, а потому развивался своеобразно. Специфические черты культуры неолитических племен верхнего Вилюя позволяют считать ее локальным вариантом среднего неолита Якутии, зону распространения которого предстоит еще очертить [Федосеева, 1970б, с. 69]. Сходство некоторых устойчивых элементов материальной и духовной культуры серовцев Прибайкалья и верхневилуяцев Якутии С.А. Федосеева объясняет их происхождением от единых ранне-неолитических предков. Предполагается, что существовавшая в IV тыс. до н. э. этническая исаковская общность к III тыс. до н. э. распалась на несколько локальных групп, одну из которых и представляли верхневилуяцы [Федосеева, 1968, с. 142].

Долгое время Ю.А. Мочанов тоже считал, что на верхнем Вилюе существовал особый контактный район между прибайкальской и приленской культурно-историческими областями, который возник в результате взаимодействия пришлых групп из бассейна Тунгуски и белькачинских племен. Но затем Ю.А. Мочанов и С.А. Федосеева стали следовать концепции о существовании на протяжении всего каменного века и эпохи бронзы единого историко-культурного пространства, ареал которого охватывал всю Якутию и даже соседние территории, где доминировали последовательно сменявшие друг друга древние культуры Алдана [Мочанов, 2010а, б; Мочанов, Федосеева, 1974, 1975а, б, 1976, 1979, 1980, 1982; Федосеева, 1980, 2010]. В соответствии с этими взглядами тезис о локальной обособленности

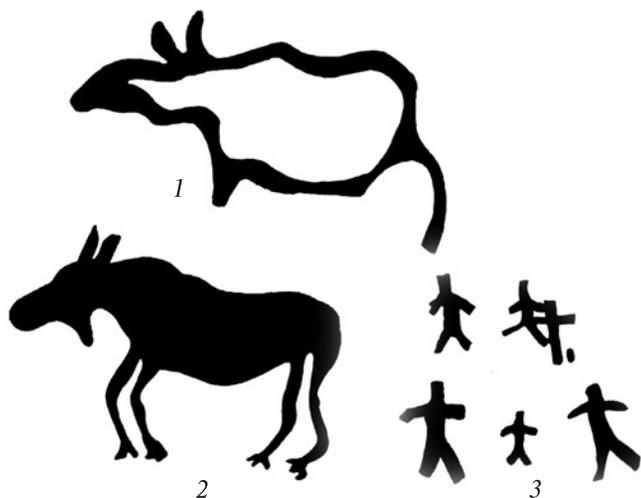


Рис. I.40. Характерные наскальные рисунки писаниц Якутии среднего неолита [Кочмар, 1994, табл. 51, 237; 149, 7; 188, 5; 271, 23, 27; 275, 3, 49; 278, 56, 57].

1 — Суруктаах-Хайа — Токко, р. Токко; 2 — Балаганнах I, р. Амга; 3 — Суон-Тиит, р. Алдан.

неолита верхнего Вилюя, и не только Вилюя, был отныне снят [Федосеева, 1970б, 1980; Мочанов, Федосеева, 1975а, б, 1976, 1979, 1980, 2013, 2017].

Однако скоро стало выясняться, что концепция гомогенности выделенных на Алдане культур, верная для части территории Якутии, не является универсальной. Материалы раскопок, особенно на севере, показали, что некоторые артефакты и, соответственно, памятники имеют региональную специфику и пусть не колоритно, но все же отличаются от алданских прототипов [Диков, 1979; Хлобыстин, 1982; Кашин, 2013]. Своеобразие проявилось и на юге Якутии, например на Олёкме, где в V культурном слое стоянки Большая Кюскэ обнаружен каменный и костяной инвентарь в сочетании с керамикой, оформленной отпечатками рубчатой лопаточки. По мнению А.Н.Алексеева, это свидетельствует о наличии в среднем неолите Якутии контактных районов, испытавших заметное влияние Прибайкалья и Приамурья, в результате чего сложились очаги синтезированных культур. Он считает совершенно верными прежние выводы С.А.Федосеевой и Ю.А.Мочанова о региональном отличии неолита верхнего Вилюя и предлагает выделить его в отдельную контактную зону [Алексеев, 1996б, с. 54].

Предположение о своеобразии Вилюя в дальнейшем получило подтверждение при изучении технологии изготовления керамики, в ходе которого было установлено, что на глиняных сосудах Вилюя шнуровые отпечатки нанесены горизонтально, как бы опоясывая горшок, а не вертикально от венчика к днищу, как на белькачинской керамике Алдана [Воробьев, 1999, с. 78]. Это существенное отличие явно свидетельствовало о близости вилюйской керамики к сибирской традиции и еще раз подтвердило правоту версии о локальном своеобразии среднего неолита Вилюя.

Очень определенно о региональных отличиях археологических комплексов высказался В.А.Кашин. Сопоставляя материалы археологических памятников Колымы и белькачинцев бассейна Лены, он констатирует: «Северные наконечники стрел “даурского” типа, трех- и четырехгранные напильниковидные, пластинчатые и непластинчатые черешковые всех модификаций были неизвестны белькачинцам средней Лены, Олёкмы, Алдана и Вилюя. И напротив, у северян отсутствовали такие типичные для южан элементы материальной культуры, как глиняная посуда с отпечатками рубчатой лопаточки, каменные шлифованные ступенчатые тесла и топоры с “ушками”, костяные кинжалы и некоторые другие изделия» [Кашин, 2013, с. 53]. По мнению В.А.Кашина, все эти отличия придают региональную специфику не только неолиту Колымы, но и вообще неолиту всей северной зоны Яку-

тии, включая Анабар, Оленёк, нижнюю Лену и Индигирку. Отличие северных археологических памятников от южных он объясняет тем, что они имели иной генезис, свой путь развития: «В то время как на средней Лене в смене и развитии культур (сылахской, белькачинской, ымыяхтахской) доминантной были миграционные процессы, в Среднеколымском регионе на всем протяжении неолита основным фактором являлась перманентная эволюция автохтонных культурных традиций, обогащенных культурными контактами и эпизодическими проникновениями инокультурных популяций» [Там же, с. 149].

Как видим, концепция о гомогенности неолитических культур Якутии, в том числе белькачинской, подвергается уточнению на основе новых фактических материалов. Локальные варианты белькачинской культуры пока еще четко не очерчены, но в перспективе можно ожидать их обоснование и выделение.

В Штыс. до н.э. в Северо-Восточной Азии белькачинская культура полностью сменилась ымыяхтахской культурой позднего неолита, но ее наиболее яркий признак — шнуровая керамика — встречается на неолитических памятниках Северной Америки [Мочанов, 1969, с. 181–183]. Предположения о проникновении шнуровой керамики на северо-запад Америки из Сибири давно высказывались многими исследователями, при этом исходным пунктом указывались Прибайкалье, Амур, а то и вовсе Центральная Азия. Наряду с этим имелись сторонники ее автохтонного происхождения. Одним из первых, кто указал на связь неолита Якутии с Северной Америкой, был А.П.Окладников, который отмечал особое место неолита Якутии в мировой истории каменного века как посредника между древнейшими культурами Старого и Нового Света: «Более того, именно здесь, на северо-востоке Азии, мы вправе искать источник многих явлений, характерных для древнеамериканских культур, именно отсюда должны были идти различные прогрессивные влияния, изобретения и открытия, в результате которых изначально родственные культуры этих племен становились еще более близкими, еще более сходными и родственными. Отсюда же через Берингов пролив должны были проникать в Америку и новые переселенцы» [1955а, с. 130]. Принимая во внимание распространение белькачинских памятников на Колыме, Чукотке и в берингоморском направлении, нужно полностью согласиться с точкой зрения А.П.Окладникова и Ю.А.Мочанова и высказать убеждение, что культура американской шнуровой керамики испытывала влияние белькачинцев или других древних сибирских культур, имевших шнуровую керамику. При любом варианте исключается самостоятельное, конвергентное происхождение

шнуровой керамики Северной Америки, истоки ее следует искать в Сибири.

Поздний неолит. На рубеже IV и III тыс. до н.э. белькачинскую культуру постепенно начала вытеснять и сменять ымыяхтахская археологическая культура позднего неолита. Радиоуглеродные даты показывают, что ранние ымыяхтахцы сосуществовали с поздними белькачинцами более 500 лет. Отражение контактов поздних белькачинцев с ранними ымыяхтахцами, взаимовлияние носителей этих культур особенно проявляются в гибридной керамике, сочетающей белькачинские и ымыяхтахские черты [Федосеева, 1980, с. 194; Кашин, Калинина, 1997, с. 39].

Культура получила название по стоянке, открытой в 1942 г. А.П. Окладниковым у оз. Ымыяхтах на территории Соттинского наслеста Усть-Алданского улуса Якутии. Тогда, основываясь на прибайкальской периодизации неолита, А.П. Окладников верно датировал стоянку Ымыяхтах и другие тождественные памятники заключительным этапом каменного века Якутии — поздним неолитом [Алексеев, 1996б, с. 55; Мочанов, Федосеева, 2013, с. 369; 2017, с. 13]. После открытия многослойных стоянок на Алдане археологические памятники этого круга впервые были выделены в особую ымыяхтахскую археологическую культуру позднего неолита Ю.А. Мочановым [1967, 1969].

В настоящее время на территории Якутии известно около 300 памятников позднего неолита — стоянки, могильники, одиночные погребения и писаницы. Более 30 древних поселений зафиксировано в четких стратиграфических условиях, они содержат комплексы, не смешанные с изделиями других эпох.

Ареал культуры весьма обширен и включает, помимо Якутии, Таймыр и Чукотку, существуя в некоторых районах этой территории в виде локальных вариантов ымыяхтахской культуры или самостоятельных культур, возникших в результате тесного взаимодействия с ымыяхтахской культурой (рис. I.41).

Для памятников ымыяхтахской культуры на сегодняшний день получено около 40 радиоуглеродных дат. Ключевые определения возраста нижней границы ымыяхтахской культуры получены в последние годы методом АМС для нижних культурных слоев (XVI—XIII) стоянки Улахан-Сегеленнях (р. Токко). Так, дата 4580 ± 30 л.н. (IAAA-170068), полученная по кости животного из XVI культурного слоя, относится к калиброванному интервалу ($\pm 2\sigma$) 3340—2960 гг. до н.э. Вместе с тем культурная атрибуция данного слоя пока не выяснена. Достоверно к ымыяхтахской культуре относится XV слой, содержащий ымыяхтахскую рубчатую керамику. Для него имеется радиоуглеродная дата 4350 ± 30 л.н.

(IAAA-170067), что с учетом калибровки ($\pm 2\sigma$) относится к промежутку 3020—2900 гг. до н.э. [Дьяконов, Такаэ, 2018]. Граница III и IV культурных слоев стоянки Усть-Чуга II (р. Алдан) показала дату 4355 ± 35 л.н. (СОАН-6688), а это интервал ($\pm 2\sigma$) 3090—2890 гг. до н.э. Эти даты маркируют нижнюю границу ымыяхтахской культуры. Следовательно, данная культура начала распространяться в Южной Якутии на рубеже IV—III тыс. до н.э., а в середине III тыс. до н.э. фиксируется в том числе на нижней Лене, судя по дате, для нижней прослойки IV слоя стоянки Сиктах I — 4020 ± 50 л.н. (ГИН-2340) [Мочанов и др., 1991, с. 66]. При этом процесс смены белькачинской культуры ымыяхтахской продолжался около 750 лет. Верхняя граница ымыяхтахской культуры определяется тремя другими датами: 3000 ± 70 л.н. (JE-909), 2955 ± 50 л.н. (JE-1003) и 2950 ± 50 л.н. (JE-1002), полученными для II слоя (общего) верхнего горизонта стоянки Усть-Тимптон I (р. Алдан), III и II культурных слоев стоянки Бурулгино (р. Индигирка) соответственно. Калиброванные календарные интервалы этих дат ($\pm 2\sigma$): 1420—1020 гг. до н.э., 1370—1010 гг. до н.э., 1370—1000 гг. до н.э. Таким образом, согласно радиоуглеродным датам, ымыяхтахская культура позднего неолита относится к промежутку 2960 ± 60 — 1185 ± 185 гг. до н.э., т.е. она появляется в Якутии на рубеже IV—III тыс. до н.э. и существует до конца II тыс. до н.э. [Алексеев, Дьяконов, 2009].

Наиболее вероятно, что генезис ымыяхтахской археологической культуры связан с более ранними неолитическими культурами из южных регионов, в основном из Забайкалья, которые в свою очередь генетически исходили из еще более отдаленных южных культур, таких, например, как культура Яншао в Китае. Считается, что ымыяхтахская культура со временем распространилась на огромную территорию в несколько миллионов квадратных километров. Освоив бассейн средней и нижней Лены, Яны, Индигирки и Колымы, ее носители проникли в берингоморские районы Чукотки и Аляски [Окладников, 1955а, с. 129; Мочанов, 1969, с. 196]. По лесотундровой зоне отдельные группы ымыяхтахцев просочились также далеко на запад, вплоть до Скандинавии. Их путь отмечен так называемой «вафельной» керамикой, которая имела в инोकультурных комплексах рубежа II—I тыс. до н.э. в Западно-Сибирском Заполярье и Большеземельской тундре, а также в Оленеостровском могильнике на Кольском полуострове и Северной Норвегии [Окладников, 1955б; Хлобыстин, 1987, с. 339].

Основным индикаторным признаком ымыяхтахской культуры является керамика с «вафельными» (шахматно-шашечными) и рубчатыми (штрихованными) отпечатками на внешней поверхности. Бытуют также гладкостенные сосуды. Вся керамика из-

готовлена вручную, гончарного круга тогда еще не было. Сосуды ымыяхтахской культуры круглодонные. Они изготовлены способом пластинчатого формования (лоскутного налепа). Ымыяхтахцы уплощали стенки сосудов лопаточкой, на которой вырезался «вафельный» или рубчатый штамп. На наружной поверхности сосудов оставались отпечатки «вафельного» технического орнамента (рис. I.42) или рубчатой лопаточки. Иногда применялась гладкая лопаточка. Сосуды указанных типов бытовали не всегда. На некоторых памятниках «вафельная» и

рубчатая (штриховая) керамика не встречается вместе в одном культурном слое, а залегает раздельно. Такая особенность отмечена на стоянках Улахан-Сегеленнях (Олёкма) и Таланда II (Виллюй). Отличительный признак ымыяхтахской керамики — многослойность. Сосуды формовали не одним приемом, их лепили послойно, с помощью последовательного наращивания пластов раствора до трех, а в придонной части — до пяти. После нанесения последнего пласта стенки сосудов выколачивали, уплощали с помощью лопаточки. Последова-



Рис. I.41. Карта распространения археологических памятников ымыяхтахской культуры на территории Якутии (составитель Т.Б. Симокайтис; по материалам [Алексеев, 1996б, рис. 8; Мочанов, 2010а, рис. 13]).

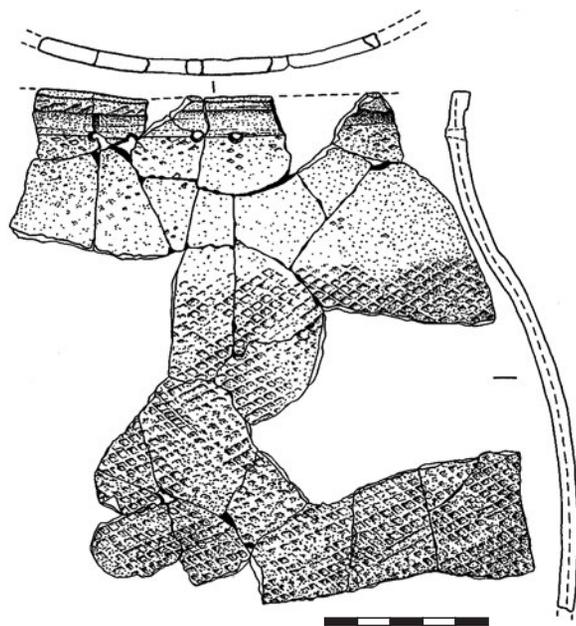


Рис. 1.42. Фрагменты керамического сосуда с характерным для ымыяхтахской культуры «вафельным» оттиском [Алексеев, 1996б, табл. 29].

тельное наращивание пластов глиняного теста придавало сосудам прочность. Такую же технологию изготовления глиняной посуды применяли якутские гончары XIV–XVI вв., что, возможно, еще раз свидетельствует о преемственности гончарного дела с глубокой древности.

По форме сосуды очень разнообразны. Их можно разделить на десять типов. Характерны усеченно-яйцевидная или усеченно-шаровидная формы, иногда с венчиком, наклоненным внутрь под углом около 45°, и ребром, образованным в месте перегиба. Также встречаются горшки усложненной профилировки — с шейкой и отогнутым наружу венчиком, с прямым венчиком и сферическим телом. Художественный орнамент ымыяхтахских сосудов весьма разнообразен, основу его составляют прорисованные геометрические узоры в виде перекрещивающихся линий, зигзагов и треугольников. Обязательным элементом орнамента этой керамики является поясок сквозных округлых отверстий.

Ярким признаком ымыяхтахской керамики служит наличие в глиняном тесте, помимо минеральных добавок, органических наполнителей — шерсти животных, травы и хвои. Эти примеси особенно заметны на изломах черепков, а на внешней и внутренней поверхностях сосудов о подобных примесях свидетельствуют хаотически разбросанные тончайшие вдавления, отпечатанные выгоревшими при обжиге шерстинками или травинками [Федосеева, 1980, с. 187–188]. Петрографический анализ

ымыяхтахской керамики из III слоя стоянки Белькачи I показал, что тесто сосудов в основном состоит из песка, мелкого гравия, шамота, волос (шерсти), мелкой хвои и мелких обугленных обломков древесины. Для нее характерно высокое содержание глины — в среднем в составе одного сосуда 74% (песок — 26%) [Коробицына, 1969, с. 206]. Анализ состава глиняного теста ымыяхтахских сосудов долины Туймаада показал, что шерсть добавлялась в 99% случаев, песок — в 92, породные обломки — в 90,5, растительность — в 70,5, шамот — в 33 [Дьяконов, 2006].

Разнообразие форм сосудов и многовариантность орнаментации — свидетельства мастерства ымыяхтахских гончаров. То же подтверждают технологические инновации в изготовлении керамики. Зафиксированы случаи совмещения на одних сосудах белькачинских и ымыяхтахских орнаментов. Значит, контакты и сосуществование белькачинской и ымыяхтахской культур — безусловная реальность.

Весьма интересная ситуация наблюдается в восточном ареале ымыяхтахской культуры, в берингоморских районах Чукотского полуострова. Судя по радиоуглеродным датам, на Таймыре, в Якутии и на Западной Чукотке позднеолитические памятники существовали почти синхронно. По сравнению с этими регионами в восточной части Чукотки ымыяхтахская экспансия хронологически отстает на 1 тыс. лет и относится в основном к I тыс. до н.э., что соответствует времени проникновения на Аляску «вафельной» керамики [Диков, 1993, с. 152, 162; Слободин, 2001, с. 172–173]. Это обстоятельство позволяет в какой-то мере проследить динамику расселения ымыяхтахцев и их потомков во времени и в пространстве. Очевидно, во II тыс. до н.э. ымыяхтахцы освоили территорию от Таймыра до Западной Чукотки. В конце II — начале I тыс. до н.э. они проникли в берингоморские районы Чукотки и Аляски. Впоследствии, как предполагают исследователи, берингоморский проход в Америку был «закрыт» сначала эскимосским, а затем и чукотским клином [Диков, 1977а, 1979; Алексеев, 1987]. Носители бронзовой культуры Сибири уже не переселялись в Америку, доказательством чего служит тот факт, что бронзовые изделия не изготавливались в древних культурах Северной Америки, есть только импортная бронза, поступавшая туда из Азии в результате обмена. Самые крайние северо-восточные следы бронзолитейного дела на Азиатском континенте найдены в долине нижнего течения Индигирки (Абыйский район Якутии) и отнесены к постымыяхтахской сугуннахской культуре I тыс. до н.э. — I тыс. н.э. [Эверстов, 2006, 2017; Алексеев, Дьяконов, 2009; Дьяконов, Такасэ, 2018]. Четко не датированные следы литейного дела обнаружены и

на р. Амгуэма на Восточной Чукотке, где у ручья Перевальный найдена литейная форма для изготовления шильца или резаца. В.В. Питулько относит эту находку к северочукотской культуре [Питулько, Брыкин, 1990, с. 106, 111, рис. 3, 1].

Характерными особенностями каменного инвентаря позднеолитических ымыяхтахцев были тщательность, филигранность обработки орудий и четкая выдержанность их форм (рис. I.43). Из различных пород камня они изготавливали всевозможные изделия: наконечники стрел и копий, скребки, многофасеточные резцы, вкладыши, ножи, абразивы, топоры, тесла и т.д. Ымыяхтахцам были знакомы все основные приемы обработки камня, освоенные в предшествующие эпохи: ретуширование, шлифовка, полировка, сверление, пиление, отделение пластин с нуклеусов и др. В целом обработка камня в этот период достигла наивысшего расцвета. Наряду с пластинчатой техникой, традиционной еще с эпохи верхнего палеолита, применялась техника изготовления орудий на отщепах, осколках и плитках кремня, а также других пород камня, причем данная техника повсеместно доминировала. На пластинах делались некоторые типы и подтипы вкладышей, скребков, комбинированных орудий, скобелей, проверток, а также резчики. Почти полностью исчезают резцы на пластинах и отщепах, доминировали многофасеточные (полиэдрические) резцы. Ымыяхтахский каменный и костяной инвентарь от предшествующего белькачинского особенно отличают каменные наконечники стрел в виде удлиненного треугольника, тщательно обработанные с двух сторон струйчатой ретушью, плоские черешковые наконечники стрел, каменные и костяные трех- и четырехгранные наконечники стрел (некоторые имеют черешок), двусторонне ретушированные прямоугольные вкладыши, подтреугольные ретушированные ножи, небольшие подтреугольные скребки с круглым лезвием и спинкой, сплошь обработанной ретушью, шлифованные резцы, нефритовые кольца, костяные накладки сложносоставных луков, костяные пластины панцирных доспехов и боевых щитов. Последние особо ярко и полно представлены в погребении воина, обнаруженном в местности Кёрдюген Чурапчинского улуса [Алексеев и др., 2006б]. В ногах погребенного здесь человека лежал доспех, состоящий из костяных пластин с отверстиями для скрепления, сверху скелет был почти полностью укрыт боевым щитом, также изготовленным из костяных пластин (рис. I.44; см. вкл.). Впечатляют огромные размеры щита: ширина 45 см, высота 155 см. В данном случае доспех и щит не были парадно-погребальным атрибутом, а служили обычным защитным одеянием, не раз серьезно испытанным на прочность в сражениях, о чем свидетельствуют обломки острий каменных на-

конечников стрел и многочисленные следы попадания стрел в виде пробоев на щите и доспехе. В могилу воина были также положены лук и колчан со стрелами, причем лук имел специальные костяные накладки, которые повышали его дальность действия и убойную силу, что характерно для боевых луков. Фрагменты защитного снаряжения в виде панцирных пластин находили и раньше при раскопках поселений, относящихся к финалу ымыяхтахской культуры [Федосеева, 1980, с. 147; Алексеев, 1996б, с. 39], но в наиболее полном виде доспех и щит представлены пока только в погребении Кёрдюген.

Исследователи, специально изучавшие фрагменты стрел, застрявших в костях людей, захороненных в древних могилах, отмечают, что впервые появившись в верхнем палеолите около 15 тыс. л. н., вооруженное насилие с каждой эпохой все более и более увеличивалось [Вишняцкий, 2014, с. 311]. В Якутии наиболее ранние следы вооруженного столкновения относятся к среднему неолиту, около 5 тыс. л. н. Археолог В.И. Козлов на окраине с. Он-нёс Амгинского улуса обнаружил погребение человека, «в левой половине тазовой кости которого торчал обломок (острие) игловидного костяного наконечника стрелы» [1980, с. 61]. В Диринг-Юряхском могильнике позднего неолита найден костяк человека, в лопатку которого вонзился костяной наконечник стрелы [Мочанов, Федосеева, 2017, с. 399]. Судя по всем этим находкам, в конце позднего неолита — начале бронзового века ымыяхтахское общество испытывало некий кризис, вылившийся в вооруженные конфликты. Затянувшееся противостояние, ожесточенность кровавых схваток могли способствовать возникновению особых групп людей, отобранных родом и племенем для военных столкновений или защиты от набегов, ставших предтечей профессиональных воинов.

Обнаруженные в Кёрдюгенском погребении панцирные пластины и детали щита подтверждают вывод о том, что эти виды защитного вооружения действительно были распространены в позднем неолите, а сделанные ранее находки панцирных пластин в культурном слое олёкминской стоянки Улахан-Сегеленнях и на стоянке Бурулгино в низовьях Индигирки не являются случайными. Они, безусловно, отражают уровень социального развития общества того времени, сложные взаимоотношения между общинами и внутри общин, где, вероятно, происходила некая военно-охранная специализация части членов сообщества. Возможно, появление воинского клана было вызвано тем, что уже сложившаяся правящая верхушка общин, состоявшая из вождей и жрецов, нуждалась в охранниках. Во всяком случае, эти изменения свидетельствуют о том, что общество неолитического времени

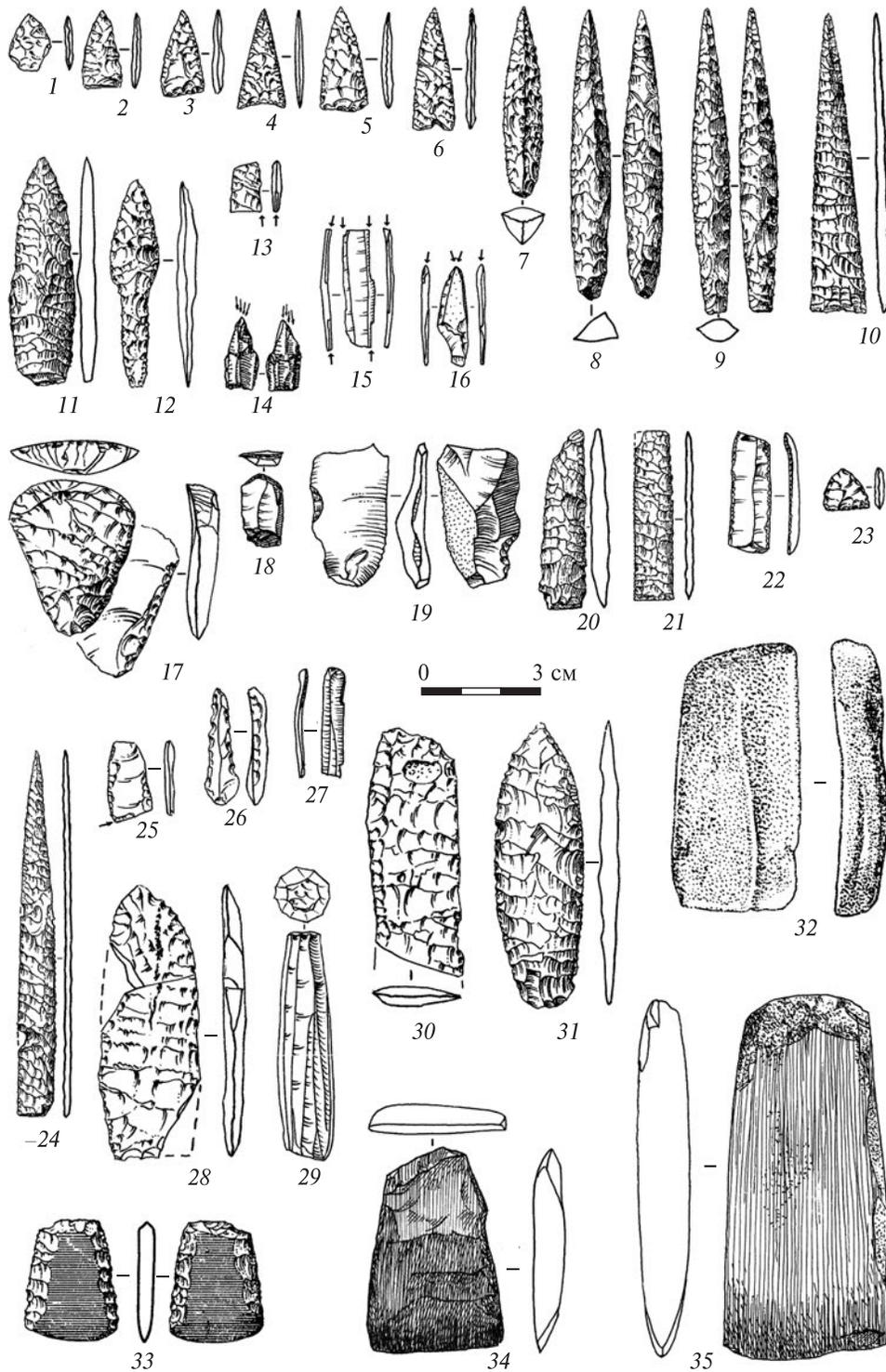


Рис. 1.43. Каменный инвентарь ымыяхтахской культуры из долины Гуймаада [Федосеева, 1980; Дьяконов, 2009а].
 1–12 — наконечники стрел; 13–16 — резцы; 17, 18 — скребки; 19 — скобель; 20–24 — вкладыши; 25 — комбинированное орудие; 26 — провертка; 27 — резчик; 28 — наконечник копья (дротика); 29 — нуклеус; 30, 31 — ножи; 32 — абразив; 33 — долото; 34 — тесло; 35 — топор.

Якутии не находилось в застое или полном отрыве от более передовых социумов Южной Сибири, откуда на север периодически проникали инновации в виде не только технических новинок, но и моделей социального устройства общества. Таким образом, население позднего неолита прогрессировало сообразно своему времени и не было таким отсталым, как принято было представлять раньше. Впрочем, еще задолго до написания данных строк это не раз отмечал А.П. Окладников [1949б, с. 64; 1955а, с. 78], призывая отойти от стереотипов о вековой отсталости северных племен: «...суровая природа северо-восточных областей Сибири, экономическая и культурная отсталость их немногочисленного населения приволили исследователей к мысли об очень позднем возрасте, о молодости всех без исключения местных культур. Однако изучение неолита Якутии показало, что это неверно». Подтверждением приведенных слов А.П. Окладникова является вывод В.А. Кашина, который, обобщая результаты археологических исследований на Колыме, приходит к заключению, что традиционная культура северных этносов «оказывается в условиях Заполярья более практичной, чем «цивилизованная» культура европейца» [2013, с. 60].

В наскальном искусстве позднего неолита началась резкая смена сюжетов. Первостепенное значение приобрели изображения человека, анималистические рисунки отступили на второй план (рис. I.45). Антропоморфные фигуры показаны стоящими, танцующими, в движении, в действии, с поднятыми в жесте адорации руками, полусидящими. Все они в определенной мере стилизованы. Наибольший интерес вызывают антропоморфные фигурки в рогатых и конусовидных шапках или с головами в виде развилок. Исследователи обоснованно считают их изображениями шаманов [Окладников, Запорожская, 1972; Окладников, Мазин, 1976, 1979; Кочмар, 1994], ведь рогатые или островерхие шапки являются неотъемлемой частью ритуального костюма шамана, не раз подробно описанного этнографами. Существование религиозной идеи в ту пору подтверждается наличием рисунков людей с молитвенно воздетыми вверх руками, а также танцующих человечков, участников шаманского танца-камлания. О шаманских идеях и мифах можно судить по человеческим фигуркам в полусидящих позах. Считается, что они олицетворяли культ плодородия, воспроизводства человеческого рода. В целом описанные сюжеты красноречиво свидетельствуют о еще большем усложнении идеологических представлений людей эпохи позднего неолита. Вместе с тем не исключено, что часть человеческих фигур в островерхих шапках изображает воинов в боевых шлемах, как на скульптурах обских угров [Соловьев, 2015].



Рис. I.45. Характерные наскальные изображения позднего неолита Якутии.

1 — Кускангра, р. Алдан [Кочмар, 1994, табл. 262, 106, 109–112]; 2 — Тинная, р. Лена [Там же, табл. 98, 93]; 3 — Суруктаах-Хайа — Токко, р. Токко [Там же, табл. 54, 284–286]; 4 — Суруктаах-Хайа — Токко, р. Токко [Там же, табл. 40, 103–105]; 5 — Баасынай II, р. Олёкма [Там же, табл. 65]; 6 — Джампа, р. Джампа [Алексеев, Дьяконов, 2013, рис. 2, 9].

Рисунки на скалах выполнялись красной охрой различных оттенков. На писаницах отсутствуют выбитые или выгравированные изображения, граффити. Человека в этот период рисовали не только в анфас, но и в профиль. Как и на ранних рисунках, лицо, мелкие детали человеческого тела не выписывали. Анималистические сюжеты продолжали бытовать довольно широко, однако прежнего господства «звериного эпоса» нет. Теперь звери как бы подчинены человеку. Отдельные изображения животных редки. Чаще они размещаются на плос-

кости скалы рядом с изображением людей. Реалистический рисунок полностью не исчез, но постепенно начинает преобладать стилизация. Мелкие важные прежде детали (например, копыта) обозначать перестали, круп оленя или лося обрисовывали в виде овала или прямоугольника, голову показывали клинообразным мазком и т.д. В позднем неолите на писаницах Якутии в изображениях животных появляется новая деталь — так называемые «валенкообразные» ноги [Окладников, Мазин, 1976, 1979; Кочмар, 1994]. Эта своеобразная художественная черта становится одним из важных датирующих элементов. Именно она помогает выделить из массы рисунков пласт изображений животных позднего неолита [Кочмар, 1994].

Примечательно появление на писаницах Алдана и Чары личин, передающих образы каких-то фантастических существ или божеств. По мнению А.П. Окладникова и А.И. Мазина, эти маски-личины находят аналогии на писаницах нижнего Амура, где они представлены весьма широко. Подобные личины, связанные с культом предков, распространены также в наскальном искусстве Тихоокеанского побережья Америки. Вполне возможно, что такое совпадение объясняется не просто конвергенцией, а какими-то реальными этнокультурными контактами между обитателями Приамурья, Якутии и Америки, о чем говорилось выше. Тему культа предков, очевидно, представляют и изображения сцены с участием людей, нарисованных вверх ногами. Этнографические параллели позволяют интерпретировать их как умерших людей, плывущих по «реке смерти» в потусторонний, «нижний» мир.

В украшениях позднего неолита каких-либо значительных изменений не замечено. Набор их ограничивается нефритовыми кольцами, бусами из раковин, подвесками из зуба оленя. По изяществу и разнообразию типов они уступают белькачинским. Это удивительно на фоне значительных изменений в наскальном искусстве и богатстве орнаментики сосудов. Возможно, некоторый регресс в ассортименте бижутерии объясняется тем, что модными тогда стали импортные украшения, изготовленные из экзотического для ымыяхтахского населения материала — меди или бронзы. В целом духовная жизнь людей того времени развивалась, о чем, кроме наскальных рисунков, можно судить по находке на стоянке Кулаты музыкального инструмента — флейты из трубчатой кости птицы [Окладников, 1950б, с. 76, 150].

К позднему неолиту исследователи относят Чочур-Муранский и Помазкинский могильники, погребения Уолба, Кёрдоген и Каменка. Между ними много общего, но в то же время нет полного совпадения ни в погребальном обряде, ни в наборе сопроводительного инвентаря. По этому поводу

ученые выдвигают различные версии, но наиболее убедительной представляется гипотеза, согласно которой эти отличия вкупе с вещевыми комплексами поселений маркируют культурно-региональное своеобразие и служат основой для выделения локальных вариантов в ымыяхтахском ареале [Алексеев, 1996б; Кашин, 2013; Кашин, Калинина, 2008]. На основе антропологических и археологических материалов были предприняты попытки выявить в поздненеолитической культуре возможные истоки современных этносов Севера. Этнически с ымыяхтахцами некоторые исследователи связывают предков юкагиров [Окладников, 1955а; Симченко, 1976; Эверстов, 1999а, с. 58–59], другие видят в носителях ымыяхтахской культуры предков чукчей, эскимосов, коряков [Мочанов, 1969; Константинов, 1978; Диков, 1979] или считают, что ымыяхтахцы сыграли немаловажную роль в сложении северо-восточных палеоазиатов и юкагиров [Федосеева, 1980; Хлобыстин, 1998, с. 106, 176]. В развитие этой гипотезы Л.П. Хлобыстин в одной из последних своих работ высказал предположение, что ымыяхтахская культура представляет не один, а несколько этносов. По его мнению, потомки ымыяхтахцев приняли участие в формировании различных народов, в основном палеоазиатов северо-востока [1987, с. 344; 1998, с. 106]. В.А. Кашин [2013, с. 56, 126, 128] считает, что потомки ымыяхтахцев северо-востока Якутии приняли участие в формировании юкагиров, чукчей, коряков и, может быть, эскимосов.

Многообразие суждений отражает интерес к проблеме, но при всем том вопрос этнической идентификации ымыяхтахцев пока далек от окончательного решения и все еще находится на уровне гипотетических догадок. Учитывая существование в ымыяхтахской культуре нескольких локальных вариантов, за которыми, безусловно, стоят различные этнические общности, следует признать, что потомки полиэтничной ымыяхтахской культуры могли принять участие в формировании нескольких современных народов Северо-Восточной Азии. При этом следует учитывать результаты исследований палеогенетиков, согласно которым поток генов восточных аборигенов (Чукотка, Камчатка, Сахалин) был весьма незначителен. В древности, в том числе в эпоху неолита, преобладали миграционные волны из Южной Сибири.

На протяжении всего каменного века и позже люди предпочитали селиться по берегам рек и озер. Причем жили они на одном месте довольно продолжительное время. Самыми излюбленными местами поселений древних были возвышающиеся над местностью мысы водоемов. Отсюда удобно было вести обзор участка реки или озера, можно было загодя увидеть переплывающего зверя (например, лося или оленя) и успеть подготовиться к охоте на

него. Такие места были притягательны для людей и с точки зрения ловли рыбы. Как и в предшествующие эпохи, для жилища иногда использовались удобно расположенные пещеры. В позднем неолите зафиксированы остатки искусственно сооруженных человеком жилищ двух типов: наземного каркасного в виде чума и стационарного в форме полужемлянки с углубленным полом [Эверстов, 1992, с. 143; Кашин, 2013, с. 139]. Такие жилища существовали до относительно недавнего времени у многих северных народов и хорошо описаны: С.П. Крашенинниковым — жилища аборигенов Камчатки, Я.И. Линденау и другими путешественниками и исследователями XVII—XIX вв. — жилища юкагиров и эвенков.

Анализ инвентаря и остеологических материалов, найденных на памятниках ымыяхтахской культуры, позволяет сделать вывод, что хозяйство ымыяхтахцев оставалось сугубо присваивающим при главенствующей роли охоты на копытных, а также увеличивающейся доли рыболовства (рис. I.46; см. вкл.). В позднем неолите происходит существенное усовершенствование лука. В могильнике Дириг-Юрях и Родинском погребении найдены костяные обкладки лука, которые придавали оружию дополнительную упругость и, соответственно, повышали его дальность и поражающие способности. Видоизменились и стали более разнообразными наконечники стрел. Последнее весьма убедительно иллюстрирует мониторинг типов стрел, проведенный В.А. Кашиным при анализе развития охоты у неолитического населения средней Колымы [2013, с. 43, табл. 1]. Результаты типологии наконечников стрел показывают, что в раннем неолите у древних жителей Колымы существовало 8 моделей стрел, в среднем неолите их стало 27, а в позднем неолите — уже 36. Такая динамика разновидностей стрел объясняется поиском новых форм и интенсификацией охоты, а также специализацией определенных видов промысла. Так, на средней Колыме фиксируется появление в неолите так называемых томаров — наконечников стрел с тупым концом, предназначенных для пушной охоты [Там же, с. 54, 59]. Часть добытой пушнины шла на внутренние нужды общины или семьи, а часть могла предназначаться для межродового или межплеменного обмена, практика которого существовала с глубокой древности. Благодаря обменным операциям «из рук в руки» или по принципу эстафетной передачи, вещи, предметы, сырье, материалы преодолевали значительные расстояния, а масштабы обмена зависели от спроса и качества товара. Вполне вероятно, что при этом для охраны архаичных «ярмарок» или «торговых караванов» привлекались профессиональные воины, один из которых был погребен в могиле эпохи неолита в местности Кёрдюген Чурапчинского улуса.

В неолите прослеживается многокилометровый транзит экзотического сырья — светлоокрашенного нефрита — из Витимского месторождения на северо-восток Сибири, через Якутию на Чукотку [Алексеев и др., 2006а]. Существовал также обратный транзит с территории Чукотки в Якутию, связанный с поставками обсидиана, месторождения которого находятся возле чукотского озера Красное. Орудия, изготовленные из обсидиана с этого месторождения, обнаружены на стоянках средней Колымы и Индигирки. Кроме двустороннего транзита каменного сырья, в неолите Якутии фиксируются сверхдальние трансляции культурных традиций, что хорошо прослежено по распространению традиции парных захоронений с антитезной ориентировкой погребенных, которая берет начало в Байкальской культурно-исторической области (китойская раннеолитическая культура), затем фиксируется на верхней Лене (Никольский могильник развитого неолита), далее обнаружена в Центральной Якутии (неолитическое погребение Виллюйское шоссе в г. Якутске), а затем на Чукотке (погребение № 2 Второго энмынытнынского могильника древнеберингоморской культуры) [Дьяконов и др., 2012].

В свете приведенных фактов вполне вероятными оказываются построения А.П. Окладникова о культурных связях племен нижней Лены с древним населением Северной Европы. Сопоставляя наконечники стрел, обнаруженные в Якутии, с наконечниками стрел из погребений Большого Оленьего острова на Кольском полуострове, а также с наконечниками из так называемых «могил с ходами» в Скандинавии, исследователь приходит к выводу, что все они обнаруживают поразительное сходство друг с другом. Кроме того, А.П. Окладников отмечает сходство в погребальном ритуале (засыпка красной охрой) и сюжетах наскальных рисунков р. Лены и Северной Европы. Наличие в могильнике на Большом Оленьем острове погребений людей с отчетливо выраженными монголоидными чертами еще более убеждает, что между древним населением глубинной Азии и Северной Европы существовали достаточно тесные связи еще со времен палеолита [Окладников, 1955а, с. 131–133]. Надо сказать, что утверждение А.П. Окладникова о кровном родстве северных племен Сибири и Восточной Балтии в последние годы находит, кажется, подтверждение в исследованиях палеогенетиков, а его рассуждения о некоей приполярной магистрали, по которой происходили этнокультурные диффузии от Скандинавии до Якутии, Чукотки и Америки, вполне согласуются с представлениями современных сторонников концепции существования циркумполярной культуры. Таковы, например, некоторые заключения палеогенетиков о расовом составе погребенных в могильнике на Онежском озере: «...в популяции, оставившей

могильник на Большом Оленьем острове, сибирский генетический компонент преобладал над европейским, а это заставляет предполагать миграционную волну с востока — причем, вероятно, не из ближайших районов за Уралом, а из более отдаленных внутренних частей Сибири» [Балановский, 2014, с. 422]. Выводы генетиков подтверждают, что в неолите весьма активизировались миграционные движения на запад из глубинных районов Сибири. С большой долей вероятности можно предполагать, что в этом движении участвовали и племена Якутии, мигрируя на запад вплоть до Скандинавии и на восток до Северной Америки. В свою очередь из Южной Сибири в Якутию продвигались переселенцы, миграции которых еще более оживляются в эпоху палеометалла в связи с развитием кочевого скотоводства, освоением верховой езды, тягловой упряжи, санного и колесного транспорта.

Подводя итоги рассмотрения неолитических культур Якутии, следует отметить следующее. В эпоху неолита существовали три последовательно сменявшие друг друга культуры: сылахская, белькачинская и ымыяхтахская, генезис которых был связан с древними культурами Прибайкалья, Приамурья и Забайкалья. Стадиально каждая из них относилась соответственно к раннему, среднему и позднему неолиту. Якутия никогда не была полностью изолированным этнокультурным анклавом. Наоборот, с каждой последующей эпохой возрастал приток нового населения из южных областей Сибири, в результате чего происходила смена одной неолитической культуры другой. Однако процесс вытеснения и ассимиляции аборигенного населе-

ния происходил не тотально и с разной степенью интенсивности, о чем свидетельствуют взаимопроникающие календарные даты и археологические памятники Олёкмы, верхнего Вилюя и Колымы, которые имеют черты, отличающие их от культур, выделенных на Алдане.

Неолитом завершилась история каменного века, длившаяся в Якутии почти 300 тыс. лет. На смену ему грядет эпоха ранних металлов, которая подразделяется на бронзовый и ранний железный век. Сами названия этих эпох отражают очень значимые технологические новации, преобразившие и ускорившие экономическое и социальное развитие древних сообществ Евразии. Однако переход к эпохе металла происходил далеко не одновременно: некоторые регионы, в основном южные, вступают в эпоху перемен раньше, другие — позже. Именно тогда северные племена Евразии повсеместно стали отставать от этносов южных областей, где в бронзовом веке бурно развивалась производящая форма хозяйства в виде скотоводства и земледелия, прогрессировали новые социальные институты. Затяжное сохранение у северных племен присваивающих видов хозяйства объясняется во многом тем, что богатые дичью уголья, рыбное изобилие водоемов, достаточная эффективность каменных и костяных орудий охоты и рыболовства не мотивировали технологические преобразования и поиск новых форм хозяйствования. Тем не менее бронзовый век, образно говоря, буквально «пришел» в Якутию, так как технологию бронзы, а затем и железа, на начальном этапе принесли с собой южные переселенцы, о чем будет подробно изложено далее.

ГЛАВА 3

ЭПОХА ПАЛЕОМЕТАЛЛА

3.1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЭПОХИ ПАЛЕОМЕТАЛЛА В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЕВРАЗИИ

Эпоха палеометалла — длительный исторический период, когда на смену каменным орудиям, применявшимся во всех сферах человеческой деятельности, пришли изделия из меди, а затем — из бронзы. Процесс этот был продолжительным и необратимым. Если вначале большинство орудий продолжали делать из камня, а из меди в основном изготавливали различные мелкие вещи (своего рода «бижутерию» древнего общества), то затем уже все предметы состояли из бронзы; лишь эпизодически встречались кремневые наконечники стрел. Постепенное замещение предметов каменной индустрии

металлическими изделиями в хозяйственной, бытовой и военной жизни, равно как и переход от присваивающих видов занятий к производящей экономике, составляет основную отличительную особенность древних обществ периода палеометалла.

Согласно археологической периодизации, эпоха палеометалла делится на несколько периодов: энеолит (или медно-каменный век), бронзовый век (с разделением на раннюю, среднюю и позднюю бронзу) и период раннего железа. О четких хронологических границах указанных периодов судить трудно; первые изделия из меди появляются на Ближнем Востоке в VII–VI тыс. до н. э., но это еще не означает наступления нового исторического периода (энеолита). Также и самые ранние бронзовые изделия появляются в Малой Азии и на Балканах в IV–III тыс. до н. э., но это еще не определяет нача-

ло бронзового века. Вместе с тем в Центральной Азии и Южной Сибири предметы бронзолитейного производства (в первую очередь, предметы вооружения) сохраняют свое значение до конца I тыс. до н.э., когда в других, более западных, областях Евразии уже повсеместно распространяется железо. В целом эпоха палеометалла охватывает не менее трех с половиной тысяч лет, возможно, даже больше. Для удобства можно ориентироваться на упрощенную хронологию, по которой эпоха энеолита относится к концу IV—III тыс. до н.э. (с учетом того, что многие его истоки сложились в предшествующее время); бронзовый век — к концу III—II тыс. до н.э. (хотя заключительная фаза этого периода — поздняя бронза — захватывает начало I тыс. до н.э.); период раннего железа — к середине I тыс. до н.э. — середине I тыс. н.э.

В это же время, когда на Ближнем Востоке, в Балкано-Карпатском регионе, Причерноморье, Средней Азии, а затем и в Западной и Южной Сибири последовательно происходило развитие палеометаллических культур со всеми вытекающими из этого обстоятельствами (расширение ассортимента бронзовых изделий, развитие средств транспорта и военного дела, изменения в хозяйственной деятельности, а также в сфере общественных отношений, духовной жизни и культурных коммуникаций), в северных лесных районах Евразии значительно дольше сохранялись неолитические традиции, основанные на присваивающем хозяйстве, использование каменных орудий и т.д. Поэтому выделение здесь периодов энеолита и бронзы имеет не столько культуuroобразующее, сколько хронологическое значение (памятники такого-то времени...). Опережающее развитие Юга по отношению к Северу в эпоху палеометалла стало основным стержнем культурогенеза на всем обширном пространстве Евразии.

Другим не менее важным фактором, отличающим развитие южных областей по отношению к северным, явился переход на Юге от присваивающих форм хозяйства (охота, рыболовство, собирательство) к производящей экономике (земледелие, скотоводство). Не касаясь более подробной характеристики этого многоступенчатого процесса, можно сказать, что как в определенных, в первую очередь, оазисных условиях (Передняя, Малая и Средняя Азия) складывается культура «ранних земледельцев», точно так же в степных областях в иной экологической среде складывается культура «ранних скотоводов». По времени данные процессы соответствуют выделенным периодам палеометалла, что еще больше усиливает динамизм и инновационный характер этой эпохи.

Наиболее активно освоенную часть Евразийского континента в эпоху палеометалла представляет зона

Великой степи, протянувшаяся от Западного Причерноморья до глубин Центральной Азии и Китая, где последовательно складывается ряд археологических культур, в целом именуемых культурами «степной бронзы». Представление всего массива этого материала, тем более в рамках одной главы специального издания, посвященного истории Якутии, составляет непосильную (да и не нужную) задачу. Поэтому, по нашему мнению, в дальнейшем целесообразно сконцентрировать внимание на рассмотрении археологических материалов и культурно-исторических процессов, происходивших в восточном ареале Евразийских степей (в основном в Саяно-Алтайском нагорье, Прибайкалье и прилегающих районах бассейна Ангары). Именно отсюда произошло распространение всех указанных выше инноваций эпохи палеометалла на север, территорию Восточной Сибири и бассейна средней Лены.

Энеолит. Первое появление «ранних скотоводов» в Саяно-Алтайском нагорье связано с афанасьевской культурой, представленной двумя группами памятников — на Енисее (Минусинская котловина) и Горном Алтае (иногда они называются двумя вариантами афанасьевской культуры, иногда самостоятельными культурами афанасьевского типа — минусинской и алтайской). С афанасьевской культурой в древней истории Сибири связаны три важнейшие инновации, не имевшие местного происхождения: 1) производящая экономика (скотоводство), до этого здесь существовали только различные виды присваивающего хозяйства; 2) металлургия, до этого господствовала неолитическая кремневая индустрия; 3) европеидность, до этого все население Сибири, в том числе Саяно-Алтая, относилось к различным вариантам монголоидной расы. Исходя из этих основополагающих позиций, можно считать установленным, что афанасьевская культура в Южной Сибири имела пришлое, а именно западное происхождение, поскольку в культурах более восточных областей подобных особенностей также не было. Афанасьевцы — это первые европеиды Сибири, пришедшие с запада и принесшие с собой навыки ведения скотоводства и занятия металлургией.

Памятники афанасьевской культуры на Енисее представлены в основном могильниками [Теплоухов, 1927; Киселев, 1951, с. 23–66; Грязнов, 1999; Грязнов, Вадецкая, 1968; Вадецкая, 2014]. С точки зрения погребального обряда они достаточно однородны. Это круглые ограды диаметром от 5–8 до 12–15 м, состоящие из горизонтально положенных каменных плиток (так называемые «афанасьевские кольца»). Погребения как мужчин, так и женщин обычно совершались в квадратных могильных ямах; детские захоронения, как правило, помещались отдельно, под стенкой ограды, с внешней или внут-

ренной стороны. Погребения одиночные, парные, но чаще всего коллективные (до 7–10 чел.). Положение погребенных преимущественно на спине с поднятыми вверх коленями, головой на запад, юго-запад [Вадецкая, 1986, с. 16–17]. Высказано предположение, что подобная поза может объясняться тем, что их предварительно «высаживали» для совершения обрядов проводов умершего, а затем уже застывших в таком положении, т.е. в позе «сидящих», укладывали в могилу. Если это так, то, очевидно, существовал определенный период между временем смерти и захоронения. Такая особенность погребального обряда сохранялась в ритуальной практике населения Центральной Азии и Южной Сибири вплоть до эпохи раннего средневековья.

Инвентарь афанасьевских погребений сравнительно беден. Это медные украшения и мелкие изделия, кремневые наконечники стрел, костяные и каменные предметы. В единичных экземплярах обнаружены украшения из золота, серебра и метеоритного железа (своеобразная «проба пера» при первом знакомстве с металлом). Основную часть находок из погребений афанасьевской культуры составляет характерная остродонная керамика, украшенная «елочным» орнаментом; встречаются небольшие лепные сосудики-курильницы. Несмотря на большую продолжительность своего существования (около 700 лет), афанасьевский вещественный комплекс не делится на хронологические этапы, что, скорее всего, свидетельствует о появлении его здесь уже в сложившемся виде.

На общем фоне сравнительно ровных в социальном отношении погребений афанасьевской культуры на Енисее выделяется курган у с. Восточное — отдельное крупное сооружение диаметром 20 м с оградой высотой около 2 м. В ограде располагались два захоронения. В одной (центральной) могиле находилось захоронение двух обезглавленных людей — мужчины и женщины в возрасте 50–60 лет. В ногах и в головах у них обнаружены останки младенцев (жертвоприношения?). Рядом с мужским скелетом найдено более 200 костяных гвоздиков, некогда украшавших посох (или длинный жезл) и указывающих на исключительно высокий социальный статус погребенного. В другой могиле находилось одиночное (сопроводительное?) захоронение мужчины приблизительно того же возраста с серебряной серьгой. С кургана афанасьевской культуры у с. Восточное начинается традиция сооружения элитных, а затем так называемых «царских» курганов, ставших впоследствии неотъемлемой частью культуры всех скотоводческих обществ степной Евразии.

Алтайский вариант афанасьевской культуры близок к минусинскому, но имеет некоторые отличия [Степанова, 2010]: расположение памятников здесь

компактное; известно больше поселенческих комплексов (около 40 против 10 минусинских); наземные сооружения сделаны в виде округлой вымостки с крепидой или окружающей стенкой/кромлехом из вертикально установленных плит; могильные ямы прямоугольной формы, больше засыпки охры; нет коллективных захоронений; преобладающая ориентировка погребенных на восток, северо-восток, а не на запад, юго-запад, как на Енисее. Инвентарь тот же, но керамика более разнообразна как по формам сосудов (не только остродонные, но и сферические и плоскодонные), так и по приемам орнаментации. По всем этим признакам алтайский афанасьевский культурный комплекс, в отличие от минусинского, подразделяется на ряд локальных вариантов или групп памятников, которые могут иметь хронологическое значение [Хлобыстина, 1975; Цыб, 1980; Степанова, 2014].

Традиционная датировка памятников афанасьевской культуры — XXV–XVIII вв. до н.э. [Вадецкая, 1986, с. 23] — сейчас благодаря данным радиоуглеродного анализа значительно углубилась и определяется с наибольшей вероятностью в пределах XXIII–XV вв. до н.э. [Поляков, 2010]. Время, считавшееся раньше началом развития афанасьевской культуры, теперь рассматривается как завершающее. Однако это еще требует уточнения и приведения в соответствие с существующей археологической периодизацией [Степанова, 2010]. За пределами Горного Алтая и Минусинской котловины отдельные погребения и могильники афанасьевской культуры известны в Туве и Северо-Западной Монголии. По своим конструктивным особенностям они наиболее близки афанасьевским погребениям Горного Алтая и, по мнению А.Д. Цыбиктарова [2002, с. 116–117], вместе с ними образуют единую — западную — культурную область. Дальнейшее распространение элементов афанасьевской культуры на восток прослеживается вплоть до Синьцзяна [Молодин, Алкин, 2012].

Вопрос о происхождении первых скотоводов Южной Сибири окончательно не решен. Долгое время господствовала миграционная теория, связывавшая появление афанасьевцев с приходом в Минусинскую котловину населения ямной энеолитической культуры из степных районов Причерноморья. Однако принять ее безоговорочно, несмотря на давно уже отмеченное наличие ямно-афанасьевских параллелей, не позволяет отсутствие аналогичных памятников на промежуточных территориях лесостепной полосы юга Западной Сибири и Северного Алтая. А пройти такое расстояние (от Урала до Енисея) со стадами крупного рогатого скота и при наличии примитивного колесного транспорта, не оставив никаких следов, практически невозможно. В противовес указанной теории выдвигались идеи

о местном — центрально-азиатском — происхождении рассматриваемой культуры, а также об истоках афанасьевской культурной традиции в Средней Азии или в зоне высоких цивилизаций Передней Азии. Все они имеют под собой определенные фактические основания, которые недостаточны для решения данной проблемы. Пожалуй, наиболее вероятным представляется «южный путь» движения афанасьевцев: вдоль предгорий Тянь-Шаня через Восточный Казахстан с выходом сначала в Северо-Западную Монголию и на Горный Алтай, а затем в Минусинскую котловину [Савинов, 2013а]. Открытые сейчас на этом пути памятники ямного (или ямно-афанасьевского) типа (отдельные погребения на Иртыше, святилище Жуков в Узбекистане и др.) как будто подтверждают такое предположение. Если это так, то в Минусинскую котловину афанасьевцы попали на излете своего великого переселения, с уже сформировавшейся культурой, что наиболее адекватно отражает состояние археологических источников.

Говорить об этнической принадлежности населения афанасьевской культуры еще более проблематично. Из существующих по этому поводу точек зрения можно выделить мнение Вл.А.Семенова, связавшего находки рукописей на мертвом (тохарском) языке из Восточного Туркестана с миграцией сюда населения афанасьевской культуры [1987], что соответствует проникновению групп афанасьевцев в Синьцзян. В таком случае к указанным выше инновациям, связанным с приходом носителей афанасьевской культуры в Южную Сибирь (скотоводство, металлургия, европеоидность), следует добавить и первое появление здесь индоевропейцев, а следовательно, и присущих им мифологии, языка, определенного уровня развития социальных отношений и пр.

Такова была культура первых (ранних) скотоводов восточной части Евразийских степей. Дальнейшая судьба афанасьевцев в Южной Сибири намечена лишь «пунктиром». В Минусинской котловине они какое-то время сосуществовали с населением следующей — окуневской — культуры. На Горном Алтае, по мнению некоторых исследователей, они могли обитать еще достаточно долго, возможно, вплоть до раннескифского времени. Последнее предположение косвенным образом подтверждается отсутствием здесь археологических памятников периодов средней и поздней бронзы. В других местах отдельные группы представителей афанасьевской культуры, скорее всего, были ассимилированы. У нас нет никаких данных о распространении носителей афанасьевской культуры или связанных с ними традиций на север, но, так или иначе, принесенный ими и адаптированный к местным условиям культурный комплекс явился тем

фундаментом, на котором строилось в дальнейшем все здание культурогенеза скотоводческих обществ в восточных регионах Евразии.

Бронзовый век. По следам первых скотоводов-афанасьевцев на территорию Южной Сибири продвинулись носители других археологических культур, и первая из них — окуневская. История открытия окуневской культуры, последней из выделенных культур эпохи бронзы на Енисее, необычна и интересна. Долгое время памятники подобного рода (Окунев улус, погребение в г.Абакане), как правило, ограбленные и не содержавшие культурно-дифференцирующих материалов, относились то к афанасьевской культуре, то к последующей — андроновской. В 50-х годах XX в. несколько таких могильников были открыты А.Н.Липским на юге Хакасии. В одном из них (Тас-Хазаа, что означает 'Каменный двор') впервые были обнаружены каменные плиты с гравировками и красочными рисунками, представляющими фантастических персонажей, выполненных в фас-профильной манере, характерной для искусства Древнего Востока, а также другие, не менее загадочные изображения. До этого в Минусинской котловине начиная с петровского времени были известны каменные изваяния с различного рода фантастическими образами, время создания и культурная принадлежность которых оставались неопределенными (неолит? эпоха бронзы?, возможно, и более позднее время?). Открытия в Тас-Хазаа дали для их атрибуции первые фактические основания.

В 1962–1963 гг. Г.А.Максименковым [1980] был раскопан могильник Черновая VIII — самый крупный из известных до этого времени памятников подобного рода, более чем вдвое увеличивший количество всех имевшихся тогда материалов. При исследовании могильника были обнаружены многочисленные каменные плиты с рисунками, в том числе с антропоморфными личинами, повторяющими лики загадочных «божеств» на каменных изваяниях. Удалось определить характерный тип баночной керамики, неизвестной в иных культурах среднего Енисея, и другие специфические особенности данного культурного комплекса. На основании полученных материалов в начале 1970-х годов была выделена окуневская культура, занявшая в периодизации эпохи бронзы Южной Сибири место между афанасьевской и андроновской культурами [Максименков, 1975, рис. 1]. После атрибуции минусинских каменных изваяний понятие окуневской культуры разделилось: с одной стороны, это археологический комплекс, представленный главным образом могильниками; с другой — присущее ей чрезвычайно яркое и своеобразное искусство, значение которого в истории искусства древней Сибири трудно переоценить.

Время существования окуневской культуры и искусства традиционно определялось второй—третьей четвертью II тыс. до н.э. (примерно 1800–1300 гг. до н.э.) [Вадецкая, 1986, с. 36]. Однако происшедшее углубление по данным радиокарбонного анализа всей свиты культур эпохи бронзы Южной Сибири коснулось и датировки памятников окуневской культуры, начало формирования которой стали относить к XXV в. до н.э., т.е. ко времени, пограничному с завершением афанасьевской культуры [Поляков, Святко, 2009, с. 27–29], хотя в какой-то период они, несомненно, сосуществуют. В свете современных исследований в развитии окуневской культуры выделяются два этапа: ранний (тас-хазинский или уйбатский) и поздний (черновский). Различаются они между собой в первую очередь по устройству могильных сооружений, особенностям изображений на каменных плитах и факту наличия/отсутствия в погребениях афанасьевской керамики.

Ограды памятников раннего (уйбатского) этапа сделаны из крупных камней. Внутренняя часть ограды часто пересечена крестообразно выложенными «дорожками», на пересечении которых находится главное погребение (эталонные памятники — могильники Тас-Хазаа и Уйбат III) [Липский, Вадецкая, 2006; Лазаретов, 1997]. Основные захоронения обычно двухъярусные, с глубокими могильными ямами и промежуточным деревянным перекрытием. В нижней части ямы располагается каменный ящик из массивных плит; верхняя часть более широкая и заполнена камнем. В могильниках Уйбат III и Усть-Есь по углам ограды находились подбойные (катакомбные?) захоронения, занимавшие подчиненное положение по отношению к центральному погребению. В могильнике Уйбат III обнаружены каменные стелы с изображениями простых личин, выполненными по той же схеме, что и сложные личины на каменных изваяниях, еще раз подтвердившие одновременность памятников окуневской культуры и искусства.

Для памятников черновского этапа (эталонный памятник — Черновая VIII) характерны низкие четырехугольные ограды с длиной сторон до 20–25 м из вертикально поставленных плиток с большим количеством погребений в каменных ящиках. Сами ящики «тесные», расположены близко от уровня древней поверхности, внутри — захоронение 1–2 чел.; однако часто в них же сделаны последующие подхоронения, в результате чего количество погребенных в одном ящике может достигать 3–4 чел. и более. Традиционная поза погребенных — на спине, с поднятыми вверх коленями; ориентировка неустойчива. На некоторых черепах (могильник Лебяжье) сохранились следы раскраски, соответствующие иконографии каменных изваяний. При сооружении многих каменных ящиков исполь-

зовались плиты девонского песчаника с нанесенными на них рисунками. Судя по всему, такие плиты первоначально были сделаны для каких-то ритуальных сооружений, связанных с проводами умерших, а затем уже в качестве деталей каменных ящиков сопровождали их в потусторонний мир.

Сопроводительный инвентарь окуневской культуры, не дифференцируемый по этапам, сравнительно скромный, но весьма выразительный. Главным образом это керамика: небольшие сосуды баночной формы, орнаментированные отпечатками гребенчатого и гладкого штампа по всему тулову. Отличительная черта керамики окуневского типа — орнаментация дна сосуда, где помещались различного рода соляные знаки-символы (крест, ромб, вписанные полукружия и др.). Много изделий из камня (наконечники стрел, топоры, тесла) и кости (игольники, иглы, острия, гарпуны). Металлических изделий, наоборот, мало (бронзовые листовидные ножи, шилья, проколки). Пока в единственном экземпляре найден медный проушной топорик без следов сработанности (скорее всего, ритуального назначения). Более разнообразны украшения: бронзовые височные кольца и серьги, костяные и каменные бусы, подвески из клыков животных. Особенностью многих погребений окуневской культуры является обилие различного рода амулетов и предметов культового назначения: костяные пластинки и каменные стерженьки с изображениями определенным образом стилизованных человеческих лиц, роговой ритон с остатками охры, костяной жезл со сценой заглатывания змеей/драконом головы барана, а также многочисленные кости животных и птиц, явно не имевшие утилитарного назначения (рога оленя, клюв журавля, подъязычные косточки лося и др.). Все это свидетельствует о высокой степени сакрализации общества, отраженной в материалах окуневской культуры. Некоторые из подобных находок (мраморные шары, серповидные подвесные пластины) могли иметь социально-маркирующее значение.

Говорить о социальной структуре населения окуневской культуры можно только на основании косвенных данных. Так, судя по составу предметов сопроводительного инвентаря, можно предположить, что в некоторых погребениях захоронены люди, исполнявшие определенные ритуальные (жреческие?) функции. Самое крупное сооружение окуневской культуры изучено Л.Р. Кызласовым на р. Туим. Это был гигантский кромлех диаметром 82 м из поставленных вертикально гранитных камней-менгиров, в центре которого находилась земляная «пирамида» высотой до 3 м и ограда с перекрещивающимися «дорожками». В месте пересечения «дорожек» располагалось погребение в каменном ящике, стенки которого были украшены рисунками

быков и хищников. К месту захоронения вел специальным образом оформленный «вход» из шести (по три с каждой стороны) вертикально стоящих камней. В каменном ящике обнаружено одиночное разрушенное женское захоронение. Кем была похороненная здесь женщина — великой «шаманкой», главой могущественного клана или, как это было во многих древних цивилизациях, соединяла в себе жреческие и властные функции — сказать трудно.

Самая яркая составляющая окуневской культуры — это искусство, представленное разнообразными видами изобразительной деятельности: наскальные изображения и рисунки на каменных плитах (выбивка, гравировка, красочные изображения), статuarные памятники (знаменитые минусинские каменные изваяния) и предметы мелкой пластики (фигурки из кости, мягкого камня) и др. Столь же широк «репертуар» окуневского искусства [Вадецкая, 1980; Савинов, 2006; Леонтьев и др., 2006]. Это и загадочные древние «божества» — личины с поперечной линией посередине лица и третьим «глазом», украшенные бычьими рогами и сложными «коронами»; и фигуры фантастических хищников с длинным высунутым языком и сложной соляной символикой; и выполненные в различной стилистической манере изображения быков; и удивительные «марионеточные» антропоморфные фигуры на плитах из раннеокуневских погребений типа Тас-Хазаы и др. Представленные по отдельности, в различных сочетаниях и многофигурных композициях, они несомненно являются отражением сложной системы мифологических представлений населения окуневской культуры. Повторяемость некоторых сюжетов позволила определить содержание отдельных окуневских «мифов» («Миф о тотеме и женщине-прародительнице», «Миф о космической погоне», «Миф о солнечной повозке», «Миф о Солнце и змее»), в которых, по образному выражению М.Д. Хлобыстиной, чувствуется «дыхание древне-восточных цивилизаций» [1971, с. 166].

Вопрос о происхождении окуневской культуры очень сложен и окончательно не решен. В настоящее время можно уверенно говорить только об ее двухкомпонентном составе. Первый компонент — местный, в своей основе неолитический (значительная роль охоты и рыболовства в хозяйственном комплексе и связанные с этим находки костяных и каменных орудий; монголоидная примесь в антропологическом типе населения; известные, правда, в небольшом количестве, изображения лосей в характерном «ангарском» стиле; возможно, керамика). Второй компонент явно пришлый, связанный с приходом новых групп населения с развитой скотоводческой экономикой — в целом европеоидный тип окуневцев; многочисленные свидетельства развитого пастушеского скотоводства, в том числе

кости домашних животных, найденные в «поминальных» комплексах и при раскопках погребений; в изобразительном искусстве — рисунки быков и лошадей с деталями упряжи, повозок с бычьими запряжками, а также различного рода солярные знаки и космологические символы, характерные для обществ с развитой производящей экономикой. Мнения исследователей о происхождении этого пришлого населения, определяющего облик окуневской культуры и прослеживаемого главным образом по памятникам изобразительного искусства, расходятся. В качестве мест исхода скотоводов-окуневцев назывались Малая или Средняя Азия, горные районы Северной Индии, степное Причерноморье или Северный Кавказ. Не исключено, что окуневцы (или какая-то их часть) двигались по пути, проложенному ранее афанасьевцами.

В результате симбиоза местных и привнесенных культурных элементов в конце III — начале II тыс. до н.э. на Енисее сложилась своеобразная «сибирская цивилизация», влияние которой так или иначе испытали все окружающие племена (так называемое «окружение» окуневской культуры). Из близлежащих областей наиболее ярко окуневская традиция проявилась в памятниках каракольской культуры на Горном Алтае, для которой характерны погребения в каменных ящиках с полихромными росписями на стенках, сильно напоминающими изображения окуневской культуры [Кубарев, 2009; Молодин, 2006]. В Туве к памятникам окуневского типа относятся погребения эпохи бронзы на могильнике Аймырлыг и знаменитое местонахождение петроглифов Мугур-Саргол в Саянском каньоне Енисея. В более широком ареале в «окружение» окуневской культуры входят: на юге Восточной Сибири — глазковская культура Прибайкалья; на юге Западной Сибири — кротовская культура Барабинской лесостепи (между Омском и Новосибирском), самусьская культура (поселение Самусь IV около г. Томска), погребения канайского типа в Восточном Казахстане, на Иртыше.

Меньше обращалось внимания на северо-восточное направление сферы влияния окуневцев. Между тем и оно имело место; и это самый ранний пример проявления южного компонента в культурогенезе населения внутренних районов Восточной Сибири. На керамике и в наскальных изображениях средней Лены появляются рисунки, сопоставимые с окуневскими и самусьскими — сердцевидные личины, антропоморфные фигуры с раскинутыми руками, своеобразные клиновидные антропоморфные фигурки и др. [Дьяконов, 2002]. На Лене и ее притоках, как и на Ангаре, часто встречаются изображения лосей, выполненные в характерном «ангарском» стиле; они же встречаются и в произведениях окуневского искусства на Енисее, и в ка-

ракольских изображениях на Горном Алтае. Наиболее показательна в этом отношении замечательная Майская писаница на р. Алдан [Окладников, Мазин, 1979, табл. 52], все изображения которой имеют хотя и отдаленные, но все же вполне узнаваемые параллели в окуневской культурной традиции (или в ее «окружении»). Один из представленных здесь сосудов, имеющий баночную форму, даже по характеру орнамента окуневский; передача антропоморфного персонажа с поперечным делением лица — характерный прием окуневской и особенно каракольской «татуировки»; загадочная фигура с горизонтальным расположением туловища по внешнему облику сильнее всего напоминает Г-образные предметы (или «терочки») самусьской культуры. Несомненно и влияние наиболее близкой глазковской культуры из окуневского «окружения». Например, антропоморфные изображения из погребения ранней бронзы на р. Куллаты схожи с произведениями мелкой пластики из глазковских погребений на Ангаре [Окладников, 1949б, табл. XX].

Подобные совпадения нельзя назвать случайными. Как население окуневской культуры испытало на себе «дыхание восточных цивилизаций», так и жители далеких внутренних областей Восточной Сибири ощутили влияние более южных скотоводческих культур. Это был первый историко-генетический слой с участием элементов южного происхождения, принявший участие в формировании культуры будущих якутов. В дальнейшем данное направление культурных связей и импульсов для населения средней Лены будет расширяться и в итоге станет определяющим.

На рубеже периодов ранней и средней бронзы выделяется феномен сейминско-турбинских бронз, впервые продемонстрировавший чрезвычайно высокий уровень, которого достигла в изготовлении различного рода изделий (в первую очередь, предметов вооружения) металлургия эпохи бронзы. Однако феноменальность этого явления заключается не только в совершенстве определенных видов бронзовых изделий (наконечников копий, кельтов (рис. I.47; см. вкл.) и кинжалов, украшенных фигурками животных), но и в чрезвычайно широком, поистине континентальном их распространении. Однотипные бронзовые изделия встречаются по всей степной и лесостепной полосе Евразии: от Восточной Европы, включая ее северные районы, до Внутренней Монголии и Китая, где в провинции Циньхай найдены типично сейминские наконечники копий с пером листовидной формы и крючком у основания втулки [Молодин, Комиссаров, 2004, рис. 1, 2]. По мнению исследователей, «как своеобразные реминисценции сейминско-турбинской традиции могут восприниматься и отдельные наконечники копий иньского времени из Ань-

яна, хотя они заметно отличаются в деталях оформления» [Там же, с. 5]. Возможно, что появление подобных бронзовых изделий в Китае, до этого жившем в условиях развитого неолита, могло явиться решающим фактором в развитии древнекитайской металлургии эпохи бронзы, лежащей в основе культуры династии Шан-Инь.

Центр зоны изготовления металлических изделий сейминского типа, судя по всему, находился в Восточном Казахстане и прилегающих к нему районах Рудного Алтая. Наиболее подробно рассмотревшие весь массив сейминско-турбинских бронзовых изделий Е.Н. Черных и С.В. Кузьминых отмечают, что «все свидетельства указывают нам на район Рудного Алтая и бассейн верхнего Иртыша как наиболее вероятный центр такого производства» [1989, с. 247]. Отсюда, по всей видимости, оно распространялось как в восточном, так и в западном направлении. Наиболее вероятное время его широкого распространения определяется в пределах XVII—XV вв. до н. э. [Там же, с. 261]. С появлением и развитием сейминско-турбинской металлургии «связываются кардинальные инновации в сфере металлургического и металлообрабатывающего производства на обширных территориях. Это были племена не только металлургов, но и воинов-коневодов» [Там же, с. 5]. Продуктами их производства пользовались носители различных культур, в том числе (предположительно) окуневской в Минусинской котловине, елунинской на Северном Алтае, кротовской в Барабинской лесостепи и др. Распространение сейминских бронз в сторону Китая, скорее всего, было связано с одним из направлений андроновской экспансии (через Семиречье в Синьцзян).

Другие составляющие сейминско-турбинского культурного комплекса (изделия из нефрита, характерные виды кремневых ножей и наконечников стрел) связываются с Прибайкальем (глазковской культурой), откуда они могли попасть не только на запад, но и в более северные районы бассейна средней Лены. Нельзя не отметить, что важнейшие новации, обусловленные развитием металлургии эпохи бронзы в обширном пространстве степной и лесостепной Евразии, не могли не отразиться и на каких-то заимствованиях в культуре внутренних районов Восточной Сибири. Только так можно объяснить появление здесь наконечников копий, очень сильно напоминающих сейминские — с пером листовидной формы и втулкой, орнаментированной таким же образом, как наконечники копий из далекого Бессарабского клада [Лескова, Федосеева, 1975, рис. 1, 3, 4]. Некоторые экземпляры древнеякутских наконечников копий имеют крючок на втулке, но уже явно не функциональный, а «пережиточного» характера [Гоголев, 1993, рис. 11, 12]. Однако появление предметов этого типа, скорее всего, следует

рассматривать в общем потоке других инноваций, характерных уже для эпохи поздней бронзы.

В середине II тыс. до н. э. во всех областях восточной части степной Евразии произошло поистине эпохальное событие: андроновская экспансия стерла границы всех ранее существовавших здесь археологических культур так называемой доандроновской бронзы (окуневской, кротовской, самусьской и др.). Выделивший андроновскую культуру на Енисее С.А. Теплоухов отмечал, что «по-видимому, Западная Азия была центральной областью распространения андроновской культуры, а Минусинский край являлся восточной ее окраиной» [1927, с. 90]. Дальнейшие исследования, выявившие огромный пласт памятников андроновской культуры (точнее — андроновской культурно-исторической общности), полностью подтвердили это предположение — андроновская общность разделилась на две большие самостоятельные культуры: западную (алакульскую) и восточную (федоровскую). Памятники западного ареала (алакульская культура) охватывают территорию от Урала до Тянь-Шаня, включая Среднюю Азию и Казахстан. Памятники восточного ареала (федоровская культура) располагаются сплошной полосой от Восточного Казахстана по югу Западной Сибири и Северному Алтаю, а на востоке доходят до Енисея, где и были выделены С.А. Теплоуховым.

По общему признанию специалистов, андроновцы — европеоиды-скотоводы, передвигавшиеся на колесницах, индоиранцы по своей языковой принадлежности. В основе андроновского культурогенеза лежит более ранний культурно-исторический пласт первых индоариев, представленный такими знаменитыми памятниками, как Аркаим и Синташта на юге Челябинской области. Дальнейшее расселение андроновцев-федоровцев проходило по лесостепной полосе (юг Западной Сибири, лесостепной Алтай, Кузнецкая котловина) через Мариинско-Ачинский «коридор» до Енисея, на север Минусинской котловины. Это так называемый «северный путь» расселения андроновцев, представленный огромным количеством археологических памятников, маркирующих основной вектор их движения на восток. Существовал и другой, «южный», путь расселения андроновцев — через Тянь-Шань в сторону Синьцзяна и западных провинций Китая, но он обозначен менее четко.

Памятники андроновской культуры на Енисее, а именно о них далее пойдет речь, известны только на севере Минусинской котловины. Очевидно, здесь андроновцы столкнулись с населением окуневской культуры и оттеснили их на юг. При этом часть окуневцев, по всей видимости, мигрировала на территорию Тувы, где памятники андроновской культуры, как и на юге Минусинской котловины, до

сих пор не известны. Нет их и в соседних районах Горного Алтая и Монголии. Таким образом, между двумя путями широкого расселения андроновцев сложился «третий мир» культур поздней бронзы (наряду со срубным и андроновским), где процессы культурогенеза проходили иным образом, нежели в том пространстве, которое было охвачено андроновской экспансией.

В хозяйственном отношении андроновцы Минусинской котловины сочетали занятия пастушеским скотоводством и примитивным, скорее всего, пойменным, земледелием, что определило относительную стабильность населения. Охота и рыболовство играли вспомогательную роль. Такая комплексная экономика более всего соответствовала физико-географическим условиям Минусинской котловины и впоследствии стала определяющей для представителей тагарской культуры. Погребальные памятники андроновской культуры — это круглые или квадратные ограды с одиночными или парными захоронениями [Максименков, 1978]. В погребениях андроновской культуры впервые появляются обряд трупосожжения, сочетавшийся с трупоположением; положение погребенных по обряду трупоположения — на боку, с согнутыми ногами и сложенными перед лицом руками (так называемая «андроновская поза»). Внутримогильные сооружения отличаются значительным разнообразием: каменные ящики, деревянные рамы или одновенцовые срубы, цисты или сооружения, сделанные в смешанной технике (сочетание каменного ящика и цисты). На стенах каменных ящиков некоторых погребений (Сухое Озеро I) нанесены геометрические узоры «коврового» типа, скорее всего, имитирующие ковры (или циновки) на стенах реальных жилых построек. Эта традиция также сохраняется во внутреннем убранстве погребальных камер элитных погребений эпохи ранних кочевников.

Сопроводительный инвентарь андроновских (федоровских) захоронений сравнительно беден: определенные виды украшений, в отдельных случаях бронзовые листовидные ножи, проколки, кольца и др. Основную часть находок составляют глиняные сосуды двух видов: условно называемые «горшки» и «банки». Сосуды баночной формы со следами нагара на стенках представляют собой обычную кухонную посуду. Так называемые «горшки» — это прекрасно сделанные из хорошо отмученной глины крупные сосуды тюльпановидной формы с очень сложным геометрическим орнаментом, состоящим из рядов треугольников, различным образом скомпонованных зигзагообразных линий, орнаментированных полос из меандровых фигур и солярных символов. Пожалуй, в орнаментации андроновской керамики сильнее всего сказались западные (зороастрийские) истоки ее происхождения. Такие сосу-

ды, по всей видимости, не использовались в быту, а делались специально для погребений. С этого времени изготовление специальной погребальной утвари входит в практику населения всех южно-сибирских культур. Некоторые особенности андроновского культурного комплекса можно уловить в сюжетах и образах первого литературного памятника древних индоиранцев — знаменитых гимнах «Авесты».

Западное происхождение андроновской культуры на Енисее сомнения не вызывает. Сложнее дело обстоит с датировкой андроновского культурного комплекса и определением последовательности его распространения на столь обширной территории (ориентировочно XV–XIII вв. до н. э.). Степень влияния андроновской культуры на более северные (лесные) районы восточной части Евразии различна. В отличие от Западной Сибири, где даже выделяется ряд так называемых «андроноидных» культур, на территории Восточной Сибири, оторванной от «андроновского мира», такое влияние практически не ощущается. Причина этого, скорее всего, кроется, помимо географической отдаленности, в приверженности андроновцев к лесостепным открытым ландшафтам, определившей как векторы движения, так и места сплошного расселения андроновских племен. Тем не менее образование индоиранского культурного пространства в обширных зонах южных областей Евразии нельзя полностью игнорировать и применительно к населению бассейна средней Лены и прилегающих территорий. Во всяком случае, это могло подготовить восприятие многих культурных ценностей, проявившихся здесь в последующие эпохи: особая роль ритуальной утвари; культ неба и особое значение белого цвета, характерные для всех приверженцев зороастризма; многие солярные и космологические символы. Однако нужно было какое-то время, чтобы эти и другие элементы культуры стали традиционными.

С началом периода поздней бронзы меняется основной источник поступления различного рода инноваций в культурогенезе центральной и южной частей Северной Азии. Если на протяжении всех предшествующих периодов (энеолита, ранней и средней бронзы) с точки зрения происхождения и общей окраски археологических культур (афанасьевской, окуневской и андроновской) доминировали западные истоки и направления культурных связей, то в период поздней бронзы преобладающую роль начинает играть восточная ориентация культурно-исторических связей. Это в еще большей степени усложнило «мозаику» элементов всех южно-сибирских археологических культур. Образно говоря, на «чаше весов» культурогенеза восточное направление теперь начало ощутимо «перевешивать» западное. Можно полагать, что это в значительной

степени стимулировано образованием в Древнем Китае первого централизованного государства и его правящей династии Шан-Инь.

В эпоху поздней бронзы происходит дальнейшее развитие всего скотоводческого комплекса в Центральной Азии и Южной Сибири (постепенный переход к являжному или отгонному скотоводству). Появляются первые неоспоримые свидетельства использования верхового коня — стержневые псалии (в памятниках карасукской культуры Южной Сибири, еловской культуры Западной Сибири, культуре плиточных могил Забайкалья). Дальнейшее развитие (очевидно, не без участия сейминской традиции) получает металлургия бронзы. Многочисленные бронзовые изделия (главным образом предметы вооружения — кинжалы, ножи и секиры, найденные в Монголии, северных провинциях Китая и в Южной Сибири) получили общее наименование «карасукских». Наряду с наскальными изображениями колесниц этого времени, они демонстрируют высокую степень воинской оснащённости населения эпохи поздней бронзы. Все это вместе взятое, несомненно, не только сыграло важнейшую роль в хозяйственной деятельности, но и значительно активизировало все другие стороны общественной жизни: военные действия, товарообмен, общую мобильность населения и т.д.

Указанные инновации наиболее ярко проявились в материалах карасукской культуры, также выделенной С.А. Теплоуховым на Енисее [Теплоухов, 1927, с. 91–108; Грязнов и др., 1968; Членова, 1972]. В некоторых погребениях карасукской культуры были обнаружены бронзовые изделия, которые по месту своего нахождения определены как «карасукские». В результате получилось, что термином «карасукские» называются два сопряженных, но в принципе различных явления. С одной стороны, это название археологической культуры Минусинской котловины, относящейся к эпохе поздней бронзы, с другой — наименование всего массива бронзовых изделий данного времени, ареал распространения которых охватывал огромную территорию Центральной Азии и всех сопредельных областей (Монголия, Северный и Западный Китай, Южная Сибирь, Забайкалье, южные регионы Западной Сибири) и был связан с другими культурными образованиями. Минусинская котловина, эпоха поздней бронзы которой представлена карасукской археологической культурой, оказывается, таким образом, самой северной окраиной огромного ареала так называемых «карасукских бронз». За всем этим нельзя не видеть единого мощного потока культурогенеза, охватившего самые различные в физико-географическом и культурном отношении районы Центральной, Восточной и южные районы Северной Азии в эпоху поздней бронзы.

Происходившие в рассматриваемое время культурно-исторические процессы сопровождались значительным демографическим ростом скотоводческого населения. Эталонной в этом отношении остается карасукская культура Минусинской котловины, где, по данным 1986 г., насчитывалось более 2 тыс. погребений карасукской культуры [Вадецкая, 1986, с. 53–54]. Сейчас уже много больше. Резко возросшее, по сравнению с андроновскими, количество погребений поздней бронзы свидетельствует о массовом притоке нового населения, что можно считать реальным отражением отмеченных выше инноваций. С точки зрения особенностей погребального обряда, керамики и некоторых типовых форм бронзовых изделий, карасукская культура Минусинской котловины подразделяется на две группы памятников: более ранние («классические» карасукские) и относительно более поздние (каменноложские, или лугавские).

Погребения собственно карасукской культуры («классические») — это многочисленные захоронения в каменных ящиках из тонких плит девонского песчаника, расположенные близко к поверхности, заключенные в квадратные ограды с пристройками, часто сливающиеся сторонами друг с другом и образующие своего рода «могильные поля». Положение погребенных — на спине или вполоборота на левом боку, головой преимущественно на северо-восток. Металлические изделия представлены в основном мелкими украшениями, типологически близкими к андроновским. Наиболее характерный вид керамики — небольшие сферические сосуды, украшенные геометрическим орнаментом в виде заштрихованных треугольников, фестонов, зигзагообразных линий и ромбов. Отдельно выделяются наиболее эффектные сосуды с черной лощеной поверхностью и орнаментом, заполненным белой пастой. Несмотря на явное отличие (по форме сосудов) карасукской керамики от андроновской, некоторые мотивы орнамента на карасукской посуде сопоставимы с андроновскими. Парадные сосуды с пастовым заполнением, скорее всего, как и андроновские «горшки», изготавливались специально для погребений. Несмотря на эти черты преемственности с андроновской культурной традицией, в целом инновационный характер карасукской «классической» культуры сомнения не вызывает.

Погребения каменноложского этапа (или лугавской культуры) по всем признакам отличны от «классических» карасукских. Это небольшие могильники, состоящие из расположенных «цепочками» оград квадратной формы. Захоронения совершены в сравнительно глубоких могильных ямах, на дне которых находились каменные ящики или деревянные срубы. Положение погребенных — на спине, головой на запад, северо-запад. Керамика

также отлична от карасукской. Представлены округлодонные крупные сероглиняные сосуды, по внешнему облику чем-то напоминающие афанасьевские. Орнамент очень простой, чаще всего в виде косой насечки или сетки на венчике сосуда, в то время как тулово сосуда — основное орнаментальное поле на собственно карасукской керамике, — как правило не орнаментировано. Весьма существенны и различия в сопроводительном инвентаре. Именно с погребениями данного типа связано большинство находок бронзовых изделий из состава так называемых «карасукских бронз»: коленчатые ножи, браслеты, «пряжки колесничего», лапчатые подвески, шестилепестковые массивные бляхи и др.

Даже такое поверхностное сопоставление двух указанных групп памятников показывает, что они отражают разные культурные традиции. Одна из них (более северная) включает андроновский компонент; другая (более южная), скорее всего, пришедшая из соседних районов Центральной Азии (именно она явилась распространителем здесь «карасукских бронз»), хотя точное место исхода этого населения, как и во всех предыдущих случаях, остается неизвестным. Время существования памятников карасукской культуры в целом определяется по двум основаниям. Типологически, в зависимости от принятой датировки Аньяна, столицы государства Шан-Инь, где также известны «карасукские бронзы» — XIV–XII вв. до н. э. или XIII–XI вв. до н. э. (в зависимости от датировки самого Аньяна); или по уточненным данным радиоуглеродного анализа — XIV–XI вв. до н. э. [Поляков, Святко, 2009, с. 35]. При этом основная масса определений памятников каменноложского (позднего) этапа указывается в XI–IX вв. до н. э. [Там же], т. е. относится уже к предскифскому времени.

Очевидно, что формирование карасукской культуры носило сложный характер. В антропологическом типе карасукцев, как правило смешанном, исследователи находят черты как дальневосточной, монголоидной расы, так и более западного европеоидного, памиро-ферганского типа. Ряд особенностей сближает отдельные группы памятников населения карасукской культуры на севере с предшествующими андроновцами, а на юге — с окуневцами, что соответствует общему направлению культурно-исторических процессов периодов ранней и средней бронзы, когда андроновцы, занявшие северные районы Минусинской котловины, оттеснили окуневцев на юг. Однако все это на фоне общей панорамы культурно-исторических процессов эпохи поздней бронзы имеет достаточно локальный характер.

Карасукские бронзы, напротив, как уже отмечалось, имеют чрезвычайно обширный ареал распространения. Наибольшее их количество известно в

Монголии, северных и западных провинциях Китая (так называемые ордосские или суйюаньские бронзы), Забайкалье; отдельные находки имеются в Туве и других областях Саяно-Алтайского нагорья (в том числе в Минусинской котловине, вплоть до района современного Красноярска). Предметы вооружения карасукского облика изображены на оленных камнях монголо-забайкальского типа [Новгородова, 1989, с. 186–189], хотя никаких погребений карасукской культуры здесь нет. Все указанные факты позволяют согласиться с точкой зрения Э.А. Новгородовой о существовании двух групп памятников карасукской культуры — северной и южной: северная в определенной степени испытала влияние предшествующей андроновской культуры; образование южной (по иной терминологии, каменноложской или лугавской) было вызвано приходом из Центральной Азии, в первую очередь с территории Монголии, новых групп населения, носителей традиции изготовления карасукских бронз, от которых они были заимствованы населением северной группы памятников карасукской культуры [Новгородова, 1970, с. 174–177, рис. 51].

В это же время в Северной Монголии и Забайкалье начинает складываться культура плиточных могил [Сосновский, 1941; Диков, 1958; Цыбиктаров, 1998], территориально наиболее близкая из всех к внутренним районам Восточной Сибири и бассейну средней Лены. Для культуры плиточных могил были характерны монголоидный тип населения, в целом скотоводческий облик хозяйства, освоение верхового коня (известны находки роговых стержневых псаливов, идентичных карасукским). Впервые здесь появляется характерная керамика, украшенная по венчику налепным расщепленным валиком, затем получившая широкое распространение. Как и население других областей эпохи поздней бронзы, «плиточники» пользовались карасукскими бронзами. При этом близостью к монгольскому центру их распространения, очевидно, объясняется многочисленность находок подобного рода на территории Забайкалья [Гришин, 1975, табл. XX; 1981, рис. 64–67].

Завершающее формирование на юге азиатской части степной Евразии скотоводческого хозяйственно-культурного комплекса, появление здесь многочисленного нового населения, аккумулировавшего лучшие традиции всех предшествующих этапов культуругенеза, а также общая подвижность населения и явно центробежные тенденции его расселения не могли не отразиться на культуре более северных областей, в том числе бассейна средней Лены и ее самых крупных притоков — Витима, Алдана, Вилюя.

Археологические свидетельства этого уже достаточно многочисленны и определены. Так, бронзо-

вый выемчато-эфесовый с грибовидным навершием меч с оз. Сильгумджа типично карасукский [Лескова, Федосеева, 1975, с. 101, рис. 6]. Другой, укуланский, меч с грибовидной «шляпкой», гофрированной рукояткой и листовидным клинком [Там же, с. 101, рис. 8] не имеет прямых аналогий в Южной Сибири, где подобные крупномасштабные изделия вообще представляют большую редкость (они могли быть переплавлены еще в древности), но имеет параллели в предметах бронзового вооружения Древнего Китая (рис. I.48; см. вкл.). Бронзовый нож в роговой рукоятке, найденный на Усть-Мильской стоянке [Федосеева, 1970г, рис. 1, 2], по всей вероятности, копирует коленчатую форму ножей карасукского типа. Вместе с этими изделиями на среднюю Лену, скорее всего, проникали и отдельные наконечники копий, выполненные в сейминской традиции и имеющие аналогии в Китае времен Иньской династии [Окладников, 1949б, табл. XXII].

На территории Якутии подобные находки относятся к усть-мильской культуре эпохи бронзы. Исследователи отмечают, что «присутствие в усть-мильской культуре как мышьяковистой, так и оловянистой бронзы, свидетельствует о заимствованном характере технологии изготовления бронзовых изделий. Это заимствование могло одновременно идти как с территории, где господствовала мышьяковистая бронза, например из Прибайкалья, так и с территории Забайкалья, где с XIII в. до н. э. бытует оловянистая бронза» [Лескова, Федосеева, 1975, с. 105]. Обе зоны входят в ареал распространения культуры плиточных могил, которую можно считать основным посредником в передаче подобных продуктов бронзолитейного производства на север.

Вместе с этими инновациями могла распространяться и характерная валиковая керамика, найденная в поселениях эпохи бронзы (усть-мильской культуры) на Алдане и Вилюе. По мнению С.А. Федосеевой, «орнамент этих сосудов состоит из налепных валиков, расщепленных косыми параллельными насечками... Подобные сосуды были широко распространены в бронзовом веке Лены и в Прибайкалье» [1968, с. 146–147]. Кроме того, исследователь считает, что «зафиксированная на Алдане керамика с налепными валиками настолько широко распространена на территории Якутии, что встречается даже на крайней западной границе — в долине верхнего Вилюя» [1970г, с. 312–313]. Она же будет здесь существовать и в раннем железном веке [Константинов, 1978, табл. IV] и станет наиболее употребительной в палеозоографии якутов [Тоголев, 1990, табл. I, VII и след.]. Зигзагообразные парные фигуры на керамике древнеякутской кулунатахской культуры XIII–XV вв. [Там же, табл. X, 4] повторяют форму некоторых украшений из погреб-

бений культуры плиточных могил [Цыбиктаров, 1998, рис. 53, 8, 9, 12]. Рассмотренные материалы эпохи поздней бронзы демонстрируют одно из наиболее существенных накоплений ценностей, связанных с формированием скотоводческого культурного комплекса, ставшего основополагающим в традиционной культуре якутов, и могут быть представлены в виде следующего за «окуневским» историко-генетического слоя.

Следует отметить, что выделение раннего, имеющего южное происхождение пласта в культуругенезе предков якутов основывается не только на находках отдельных бронзовых изделий и распространении характерной валиковой керамики, но и на особенностях некоторых южно-сибирских памятников, имеющих соответствие в материалах древнеякутской культуры. Так, жилища поселения Торгажак позднего этапа карасукской культуры (X–IX вв. до н. э.) на юге Хакасии по своим конструктивным особенностям (каркасно-столбовая конструкция, наклонные стены, двускатное перекрытие, нарты *ороны* по стенам) больше всего напоминает якутский балаган *дые* [Савинов, 1998]. Подобные сооружения существовали и в выделенной А.П. Окладниковым культуре кыргыз-этхов или «больших домов» (XVI–XVIII вв.), имеющей глубокие корни на территории Якутии [Гоголев, 1990]. «Встречное движение» приведенных материалов — бронзовые изделия южного происхождения и валиковая керамика на севере и истоки древнеякутской традиционной архитектуры на юге — указывает на одно и то же время наиболее активного распространения скотоводческого культурного комплекса в центральных районах Восточной Сибири: эпоха поздней бронзы, ориентировочно рубеж II–I тыс. до н. э.

Ранний железный век. Считается, что эпоха раннего железа в степной полосе Евразии начинается с VIII в. до н. э., однако эта дата во многих случаях является условной. Как материал железо становится известным в Малой Азии в середине II тыс. до н. э. в культуре хеттов. С VIII в. до н. э. оно появляется на Кавказе (именно эта дата принята как опорная в археологической периодизации), но это не означает, что железо как основной производственный материал с данного времени распространяется повсеместно. В восточных областях степной части Евразии (Центральная Азия и Южная Сибирь) полностью сохраняет свое значение бронза, а железные изделия встречаются очень редко. Из бронзы продолжали делать все бытовые изделия, предметы вооружения и снаряжения верхового коня, украшения, ритуальные сосуды-котлы и др. Первым народом в Центральной Азии, который широко и повсеместно стал использовать железо, были хунну (кит. *сюнну*), вышедшие на историческую арену на рубеже III–II вв. до н. э. В более

северных таежных районах Евразии железо появилось еще позже.

С эпохой раннего железа связаны две важнейшие новации в культуре населения степного пояса Евразии. Во-первых, это завершающий переход к полукочевому или отгонному скотоводству и связанные с этим изменения в составе стада (теперь абсолютно преобладают лошади и мелкий рогатый скот), а также иные маршруты кочевания, обусловленные изменившимися формами ведения хозяйства. Во-вторых, окончательное освоение верхового коня, используемого теперь не только в хозяйственной деятельности, но и главным образом как основное средство ведения войны. Соответственно, появляются новая тактика ведения военных действий, модификация всего комплекса предметов вооружения и т.д. Это давало возможность для быстрого захвата обширных территорий и различного рода культурных ценностей, что, в свою очередь, приводило к резко возросшей социально-имущественной дифференциации, выделению воинской элиты, очевидно, довольно быстро перераставшей в правящие «династии», и, в конечном счете, к созданию так называемых «кочевых империй».

К эпохе раннего железа относится также появление первых этнонимов, дающее возможность представить исторические реалии не в виде анонимных археологических культур, названных по местам их первого нахождения, а с использованием этнических наименований носителей той или иной культурной традиции. Эти этнические наименования приходят в степь из зоны близлежащих цивилизаций, где уже существовала своя письменность (на западе — античной, на востоке — древнекитайской), и чаще всего связаны с набегами кочевников на данные территории. К сожалению, этнонимов, которые можно было бы привязать к определенным археологическим культурам (или культурным общностям), пока известно немного. Наиболее употребительные из них: скифы — наименование народа, жившего тогда в Северном Причерноморье; сарматы — население Южного Приуралья и Западного Казахстана в то же и более позднее время; саки — собирательное название скотоводческих племен преимущественно горных районов Средней Азии (Тянь-Шань, Памиро-Алай); хунну — кочевое население Центральной Азии, создатели первой кочевой империи (более поздние — европейские гунны). Большинство из перечисленных народов, во всяком случае скифы, саки и сарматы, были ираноязычными, хотя, несомненно, включали в себя и ряд других племен, собственное имя которых «перекрыто» наименованием ведущего этноса.

Каждый из этих народов сыграл выдающуюся, точнее, даже определяющую роль в культуругенезе степной Евразии. Отсюда уже другие, более общие,

культурно-исторические наименования той же эпохи — «скифо-сарматское время» или «скифо-хуннское время», охватывающие весь период ее существования: от начала I тыс. до н. э. до середины I тыс. н. э. Однако большинство археологических культур эпохи раннего железа, создатели которых были вне сферы информации письменных источников, так и остаются безымянными. Поэтому М.П. Грязнов предложил еще одно (внеэтническое) наименование — «эпоха ранних кочевников» (соответственно, культура ранних кочевников, эпоха ранних кочевников и пр.), имеющее явно формационный характер, но очень удобное для использования, когда речь идет об археологических памятниках/культурах, этническая атрибуция которых остается неопределенной.

К эпохе ранних кочевников, таким образом, относится большинство культурных образований Центральной Азии и Южной Сибири, сохраняющих свои собственные археологические наименования — пазырыкская, тагарская, саглынская (или уюкская), большереченская культуры, культура плиточных могил и др. Все они имеют различное происхождение, свои антропологические особенности, отличительные признаки погребального обряда и керамики. Объединяющим их фактором является то, что принято называть «скифской триадой»: весьма близкие, если не идентичные, формы предметов вооружения, снаряжения верхового коня и знаменитый «скифо-сибирский» звериный стиль.

Особенности типологического развития этих основополагающих компонентов скифского культурного комплекса являются основой для археологической периодизации, соответствующей античной хронологии: раннескифское время (или период «архаики»), середина VIII — середина VI в. до н. э.; собственно скифское время (или период «классики»), конец VI — конец IV в. до н. э.; позднескифское время (условно «эллинистический период»), конец IV—III вв. до н. э. Первому из них предшествует предскифское время, смежное с эпохой поздней бронзы. Позднескифское время непосредственно смыкается с началом периода господства хунну, но это не означает окончательного завершения существовавших здесь до этого археологических культур. Между каждым из указанных периодов выделяется ряд переходных этапов, когда наследованные и вновь приобретенные традиции сосуществовали.

Первым памятником с четко выраженной «скифской триадой» стал курган Аржан I, исследованный в 1971–1974 гг. в Северной Туве и являющийся одним из самых ранних среди всех известных до сих пор в степной зоне Евразии [Грязнов, 1980]. Диаметр его до начала раскопок составлял 120 м. Все сооружение было окружено стеной из плоских каменных плит высотой 2,5 м, за которой следовал

обводной «коридор» шириной 10 м. Посередине ограниченного таким образом погребального пространства помещалась деревянная «платформа» диаметром 80 м, разделенная на 32 сектора и на 3 основных «яруса». В каждом из секторов находились камеры-клетки (всего около 70). В центральной части «платформы» в двойном деревянном срубе, установленном на уровне древней поверхности, располагалось захоронение двух человек — пожилого мужчины и взрослой женщины, названных М.П. Грязновым «царем» и «царицей». Их сопровождали не менее 15 чел., погребенных в пространстве между стенками срубов, также преимущественно преклонного возраста, названных «вельможами». В отдельных камерах внутри деревянной «платформы» находились сопроводительные захоронения лошадей (всего 160). По количеству сопребенных лошадей Аржан I занимает второе место (после Ульского аула на Северном Кавказе — 360 лошадей), а по масштабам всего сооружения не имеет себе равных среди остальных памятников Евразийских степей. Ясно, что такое грандиозное сооружение могло принадлежать только исключительно знатному лицу, главе могущественного союза племен, представителю правящей «династии».

Несмотря на высокую степень ограбленности погребальных камер кургана Аржан I, сохранившиеся здесь предметы (два бронзовых кинжала, массивный чекан, наперстки с фигурками горных баранов, знаменитая бляха с изображением свернувшейся «пантеры», многочисленные удила и псалии) достаточно полно представляют аржанский культурный комплекс, содержащий все элементы «скифской триады», причем в уже вполне сложившемся виде. Долгое время обсуждаемая дата кургана Аржан I в результате новых радиоуглеродных определений установилась на рубеже IX–VIII вв. до н. э. [Евразия в скифскую эпоху, 2005, с. 102]. С исторической точки зрения показательно, что, как сообщают письменные источники, несколько позже (770 г. до н. э.) в Китае под ударами кочевников, пришедших с северо-запада, пала династия Западного Чжоу. Вполне вероятно, что в этих событиях могли принимать участие если не сами «аржанцы», то, во всяком случае, близкие или даже родственные им племена, обеспечивавшие таким образом себе «тыл» перед массивным походом на запад. Точно так же впоследствии поступали другие создатели центрально-азиатских «кочевых империй» — хунну, древние тюрки, монголы.

К сожалению, памятников, типологически и хронологически близких к кургану Аржан I, пока известно немного: на Горном Алтае — Курту II, где обнаружены псалии аржанского типа, и Ак-Алаха II с золотыми пластинками-лентами, опоясывающими хвост коня, как в Аржане; в Туве — курган Улуг-

Хорум, планиграфически точно совпадающий с распределением деревянных камер на площади кургана Аржан I; в Прибайкалье — Корсуковский клад, на территории которого найдены навершия с фигурами лосей аржанского типа; на Северном Алтае — могильник Штабка, где обнаружены навершия с изображением стоящих лосей; и др. В целом они очерчивают предполагаемые северные пределы владений аржанской правящей «династии».

В насыпи кургана Аржан I был найден обломок оленного камня, очевидно, первоначально установленный над одной из камер на деревянной «платформе» сооружения. По характеру нанесенных на него изображений он относится к оленным камням саяно-алтайского типа, послужившим одним из оснований для выделения аржано-майэмирского стиля в искусстве ранних кочевников [Шер, 1980, с. 243–249]. Оленные камни как самостоятельный вид археологических источников имеют чрезвычайно широкий ареал распространения — от Синьцзяна до Центральной Европы. По характеру нанесенных на них изображений они делятся на несколько типов. Самые совершенные с художественной точки зрения оленные камни монголо-забайкальского типа со стилизованными изображениями «летающих» оленей (от которых и происходит название данного вида памятников) связаны с погребально-поминальными сооружениями — херексурами, образуя так называемую культуру «херексуров и оленных камней». Как уже говорилось, на многих из этих оленных камней изображены предметы вооружения типа карасукских бронз. При этом планиграфически некоторые из херексуров (с радиальной планировкой) предвосхищают конструктивные особенности кургана Аржан I. В свете подобных наблюдений, которые можно продолжить, отчетливо видны истоки раннескифского культурного комплекса, уходящие в эпоху поздней бронзы.

В Северной Монголии и Забайкалье с культурой «херексуров и оленных камней» столкнулись носители культуры плиточных могил, что, скорее всего, было связано с экспансией последних. Археологически зафиксированы случаи перекрывания плиточными могилами оград херексуров в Забайкалье [Цыбиктаров, 1998, рис. 14]; при сооружении плиточных могил в Северной Монголии часто в качестве строительного материала использовались оленные камни монголо-забайкальского типа [Волков, 2002, табл. 37–41]. Вероятно, в рамках той же широкой экспансии плиточные могилы появились, правда в меньшем количестве, в Северном Прибайкалье, что должно было способствовать распространению влияния их культуры еще дальше на север, вплоть до бассейна средней Лены.

Появление на севере Центральной Азии и в прилегающих районах Южной Сибири на рубеже эпохи

поздней бронзы и раннего железа мощного союза кочевых племен во главе с одной (?) аржанской правящей «династией» не могло не сказаться на процессах культурогенеза на «севере», хотя проследить следы этого влияния трудно. Возможно, это объясняется тем, что оно могло быть ослаблено генерирующим стремлением носителей аржанской культурной традиции на запад, проявившемся в сложении ряда культур скифского типа и создавшем видимость так называемого «скифо-сибирского культурно-исторического единства». Не исключено, что в данном регионе сыграла свою роль и «встречная» миграция носителей культуры плиточных могил. Вместе с тем, скорее всего, в это время могли попасть на среднюю Лену отдельные бронзовые изделия. Например, известный хоту-туулаахский меч с кольчатым навершием и весьма архаичным оформлением рукояти и перекрестия [Лескова, Федосеева, 1975, с. 101, рис. 7].

В VII–VI вв. до н. э. (традиционная дата периода скифской «архаики», которая еще уточняется в связи с введением в научный оборот новых данных радиоуглеродного анализа) на всем обширном пространстве, объединение которого было инициировано распространением аржанской традиции, складывается ряд археологических культур, имеющих много общих черт с точки зрения как погребального обряда, так и комплекса предметов сопроводительного инвентаря (так называемый раннескифский культурный комплекс). В восточной части Евразийских степей к нему относятся такие известные памятники, как Чиликты в Восточном Казахстане, Тагискен и Уйгарак в Приаралье, Гумарово в Оренбургской области; тасмолинская культура Центрального Казахстана, майэмирская и бийкенская культуры Горного Алтая, алды-бельская культура Тувы, ранний (подгорновский) этап тагарской культуры в Минусинской котловине и др.

В настоящее время наиболее полное представление о культуре раннескифского времени дают материалы памятников алды-бельской культуры Тувы [Грач, 1980, с. 24–30; и др.] и, конечно, самый яркий из них — «царский» курган Аржан II. Как и курган Аржан I, он служил усыпальницей одной исключительно привилегированной «пары» — мужчины и женщины, скорее всего, представителей правящей «династии» [Чугунов и др., 2002]. В отличие от Аржана I, там место захоронения (мог. 5) было смещено относительно центра погребального сооружения. Судя по всему, к нему вел специально сделанный пандус, обставленный по сторонам каменными плитами с изображениями в аржано-майэмирском стиле. Само захоронение было совершено в могильной яме глубиной более 4 м, в двойном деревянном срубе, сложенном из десяти венцов, с полом и перекрытием. Положение погребенных —

на левом боку, в позе «спящих»; под их головы положены камни-«подушки». В ограде кургана обнаружено несколько погребений зависимых лиц в каменных ящиках, а на площади находилось сопроводительное захоронение лошадей (всего 14).

В отличие от кургана Аржан I, основное погребение в Аржане II оказалось непо потревоженным и дает полное представление о богатстве и исключительности вещественных ценностей в погребениях лиц такого ранга. Большинство из найденных здесь вещей сделано из золота: гривны, пекторали, детали поясных наборов, многочисленные — около 5 тыс. (!) — нашивные бляшки от одежды, железные ножи и кинжалы, инкрустированные золотом, бронзовые котлы и многое, многое другое. В изображениях звериного стиля сочетаются разнообразные стилистические приемы и образы, как воспринятые от предшествующей (аржанской) традиции, так и заимствованные из далеких художественных центров Востока и Запада. Датировка кургана Аржан II определяется серединой VII в. до н. э. [Евразия в скифскую эпоху, 2005, с. 137]. Этим же временем датируется могильник Келермес — эталонный памятник периода скифской «архаики» на Северном Кавказе. Аржан I от данного культурного «горизонта» (Аржан II — Келермес) отделяют около 100–120 лет. Скорее всего, это тот исторический период, когда происходило широкое распространение раннескифского культурного комплекса. Можно предполагать, что именно указанные события нашли отражение в известной поэме Аристея «Ари-маспейя», описавшей первую цепную миграцию кочевых племен с востока на запад.

В свете приведенных материалов какие-то процессы, происходившие на «севере», остаются в тени, хотя и по данному поводу можно сделать определенные заключения. Очевидно, к этому времени относится расцвет культуры плиточных могил и связанные с ним процессы социальной дифференциации в восточных областях «скифского мира». В данном случае речь идет о погребениях дворцового типа в Восточном Забайкалье, на фоне других плиточных могил наиболее обеспеченных сопроводительным инвентарем, многочисленными украшениями, а также сопроводительным захоронением черепов жертвенных животных [Кириллов, Кириллов, 1985]. Можно согласиться с А.Д. Цыбиктаровым, что, скорее всего, это следует рассматривать как свидетельство «высокого положения их носителей в обществе» [1998, с. 131]. Прогрессивные формы социального развития носителей культуры плиточных могил должны были увеличить степень влияния «плиточников» на соседние племена, в частности, интенсифицировать распространение валиковой керамики в область бассейна Лены.

Более очевидны инновации в культуре, связывающие отдаленные районы нижней Ангары, средней Лены и Прибайкалья. Весьма показательны в этом отношении бронзовые кельты красноярско-ангарского типа, выделенные и систематизированные Г.А. Максименковым [1960а]. Один из таких кельтов найден в плиточной могиле в Забайкалье. Серия находок, в том числе наиболее характерных из них длинных клиновидных кельтов, происходит из известного Верхне-Метляевского клада на верхней Ангаре (севернее Иркутска), датированного по тагарским аналогиям VII–VI вв. до н. э. [Максименков, 1960б; Савинов, 2002б]. На территории Северного Приангарья (междуречье Ангары и Енисея) выделена самобытная эцпаньская культура эпохи раннего железа, представленная поселениями и кладами [Макаров, 2014]. В состав кладов входят такие же кельты красноярско-ангарского типа, а также литейные формы для их отливки [Там же, рис. 1; 4, 1]. Некоторые из этих кельтов украшены изображениями хищников, выполненными в аржано-майэмирском стиле [Там же, рис. 7]. Два длинных клиновидных кельта с весьма характерной орнаментацией («глазками») обнаружены в бассейне Лены у дер. Мурья и на р. Прониной в бассейне Витима [Окладников, 1949б, табл. XVII, 2; Федосеева, 1970г, рис. 3, 4]. А.П. Окладников нашел им довольно близкие аналогии в бронзовых изделиях Китая периода династии Шан-Инь [1949б, табл. XVII, 1, 3]. Безусловно, чтобы «дойти» до внутренних районов Восточной Сибири, им понадобилось достаточно много времени.

В середине I тыс. до н. э. наступает новый исторический период, именуемый в евразийской археологии периодом «классической» Скифии — определение, равно употребляемое и для более восточных аналогов скифской культуры Северного Причерноморья. Опорная письменная дата, означающая начало указанного периода, — 550 г. до н. э., время образования династии Ахеменидов в Передней Азии, оказавшей сильное влияние на всю ее северную периферию, включая не только Причерноморье и Среднюю Азию, но и более отдаленные восточные районы Центральной Азии и Южной Сибири. В рамках «классического» периода начиная с конца VI в. до н. э. здесь формируется ряд очень ярких и своеобразных археологических культур. Наиболее известны из них пазырыкская культура Горного Алтая, саглынская (или уюкская) культура Тувы, тагарская культура Минусинской котловины.

Пазырыкская культура Горного Алтая получила всемирную известность благодаря замечательным находкам многочисленных изделий из органических материалов, сохранившихся в прекрасном состоянии из-за условий мерзлоты, в которой они находились. К таким находкам относятся в первую оче-

редь великолепные резные деревянные украшения узды, выполненные в своеобразном («пазырыкском») зверином стиле; полотняные, войлочные, кожаные и меховые изделия (одежда, обувь, седельные покрывающие); а также мягкие седла, ковры, украшавшие стены погребальных камер, и пр., т.е. все то, что в обычных условиях не сохраняется. Среди представленных здесь уникальных, более нигде не повторяющихся изделий: четырехколесная повозка-экипаж и древнейший в мире ворсовый ковер из 5-го Пазырыкского кургана; самый древний музыкальный струнный инструмент «арфа» из 2-го Пазырыкского кургана; деревянная колода с резными изображениями процессии идущих тигров из Башадара и др. Найдены и мумифицированные тела самих погребенных, в некоторых случаях украшенные затейливой татуировкой, выполненной в том же «пазырыкском» зверином стиле [Руденко, 1953, 1960; Грязнов, 1950; и др.]. По масштабам погребальных сооружений и социальной значимости погребений курганы пазырыкской культуры могут быть разделены на три категории: 1) большие (элитные) курганы (могильники Пазырык, Башадар, Туэкта, Катанда, Берель); 2) курганы так называемого «среднего» слоя (могильники Ак-Алаха, Каракол, Яконур и др.); 3) рядовые курганы (могильники Уландрык, Юстыд, Сайлюгем, Узунтал и др.).

Большие (элитные) курганы (всего 12–14 ед.) представляют собой каменные насыпи диаметром от 24 (Пазырык IV) до 47 м (Пазырык I), высотой в среднем 3–3,5 м с могильной ямой глубиной до 5,5–6,5 м. Захоронения находятся в двойном срубе с полом и потолком высотой около 2,5 м. Погребения одиночные, в деревянной колоде, расположенной у южной стенки сруба, так что северная его часть, как правило, остается свободной и предназначена для размещения сопроводительного инвентаря. С этой же стороны за северной стенкой сруба на специально оставленной приступке находилось захоронение лошадей (в количестве от 7–8 до 14 голов), уложенных рядами друг на друга. Все погребения этого типа были ограблены еще в древности через прорубленные лазы в перекрытии сруба, благодаря чему погребальные камеры и оказались включенными в линзу образовавшейся мерзлоты. Основная часть найденных в курганах вещей связана с сопроводительными захоронениями лошадей; все остальное находилось в разрозненном состоянии в северной части сруба.

Погребения «среднего» слоя во всем подобны элитным, но отличаются от них меньшими размерами курганный насыпи (15–18 м) и глубиной могильной ямы (в среднем 2,5–3 м), а также количеством сопроводительных захоронений лошадей (обычно 2–4, в некоторых случаях до 10). Украшения узды и другие изделия в зверином стиле такие же, как в

больших курганах, но найдены здесь в меньшем количестве [Полосьмак, 1994, 2001]. Аналогичные погребения с мерзлотой открыты в соседних районах Северной Монголии — могильник Олон-Курин-Гол [Молодин и др., 2012]. Наиболее яркие памятники этого типа обнаружены в 90-х годах XX в. на Укоке (Юго-Восточный Алтай). В отличие от Пазырыка, все погребенные на Укоке — европеоиды, освоившие этот самый высокогорный район Горного Алтая во второй половине IV в. до н.э.

Еще большее упрощение той же «модели» погребальных сооружений и инвентаря представляют достаточно многочисленные (открыто всего около 250 ед.) рядовые погребения ранних кочевников Горного Алтая [Кубарев, 1987, 1991, 1992]. Размер курганный насыпи здесь составляет в среднем от 8 до 15 м, глубина могильной ямы — до 2–2,5 м. Захоронения одиночные, реже парные, в деревянных прямоугольных срубах, чаще всего размещены около южной стенки сруба. Число сопроводительных захоронений лошадей — одно–два, но не более. Соответственно, встречается значительно меньше предметов сопроводительного инвентаря, тем более что в данных погребениях обычно отсутствует «консервирующий фактор» — образование мерзлоты. Однако значение найденных в них вещей очень велико. В отличие от больших курганов, в основном это серийные предметы индивидуального пользования: кинжалы, чеканы, зеркала, ножи, детали поясных наборов, пряжки и пр. Как и в других курганах, многие изделия украшены изображениями в зверином стиле [Черемисин, 2008]. Все это значительно дополняет представления о материальном комплексе больших курганов, где подобные вещи не сохранились, и расширяет возможности изучения пазырыкской культуры в целом.

Относительно датировки памятников пазырыкской культуры существуют различные точки зрения. Наиболее аргументированное решение этого вопроса по совмещенным данным дендрохронологии, радиоуглеродного анализа и археологической хронологии представлено в коллективной монографии «Евразия в скифскую эпоху» [2005]. Итак, согласно имеющимся сведениям, ранние курганы пазырыкской культуры «не могут быть датированы раньше середины VI в. до н.э., а «большинство исследованных “младших” курганов датируется концом IV — началом III в. до н.э.» [Там же, с. 168–169]. На основании датировок конкретных памятников можно предполагать, что освоение Горного Алтая населением пазырыкской культуры происходило постепенно, начиная от межгорных долин Центрального и Западного Алтая (Башадар, Берель) к высокогорной части Юго-Восточного Алтая (плато Укок). При этом установлено, что все захоронения рассматриваемого времени, раскопанные на плато Укок, были

совершены в относительно короткий срок — всего 39 лет [Полосьмак, 2001, с. 106].

Вопросы происхождения и этнической принадлежности пазырыкской культуры остаются дискуссионными. Однако если рассматривать их как две составляющие одной проблемы, то имеются основания связывать ее с юечжами из китайских письменных источников, «государственный» центр которых находился далеко от высокогорной Пазырыкской долины — в Турфанском оазисе Восточного Туркестана. Отождествление пазырыкской культуры с юечжами было предложено С.И. Руденко, помещавшим здесь же, на Горном Алтае, легендарное (по Геродоту) племя «стерегущие золото грифы». Но «если греки не знали названий племен Алтая, то китайцам они, по-видимому, были известны под именем юечжи» [Руденко, 1960, с. 176].

Подобное отождествление может быть принято при условии широкого понимания границ распространения памятников пазырыкского типа, включая территории Северо-Западной Монголии и Восточного Туркестана (Синьцзян), для чего уже есть определенные основания. Так, из могильников Восточного Туркестана (Синьцзян) происходит довольно много археологических материалов, особенно произведений звериного стиля, сопоставимых с пазырыкскими [Шульга, 2010]. Все погребенные в курганах пазырыкской культуры на Укоке являются представителями европеоидного антропологического типа [Полосьмак, 1994, с. 102–106]. То же самое касается расположенного по южную сторону Сайлюгема могильника Олон-Курин-Гол. Более того, генетический анализ показал, что «погребальные комплексы пазырыкской культуры, расположенные по разные стороны Сайлюгемского хребта, были оставлены населением одной этнографической группы» [Молодин и др., 2012, с. 352]. Как сейчас установлено, найденные в Пазырыке ковровые изделия поступали из Восточного Туркестана. Именно там в условиях равнинных оазисов Турфана могла использоваться деревянная колесница, обнаруженная в разобранном виде в 5-м Пазырыкском кургане и т.д. В таком случае высокогорная долина Пазырыка, расположенная на самом дальнем краю пазырыкских земель, представляла собой «династийное» кладбище, своего рода Геррос пазырыкских вождей (по Геродоту).

Конец существования пазырыкской культуры, как и всех других культур скифского типа Саяно-Алтая, связан с периодом экспансии хунну. Этому соответствует датировка самых поздних больших курганов пазырыкской культуры (Шибэ и Катанда), что, очевидно, означало гибель правящей пазырыкской «династии». Известно, что юечжи были одним из главных противников хунну периода их начального возвышения и после 40-летней войны оказались окончательно разбиты хунну в 165 г. до н.э.

Однако из этого не следует, что в эпоху хуннских завоеваний исчезло все население пазырыкской культуры. Рядовые погребения пазырыкцев, исполненные с учетом ранее сложившейся традиции, продолжали существовать еще довольно долго, предположительно до середины I в. н.э.

Памятники саглынской (или уюкской) культуры Тувы во многом сопоставимы с пазырыкскими: по сути, это один и тот же или очень близкий комплекс предметов материальной культуры (кинжалы, чеканы, ножи, зеркала, украшения и пр.). Очень похожи обнаруженные здесь произведения звериного стиля (правда, в тувинских материалах не столь выразительные и многочисленные); точно так же захоронения совершены в глубоких могильных ямах, а сами погребенные помещены в деревянные камеры-срубы [Грач, 1980; Мандельштам, 1992; Маннай-оол, 1970; Савинов, 2002в]. Даже было высказано предположение рассматривать обе культуры — пазырыкскую и саглынскую — как союзы родственных племен в составе одного «скифо-сакско-юечжийского мира» [Грач, 1980, с. 92, 96]. Вместе с тем в устройстве погребальных сооружений и характере захоронений между этими двумя культурами существуют и не менее ощутимые различия. В курганах саглынской (уюкской) культуры глубина могильных ям меньше (в среднем 2,5 м); сами ямы часто имеют колоколовидные очертания, а также подхоронительные ходы для последующих захоронений, заполненные крупным камнем. Погребения, как правило, коллективные: от 2 до 5–7 чел. Положение погребенных на боку, колод нет. Сопроводительных захоронений лошадей за стенками срубов (и это главное отличие) в основном нет (известно только два–три случая в контактной зоне существования обеих культур). Ни одного элитного погребения этого времени, как на Горном Алтае («сруб в срубе»), в Туве до сих пор не обнаружено.

Территория распространения памятников саглынской (уюкской) культуры в целом была достаточно обширной. В Туве, помимо горно-степных районов, она включала закрытую восточную часть Тувы — Тоджу; на юге — сопредельные районы Северной Монголии, где исследован один из ярких памятников рассматриваемого типа — могильник Улангом в Убанурском аймаке [Новгородова, 1989, с. 254–312, 322–340], наиболее близкий эпонимному памятнику Саглы-Бажи II в Южной Туве. Сравнение этих материалов показывает существование ряда локальных вариантов саглынской (уюкской) культуры, объединенных одной культурной традицией.

На позднем этапе развития саглынской культуры в погребениях появляется расписная керамика, иногда выделяются специально сделанные отсеки для погребальной пищи, увеличивается число по-

гребенных в одном срубе (до 10–12 чел. и более), появляются некоторые новые виды предметов в сопроводительном инвентаре (костяные и бронзовые пластины от поясных наборов, бронзовые пуговицы и др.), имеющие аналогии в культуре хунну [Семенов, 2003]. В одних и тех же «цепочках» погребальных сооружений в ряд выстраиваются традиционные захоронения в деревянных камерах-срубах и ранее не свойственные данной территории погребения в каменных ящиках, свидетельствующие о появлении каких-то новых групп населения, инкорпорированных в местную среду [Мандельштам, 1992]. Очевидно, что, как и на Горном Алтае, включение в сферу влияния хунну не привело к исчезновению (или быстрой ассимиляции) местного населения саглынской культуры, наиболее поздние погребения которой доживают до середины I в. н.э.

Одна из самых ярких и своеобразных культур эпохи раннего железа складывается на среднем Енисее. Первоначально она была выделена С.А. Теплоуховым [1929] как «минусинская курганная культура» — название достаточно точное (именно курганы этой культуры составляют неотъемлемую часть исторического ландшафта Минусинской котловины), но неудобное для использования и впоследствии замененное С.В. Киселевым на более лаконичное — тагарская культура, ставшее затем общеупотребительным [Киселев, 1951; Грязнов, 1968; Вадецкая, 1986; Членова, 1967; и др.]. Тагарская культура сложилась на северо-восточной окраине скифского мира в результате взаимодействия нескольких компонентов: западного, отражающего наследование андроновской традиции; восточного, точнее — центрально-азиатского, связанного с влиянием карасукской традиции, а также общими инновациями, характерными для формирования всех культур этого времени.

Тагарская культура включает все основные элементы «скифской триады», но при этом в силу специфических условий Минусинской котловины отличается большей стабильностью общества и устойчивым сохранением культурных традиций. В отличие от более южных горно-степных районов севера Центральной Азии, здесь существовало не только отгонное скотоводство, ограниченное территориальными возможностями Минусинской котловины, но в первую очередь комплексное хозяйство, включающее также земледелие и различные виды присваивающих занятий. Выделенные этапы развития тагарской культуры, в отличие от Горного Алтая и Тувы, отражают реальное развитие одного и того же культурного комплекса на протяжении всей скифской эпохи, т.е. приблизительно около семи веков — от середины VIII в. до н.э. (времени, синхронного кургану Аржан I) до середины I в. до н.э. (период активной экспансии хунну).

Памятники тагарской культуры представлены многочисленными курганными могильниками; отдельными, чаще всего плохо сохранившимися поселениями; оросительными каналами и остатками производственных мастерских; рисунками на курганных плитах и наскальными изображениями. Общее количество погребальных сооружений, в значительной степени распаханных, разрушенных или ограбленных, не поддается учету. По данным 1986 г., для раннетагарского времени (VII–VI вв. до н.э.) их было известно более 435; для периода расцвета культуры (V–IV вв. до н.э.) — около 200 [Вадецкая, 1986, с. 79–80]. Сейчас уже значительно больше; вероятно, всего не менее 1 тыс. Такая концентрация памятников свидетельствует о большой плотности населения и длительности его существования в бассейне среднего Енисея.

Зона влияния тагарской культуры распространяется очень широко, по сути, по всей лесостепной полосе южных районов Западной и отчасти даже Восточной Сибири. В соседней Кузнецкой котловине выделена отдельная лесостепная тагарская культура [Мартынов, 1979]; на севере аналогичные погребения тагарской культуры встречаются вплоть до Красноярска [Николаев, 1963]; на северо-западе многочисленны находки тагарских художественных изделий известны в районе Томского Приобья [Плетнева, 2012]; на востоке предметы тагарского облика встречаются вплоть до Прибайкалья, например в составе уже упоминавшегося выше Верхне-Метляевского клада на верхней Ангаре и др. Поэтому имеются основания говорить о тагарской археологической (и даже культурно-исторической) общности, составлявшей союз племен с очень устойчивой и своеобразной культурой, центр которой находился на среднем Енисее.

Эволюционное развитие тагарской культурной традиции с наибольшей определенностью демонстрирует одна и та же модель, лежащая в основе погребальных сооружений всех выделенных этапов развития тагарской культуры, независимо от размеров сооружений и социальной значимости погребенных. Это квадрат (реже прямоугольник) с вертикально установленными плитами по углам и посередине сторон ограды, а также — в ряде случаев — одним выносным камнем с западной стороны. Именно количество вертикально установленных плит в оградах минусинской курганной (тагарской) культуры изначально было принято в качестве основного критерия выделения этапов ее развития. В раннетагарских — 4 (по углам ограды) или 6, 8 (по углам и посередине длинных сторон ограды); в среднетагарских («классических») — 12–16 и более угловых и простеночных камней; в позднетагарских больших курганах-склепах — до 20–30 столбообразных плит, установленных с рав-

ными промежутками вдоль окружающей стены ограды. В соответствии с таким делением были поэтапно определены предметные комплексы (предметы вооружения, украшения, керамика).

В настоящее время принято деление тагарской культуры на три последовательных этапа, соответствующих периодам ее сложения, расцвета и завершения: раннетагарский (по С.В. Киселеву — I стадия, по М.П. Грязнову — подгорновский этап); среднетагарский (по С.В. Киселеву — II стадия, по М.П. Грязнову — сарагашенский этап); позднетагарский (по С.В. Киселеву — III стадия, по М.П. Грязнову — тесинский этап). С учетом того, что характеристике выделенных этапов посвящено немало специальных работ [Теплоухов, 1929; Киселев, 1951; Грязнов, 1968; Вадецкая, 1986; Членова, 1967; Максименков, 2003; Мартынов, 1979; Савинов, 2012; Субботин, 2014; и др.], отметим только их основные особенности, определяющие динамику развития тагарской культурной традиции на протяжении столь длительного времени.

Погребения раннего (подгорновского) этапа в основном находятся в южном и центральном регионах Минусинской котловины. Это небольшие ограды из поставленных на ребро массивных плит или невысокие (до 1 м) земляные насыпи с квадратной или прямоугольной оградой с длиной сторон от 6 до 10 м. Иногда несколько оград пристраивались друг к другу, соответственно, увеличивалось количество угловых и простеночных камней. Погребения (одиночные и парные) помещались в каменном ящике или деревянной раме, укрепленной по стенкам каменными плитками. Сопроводительный инвентарь включает преимущественно крупные глиняные сосуды баночной формы, украшенные одним или несколькими широкими желобками; полномасштабные бронзовые предметы вооружения (кинжалы, чеканы, втоки), а также дисковидные зеркала, шилья, многочисленные украшения. Произведения звериного стиля встречаются редко; в их моделировке ощутимо влияние художественного стиля карасукских бронз. Известно несколько так называемых «курганов знати» — больших размеров с оградой длиной до 30 м и специально оформленным «входом» (Узун-Оба, Тигей), но во всем остальном они мало отличаются от остальных погребений указанного времени.

Курганы «классического» (сарагашенского) этапа представлены главным образом в центральных районах бассейна среднего Енисея. Обычно они не образуют крупные могильники и по величине значительно превышают подгорновские: земляные насыпи здесь достигают высоты 2–3 м, увеличивается число простеночных камней. Посередине площади кургана находится одна или две обширные могильные ямы, на дне которых помещаются деревянные

срубы из бревен с полом и перекрытием. Погребения коллективные — от 10 до 25 чел. в одном срубе. Набор сопроводительного инвентаря в основном тот же, но бронзовые предметы (кинжалы, чеканы, ножи) становятся меньших размеров (вотивные). Появляются новые виды ритуальных предметов (колоколовидные навершия и «факельницы», украшенные фигурками горных козлов). Более разнообразной по формам становится керамика, часто встречаются сосуды на низких поддонах и котлообразные сосуды; на сосудах баночной формы увеличивается количество желобков-каннелюров. Во всех этих инновациях явно отразилось влияние сакской (возможно, пазырыкской) традиции: каменные конструкции в погребениях целиком заменяются деревянными срубами; появляются золотые изделия; широкое распространение получают изображения «летающих» оленей (так называемые «оленные бляхи») и др.

В социальном отношении выделяется группа больших (или «царских») курганов. Один из них — знаменитый курган Салбык, раскопанный С.В. Киселевым. Высота насыпи данного кургана составляла 11 м; длина сторон ограды из массивных каменных плит — 70 м; высота угловых и простеночных камней — 5–6 м, а вес каждого из них — 50 т. Само погребение было полностью ограблено, но грандиозный характер всего сооружения не оставляет сомнения в принадлежности его особе высочайшего ранга в социальной иерархии тагарского общества [Марсадолов, 2010]. Здесь же находятся и другие курганы несколько меньших размеров, но того же социального ранга (один из них — исследованный в последние годы курган Барсучий Лог). Очевидно, что здесь вторая половина IV в. до н. э., как и в остальной степной полосе Евразии, была временем наивысшего расцвета тагарской культуры.

Однако уже ближе к концу указанного периода (III в. до н. э.) в развитии тагарской культуры произошли весьма существенные изменения. Количество памятников стало значительно меньше, увеличилось число погребенных в коллективных захоронениях. Появился обычай сожжения погребальной камеры. Иногда встречаются следы глиняной обмазки на черепах — предвестники будущих глиняных масок. Продолжался процесс вотивизации сопроводительного инвентаря, появились настоящие «миниатюры» — упрощенные копии бронзовых оригиналов, изготовленных специально для погребения. Исчезли золотые изделия, произошла общая схематизация изображений звериного стиля. Увеличилось число погребений с традиционными элементами культурного комплекса сарагашенского этапа в лесостепной тагарской культуре, что может свидетельствовать об оттеснении сюда, в северо-

западную часть Минусинской котловины, части населения тагарской культурной общности.

Памятники позднего (тесинского) этапа представлены двумя видами погребений: большие курганы-склепы и грунтовые могильники. Первые из них — большие одиночные курганы-склепы с оградами, вертикально поставленными камнями по сторонам и коллективными захоронениями в деревянных камерах-срубках — продолжают тагарскую традицию. Основная отличительная особенность подобных курганов-склепов — огромное количество погребенных (до 200 чел. и более; в одном случае около 350 чел.) в одной могильной яме. По сути, каждый такой курган как бы заменяет собой могильник, ранее состоявший из десятков отдельных погребальных сооружений, теперь сконцентрированных под одной курганной насыпью. Причины этого могут быть различными, в том числе сокращение родовых территорий и вынужденное смещение традиционных мест для сооружения кладбищ. В больших курганах-склепах по-прежнему встречаются случаи обжигания погребальной камеры, распространяется обычай искусственной мумификации погребенных и изготовления «манекенов» с глиняными масками. Инвентарь из них сравнительно беден и состоит в основном из небольших сосудов баночной формы без орнамента и «миниатюр», формально воспроизводящих прежние тагарские формы и размещенных без видимого порядка, по мере заполнения склепа телами погребенных. Исчезают золотые изделия, «оленные бляхи» и вообще какие-либо изображения звериного стиля.

Другой вид погребений тесинского этапа — грунтовые могильники — генетически не связан с тагарскими. Возникновение их обусловлено событиями хуннского времени; подробнее о них будет сказано ниже. Однако очевидно, что именно появление на данной территории нового населения, оставившего грунтовые или так называемые «инокультурные» могильники, привело к значительной трансформации и оттеснению традиционной тагарской культуры, представленной большими курганами-склепами с множеством погребенных.

Культурно-исторические процессы, происходившие в скифское время в горно- и лесостепных районах севера Центральной Азии и Южной Сибири, практически не отразились в культурогенезе населения более северных областей, в том числе бассейна средней Лены. Если в раннескифское время еще возможно проникновение сюда отдельных предметов вооружения (продолжение предшествующей традиции эпохи поздней бронзы?), то в более поздний, собственно скифский (или «классический») период это влияние вообще не ощущалось. Формально к этому времени могут иметь отношение некоторые мотивы орнамента и отдельные зоо-

морфные изображения в материалах выделяемого А.И. Гоголевым «скифо-хуннского» пласта в этнокультурогенезе якутов [1993, рис. 1, 2, фото I, табл. XLIII], но при внешнем сходстве с пазырыкскими они вполне могут относиться к более позднему периоду. Единственная достоверная находка — котел скифского типа, обнаруженный на Вилуе [Лескова, Федосеева, 1975, с. 101, рис. 9] и вполне обоснованно отнесенный А.П. Окладниковым к котлам скифского типа [1949б, табл. XXV]. Однако надо иметь в виду, что данный котел сломанный и очень старый, он мог появиться здесь в последующее время. По химическому составу (медь с большим содержанием железа) он не имеет аналогов [Лескова, Федосеева, 1975, с. 104]. С котлами «скифского» типа часто связывают знаменитые якутские кумысные кубки чороны, но по своим пропорциям — низкий поддон и высокое тулово — чороны ближе к котлам не «скифского», а «гуннского» типа. Используемый для их украшения арочный орнамент еще больше подтверждает это сходство. В целом можно сказать, что на сегодняшний день археологических материалов недостаточно, чтобы говорить о каком-либо существенном проявлении «скифского» компонента в культурогенезе более северных областей.

Объяснение этому мы находим в общей эпохальной закономерности развития всех культурно-генетических процессов рассматриваемого времени в широтном направлении, связанном с образованием культур скифского типа, потребовавших задействования всех энергетических сил «участников» этих процессов. Более северные районы, в том числе бассейн средней Лены, остаются за пределами указанного магистрального пути культурогенеза (возможно, за исключением культуры плиточных могил). Поэтому понятия «скифского» и «хуннского» в определении единого культурообразующего пласта в культурогенезе якутов, очевидно, следует разделить.

С появлением на исторической арене хунну (кит. *сюнну*) открывается новый период в социально-экономическом развитии и культурогенезе населения степной Евразии, который можно назвать началом эпохи «кочевых империй» [Крадин, 2001а]. Вопросы происхождения хунну и их культура остаются дискуссионными. Из предложенных наиболее аргументированным представляется мнение А.А. Ковалева, локализовавшего начальный этап формирования культуры хунну по совмещению данных письменных и археологических источников в одном из районов Внутренней Монголии [2002]. В дальнейшем Ордос (огромное пастбищное плато в большой излучине Хуанхэ на севере Китая) играл в этнокультурной истории хунну очень большую, если не определяющую роль. Возможно, отсюда в 201 г.

до н. э. Маодунь, фактический создатель государства хунну, совершил свой знаменитый поход, в результате которого покорил на севере несколько племен, среди которых предположительно идентифицируются два: динлины (население тагарской культуры?) и ггуни (далекие предки кыргызов на Енисее), т.е. в целом население Саяно-Алтайского нагорья. Рассказ о северном походе Маодуня послужил основой красивой и внешне убедительной гипотезы о завоевании хунну Саяно-Алтая именно в это время [Кызласов, 1979, с. 79–80]. Археологические материалы как будто подтверждают данную точку зрения. Однако следует отметить, что в источниках нигде не говорится о точном местонахождении народов, завоеванных Маодунем в 201 г. до н. э.

Массовый характер распространение хунну и их культуры на север могло приобрести только в связи с событиями более позднего времени [Миняев, 1975]. В 127 г. до н. э. под давлением китайских войск хунну теряют Ордос. В 120–119 гг. до н. э. центр государства хунну переносится в Монголию, после чего к югу от пустыни Гоби «уже не было ставки их правителя» [Таскин, 1968, с. 55]. Указанное событие имеет важное значение для определения наиболее вероятного времени появления хуннских памятников (или следов участия хунну в культурогенезе) на территории Южной Сибири и сопредельных областей. Они не могли появиться здесь ранее последней четверти II в. до н. э. Эту дату подтверждают и находки китайских монет *у-шу*, неоднократно встречавшихся в погребениях Южной и юга Западной Сибири (первый чекан — 118 г. до н. э.). Практически полное совпадение данных письменных источников и первого выпуска монет *у-шу*, передатчиками которых на «север» могли быть только хунну, делает такое освещение событий наиболее убедительным.

В дальнейшем, после раздела государства хунну на северных и южных (55 г. до н. э.), территория севера Центральной Азии и Южной Сибири вошла в состав владений северных хунну. Затем основной вектор экспансии был направлен в сторону Средней Азии. В середине II в. н. э. оставшиеся на севере Центральной Азии и в Южной Сибири хунну были покорены и в значительной степени уничтожены сяньбйцами, что означало конец владычества хунну на всех подвластных им территориях, в том числе на севере Центральной Азии и в Южной Сибири.

С появлением государственного объединения хунну связан целый ряд новаций в культурогенезе степной Евразии, охвативших не только места традиционного расселения самих хунну, но и все завоеванные ими владения. Хунну первыми из всех степных народов освоили железо как основной

производственный материал. В первую очередь это касается предметов вооружения: появляются и становятся общеупотребительными железные трехпери-наконечники стрел, часто с костяными насадами-свистунками, а также железные однолезвийные палаши, копья, пластинчатые панцири и др. [Худяков, 1986, с. 23–52]. Создается новая конструкция лука с костяными накладками, наиболее совершенная из всех предшествующих. Вся дальнейшая модификация сложносоставного лука с костяными накладками идет уже по линии усовершенствования лука хуннского типа. В целом арсенал вооружения хуннского воина был значительно более эффективным, чем в предшествующую «скифскую» эпоху, что и обеспечило быструю победу хунну над всеми окружающими народами и племенами. Что касается бронзы, то она сохраняет свое значение главным образом при изготовлении различного рода художественных изделий, по всей видимости, представляющих социально-ранжированную часть культуры государства хунну.

Главным источником для изучения культуры хунну, помимо появившихся в это время городищ [Данилов, 2004, с. 34–56], по-прежнему остаются могильники. В основе всех погребальных сооружений хунну лежит один универсальный (или «государственный») канон, конкретное выражение которого зависит от социального статуса данного памятника. Самые простые из них (погребения рядовых хунну) представляют собой каменные выкладки, под которыми в сравнительно глубоких (до 2 м) могильных ямах находятся одиночные захоронения в деревянных гробах прямоугольной формы; положение погребенных — вытянутое на спине, головой на север. Таких погребений рядовых хунну особенно много в Монголии; в некоторых случаях они образуют целые «могильные поля», где их количество может достигать 300 и даже более объектов. Во всех погребениях рядовых хунну содержится, по сути, один и тот же сопроводительный инвентарь: характерная хуннская керамика с волнистым или арочным орнаментом, железные ножи и пряжки, костяные накладки лука, отдельные украшения [Турбат, 2004].

На другом конце этой социальной «цепочки» располагаются династийные погребения хуннских шаньюев и других представителей высшей знати хуннского общества, открытые в знаменитом могильнике Ноин-Ула в Северной Монголии [Руденко, 1962; Полосьмак и др., 2011], а также в пади Царам на границе Северной Монголии и Забайкалья [Миняев, Сахаровская, 2007]. Они представляют собой крупные подкурганые захоронения с чрезвычайно глубокими (до 20 м) ступенчатыми могильными ямами и сложными входными устройствами-дромосами. На дне ям находились за-

хоронения, как правило, сделанные в двойных погребальных камерах («гроб в срубе») со специально выделенным отсеком для помещения костей животных и жертвенной пищи. Несмотря на то что все подобные погребения были ограблены (и, по-видимому, неоднократно), даже сохранившихся в них предметов сопроводительного инвентаря (импортные изделия, драгоценная утварь из золота и серебра, предметы художественной торевтики, остатки ковров и колесниц, китайские лаковые изделия и пр.) достаточно для того, чтобы судить о богатстве и величии правящей династии хунну. По находкам лаковых изделий в Ноин-Уле они датируются самым началом I в. н. э., т.е. временем, когда государство хунну, очевидно, достигло своего высшего могущества.

Район основной концентрации раскопанных элитных погребений хунну — Юго-Западное Забайкалье, бассейн р. Селенги, где расположено большинство (за исключением Ноин-Улы) таких памятников: от Иволгинского археологического комплекса [Давыдова, 1995, 1996], ставшего эталонным памятником при рассмотрении хуннской культурной традиции, до «царского» кургана Царам уже на границе с Монголией. Между ними располагаются могильники Дырестуй, Ильмовая падь, Черемуховая падь и другие известные памятники [Могильников, 1992, с. 254–273, карта], которые по масштабам сооружений и богатству инвентаря определены как «княжеские» [Коновалов, 2008]. Особенности этих погребений более всего соответствуют описанию погребального обряда сюнну в письменных источниках: «Для похорон употребляют внешний и внутренний гроб, золото и серебро» [Таскин, 1968, с. 40].

Скорее всего, именно эта культурно-историческая область (Юго-Западное Забайкалье) могла быть своего рода плацдармом для дальнейшего расширения хуннских владений на севере после потери ими традиционных земель и торговых путей на юге. Однако классических хуннских погребений в гробах, полностью соответствующих по обряду и инвентарю хуннской модели, в северных пределах Центральной Азии и в Южной Сибири не обнаружено, хотя следы присутствия (или влияния) хунну здесь зафиксированы неоднократно. Из всего набора изделий хуннского предметного комплекса наиболее четко очерчивают внешние границы владений хунну находки бронзовых поясных пластин с различного рода изображениями, очевидно, принадлежавшие определенному кругу лиц, имевших какое-то отношение к распространению хуннской «государственной» культурной традиции на местах. Помимо Ордоса и Монголии, наибольшее их количество обнаружено в Забайкалье — Иволгинский и Дырестуйский могильники; Минусинской котлови-

не [Дэвлет, 1980]; в виде кладов на северной окраине Минусинских степей — Июсский [Бородовский, Ларичев, 2001] и Косогольский [Нащекин, 1967] клады. Хуннские художественные бронзы найдены также в Туве — могильник Терезин [Семенов, Килуновская, 2014] — и на Горном Алтае — могильник Яломан II [Тишкин, 2010]. Отдельные экземпляры известны в Прибайкалье, на средней Ангаре и в Кузнецкой котловине.

На очерченной таким образом территории (от Забайкалья до Минусинской котловины и от Кузнецкой котловины до Юго-Восточного Алтая, включая Монголию и Туву) происходили различные культурно-исторические процессы, связанные с вхождением, пусть даже номинальным, в состав государства хунну. В Забайкалье, где собственно хуннское население было наиболее многочисленным, прекращает свое существование культура плиточных могил, носители которой, скорее всего, были завоеваны и затем переселены (или ассимилированы). На Горном Алтае продолжала существовать пазырыкская культура, но уже только на уровне сооружения «рядовых» курганов. О присутствии хунну на Юго-Восточном Алтае свидетельствуют печи для обжига хуннской керамики, обнаруженные на р. Юстыд [Кубарев, Журавлева, 1986]. На территории Тувы, где также сохраняется население саглынской (уюкской) культуры, вероятно, было установлено прямое управление хунну. Доказательством чего являются погребения могильника Бай-Даг II, которые по всем основным характеристикам представляют упрощенную (периферийную?) копию «княжеских» погребений Забайкалья типа Ильмовой пади [Мандельштам, Стамбульник, 1992, с. 197–204, табл. 80–81].

Однако наибольшей сложностью отличались культурно-исторические процессы, происходившие в это время (середина II в. до н. э. — I в. н. э.) в Минусинской котловине, где, судя по всему, находилась одна из самых северных провинций хунну [Савинов, 2009]. Помимо большого количества находок хуннских художественных бронз, здесь происходит фактическое разделение прежде монолитной тагарской культуры на две самостоятельные культуры. Одна из них — позднетагарская — представлена погребениями в курганах-склепах с большим количеством погребенных; другая — так называемыми тесинскими грунтовыми могильниками с каменными конструкциями и совершенно иным набором сопроводительного инвентаря. В основном это железные и костяные вещи, отличные от тагарских; здесь полностью отсутствуют характерные для позднетагарских склепов бронзовые миниатюры; наряду с традиционной, но весьма упрощенной баночной керамикой появляются новые типы сосудов; в нескольких случаях известны находки хунн-

ских художественных бронз [Пшеницына, 1992, с. 224–235, табл. 92–94]. По всем этим признакам создатели тесинских грунтовых могильников — не тагарцы, но это и не хунну, а, скорее всего, какие-то иные группы населения, хорошо знакомые с хуннской культурной традицией и переселенные (?) сюда после овладения данной территорией хунну. Случаи таких крупных этнических переселений и в дальнейшей истории народов Центральной Азии хорошо известны.

Дальнейшее распространение элементов хуннского культурного комплекса в западно-сибирской части сферы влияния хунну, очевидно, происходило уже из Средней Азии [Савинов, 2010б], куда остатки разгромленных северных хунну продвинулись в конце I в. н.э. На территории обширного культурного пространства прежних имперских владений хунну начиная с середины II в. н.э. складывается несколько крупных и своеобразных археологических культур, в возникновении которых хуннские культурные традиции, выраженные в той или иной степени, играли существенную роль (таштыкская культура Минусинской котловины, кокзельская культура Тувы, булан-кобинская культура Горного Алтая).

Памятники таштыкской культуры на среднем Енисее по-прежнему представлены двумя видами погребений: грунтовыми могильниками и склепами; правда, и те и другие уже значительно отличаются от позднеатагарских и тесинских. Таштыкские склепы представляют собой неглубокие котлованы с укрепленными бревнами стенками, деревянным перекрытием и входом с несколькими ступеньками. В склепах хоронили в основном остатки кремированных трупов, помещенные в кожаные «куклы»-манекены с портретными глиняными масками. Скорее всего, сначала тела вместе с этими масками находились в специально выделенных для совершения всех необходимых обрядов проводов умершего местах, а уже потом сжигались, затем их останки вместе с масками захоранивались. Сделанные здесь же захоронения по обряду труположения (иногда с такими же глиняными масками) расположены рядами по стенкам склепа [Вадецкая, 1999, с. 80–103]. Подобный биритуализм погребального обряда (трупосожжение — труположение) может иметь различные объяснения как в социальной (?), так и в этнической (?) принадлежности умерших. В одном таком склепе могли находиться десятки погребенных. После его окончательного заполнения все сооружение поджигалось.

Таштыкские грунтовые захоронения (возможно, «потомки» тесинских грунтовых могильников) представляют собой погребения в невысоких (в два–три венца) деревянных срубах прямоугольной формы в основном по обряду труположения, но здесь час-

то находятся и остатки кремированных покойных, помещенные в «куклы»-манекены с глиняными масками. Таштыкские грунтовые могильники датируются II–IV вв. н.э., погребения в склепах — III–V вв. н.э. Таким образом, эти виды таштыкских погребений какое-то время сосуществовали.

Вещественные материалы из грунтовых могильников и склепов из-за отсутствия полноразмерных предметов вооружения явно не отражают всего богатства и разнообразия таштыкского культурного комплекса. Из специфических видов таштыкских изделий можно выделить бронзовые амулеты с антиподально расположенными головками лошадей, модели удил, поясные наборы с прорезными накладками и пряжками, характерным образом орнаментированную керамику [Кызласов, 1960; Вадецкая, 1999]. Хуннский компонент таштыкской культуры наиболее отчетливо представляют модели повозок с «зонтами» и фигурками возничих, ярусные наконечники стрел и др. Возможно, в этом ряду следует рассматривать и поясные наборы из склепов с прорезными накладками и пряжками, а также самую раннюю из всех известных в Южной Сибири обкладку арочной луки седла из Уйбатского чаатаса [Киселев, 1951, табл. XXVI, 1]; все они имеют близкие параллели в материалах Китая и Японии IV–V вв. н.э. и, скорее всего, попали на Енисей через сяньбийскую среду.

В памятниках кокзельской культуры Тувы, одновременных с таштыкскими грунтовыми могильниками, хуннский компонент представлен еще более выразительно. Это погребения в деревянных гробах, иногда со специально выделенными отсеками. В них обнаружены остатки луков хуннского типа, ярусные наконечники стрел, характерные вазообразные сосуды с арочным орнаментом [Памятники кокзельской культуры Тувы..., 2010, рис. на с. 71, 74, 77 и след.]. Возможно, что они оставлены группой «задержавшихся» в Туве хунну или населения, хорошо знакомого с хуннской культурной традицией, разгромленного сяньбийцами в середине II в. н.э. Наиболее характерные для кокзельской культуры Тувы большие курганы-кладбища (эпонимный могильник Кокзель) несут многочисленные следы жестокого и, по-видимому, одновременного истребления [Дьяконова, 1970].

Культурные круги от эпицентра государственно-го объединения хунну, находившегося в глубине Центральной Азии, расходились очень далеко. Сначала Ордос, потом Монголия и Забайкалье, затем Саяно-Алтай. В каждом конкретном регионе, совмещаясь с традициями местного субстрата, они образовывали новые археологические культуры.

При этом появление и широкое распространение элементов хуннской культуры могут быть не связаны с участием самих хунну. Такие элементы могли

передаваться опосредованно через материалы других культур, также испытавших влияние хунну. Именно с таких позиций следует рассматривать процессы культурогенеза, происходившие в это и последующее время на территории средней Лены.

Первые «сигналы» об участии хуннского компонента в культурно-исторических процессах, происходивших на Лене, — это погребение у дер. Белоусово на верхней Лене, откуда происходят типично хуннские костяные накладки лука и характерные костяные наконечники стрел с раздвоенным основанием [Окладников, 1978]; и бронзовая ажурная пластина с изображением в зверином стиле, которую с наибольшим основанием можно отнести к категории хуннских художественных бронз, к чему склонялся и сам А.П. Окладников [1946б]. Однако такие находки, относящиеся к периоду первой широкой экспансии хунну, достаточно редки.

Более существенное значение имели южные элементы, распространившиеся на средней Лене через посредство таштыкской культуры Минусинской котловины и кокзельской культуры Тувы и занимавшие в первой половине I тыс. н. э. бассейн верхнего и среднего Енисея. К их числу в первую очередь относятся арочный орнамент, в одинаковой или очень близкой форме присутствующий в якутском традиционном орнаменте и в орнаментации керамики гунно-сарматского времени из Тувы и Минусинской котловины [Иванов, 1975, рис. I–IV]. Среди якутских погребальных сооружений выделяются захоронения в деревянных гробах-колодах, помещенных в прямоугольный сруб с отсеком для наиболее ценных предметов сопроводительного инвентаря [Гоголев, 1993, рис. 5; Бравина, Попов, 2008, рис. 25, с. 28–31], точно повторяющие устройство хуннских элитных захоронений типа Ноин-Улы, Ильмовой пади и др. Те же особенности (захоронение в деревянных гробах с выделенным отсеком) имеют некоторые погребения кокзельской культуры Тувы [Дьяконова, 1970, рис. 26, 38 и след.]. Уже на территории средней Лены таким же образом стали производиться наземные, арангасные, захоронения [Бравина, Попов, 2008, рис. 48–50].

Якутские железные наконечники стрел иногда снабжались костяными насадами-свистунками [Васильев, 1995, табл. 7, 4–6; 9, 5], явно продолжающими традицию костяных насадов-свистунок, широко распространенных в Евразийских степях начиная с хуннского времени. На средней Лене найдены и костяные накладки лука хуннского типа [Алексеев, 1996а, табл. IV, 4]. Различным образом стилизованные антропоморфные (женские?) фигуры на якутских кумысных ковшах [Потапов, 1970, рис. 1–3] очень напоминают фигурку с поднятыми вверх руками на костяном гребне из могильника Азас I гунно-сарматского времени в Восточной

Туве [Дэвлет, 1972]. Обычай класть в погребения китайские монеты (у якутов — *чохи* [Гоголев, 1990, с. 84]) также восходит к хуннским временам, где одной из датированных находок в погребениях Южной и Западной Сибири являются китайские монеты *у-шу*, которые могли распространяться в северных районах Центральной Азии и в Сибири только через посредство хунну. Показательно, что такая же монета *у-шу*, своего рода «визитная карточка» хунну, была найдена и на средней Лене [Алексеев, 1996а, рис. 3]. С котлами «скифского» типа связывают знаменитые якутские кубки чороны, но по своим пропорциям — низкий поддон и сравнительно высокое тулово — они ближе к котлам не «скифского», а «гуннского» типа. Используемый для их украшения арочный орнамент еще больше подтверждает данное сходство.

Определенный круг аналогий связывает материалы древнеякутской культуры на средней Лене и таштыкской культуры первой половины I тыс. н. э. на среднем Енисее. Так, на поселении Улахан-Сегеленнях найдена костяная подвеска с антиподально расположенными головками лошадей, аналогичная бронзовым амулетам таштыкской культуры из Минусинской котловины [Там же, рис. 2, 4; 11; с. 13, 46]. Более поздним повторением подобного изображения можно считать бронзовые кольца-подвески, также украшенные антиподально расположенными головками лошадей, из древнеякутского погребения XVIII в. [Гоголев, 1990, табл. LI, 1, 5; 1993, табл. XXXVI, 1, 5]. Многоугольные постройки якутов уже были убедительно сопоставлены с аналогичными южно-сибирскими сооружениями Ф.М. Зыковым [1975; 1986, с. 42–43]. Самые ранние из них зафиксированы археологически при раскопках позднеташтыкского Михайловского поселения на р. Кия в Кемеровской области [Мартынова, 1985]. Из более далеких, но вряд ли случайных параллелей можно привести стенку деревянного гробика с изображением стоящего человека из детского погребения в одном из таштыкских склепов у горы Тепсей на Енисее [Вадецкая, 2000, рис. 2] и описанный в книге Р.И. Бравиной берестяной короб *тюктюйэ* с очень похожим изображением [2005, с. 177]. Р.И. Бравина отмечает, что по данным А.А. Попова, «души тех людей, которые якуты особенно любили и жалели, они запирали в берестяной сосуд-хранилище *тюктюйэ*. Часто на внешней стороне острым предметом наносили своеобразный портрет умершего» [Там же]. Вероятно, перечень подобных параллелей по материалам исследований последних лет можно было бы продолжить.

Таким образом, к середине I тыс. н. э. на средней Лене в результате слияния местных (традиционных) и пришлых, южных (ставших традиционными) компонентов складывается культурный

субстрат, сохраняющий свое значение как культуурообразующий в палеоэтнографии населения средней Лены. Формирование его происходило постепенно, на протяжении всей эпохи палеометалла, но с различной степенью интенсивности. В качестве наиболее значительных культуурообразующих историко-генетических слоев можно выделить периоды ранней (окуневская культура и ее «окружение») и поздней бронзы, но особенно — период образования государства хунну и его ощутимых последствий, отразившихся в культурогенезе всех областей севера Центральной Азии и Южной Сибири вплоть до середины I тыс. н. э. Начиная с этого времени, очевидно, можно уже говорить о существовании на средней Лене отдельной праякутской культурно-исторической области.

3.2. БРОНЗОВЫЙ ВЕК ЯКУТИИ

На территории Якутии случайные находки бронзовых вещей известны уже с XIX в. Это были предметы весьма совершенных форм и развитой технологии изготовления: оригинальной формы бронзовые мечи, найденные на дне спущенного озера Сильгумджа и в местности Хоту-Туулаах в Вилюйском улусе. Еще один бронзовый меч был обнаружен при хозяйственных работах недалеко от дер. Укулан на р. Алдан, другой — в местности Сэндиэлэ в Мегино-Кангаласском улусе. Интерес исследователей всегда вызывали бронзовые копья и котел с Вилюя, а также кельты различного типа и копья, обнаруженные на берегах Лены, Амги, Вилюя и Колымы. Все эти артефакты были найдены не в культурных слоях поселений бронзового века, поэтому долгое время считалось, что они попали в Якутию из южных областей в результате обменных операций, а самостоятельной бронзолитейной металлургии на данной территории не было. Лишь в результате работ Ленской историко-археологической экспедиции под руководством А.П. Окладникова в 1940-х годах удалось найти убедительные факты, свидетельствующие о наличии собственного бронзолитейного производства в Якутии. Так, в ходе раскопок древних поселений у Областной больницы в г. Якутске, а также в черте г. Покровска и с. Старый Сиктях Булунского улуса были обнаружены следы бронзолитейных мастерских с остатками плавильных печей-горнов, фрагмент двустворчатой литейной формы для отливки кельта, глиняные стерженьки и сердечники для получения втулок наконечников копий, а также так называемые льячки — глиняные резервуары-ложки для заливки расплавленного металла в литейные формы. Эти находки стали неоспоримым доказательством существования собственного бронзолитейного дела у древних племен Якутии [Окладников, 1945, 1946а, 1950б, 1955а] и

означали завершение каменного века и наступление эпохи бронзы.

Обобщая памятники этой эпохи, А.П. Окладников предложил и первую периодизацию бронзового века Якутии. Находки из нижнего слоя стоянки Старый Сиктях, а также вещи из меди и бронзы из погребений Бугачанское, Иччиляхское, Покровское он отнес к раннему этапу бронзового века. Полагая, что своеобразный импульс развитию бронзолитейного производства Якутии могли дать глазковцы Прибайкалья, А.П. Окладников возраст раннего этапа бронзы соотносил с глазковской культурой и определял второй половиной II тыс. до н. э. Развитым этапом бронзового века он датировал раскопанные в Покровске и Якутске бронзолитейные мастерские, а также все известные к тому времени бронзовые изделия, в которых он усматривал влияние карасукской и тагарской культур Южной Сибири. Соответственно, развитый этап бронзового века определялся им в пределах XIII—III вв. до н. э. В целом А.П. Окладников связывал бронзолитейщиков Якутии с глазковцами Прибайкалья, отдавая приоритет более передовому глазковскому культурному влиянию. Им были также отмечены оживленные контакты населения бронзового века Якутии с племенами Северной Европы, Западной Сибири, Прибайкалья, Китая и Арктической Америки [Окладников, 1949б, 1955а].

Таким образом, А.П. Окладников не только доказал существование местной металлургии бронзы, но и первым разработал верные в своей основе классификацию и хронологию бронзового века Якутии, что было тогда же по достоинству оценено специалистами. Так, В.Г. Борисов, первый археолог из числа якутов, выпускник кафедры археологии МГУ, считал выводы А.П. Окладникова о существовании в Якутии самостоятельного бронзового производства совершенно верными и убедительно обоснованными [Борисов, 1961].

Тем не менее вопрос о том, насколько полно и репрезентативно был выделен комплекс материальной культуры бронзового века, продолжал существовать. Ответы на него во многом были получены в конце 1960-х годов, когда Приленской археологической экспедицией Института языка и литературы Якутского филиала СО АН СССР были открыты и исследованы многослойные стоянки Белькачи I и Сумнагин I [Мочанов, 1969]. Здесь впервые в четких стратиграфических условиях удалось выделить комплексы культуры бронзового века Якутии. Большой вклад в изучение бронзового века внесла археологическая экспедиция Якутского государственного университета. Этими экспедициями были открыты и исследованы мастерские бронзолитейщиков на Лене, Вилюе и Олёкме, а также стоянки бронзового века и погребения, давшие несмешан-

ные артефакты эпохи бронзы [Федосеева, 1968, с. 146; 1970а, г, 1974; Архипов, 1976, с. 216; 1989; Алексеев, 1987, 1996б]. Анализ инвентаря многослойных стоянок показал, что в Якутии существовала своеобразная для Северной Азии культура бронзового века, названная усть-мильской [Мочанов, 1969; Федосеева, 1970а, г]. Накопленные археологические материалы были обобщены в монографии В.И. Эртюкова [1990], который систематизировал известные к тому времени памятники усть-мильской культуры, разработал их периодизацию и провел корреляцию керамики и единичных бронзовых изделий Якутии с находками соседних регионов. С некоторыми поправками и дополнениями данное исследование остается актуальным и ныне.

Судя по имеющимся сегодня радиоуглеродным датам, усть-мильская культура существовала около 1400 лет в пределах $1380 \pm 120 - 10 \pm 100$ гг. до н.э. (середина II—I тыс. до н.э.). Предки усть-мильцев проникли на территорию Якутии, по-видимому, со стороны Приамурья через юго-восточные районы: верховья Олёкмы и Алдана. В результате смешения пришлых племен с автохтонами-ымыяхтахцами и сложилась усть-мильская культура. Наибольшее распространение она получила на средней Лене, Вилюе, Олёкме и Алдане. «Чистые», несмешанные усть-мильские комплексы зафиксированы на многослойных стоянках Угино I (слой II), Белькачи I (слой II), Усть-Миль I (слой II), Сумнагин I (слои III, IV), Билир I (слой I) на Алдане, Большая Кюскэ I (слой I), Баасынай I (слой I) и Курунг II (слой I) на Олёкме, Нелегер III на средней Лене, Сиктях I (слой II) на нижней Лене [Мочанов и др., 1983; Алексеев, 1996б, с. 69; Дьяконов, Иванова, 2006].

Распространение усть-мильской культуры в заполярных районах ограничивается лишь отдельными пунктами (рис. I.49). Вероятно, небольшие группы усть-мильцев проникли по Лене в ее нижнее течение, о чем говорят находки гладкостенной керамики с налепными валиками на стоянках Сылах, Уолба, Кыларса II, Кестрирюнгкя (Мыс Обух), Сиктях I, IV, Иччилях, Берись и Чокуровка [Окладников, 1946а, с. 25, 52, 53, 79, 92, 93, 101, 103, 131, табл. XII, 13; XVI, I, 3; XX, 8; Эртюков, 1990, с. 70, 87, табл. 4, 5, 7, 8, 6]. С берегов Лены усть-мильцы проникли в заполярные тундровые и лесотундровые районы северо-востока Якутии. Фрагмент венчика гладкостенного сосуда с рассеченными налепными валиками найден на верхнеянской стоянке Батагай V [Михалев, Елисеев, 1992, с. 50, 51, табл. 2, 8]. «Вафельная» и гладкостенная керамика с налепными валиками обнаружена на нижнеиндигирских стоянках Уларовская и Татьянино Озеро и нижнеколымских стоянках Большое Котельничье, Ванхотвеем II, Гора II и Помазкино III [Кистенев, 1980, с. 77, 79, табл. I, 27, 30;

Федосеева, 1980, с. 147–149, рис. 96, 7; Эртюков, 1990, с. 71, 118, 136, табл. 5, I, 23, 7; Кашин, Калинина, 1997, с. 31, 107, табл. 59, 3]. Кроме территории Якутии, керамика, аналогичная усть-мильской либо имеющая усть-мильские черты, зафиксирована в бассейне Енисея, на Таймыре, в Прибайкалье, Забайкалье, Приамурье и на побережье Охотского моря [Эртюков, 1992, с. 144].

Основным маркирующим признаком усть-мильской культуры считается своеобразная керамика, отличающаяся от керамики предшествующих и более поздних культур и представленная преимущественно гладкостенными сосудами с параллельными рядами рассеченных налепных валиков [Эртюков, 1990, с. 85, 111]. Еще один тип керамики в усть-мильских памятниках встречается довольно часто — гладкостенные сосуды, орнаментированные пояском сквозных отверстий под бортиком и рядами нерассеченных налепных валиков. Сосуды первого типа, учитывая их гладкостенность, усложненную форму, тонкие стенки, отсутствие сквозных отверстий и наличие принципиально нового орнаментального мотива (налепных валиков), С.А. Федосеева связывала с пришлым населением. Напротив, сосуды второго типа, сочетавшие в себе ымыяхтахский мотив из сквозных отверстий под бортиком и новый компонент из нерассеченных налепных валиков, являются, по ее мнению, результатом смешения местных и пришлых традиций [Федосеева, 1970г, с. 311–312].

Усть-мильская керамика изготавливалась вручную, без применения гончарного круга, методом выколачивания сосуда из кома глины гладкой лопаточкой с последующим заглаживанием поверхности. Некоторые сосуды выколачивались резной лопаточкой, от которой на внешней стороне горшков оставались рельефные квадратные или ромбические отпечатки, так называемый «вафельный» или шахматно-шашечный технический декор.

Художественная орнаментация керамики усть-мильской культуры весьма разнообразна, но прочерченный орнамент, доминировавший на ымыяхтахской керамике, встречается очень редко. Основными орнаментами являются различные сочетания налепных и обмазочных поясков-валиков, которые бывают гладкими или рассеченными. Пояски-валики в сечении треугольные или полуовальные и иногда соединены между собой вертикальными или наклонными валиками. В отдельных случаях зоны между валиками заполнялись ногтевидными, желобчатыми, точечными или округлыми вдавлениями (рис. I.50; см. вкл.). Срезы венчиков также украшались косыми насечками или вдавлениями различной формы. Горловины сосудов часто украшены пояском из отверстий, как на неолитической керамике Якутии. Количественный анализ керамики

ки среднеленской долины Туймаада показал, что доля этого вида орнаментации составляет 64 % от всех сосудов усть-мильской культуры [Дьяконов, 2006, с. 106].

Горшки были круглодонными, в отличие от глиняной посуды южных соседей, где в эпоху бронзы большинство подобных сосудов имели плоское дно. Широкое распространение получили сосуды так называемого «открытого типа» с профилированным венчиком, т.е. с отогнутой наружу горловиной. Лишь изредка встречаются горшки «закрытого

типа» с венчиками, наклоненными внутрь сосудов. На раннем этапе существует двуслойная керамика, но в большинстве усть-мильские сосуды однослойные, тонкостенные, толщина стенок обычно не превышает 0,3–0,4 см [Эртюков, 1990, с. 85]. Встречаются сосуды, у которых толщина стенок в некоторых местах составляет 0,15–0,2 см. Толщина бортиков в среднем больше и может достигать 1 см. Глиняное тесто усть-мильских сосудов часто имеет примесь растительных остатков и шерсти [Дьяконов, Эртюков, 2001]. У тонкостенных сосудов тесто

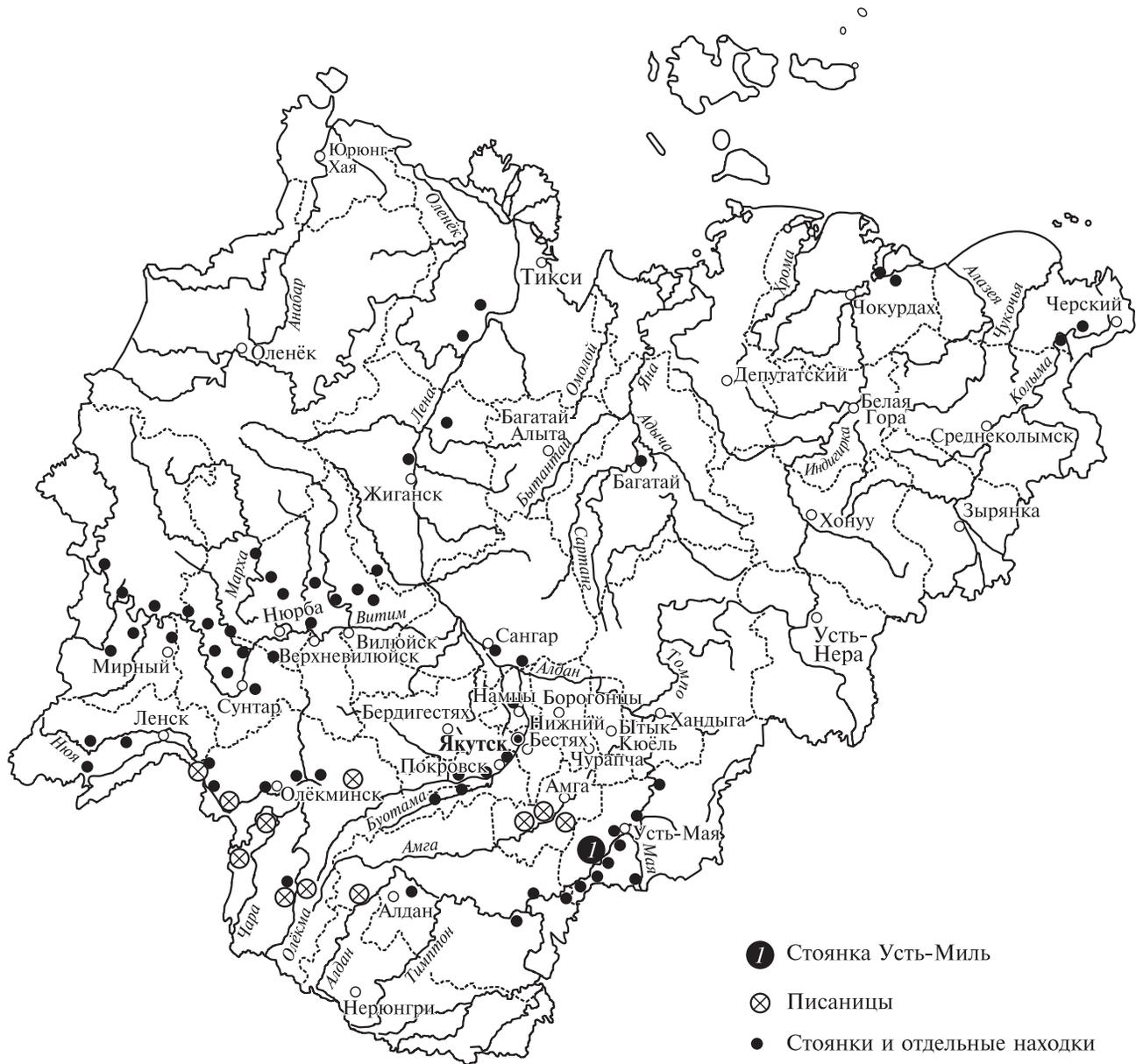


Рис. 1.49. Карта распространения археологических памятников усть-мильской культуры бронзового века на территории Якутии (составитель Т.Б. Симокайтис; по материалам [Эртюков, 1992, рис. 1]).

плотное, без примесей. Темно-серый и даже черный равномерный цвет обжига свидетельствует о том, что эта керамика имела высокотемпературную технологию изготовления, которая состояла в обжиге сосудов закрытым способом, без доступа кислорода, т.е. в восстановительной среде, специально сооруженных закрытых ямах или даже печах для обжига, при температуре около 900–1000 °С. Такой способ изготовления керамики известен в Китае еще со времен неолита [Кравцова, 2004, с. 34–35], откуда он постепенно распространился по многим районам Азии, в том числе в Сибирь. Для Якутии такая технология была новацией, так как до усть-милыцев неолитическая керамика обжигалась на открытом огне при свободном доступе воздуха, отсюда неравномерный цвет обжига сосудов от красного и оранжевого до бурого и коричневого. Керамический комплекс дополнился новыми предметами: тиглями и льячиками, использовавшимися в бронзолитейном производстве.

Кроме валиковой керамики, к усть-милыскому комплексу ранее относили керамику, украшенную так называемыми «жемчужинами», вдавлениями и оттисками штампов (рис. I.51; см. вкл.). При этом В.И. Эртюков указывал, что «керамика с “жемчужинами” до сих пор не зафиксирована в чистых слоях эпохи бронзы, и поэтому ее отнесение к усть-милыской культуре пока условно» [1980, с. 94]. По мнению С.А. Федосеевой, орнаментированные «жемчужинами» сосуды следует рассматривать как следы эпизодического проникновения с Енисея населения с сейминско-турбинскими бронзовыми изделиями. Более вероятным она считала сценарий, в соответствии с которым в отдельных районах к западу от Лены на смену ымыяхтахской культуре вместо усть-милыской (или наряду с ней) могла прийти культура, для которой характерна керамика с зубчатыми отпечатками [Федосеева, 1980, с. 205, 211]. В.И. Эртюков считает носителей керамики с оттисками гребенчатого штампа и «жемчужинами» мигрантами из районов Прибайкалья, переселившимися в Якутию через верховья Лены и Вилюя в середине — конце II тыс. до н.э. С ними же он связывает бытование таких бронзовых изделий, как мурьинский кельт, хатынгнахский и сюльдюкарский ножи [Эртюков, 1990, с. 112]. Как видим, В.И. Эртюков и С.А. Федосеева уже тогда сомневались в принадлежности керамики с «жемчужинами» к усть-милыскому комплексу. В последующем археологи стали считать такую керамику маркирующим признаком самостоятельной улахан-сегеленняхской культуры раннего бронзового века Якутии, существовавшей до усть-милыской культуры [Дьяконов, 2012].

Несмотря на то что усть-милыцы уже использовали металл в виде бронзы, массовое производство

основного инструментария по-прежнему базировалось на применении камня и кости. Каменный инвентарь усть-милыской культуры практически не отличается от ымыяхтахского поздненеолитического и представлен концевыми скребками, подпрямоугольными и полулунными ножами, треугольными наконечниками стрел, долотовидными орудиями, призматическими и коническими нуклеусами. По сравнению с предшествующей культурой позднего неолита, заметно сократилось количество орудий на пластинах. Из кости изготовлены наконечники стрел и крючки для ловли рыб. Несмотря на широкое применение каменных изделий и даже их явное количественное преобладание над бронзовыми и костяными, наблюдается упрощение техники обработки каменных орудий. Они становятся менее разнообразными [Дьяконов, 2013]. Исчезают или становятся очень редкими проколки, вкладыши, бифасы-наконечники, топоры, т.е. те типы каменных предметов, которые теперь стали по большей части изготавливаться из меди. Среди них особое значение имел найденный на стоянке Усть-Миль I бронзовый нож с костяной ручкой, по которому удалось установить прямую связь бронзовых изделий с разнообразными материалами поселений (рис. I.52). При раскопках памятников бронзового века иногда встречаются плоские перламутровые

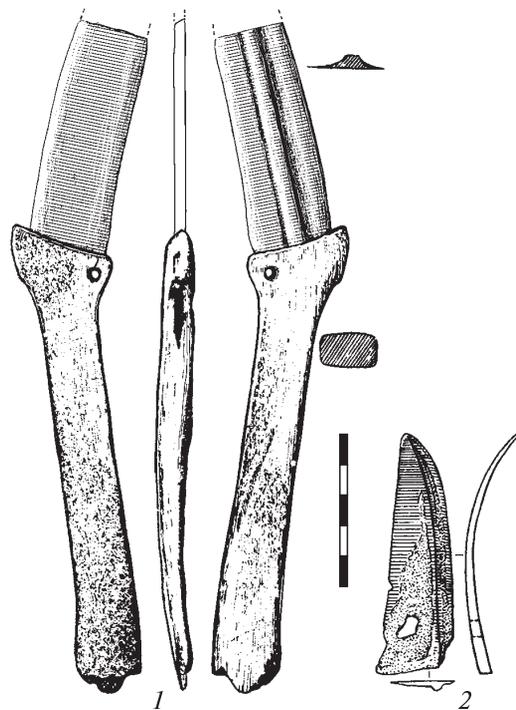


Рис. I.52. Коленчатый нож с костяной рукояткой и бронзовым лезвием со стоянки Усть-Миль I (р. Алдан) [Мочанов и др., 1983, табл. 204, 16] (1) и бронзовый нож со стоянки Хатынгнах (р. Вилюй) [Эртюков, 1990] (2).

бусины-кружочки и мелкие бусинки из белого пирофиллита. Наличие этих не характерных для инвентаря памятников бронзового века Якутии предметов А.П. Окладников считал еще одним подтверждением влияния глазковской культуры Прибайкалья [1949б, 1955а].

В Якутии пока не установлены места древних разработок месторождений меди, олова и других компонентов бронзы. Возможно, металл для изготовления разнообразных изделий, особенно на этапе становления бронзового века, поступал извне, вероятнее всего из Минусинской котловины и Забайкалья, где в ту пору существовали мощные центры медно-бронзовой металлургии. Транзитными пунктами на пути в Якутию могли быть Прибайкалье и Амур соответственно. Например, на Амуре в качестве исходных для усть-мильской культуры предполагались новопетровская, громатухинская, осиноозерская или урильская культуры, в комплексах которых имеется гладкостенная керамика с налепными валиками [Эртюков, 1990, с. 100–103; 1992, с. 105–106]. Таким образом, обосновывался вывод о приоритете пришлого населения в становлении усть-мильской культуры, которую стали позиционировать как единую культуру, не имеющую каких-либо локальных вариантов [Федосеева, 1970а, г, 1974]. Однако за последние десятилетия были открыты новые археологические объекты, изучение которых показывает, что в бронзовом веке существовала не только усть-мильская, но и другие, во многом близкие ей, культуры, при этом имеющие свою специфику, отличительные признаки. Существование нескольких самостоятельных археологических культур свидетельствует о том, что развитие древних обществ Якутии в эпоху бронзы происходило не единообразно, а вариативно. Своеобразие последних в определенной степени зависело от экологических условий конкретного региона, а также от удаленности или, напротив, близости к металлургическим центрам, откуда шли бронзолитейные инновации и основные потоки мигрантов. Районы, расположенные на миграционных путях, подвергались более сильному ассимилятивному влиянию пришлых культур, в то время как удаленные трансформировались в значительно меньшей степени. Как правило, именно в последних складывались культуры с региональными отличиями.

Одна из вновь выделенных культур бронзового века, названная улахан-сегеленняхской, судя по серии радиоуглеродных дат, существовала на протяжении не менее 550 лет, в пределах 1900 ± 400 – 1350 ± 350 гг. до н. э. [Дьяконов, 2012, с. 108]. Исходя из калибровки этих дат, предполагаемый период существования культуры определяется XIX–XIV вв. до н. э., т.е. II тыс. до н. э. Ее основным индикаторным признаком является керамика, украшенная

«жемчужинами», вдавлениями и оттисками штампов [Дьяконов, 2007, 2008, 2009б, 2011; Алексеев, Дьяконов, 2009]. Улахан-сегеленняхские сосуды изготавливались с применением техники выколачивания; они круглодонные, имеют усложненную профилировку, стенки у них средней толщины. Для культуры характерна «вафельная» керамика, но встречаются также рубчатая и гладкостенная. Каменный и костяной инвентарь улахан-сегеленняхской культуры почти не отличается от усть-мильского. Он такой же немногочисленный и носит следы влияния поздненеолитических традиций. На эпонимной стоянке Улахан-Сегеленнях в VII культурном слое, помимо керамики, каменного и костяного инвентаря, а также костей животных и рыб, были найдены 20 фрагментов льячика, что указывает на наличие в среде улахан-сегеленняхцев бронзолитейного производства.

Основу пришлых бронзолитейщиков, кроме забайкальцев и амурчан, составляли, по-видимому, племена глазковской культурно-исторической общности, продвигавшиеся на территорию Якутии из Предбайкалья и бассейна Енисея через верховья Лены, Вилюя, Олёмки и Алдана. Расселение носителей улахан-сегеленняхской культуры, судя по распространению керамики с «жемчужинами», охватывало таежную территорию Южной и Западной Якутии.

Украшенные «жемчужинами» керамические сосуды, характерные для улахан-сегеленняхской культуры, были широко распространены в конце неолита и бронзовом веке в Забайкалье, Приангарье и Западной Сибири, где и следует искать ее истоки. Ближайшие аналогии улахан-сегеленняхской керамики прослеживаются и среди сосудов глазковской культуры. Рубчатая и гладкостенная керамика, декорированная «жемчужинами», найдена на стоянке Усть-Чикальтуй I на Лене у с. Жигалово и стоянке Усть-Миня I в бассейне р. Киренга на севере Иркутской области. Типологически близкими, а может быть, и входящими в ареал улахан-сегеленняхской культуры, являются комплексы витимских стоянок Усть-Каренга XII, XIV, XVI, содержащие «вафельную» керамику с отогнутым наружу венчиком и украшенную ямочным орнаментом, «жемчужинами» и штампами [Дьяконов, 2012]. Радиоуглеродные даты 3250 ± 40 (ЛЕ-2649) и 3670 ± 40 л. н. (ЛЕ-2650), полученные на этих местонахождениях, в целом соответствуют датам южно-якутских памятников улахан-сегеленняхской культуры [Ветров, Самуилова, 1990, с. 123]. Сравнивая вещевые комплексы двух регионов, А.Н. Алексеев отмечает, что «по основным показателям сосуды с Олёмки и Витима идентичны», а «Витим, стыковая зона Приамурья, Забайкалья и Якутии, был, надо полагать, одним из путей, по которому в Якутию проникла

традиция нанесения «жемчужин» на стенки сосудов» [1996б, с. 77].

Подобная улахан-сегеленняхской керамика обнаружена в последние годы в Северном Приангарье на стоянках Проспихинская Шивера IV, Игомиура, имени Генералова, Сергушкин I [Бердникова и др., 2014; Мандрыка, Сенотрусова, 2014; Уланов, Бердников, 2015; Гурулев, Максимович, 2016; Леонтьев др., 2017]. Этот регион мог быть одним из основных, откуда в Якутию через р. Вилюю и его крупный приток Чону проникали носители традиции «жемчужной» керамики, хотя не исключен перекрестный культурный обмен между данными регионами. Керамика с двумя рядами «жемчужин», аналогичная улахан-сегеленняхской, датированная второй половиной II тыс. до н. э., обнаружена в 4-м горизонте слоя эпохи палеометалла поселения Голый Мыс V на северо-востоке Нижнего Приамурья. И.Я. Шевкомуд связывал ее с проникновением в Приамурье носителей «бронзовой» культуры из Якутии [2015а, с. 194]. На некоторых памятниках большебухтинской культуры в Северо-Восточном Приамурье, на Сахалине и материковом побережье Татарского пролива также обнаружены комплексы с керамикой, украшенной «жемчужинами» [Дерюгин, Лосан, 2009, с. 52, 66, табл. 10]. Радиоуглеродные даты, полученные в основном по пищевому нагару на сосудах с поселений Голый Мыс I и Большая Бухта I, показывают, что указанная культура существовала в пределах середины — второй половины I тыс. до н. э. [Шевкомуд, 2008, с. 168], а более точно — в VII–IV вв. до н. э. [Дерюгин, Лосан, 2009, с. 52]. Большебухтинские гончарные изделия представлены круглодонными тонкостенными сосудами, украшенными рядами «жемчужин» и композициями в технике отступающей лопаточки. Керамику сопровождает каменный инвентарь неолитического облика [Шевкомуд, 2008, с. 164, 168, табл. 5, 3, 4]. Генезис большебухтинской культуры связывается некоторыми исследователями с влиянием восточно-сибирских культур и, в частности, с памятниками неолита и бронзового века Якутии [Федорчук, 2002; Шевкомуд, 2008, с. 169; Дерюгин, Лосан, 2009, с. 52], конкретно — с улахан-сегеленняхской культурой [Шевкомуд, 2015б, с. 143, 159–160, 170].

Ареал улахан-сегеленняхской культуры эпохи бронзы Якутии очерчен пока предварительно. Исходя из распространения керамики с «жемчужинами», можно только утверждать, что наиболее характерные археологические памятники этой культуры концентрируются в бассейнах Олёкмы, Алдана и Вилюя.

Следующей археологической культурой бронзового века Якутии является сугуннахская культура. Свое название она получила по стоянке Сугуннах в среднем течении р. Индигирки на территории

Абыйского улуса. В Якутии, кроме эпонимной стоянки Сугуннах, к рассматриваемой культуре относятся стоянки Дениска-Юрюйэтэ, Белая Гора, Юрюнг-Таас I–III, которые тоже находятся на Индигирке в Абыйском районе. Первооткрыватель стоянок Белая Гора, Дениска-Юрюйэтэ и Сугуннах С.И. Эверстов изначально воспринял их как типично ымыяхтахские, так как инвентарь стоянок полностью соответствовал технокомплексу позднего неолита [1980, 1992]. Однако при последующих раскопках в культурных слоях стоянок, кроме множества находок из камня, кости, рога, бивня мамонта, дерева и фрагментов «вафельной» керамики ымыяхтахского облика (рис. I.53), были обнаружены бронзовые изделия, а также кусочки меди и бронзы, обломки глиняных льячков для разливки расплавленного металла и фрагменты форм для отливки (рис. I.54). Эти находки свидетельствовали о том, что люди, населявшие индигирские стоянки, были хорошо знакомы с металлом [Эверстов, 1998, 1999а, б]. Возникло предположение, что бронзолитейное производство могло появиться сначала на севере, а затем распространиться в другие районы Якутии, тем более что на Индигирке и Яне имелись месторождения олова, а на Таймыре — медные руды [Хлобыстин, 1998; Эверстов, 2006]. Однако таким построением противоречили радиоуглеродные даты, которые показывали, что плавка металла на стоянках Сугуннах и Дениска-Юрюйэтэ производилась на финальной стадии существования эпохи бронзы и даже позже, т.е. это были не ранние, а поздние бронзолитейщики Якутии. Например, радиоуглеродная дата 1705 ± 169 л. н. (ИМ-169), полученная по образцу дерева из жилища на стоянке Белая Гора, показала калиброванный возраст 130–540 гг. н. э., а уголь из кострища стоянки Дениска-Юрюйэтэ имеет дату 1749 ± 164 л. н. (ИМ-1184) с калиброванным интервалом 80–510 гг. н. э.

В последние годы для стоянок нижней Индигирки было получено около десяти новых радиоуглеродных дат методом AMS. Для Сугуннаха установлены четыре даты, показывающие калиброванные интервалы VIII–VII вв. до н. э. и I–III вв. н. э., для стоянки Дениска-Юрюйэтэ — две даты в диапазоне X–V вв. до н. э., для стоянок Юрюнг-Таас I–III — пять дат. Стоянка Юрюнг-Таас I датирована в интервале 1130–920 гг. до н. э., Юрюнг-Таас II — 890–990 и 890–1020 гг. н. э., Юрюнг-Таас III — 900–770 гг. до н. э. и 420–540 гг. н. э. Судя по этим датам, сугуннахская культура могла существовать около 2 тыс. лет в промежутке 2950–1050 л. н. (I тыс. до н. э. — I тыс. н. э.).

Ситуация, когда на неолитическом по облику памятнике фиксировалось совместное залегание каменных и бронзовых артефактов, была отмечена исследователями не только на Индигирке. По-

добное случилось еще в конце 1950-х — начале 1960-х годов на Чукотке, когда при раскопках Усть-Бельского могильника в курганах 8 и 9 в сопроводительном инвентаре вместе с неолитическими каменными орудиями были найдены бронзовые резцы и шило. Поиск аналогий каменным изделиям Усть-Бельского могильника позволил сделать вывод, что «именно в нижнеленской культуре имеются наиболее точные аналогии многим элементам усть-бельской культуры» [Диков, 1979, с. 151].

Такое же сочетание артефактов бронзолитейного производства с каменными орудиями позднего неолита зафиксировал на Таймыре ленинградский археолог Л.П. Хлобыстин. На стоянках Абылаах I, Холодная II и III, Пясины V вместе с типично ымыяхтахским каменным инвентарем и керамикой он обнаружил льячки, капли бронзы, обломок глиняной литейной формы кельта и фрагменты формы для отливки антропоморфной фигурки [Хлобыстин, 1982, 1987; 1998, с. 87–98]. На основе этих находок исследователь выдвинул идею о возможности существования в заполярных районах Сибири культуры, по всем характеристикам каменного инвентаря схожей с ымыяхтахской, но в то же время знакомой с бронзолитейным делом. Он справедливо считал, что с началом применения бронзовых орудий ымыяхтахская культура на Таймыре и в заполярной Якутии перешла из стадии неолита в ранг бронзовых культур [Хлобыстин 1987, с. 321]. Эти выводы на основе своих исследований поддержал В.И. Эртюков [1990, с. 99]. Однако тогда гипотезы о культурной мозаичности бронзового века не были восприняты: таймырские, чукотские, североякутские памятники по-прежнему продолжали считаться типично ымыяхтахскими, на которых иногда появлялись редкие импортные бронзовые изделия, совершенно не сказавшиеся на облике, содержании и эволюции

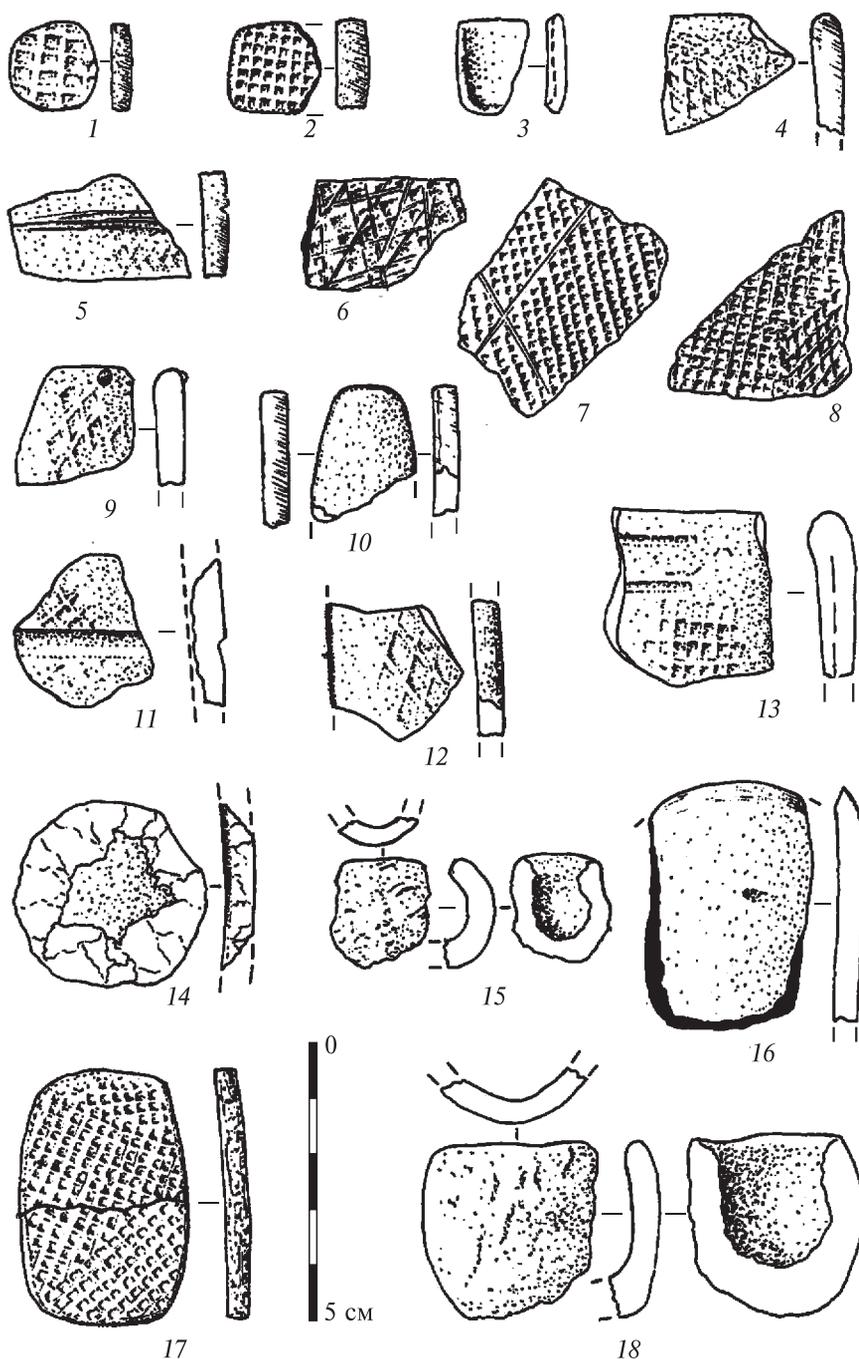


Рис. 1.53. Фрагменты керамических изделий сугуннахской культуры [Эверстов, 19996, 2003].

1, 2, 4–8, 10, 14–18 — стоянка Сугуннах; 3, 9, 11–13 — стоянка Дениска-Юрюйтэ.

культуры [Федосеева, 1980, 2010, 2011; Мочанов, Федосеева, 1982, 2017].

Между тем все новые и новые археологические материалы и факты свидетельствовали о много-

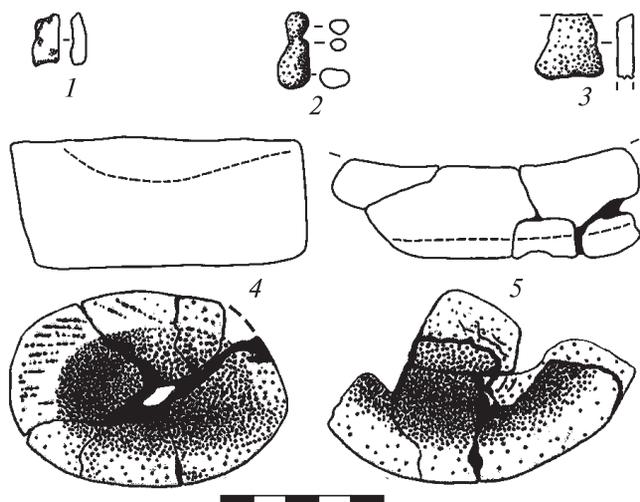


Рис. 1.54. Лячики. Стоянка Сугуннах, Абыйский район, р. Индигирка. Бронзовый век [Эверстов, 19996, рис. 1, 2–4; 5].

1–3 — остатки бронзы; 4 — восстановленный лячик; 5 — обломок лячика.

линейности культур бронзы в Якутии и существовании здесь территориальных вариантов и хронологических этапов бронзового века. Весьма показательными в этом отношении стали стоянки Сугуннаах и Дениска-Юрюйэтэ на Индигирке, неординарность культурных комплексов которых вновь подняла проблему культурно-исторической специфики заполярных районов. Тем более что решение данного вопроса постоянно актуализировал В.А. Кашин, настойчиво доказывавший, что древние культуры заполярных районов Якутии имеют существенные отличия не только от алданских, но и от среднененских памятников [Кашин, Калинина, 2008; Кашин, 2013]. Наконец, результаты археологических исследований последних десятилетий убедили ученых в правомерности выделения самостоятельной археологической культуры бронзового века Якутии, которую они назвали сугуннахской [Дьяконов, 20096; Эверстов, 2017].

Таким образом, установлено, что в Якутии в эпоху бронзы сосуществовали и взаимодействовали три археологические культуры: улахан-сегеленняхская, усть-мильская и сугуннахская. Две из них (улахан-сегеленняхская и усть-мильская) представляли собой синтезированные культуры, сложившиеся в результате взаимодействия местных ымыяхтахцев и пришлых южных этнических групп. Эпицентром распространения усть-мильской культуры на территории Якутии были бассейны Алдана и средней Лены. Ареал улахан-сегеленняхской культуры охватывал бассейны Олёкмы, Алдана, Вилюя и средней Лены.

Опорные памятники сугуннахской культуры имеют распространение в северных районах Якутии, в границах нижнеленской культурно-исторической области, выделенной в свое время А.П. Окладниковым. В 1940–1950-х годах он пришел к выводам о неравномерности развития различных регионов Якутии и сосуществовании здесь двух обособленных культурно-исторических областей: средне- и нижнеленской, которые примерно соответствовали ландшафтным зонам тайги и тундры [Окладников, 19496, 1955а]. Взгляды А.П. Окладникова имеют право на существование, но они пока не получили однозначной поддержки исследователей. В этом отношении приуроченность памятников сугуннахской культуры бронзового века к лесотундровой полосе тоже не является доказательством существования обособленной нижнеленской культурно-исторической области, во всяком случае пока. В настоящее время, вероятно, следует говорить о некоем периферийном обособлении северных групп ымыяхтахцев, вызванном удаленностью от металлургических центров и природно-климатической спецификой территорий их проживания. Разделенные огромными пространствами кочевые племена заполярной Якутии, переняв от родственных племен средней Лены приемы плавки бронзы, не подвергались или незначительно подвергались ассимилятивному воздействию пришлых племен и культур и продолжали длительно сохранять культурно-хозяйственные традиции позднего неолита, что мы и видим на примере сугуннахской культуры, представляющей собой позднейшую фацию бронзового века Якутии.

Сейчас сложно и, главное, не принципиально важно определять, конкретно к какой из трех местных культур бронзового века Якутии могли принадлежать и принадлежали ли великолепно изготовленные бронзовые вещи, случайно найденные при хозяйственных работах или в местах обвала берега реки. Всего официально зарегистрировано более 20 таких бронзовых предметов, которые находятся в фондах музеев и научных учреждений. Кроме того, известно, что в коллекциях частных собирателей хранится немало артефактов бронзового века [Аргунов, 2006], которые не паспортизированы и потому не привлекаются в виде источников в научных целях. Тем не менее факт наличия многочисленных артефактов завершенных форм подкрепляет мнение о существовании в Якутии бронзолитейного производства.

Из всего списка бронзовых вещей, найденных в археологическом культурном слое, со всей требуемой научной документацией зарегистрированы лишь два артефакта: уже упоминавшийся нож с костяной ручкой из многослойной стоянки Усть-Миль I и бронзовый нож из культурного слоя поселения Хатынгнаах на р. Вилюй. Все остальные

выразительные бронзовые предметы являются подъемными сборами, найденными вне археологического контекста. Однако превосходная отделка, высокое техническое и художественное исполнение исключают мысль об их спонтанном, случайном изготовлении и демонстрируют высокий уровень мастерства местных бронзолитейщиков. Бесспорно то, что они отлиты по определенным канонам, как копии неких классических образцов. Как уже отмечалось, первоначальный металлургический опыт племена Приленья могли перенять у более развитых в этом отношении южных соседей, которые, кроме слитков металла, снабжали якутских мастеров глиняными моделями — формами для отливки тех или иных предметов. Одним из вещественных доказательств такого предположения является форма для отливки кельта карасукского типа, найденная в мастерской бронзолитейщиков у Областной больницы в г. Якутске. Со временем производство бронзы развилось уже на месте, о чем свидетельствует существование специализированных поселений—мастерских бронзолитейщиков.

Считается, что наиболее качественная бронза представляет собой сплав меди и олова в пропорции 9:1, но из-за сравнительной редкости месторождений олова часто использовались сплавы меди с другими, более или менее легкоплавкими металлами — мышьяком, сурьмой, свинцом или висмутом. Методом полуколичественного спектрального анализа установлено, что большинство найденных в Якутии изделий изготовлено из мышьяковистой бронзы, т.е. сплава мышьяка и меди. К ним относятся два копия с р. Мархи (бассейн Вилюя), меч с оз. Хоту-Туулаах, кельт из с. Мурья, нож из Усть-Миля. Из оловянистой бронзы изготовлены: копье и игла с амгинской Нотары, укуланский меч с Алдана и сэндэлинский меч из Мегино-Кангаласского улуса. Обнаруженный на Вилюе бронзовый котел отлит из медной руды с довольно большим (3–10 %) содержанием железа [Федосеева, 1974; Эртюков, 1990].

Разнообразие состава бронзы, возможно, отражает принадлежность бронзовых изделий к разным хронологическим этапам эпохи бронзы или свидетельствует об изготовлении их в различных бронзолитейных центрах Южной Сибири, откуда в результате обменов они попали в Якутию. Вместе с тем у некоторых исследователей вызывает сомнение принадлежность к бронзовому веку укуланского меча, мурынского и нюрбинского кельтов, наконечников копий и стрел, которые с большой долей вероятности могут относиться к раннему железному, а не бронзовому веку [Степанов, 2008, 2014; Дьяконов, Бравина, 2015]. Выпадает из комплекса эпохи бронзы котел скифского типа с Вилюя. Как справедливо считает В.И. Эртюков, в верховья

р. Мархи он мог попасть с предками якутов в эпоху средневековья [1990, с. 82]. Учитывая разброс мнений в части датировок этих коллекций, С.А. Федосеева и Ю.А. Мочанов [2017, с. 489] предлагают найденные вне культурного слоя бронзовые изделия датировать следующим образом: артефакты сейминско-турбинского типа относить к ымыяхтахской культуре, а близкие к карасукским и тагарским — к усть-мильской. Есть и другие варианты датировок, с которыми можно частично ознакомиться в разд. 3.3 «Якутия в раннем железном веке» настоящей главы.

Исследователи не раз отмечали, что своим разнообразием и формами бронзовые изделия свидетельствуют о широких культурных связях обитателей Якутии эпохи бронзы. Так, усть-мильский, хатынгнаахский и сюльдюкарский ножи имеют близкие аналогии среди образцов такого же рода с севера Забайкалья и Прибайкалья [Гришин, 1985, с. 33–34; Эртюков, 1990, с. 77–78]. Некоторые наконечники копий из Якутии по формам, пропорциям пера и втулки, общим размерам напоминают втульчатые наконечники копий из иньского Китая, а другие — наконечники копий с Енисея и Томско-Нарымского Приобья [Окладников, 1955а; Эртюков, 1990]. Очень близкие аналогии якутскому бронзовому котлу с поддоном отмечаются среди предметов скифского времени, найденных в Тесинском кургане Хакасии [Архипов, 1989]. Ажурная подвеска со стоянки Усть-Тимптон имеет аналогии среди соответствующих находок из Центральной Азии. Хоту-туулаахский меч В.Г. Борисов сравнивает с карасукскими ножами и кинжалами с кольцевым навершием и датирует его началом I тыс. до н.э. [1961, с. 239–241]. Московский археолог с якутскими корнями Э.А. Новгородова соглашается с выводом В.Г. Борисова и считает Якутию самой северной окраиной распространения карасукской металлургии [Новгородова, 1970, с. 176; Эртюков, 1990, с. 79]. Аналогии укуланскому мечу А.П. Окладников [1955а, с. 182] видит среди изделий иньских мастеров, особенно близким он считает меч из уезда Шанчжи в Китае. Однако В.И. Эртюков [1990, с. 81] по технике изготовления, формам и орнаментации соотносит укуланский и сэндэлинский мечи со скрипковидными кинжалами Древнего Чосона — первого государства Кореи, основанного во II тыс. до н.э. Можно полагать, что многие карасукские и центрально-азиатские изделия, как и технические приемы их изготовления, стали известны в Якутии через прямые или опосредованные контакты с синхронными культурами Забайкалья и Прибайкалья. Нельзя исключать и влияние культур эпохи бронзы Енисея, носители которых могли проникать на территорию Якутии через Вилюй, в бассейне которого найдено немало бронзовых изделий. Судя по всему,

это была оживленная и многовековая магистраль, по которой шли с Енисея неоднократные этнокультурные перемещения, в том числе миграции западных эвенков и первые проникновения русских землепроходцев. Известный якутский этнограф, востоковед, фольклорист Г.В. Ксенофонов предполагал, что этим же путем шли с Ангары и Енисея на Лену предки саха.

Итак, существовавшие в бронзовом веке культуры Якутии по отдельным элементам аналогичны глазковской культуре Прибайкалья, сейминско-турбинской и карасукско-тагарской культурам Западной и Южной Сибири соответственно. Прослеживается сходство с бронзовыми изделиями Китая, Кореи, Центральной Азии и более позднего скифского мира. Столь разнообразные и широкие параллели культуры эпохи бронзы вполне допустимы. Они отражают не только генетические линии, но и культурно-экономические контакты, характерные в целом для бронзового века, когда повсеместно наблюдался рост торгового обмена и этнических связей между племенами, обитавшими порой на значительном удалении друг от друга.

Многочисленность бронзового оружия (в частности, мечей и наконечников копий) свидетельствует о возросшей роли военной деятельности в жизни людей эпохи бронзы. Кроме того, оружие, особенно мечи и кинжалы, служило в древнем обществе своеобразным символом власти, что позволяет думать о каких-то социальных изменениях у племен бронзового века Якутии, участвовавших в вооруженных столкновениях, ставших более кровопролитными с появлением смертоносных, более убойных металлических наконечников стрел и копий, мечей и кинжалов. С перевооружением, ростом вооруженного насилия и в целом некой милитаризацией возросла роль военных предводителей и воинских отрядов, костяк которых по-прежнему составляли охотники, привычные к оружию и дальним переходам.

Изменения в духовной жизни людей эпохи бронзы нашли отражение в сюжетах наскальных изображений. Рисунки, относящиеся к бронзовому веку, выделены археологами на писаницах Алдана, Амги, Лены, Олёкмы, Токко [Окладников, Запорожская, 1972; Окладников, Мазин, 1976, 1979; Кочмар, 1994]. На писаницах эпохи бронзы больше стилизованных фигурок людей в «рогатых» или «лучистых» головных уборах, а также с головой, нарисованной в виде развилки. По мнению ученых, это изображения шаманов, жрецов древности в своеобразных шапках-коронах, чьи заклинания и культовые действия обеспечивали удачу в охотничьем промысле. Появившийся в наскальном искусстве еще в позднем неолите мифологический сюжет становится более усложненным, что свидетельствует о дальнейшем развитии идеологии шаманизма, об обогащении

его содержания, усилении культа шамана, воспринимавшегося как могущественный посредник между людьми и духами. Часто встречаются антропоморфные фигуры, нарисованные вниз головой, возможно, символизирующие души умерших либо шаманов, спускающихся в нижний мир, мир мертвых. Нередки антропоморфные фигуры-адоранты с воздетыми к небу руками [Кочмар, 1994, с. 142].

Образ человека в наскальной живописи бронзового века становится еще более доминирующим. В ряде случаев на писаницах эпохи бронзы Якутии людей и животных изображали в так называемом «рентгеновском» или «скелетном» стиле — прорисовывая ребра, позвоночник и другие части скелета или внутренности (рис. I.55; см. вкл.). Такой стиль имел распространение в эпоху неолита и бронзы Сибири и подчеркивал красоту, «чистоту» и «святость» образа. Возможно, истоки «скелетного» стиля лежат в основе архаичной традиции промазывать красной охрой, символизовавшей кровь, контуры фигур животных с целью их «оживления» для восполнения поголовья животных, добытых в ходе охоты [Заика, 2007, с. 20]. К эпохе бронзы в Якутии относится появление рисунков личин, фантастических существ, продолжается традиция изображения лодок, стилизованных фигур людей, животных и птиц [Кочмар, 1994, с. 141–143] (рис. I.56; см. вкл.). Хотя в целом в наскальных рисунках заметен переход от культа природы к культу божеств, традиционный охотничий сюжет все еще продолжает бытовать. Часто на писаницах эпохи бронзы встречаются изображения лосей, оленей, других промысловых животных и птиц, нарисованных без стремления к реализму, стилизованно, в статичных позах. Экспрессия проявляется лишь тогда, когда животные представляют персонажей мифологических повествований (рис. I.57). В преобладании ирреально-символических композиций видятся перемены, которые с распространением бронзы произошли не только в материальной, но и в духовной сфере.

Выделение достоверных погребений эпохи бронзы довольно проблематично. А.П. Окладников относил к бронзовому веку Бугачанское, Иччиляхское, Куллатинское и Покровское погребения. Изучение черепа человека из Бугачанского погребения антропологом В.П. Якимовым [1950, с. 189–198] показало, что умерший был «смягченного» монголоидного типа, по черепно-лицевому индексу занимает промежуточное положение между европеоидами и монголоидами. Как считает В.П. Якимов, в погребении Бугачан «мы сталкиваемся с фактом весьма широкого распространения в конце II (и, вероятно, в начале I) тыс. до н. э. наиболее “европеоидного” из неолитических типов Прибайкалья» [Там же, с. 194]. В разд. 2.2 «Мезолит» мы уже отмечали факт проникновения сюда людей европеоидной расы, при-

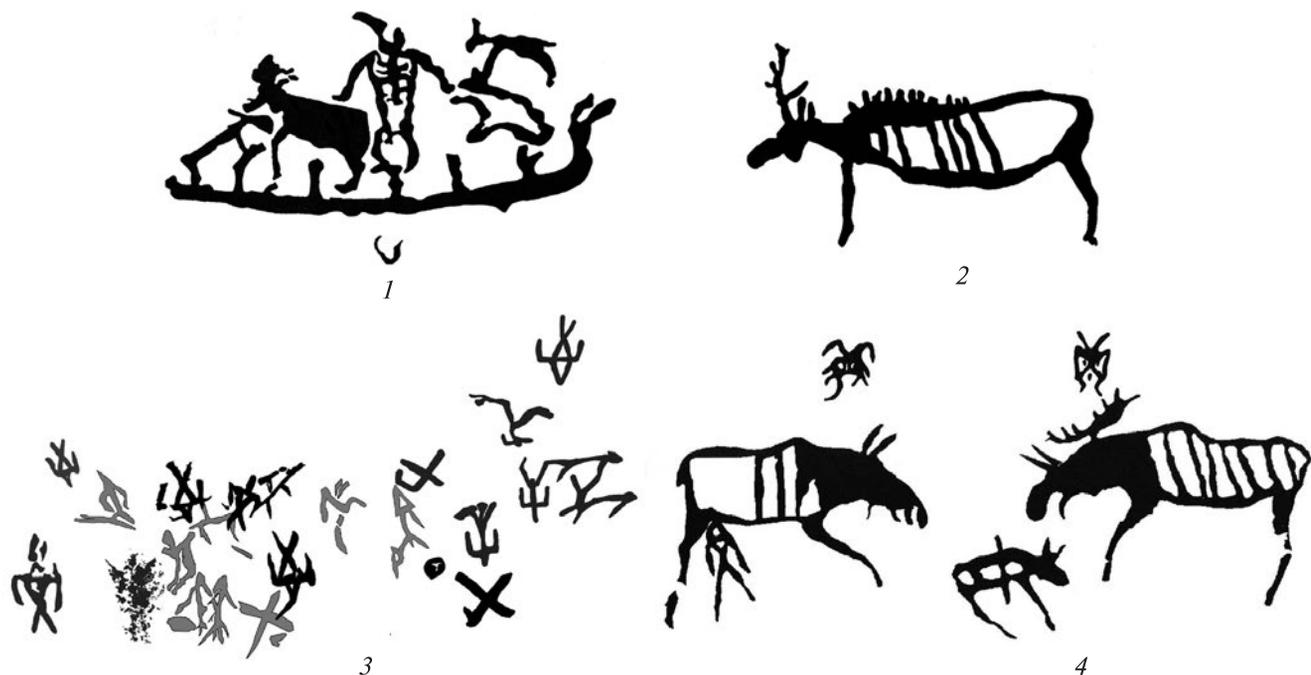


Рис. 1.57. Петроглифы эпохи бронзы [Окладников, Запорожская, 1972, табл. 124; Кочмар, 1994, табл. 64, 65; Алексеев, Кочмар, 2006, табл. 11; Дьяконов, Слепцов, 2015].

1 — Баасынай I, р. Олёкма, Олёкминский район; 2 — Еланка, р. Лена, Хангаласский район; 3 — Малотарынская, р. Индигирка, Оймьконский район; 4 — Тойон-Ары, р. Лена, Хангаласский район.

чем происходило это в заполярном районе Якутии. Погребение Бугачан, где захоронен человек с европеоидными чертами, тоже расположено на севере — в Булунском улусе. Эти две находки, возможно, подтверждают гипотезу существования в древности некой магистрали, которая тянулась вдоль северных морей и соединяла Северную Европу, Сибирь и Северную Америку [Окладников, 1955a]. По такой древней «дороге» на север Якутии в разные эпохи, вероятно, попадали представители европеоидных этногрупп, от потомков которых предки саха, прибывшие с первой волной, могли в ходе ассимилятивных процессов получить дорусский европеоидный ген [Фефелова, 2014]. В средние века этим путем могли продвигаться люди, по информации и чертежам которых великий картограф XVI в. Герард Меркатор создал довольно точную карту северо-востока Сибири, включающую и некоторые районы Якутии [Чемезов, 2013].

На наш взгляд, к бронзовому веку также можно отнести Сылахское, Олёкминское и Хатын-Тумульское погребения. Их объединяют обряд полного или частичного трупосожжения и наличие в некоторых из них бронзовых вещей. Какие-либо иные параллели между ними и сопоставления с другими памятниками невозможны, так как протоколы раскопок этих погребений составлены недостаточно

подробно [Окладников, 1945, 1946а, 1950б]. Обряд трупосожжения зафиксирован и в погребении Покровское, которое без достаточных оснований С.А. Федосеева [1980] включила в круг ымыяхтахских памятников. Между тем это погребение отличается от неолитических не только по обряду трупосожжения, но и по ориентации костяка. По всем признакам данное погребение следует датировать ранним железным веком. Могильник Диригг-Юрях с учетом наличия в могилах бронзовых или медных предметов (до ограбления могил) и каменных ящиков, использования обряда трупосожжения более правомерно датировать бронзовым веком, как совершенно верно предлагает В.И. Эртюков [1990, с. 99–100].

Неким эталоном для погребений эпохи бронзы можно пока считать одиночное погребение Нелегер, обнаруженное в долине Туймаада [Дьяконов, Иванова, 2003, 2006]. Для него имеются радиоуглеродные даты 2385 ± 75 л. н. (СОАН-4852) и 3100 ± 45 л. н. (СОАН-5117), указывающие на его хронологическую принадлежность к бронзовому веку. В данном случае погребение было произведено по обряду трупосожжения, костяк уложен параллельно р. Лене, головой направлен против течения и ориентирован на запад [Дьяконов, 2010]. Сравнение перечисленных выше погребений с Нелегерским показывает,

что по основным характеристикам они вполне соответствуют отнесению их к бронзовому веку. В то же время у них имеются совпадения с захоронениями позднего неолита, которые, вероятно, неслучайны и могут объясняться генетическими связями населения позднего неолита и эпохи бронзы.

Связи между культурами двух эпох отчетливо прослеживаются и в керамическом комплексе. В эпоху бронзы сохранились характерные для позднего неолита традиции изготовления керамики: многослойность теста с примесью травы и хвои, выраженный перехват в виде шейки и округлое дно, «вафельный» технический орнамент, сочетание наlepных нерассеченных валиков (рис. 1.58), орнаментация оттисками зубчатого штампа. Много общего и в каменном инвентаре. Автор книги о бронзовом веке Якутии В.И. Эртюков [1990, с. 96] считает, что каменный инвентарь ымыяхтахской и усть-мильской культур полностью идентичен. Исследователи фиксируют также еще одно совпадение — сходство орнамента на бронзовых изделиях,

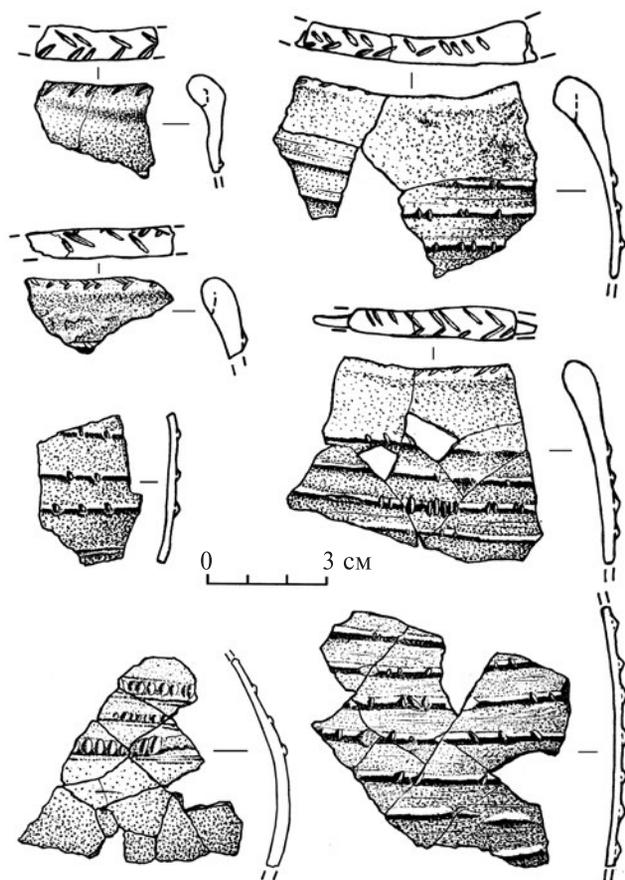


Рис. 1.58. Керамика усть-мильской культуры с рассеченными валиками. Стоянка Нелегер III, долина Туймаада [Дьяконов, Иванова, 2006].

кельтах и наконечниках копий: двойные глазки, вписанные один в другой, горизонтальная полоска, от которой вершиной вниз опускаются шевроны, зигзаги, свисающие треугольники. Эти разновидности орнамента бронзовых изделий находят аналогии в орнаментике ымыяхтахской керамики и костяных изделий [Мочанов, Федосеева, 2017]. Многочисленные факты сохранения традиций позднего неолита дают существенные основания считать, что культуры бронзового века Якутии нельзя считать полностью привнесенными извне. Генетически они тесно связаны с ымыяхтахской культурой и вызревали в местной поздненеолитической среде при участии немногочисленных пришлых групп бронзолитейщиков, в результате взаимодействия которых с аборигенами сложились трансформированные сообщества бронзового века.

Уже давно определено, что термин «археологическая культура» подразумевает не только схожесть вещественного комплекса, территориальное и хронологическое единство, но и совмещение, если не синонимичность, понятий «культура» и «этнос» [Монгайт, 1967; Каменецкий, 1970; Клейн, 1970]. Наиболее применимым это считается для социумов с присваивающей экономикой, хотя иногда отмечается, что мелкие и подвижные охотничье-рыболовецкие группы были мало настроены на прочные этнические связи. Вместе с тем этнография дает нам множество примеров стремления к консолидации не только крупных, но и малых человеческих коллективов, связанных единством происхождения, языка и культуры в целом. Исходя из изложенной методологической парадигмы, попытаемся отождествить археологические культуры бронзового века Якутии с предками некоторых современных народов.

Начнем с сугуннахской культуры. В территориальном и культурно-хозяйственном плане она совпадает с ареалом расселения и охотничье-рыболовецким хозяйством юкагиров, древнего урало-язычного народа, живущего на северо-востоке Якутии и частично на Чукотке. По предположениям ученых, юкагиры еще в неолите оторвались от своего этнического ядра и мигрировали на восток, где занимали значительные территории от Анабара до Анадыря и от Арктического побережья до верхнего течения Лены. Некоторые ученые отмечают параллели между артефактами каменного века и железными орудиями юкагиров, сюжетами петроглифов на скалах Лены и мифологией юкагиров, а также сопоставляют элементы одежды юкагиров с археологическими образцами (например, с нагрудником из Родинского погребения на Колыме) [Жукова, 2009, 2012, 2015; Кирьяк, 1993, 2005]. Первооткрыватель стоянок Сугуннах и Дениска-Юрьюэтэ С.И. Эверстов [1999а, б] убежден, что они оставлены предками юкагиров. Еще задолго до открытия су-

гуннахской культуры А.П. Окладников [1945, 1949б, 1955а], В.И. Эртюков [1990] и другие исследователи связывали северные группы усть-милцев с предками юкагиров, чукчей и эскимосов. Нам представляется, что все эти выводы верны.

Этническая идентификация носителей усть-милской и улахан-сегеленняхской культур не так однозначна, как сугуннахская. Вероятно, потомки людей этих культур приняли участие в генезисе различных народов Северо-Восточной Азии, в качестве которых ученые называют юкагиров, чукчей, тунгусов, якутов. Однако выводы эти носят предварительный характер.

Подводя итоги, следует еще раз подчеркнуть, что в эпоху бронзы развитие древних обществ Якутии происходило не в одинаковом темпе и не единообразно, в результате чего сложились три отдельные, достаточно развитые культуры, о чем убедительно свидетельствуют раскопки поселений-мастерских, где работали литейщики. Бронзовое производство, будучи изначально привнесенным, со временем получило «местную прописку». В отличие от степных районов Юга, где в бронзовом веке широко распространились скотоводство и земледелие, использование бронзовых орудий не изменило присваивающей формы хозяйства северных племен. Основным источником существования их оставалась охота, дополняемая рыболовством и собирательством. Можно полагать, что распространение бронзовой металлургии сказалось на общем социально-экономическом прогрессе общества, хотя материалы об этом весьма ординарны и не позволяют выйти за рамки интерпретационных штампов. Конечно же, технологический прогресс, связанный с освоением и использованием металла, сказан на повышении продуктивности присваивающего хозяйства, производительности охоты и рыболовства. В свою очередь, относительный достаток продуктов питания (мяса и рыбы) мог продлить периоды существования людей без голодного мора. Очевидно, население этой эпохи проживало небольшими коллективами, ведя характерный для таежных охотников образ жизни. Частые перекочевки были связаны с миграциями основных объектов охоты и нерестовым ходом рыбы. На стоянках отсутствуют следы капитальных жилищ, а легкие переносные каркасные сооружения в виде чума не оставили каких-либо заметных следов кроме очагов, которых было на поселении несколько и которые находились на некотором удалении друг от друга. Такое расположение очагов может указывать на количество чумов на территории поселения, в каждом из которых проживала отдельная семья. В поселении проживала, вероятно, одна кровно-родственная группа, объединяющая семьи ближайших родственников.

Изменения в духовной жизни людей эпохи бронзы нашли отражение в рисунках. Наскальное искусство обогатилось новыми сюжетами, среди которых значительное место стал занимать образ человека. Широкое распространение получили мифологические композиции и образная символика. Все это свидетельствует об усложнении культовых воззрений. В эпоху бронзы видоизменился и погребальный обряд, характерными признаками которого являются применение огня и наличие бронзовых предметов в сопроводительном инвентаре.

Считается общепризнанным, что металлургия бронзы всем ходом своего развития, особенно длительной практикойковки бронзы и изобретением мехов для дутья воздуха в плавильные горны, послужила своеобразным подготовительным этапом для успешного овладения другим металлом — железом, с распространением которого связана следующая историческая эпоха Якутии.

3.3. ЯКУТИЯ В РАННЕМ ЖЕЛЕЗНОМ ВЕКЕ

Археологическими исследованиями установлено, что в Якутии эпоха раннего железного века начинается с VIII—VII вв. до н.э. и продолжается до V—VI в. н.э., когда здесь проявляются первые следы тюркской культуры. Прослеживаемый ареал культуры железного века Якутии достаточно широк — известно более сотни памятников и пунктов раннего железного века, распространенных на средней и нижней Лене, Алдане и его притоках, в Центральной Якутии (Лено-Амгинское междуречье), бассейнах Вилюя и Олёкмы, на нижней Индигирке и нижней Колыме [Федосеева, 1968; 1970в, с. 143—153; Мочанов и др., 1970, с. 154—182; Кистенев, 1980, с. 74—87; 1988, с. 98—104; Мочанов и др., 1983; Мочанов и др., 1991; Кириллин, 1994; Алексеев, 1996а]. Пока не найдены следы бесспорного существования культуры раннего железа в Северо-Западной Якутии — бассейнах Анабара и Оленёка, при том что на Таймыре зафиксированы памятники пясинской культуры (VIII—III вв. до н.э.), малокореннинской, усть-чернинской, тагенарской культур конца I тыс. до н.э. — первой половины I тыс. н.э. [Хлобыстин, 1975, 1998].

Основные опорные памятники культуры раннего железа Якутии: Белькачи I (слой I), Сумнагин I (слои I, II), Дюктайская пещера (слой I), Усть-Миль I (слой I) на Алдане; Сиктях I на нижней Лене; Курунг II (слой I), Крестях IV (слой I) и Улахан-Сегеленнях (слой VI) в бассейне Олёкмы [Мочанов и др., 1983; Мочанов и др., 1991; Алексеев, 1996а]. Из погребальных комплексов к культуре раннего железного века относятся Дюпсинское погребение (VIII—V вв. до н.э.), Покровское I и Покровское II (III—II вв. до н.э.), Бугачанское, Кулла-

тинское, возможно, Иччиляхское [Окладников, 1946а, 1950б; Степанов, Жирков, 2006; Степанов, 2009, 2010; Amory et al., 2006].

История изучения эпохи раннего железного века Якутии насчитывает более 100 лет. Впервые интерес к проблеме возникновения железной металлургии на данной территории проявляет один из исследователей культуры саха — политссылный М.С. Вруцевич [1891]. По его мнению, до прихода русских железодельное производство здесь было освоено только якутами, которые, в свою очередь, вступили в железный период сравнительно недавно. М.С. Вруцевич пишет, что ковать железо якуты научились от русских, отмечая при этом, что якутам ранее было известно только добывание железных руд [Вруцевич, 1891, с. 4–5; Константинов, 1978, с. 44]. Некоторое противоречие в своих наблюдениях относительно «добывания железных руд» иковки железа М.С. Вруцевич оставил без внимания.

Вместе с тем еще челобитные русских землепроходцев XVII в. свидетельствуют о самостоятельном, независимом развитии и достаточно высоком уровне железной металлургии якутов того времени. В 1621 г. мангазейские служилые люди от эвенковбулящей (вилюйских эвенков) впервые узнали об обитателях большой реки «Лин», которые «от булящей пушнину покупали на железные вещи» [Якутия в XVII в., 1953, с. 12]. Так, 1630 г. датирован один из первых доездных (отчетных) докладов о железном вооружении якутов, когда тобольскому служилому А. Добрынскому пришлось отражать в Ленском острожке «жестокие приступы» якутских князцов «с их улусами» [Там же, с. 17]. Воевода Василий Пушкин, прибывший в Якутский острог в 1646 г. на смену П.П. Головину, доносил в Москву, что у якутов «железо есть самое доброе...» [Токарев, 2012, с. 89]. Из этих и других подобных документов видно, что кузнечное ремесло у саха имело самостоятельные корни.

О том, что якуты были «изрядными» кузнецами, мастерами по выплавке и ковке «разных надобностей», писал еще в XVIII в. известный этнограф и натуралист Иоганн Готтлиб Георги [1776, с. 183]. Это же отмечал и В.Л. Серошевский [1993, с. 379, 384], чей фундаментальный труд «Якуты» вышел в свет в 1896 г., лишь 5 годами позже публикации М.С. Вруцевича.

Позднее к вопросу о распространении железной металлургии в Якутии обращается Г.В. Ксенофонов, как и М.С. Вруцевич пришедший в своих исследованиях к выводу, что первыми носителями культуры железа в Якутии были якуты — «древние ураанхайцы» [Ксенофонов, 1992а, с. 211]. Истоки «железной культуры» якутов Г.В. Ксенофонов выводил из районов Прибайкалья: «Именно в пределах Прибайкалья должна была произойти первая

встреча людей, владеющих железной техникой, с его аборигенными обитателями...» [Там же, с. 377]. Время прихода в Ленский край якутов, принесших с собой культуру изготовления железных вещей, Г.В. Ксенофонов увязывал с эпохой Великого переселения и с распадом хуннской державы, относя это время к концу I в. н.э. [1992б, с. 209].

Археологическим изучением культуры раннего железного века Якутии в разное время занимались А.П. Окладников [1945, 1946а, 1955а], С.А. Федосеева [1968, 1970в], Ю.А. Мочанов [1970], Н.Д. Архипов [1980], А.Н. Алексеев [1996а], А.Д. Степанов [1999б, 2003б, 2010, 2014] и В.М. Дьяконов [2003]. Специальному подробному исследованию материальной культуры данной эпохи посвящена монография И.В. Константинова «Ранний железный век Якутии» [1978].

Впервые археологическими методами и исследованиями памятники раннего железного века Якутии были выявлены Ленской историко-археологической экспедицией А.П. Окладникова. С 1940 по 1946 г. на средней и нижней Лене А.П. Окладниковым было обследовано около 200 археологических пунктов, из них более 30 были датированы ранним железным веком (рис. I.59; см. вкл.): Мухтуя, Чабыда, Куллаты (слои I, II), Областная больница, Тектюр, Орто-Томтор, Какты-Артыга, Капчагаи I, два пункта в местности Мельжэгэй, два пункта ниже с. Батамаи, Сангары III, Сангары IV (Рыбкооп — Ююкэ I), Ююкэ (пункты II, III), Далган (слой II), оз. Сылах (пункт I, в 50–60 м на восток от *кырдала*), Уолба (пункт I — «*кырдал* около колхозного *хотона*»; пункт II, в 1–1,5 км на юг от колхозного поселка), Кыларса II (слой I), Мэнгкэрэ II, Кестрирюнгкя I, II, VII, IX-?, Сиктях, Старый Сиктях (пункт III, слой III), Иччилях, Бэришь, Чокуровка (пункт III), Кигилях-Юрах (Чокуровка IV) [Окладников, 1945, 1946а, 1950б].

На основе классификационного анализа керамики, ее орнаментации и сопутствующих материалов стоянок А.П. Окладников предпринял попытку выделения хронологических этапов в культуре раннего железа Якутии. Наиболее ранними были определены находки переходного этапа, на одном из пунктов на речке Ююке-Юряге (пункт Ююкэ III), где, по его мнению, содержалась керамика переходного от поздней бронзы к раннему железу типа, украшенная поясами зубчатых штампов, наподобие керамики «покровского типа» [1945, с. 67–68, 72; 1955а, с. 197–198]. Этот период характеризует начало эпохи раннего железа в Якутии, который, по мнению А.П. Окладникова, возник «около начала нашей эры» [1955а, с. 198].

Следующий этап, который был отнесен к VI–VIII вв. н.э. [Там же, с. 200], выделялся на основе комплекса находок, сделанных на территории огородов Рыбкоопа (Сангары, пункт IV, или Ююкэ I), в

состав которых входила гребенчатая керамика, нередко сочетающая рассеченные наlepные валики в виде витого шнура. К указанному периоду А.П. Окладниковым были отнесены памятники Мухтуя, Старый Сиктях, Капчагаи, Кестрирюнгкя и др., где каменные орудия по-прежнему составляют основу материальной культуры [1945, с. 72; 1946а, с. 92–93].

По А.П. Окладникову, памятники следующего, «чебедадьского», этапа представлены материалами с Мэльжэгэя, Чабыды, Иччиляха, Чокуровки и т.д., содержащими тонкостенную керамику с острорезными гладкими наlepными валиками; здесь «железо... окончательно вытеснило камень...» [1945, с. 72; 1946а, с. 153]. А.П. Окладников справедливо полагал, что появление железных изделий «не изменило хозяйственно-бытовой основы» древних племен [1946а, с. 153–156; 1955а, с. 206].

Он, базируясь на результатах первых археологических исследований культуры раннего железа Якутии, отверг выводы Г.В. Ксенофонтова о роли тюркского населения как основателя железной металлургии в Якутии: «...железо у северных племен появилось задолго до появления первых представителей тюркского племени на средней Лене» [Окладников, 1946а, с. 151; 1955а, с. 198; Алексеев, 1996а, с. 10]. Говоря об этнической идентификации культуры раннего железа Якутии, А.П. Окладников писал, что «в I тыс. н. э. ...более передовые в то время жители центральных областей Якутии... скорее всего, были предками юкагиров» [1955а, с. 221].

Следующим этапом в изучении культуры раннего железа стали исследования Вилуйской археологической экспедиции под руководством С.А. Федосеевой, проведенные на верхнем Вилуе в 1959–1963 гг. [1968]. К раннему железному веку тогда были отнесены I слой стоянки Усть-Чиркуо I, верхний смешанный слой стоянки Тумул, стоянки Вакунайка, Сыралта [Федосеева, 1968, с. 83–90; Мочанов и др., 1991, с. 21–25, 28, 50]. С.А. Федосеева соглашается с А.П. Окладниковым, что население раннего железного века верхнего Вилуя составляли прямые потомки людей, живших здесь в эпоху бронзы [1968, с. 149]. Основываясь на антропологических данных Туой-Хаинского могильника, С.А. Федосеева приходит к выводу, что древнее население верхнего Вилуя в течение, по крайней мере, 5 тыс. лет было неизменным и относилось к катангскому антропологическому типу, выделенному Г.Ф. Дебецем по черепу с Туой-Хайа, а территория верхнего Вилуя с неолитического времени до раннего железного века входила в ареал формирования эвенкийских племен [Дебец, 1956а; Федосеева, 1968, с. 148–166, 168–169].

Эпоха раннего железного века Якутии теперь была определена в классических границах: вторая половина I тыс. до н. э. — первая половина

I тыс. н. э., что отличалось от датировки А.П. Окладникова [Федосеева, 1968, с. 168]. Несколько позднее С.А. Федосеева подтвердила эти же хронологические рамки и для алданских памятников раннего железа [1970в]. Указанные границы во многом были условны на тот период изучения раннего железного века Якутии из-за немногочисленности фактического материала и отсутствия датированных радиоуглеродным методом памятников. Позже С.А. Федосеева признала ошибочными свои этнокультурные построения для верхнего Вилуя эпохи неолита.

Масштабные археологические исследования 1964–1970-х годов Приленской археологической экспедиции ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР под руководством Ю.А. Мочанова внесли существенные коррективы в содержание хронологических этапов, выделенных А.П. Окладниковым. Впервые была составлена современная археологическая периодизация Якутии [Мочанов, 1969; Мочанов и др., 1970; Федосеева, 1970а, б, в]. Удалось осуществить типологию керамических комплексов эпохи железа из стратифицированных памятников Алдана — Белькачи I и Дюктайской пещеры [Федосеева, 1970в]. В результате был сделан вывод о присутствии на данной территории различных культурных комплексов в эпоху раннего железного века.

Членами ПАЭ установлено, что керамика, украшенная зубчатым штампом и относимая А.П. Окладниковым большей частью к эпохе бронзы, датируется ранним железным веком (рис. I.60). И наоборот, валиковая керамика, причисляемая А.П. Окладниковым к «чебедадьскому», позднему

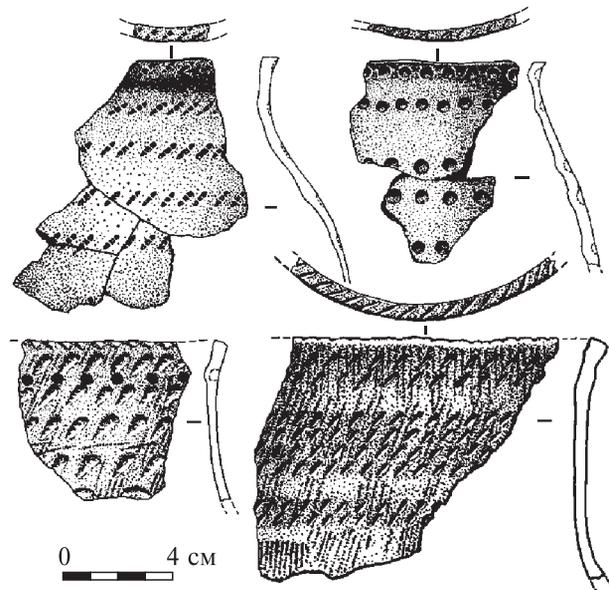


Рис. I.60. Фрагменты керамических сосудов эпохи раннего железа Якутии. Стоянка Белькачи I, р. Алдан [Мочанов и др., 1983].

этапу железного века, оказалась в основном усть-мильской керамикой эпохи бронзы.

Впервые были получены радиоуглеродные даты, которые позволили обозначить в общих чертах границу эпохи раннего железа Якутии в пределах второй половины I тыс. до н.э. — I тыс. н.э. На стоянке Сумнагин I получены три даты: из I слоя — 220 ± 50 (ЛЕ-733), 410 ± 50 (ЛЕ-869), из II слоя — 810 ± 50 (ЛЕ-870); на стоянке Усть-Тимптон I из I слоя — 560 ± 50 (ЛЕ-893); на территории Дюктайской пещеры из I слоя — 740 ± 50 (ЛЕ-829); из Тумулурского погребения — 1740 ± 50 (ЛЕ-849). Одной из важных считалась дата 2000 ± 40 (ЛЕ-872), полученная из III слоя стоянки Сумнагин I для усть-мильской культуры и позволившая разграничить усть-мильскую культуру бронзового века и культурные комплексы раннего железного века [Мочанов, Федосеева, 1974, 1975а, 1976; 2017, с. 135; Константинов, 1978].

И.В. Константинов в своей монографии произвел подробный разбор материалов раннего железного века [1978]. На основе данных по алданским стратифицированным памятникам он вслед за А.П. Окладниковым выделил три керамических комплекса, соотнес их с хронологическими этапами развития культуры раннего железа Якутии. Сумнагинский керамический комплекс с рассеченными валиками соотносится И.В. Константиновым с «чебедадьским» типом А.П. Окладникова и определяется как наиболее близкий к керамике бронзового века [Там же, с. 55–59, 83, 97]. Усть-мильский керамический комплекс раннего железного века, характеризующийся наличием поясов разнофигурных гладких штампов, определяется им как смешанный переходный тип и соотносится с мухтуйско-сиктяхским комплексом А.П. Окладникова. Он предварительно датирован III–I вв. до н.э. [Там же]. Дюктайско-белькачинский комплекс, представленный в основном гребенчатой керамикой, рассматривается И.В. Константиновым как привнесенный элемент культуры раннего железа Якутии [Там же, с. 97] и соотносится с сангарской группой А.П. Окладникова, предварительно датируется в пределах рубежа нашей эры — XI–XII вв. [Там же, с. 55–59].

Делая этнические сопоставления, И.В. Константинов связывает керамику сумнагинского комплекса с юагирами, а дюктайско-белькачинский комплекс — с тунгусами [Там же, с. 98].

В 1967 г. начала свои полевые археологические изыскания археолого-этнографическая экспедиция Якутского госуниверситета. В результате ее работы в конце 1960-х — 1970-е годы были открыты и исследованы такие памятники раннего железного века, как Джикимде, Бэрэ, Хайынгия, Хоту-Туулаах. В 1974 г. проводились раскопки на стоянке с богатейшим материалом — Сыралта [Мочанов и

др., 1991, с. 43–44, 46, 50, 51]. В 1975 г. Н.Д. Архипов открыл и исследовал жилище кузнеца железного века на левом берегу р. Чоны (притока р. Вилюй), в 2 км вверх от впадения в нее правого притока Вахунайки [Архипов, 1977, 1980]. Большинство памятников этой эпохи Н.Д. Архипов датировал гунно-сарматским временем: II в. до н.э. — V в. н.э.

Ряд памятников раннего железного века был обнаружен в ходе исследований, проводимых в 1970-х годах археологами Якутского госуниверситета на р. Олёкме: Хотугу-Чабиникит, Хайкуо, Курунг II (слой I), Большая Кюскэ (слой I), Молбо [Мочанов и др., 1983, с. 76–88].

Новый этап в изучении раннего железного века Якутии, который можно охарактеризовать как значимый сдвиг в научных исследованиях, связан с открытием стоянки-поселения Улахан-Сегеленнях [Алексеев, 1996а]. Благодаря работе ученых на территории Улахан-Сегеленнях впервые удалось на фактическом материале обоснованно и достаточно четко выделить верхнюю границу раннего железного века Якутии — V век н.э. В V и VI слоях стоянки (рубеж V–VI вв. н.э.) найдены предметы, появление которых можно объяснить проникновением элементов новой культуры, связанной со степными традициями [Алексеев, 1996а, с. 12–23; 1999, 2013; Степанов, 1999б; Алексеев, Крюбези, 2016].

В истории изучения Якутии несколько особняком стоит редко упоминаемое высказывание И.Е. Зыкова о влиянии таштыкской культуры на ранние этапы этногенеза якутов [1973]. Эту гипотезу подтверждает обнаруженная в 1988 г. в V слое на стоянке Улахан-Сегеленнях костяная подвеска с конскими головками (рис. I.61), находящаяся аналогии в таштыкских комплексах [Алексеев, 1996а, с. 13, рис. 2, 4; Алексеев, Крюбези, 2016].

Многослойная стоянка-поселение Улахан-Сегеленнях открыта в 1987 г. при проведении разведочных работ под руководством А.Н. Алексеева на р. Токко в Олёкминском районе [Кириллин, 1994; Алексеев, 1996а, с. 12–16]. Здесь впервые были выделены четыре культурных слоя (VI–III), содержащие материал железного века и раннего средневековья. Из этих слоев получено десять радиоуглеродных дат [Степанов и др., 2014]. Для III слоя более приближенной к представлениям о возрасте материалов является дата 710 ± 70 (ГИН-8381), лежащая в пределах XII–XIV вв. н.э. (согласно калиброванному возрасту). Для IV слоя более корректными представляются следующие даты: 1000 ± 50 (ГИН-8391) из IV«а» слоя, 1510 ± 140 (ГИН-8392) из IV«б» слоя, соответствующие IX–XII и III–IX вв. н.э. Для V слоя калиброванный интервал находится в пределах IV в. до н.э. — IV в. н.э.; для VI слоя — XV–IX вв. до н.э. Даты выглядят удрученными, особенно для VI слоя. Разброс дат в целом достаточно велик, тем не менее

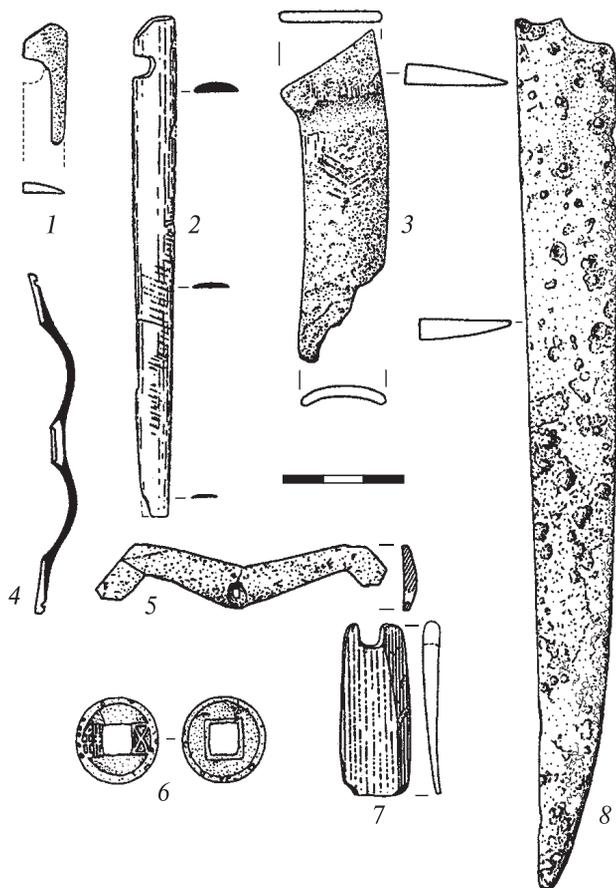


Рис. 1.61. Предметный комплекс (кость, бронза, железо) раннего средневековья из III–V культурных слоев. Стоянка Улахан-Сегеленнях, р. Токко [Алексеев, 1999].

1–3 — роговые накладки сложносоставного лука; 4 — лук хуннского типа; 5 — костяная пластинка; 6 — монета; 7 — концевая вставка лука; 8 — нож с односторонней заточкой.

позволяет выстроить вполне приемлемую хронологию отложений и культурных слоев.

Согласно предварительной интерпретации материальных комплексов поселения Улахан-Сегеленнях, к собственно раннему железу относится VI слой, а слои V и IV и, видимо, какая-то часть материалов III слоя относятся к раннему средневековью — VI–VIII вв. н.э. Изучение материалов осложняется тем, что культурные слои VI и V на некоторых участках находятся в одной стратиграфической пачке (условно выделенной в первые годы раскопок как III«б»). Такая же ситуация наблюдается и для слоев IV–III (III«а»). В целом исследование материалов поселения Улахан-Сегеленнях в полной мере еще не закончено.

Обращаясь к вопросу этнических реконструкций, А.Н. Алексеев предполагает, что культуру

раннего железного века создавали «юкагиры и другие неизвестные палеоазиатские этносы», причем последние с VI в. подверглись влиянию тюркских племен. С середины I тыс. н.э. праюкагиры вступили в контакт с «пешими» тунгусами [Алексеев, 1996а]. Формирование юкагиров ученый относит к I тыс. н.э., в целом соглашаясь с гипотезой М.А. Кирьяк [Кирьяк, 1993, с. 99–126; Алексеев, 1996а, с. 35–39].

В 2000-х годах открытие и исследование погребений Покровское II и Дюпсинское [Степанов, Жирков, 2006; Степанов, 2009, 2010; Amory et al., 2006] принесли долгожданный прорыв в изучении раннего железного века Якутии — позволили выделить нижнюю границу эпохи и в общих чертах обозначить ее ранний этап (VIII–III вв. до н.э.), в целом сопоставимый с хронологическими границами скифского времени [Степанов и др., 2012а]. Погребальный обряд данных памятников наглядно показывает существование различных культурных комплексов, традиций и, возможно, этносов в культуре раннего железного века Якутии, до этого выделяемых по керамическому материалу. Вероятно, при дальнейших исследованиях предстоит разделить раннего этапа на хронологические периоды, группы или культурные комплексы памятников.

Что касается возникновения железодельного производства, то технология получения кричного железа — это сложный процесс, который был освоен не сразу. Первоначально, до открытия рудного железа и сыродутного производства, стало известным метеоритное, «небесное», железо [Граков, 1977, с. 9; Черноусов и др., 2005, с. 89]. Самые ранние, бесспорные сегодня, находки из метеоритного железа датируются примерно 3300–3200 гг. до н.э. и происходят из додинастического Египта (бусы из могильников в Герзе и Медум) [Forbes, 1964, р. 227; Lucas, 2003, р. 270; Rehren et al., 2013]. Пожалуй, самыми яркими изделиями из метеоритного железа можно назвать атрибуты из гробницы Тутанхамона (XIV в. до н.э.): железный кинжал с золотой рукоятью, 16 миниатюрных железных лезвий, миниатюрный подголовник и браслет с «оком Гора» из железа [Comelli et al., 2016]. Есть и другие находки с Ближнего Востока, относящиеся к III тыс. до н.э. [Канторович, 2006, с. 273–274]. Метеоритное железо могло обрабатываться только холодной ковкой из-за высокого содержания никеля (более 4%, в среднем от 5 до 10%).

Считается, что открытие сыродутного способа получения железа могло произойти при медеплавильном процессе, в результате случайного попадания железной руды в плавильную (тигельную) печь [Канторович, 2006, с. 277–278; Черноусов и др., 2005, с. 140–145]. Вначале железо получали в сыродутных (так называемых «волчьих») ямах, куда загружались

железная руда и древесный уголь, с последующим нагнетанием холодного («сырого») воздуха. Впоследствии с развитием металлургии стала применяться сыродутная печь (горн), куда на предварительно разожженный слой древесного угля послойно загружались железная руда и уголь [Граков, 1977, с. 10–11]. Выделявшийся при горении угля оксид углерода (угарный газ) восстанавливал железо из его оксидированной руды. В итоге получалась так называемая крица — пористая масса восстановленного железа с большой примесью шлаков. При ее извлечении печи разрушались. Для получения железа крицу неоднократно разогревали и проковывали, чтобы удалить шлаки и получить кричную заготовку-болванку [Монгайт, 1974, с. 130].

Открытие сыродутного процесса было одним из важнейших достижений в истории развития металлургических технологий. Распространенность и легкая доступность железных руд, залегающих на поверхности, главным образом в заболоченных местностях (бурый железняк), способствовали широкому распространению железной металлургии, в результате чего была утрачена монополия древних металлургических центров.

Известный кинжал из Аладжа-Хеюк (2400–2100 гг. до н. э.), а также кинжал из Телль-Ашмара (2800 г. до н. э.) изготовлены из рудного железа [Канторович, 2006, с. 278]. Первые письменные упоминания о рудном железе относятся к более позднему времени (середине II тыс. до н. э.) и встречаются в документах Амарнского архива, где сохранилась переписка митаннийского царя Тушратты с египетскими фараонами Аменхотепом III и Эхнатом из XVIII династии. В переписке перечисляются изделия из «железа» и «хорошего железа» [Forbes, 1964, р. 256–257]. Еще античная традиция приписывала халибам (народу, проживавшему на территории Анатолии, в Понтийских горах) изготовление первых железных изделий. Считается, что хетты переняли у халибов секреты железоделательного мастерства и какое-то время пользовались монопольным правом изготовления железных изделий. Однако после 1200 г. до н. э. с распадом Хеттской державы под натиском «народов моря» секрет железной металлургии распространился по миру [Граков, 1977, с. 21–22].

В Якутии истоки железоделательной металлургии усматривали в дальневосточном культурном очаге. Общепринятая версия, высказанная в свое время А.П. Окладниковым, предполагала, что распространение железной металлургии в Якутии происходило из районов Дальнего Востока [Окладников, 1963, с. 184; Мочанов, 1970, с. 180–181; Константинов, 1978, с. 98–100; Алексеев, 1996а, с. 26; Степанов, 1999б, с. 148]. Это как будто подтверждается внешним обликом найденных в Якутии железных изде-

лий, сближающихся с изделиями польцевской культуры Приамурья [Константинов, 1978, с. 59, 72; Алексеев, 1996а, с. 26]. Но следует иметь в виду, что формирование польцевской культуры относится к VI в. до н. э. [Деревянко, 2000], а распространение железных изделий польцевских форм и технологий в Якутии (если принять вывод, что это действительно связано именно с влиянием польцевской культуры) могло произойти гораздо в более позднее время и вряд ли может быть связано с возникновением и формированием начального этапа культуры раннего железного века в Якутии.

Между тем И.В. Константинов также отмечал, что керамический комплекс раннего железного века Якутии «имеет близкое сходство с керамикой средней Ангары» [1978, с. 70]. Видимо, истоки становления железоделательной металлургии раннего железного века Якутии следует искать и в этом древнем прибайкальском металлургическом центре. Последние открытия позволяют сделать вывод, что формирование культурных комплексов раннего железного века Якутии происходило при участии культурных общностей таежных районов Ангары, Прибайкалья и Забайкалья.

Сегодня, несмотря на определенные успехи в изучении раннего железного века Якутии, культура этого периода в целом пока еще в полной мере четко не разделяется на этапы и периоды. Еще нельзя без дополнительных датировок четко определить хронологию того или иного предмета, а также к какому периоду, этапу он относится. Это особенно характерно для керамики — самого массового и выразительного материала на стоянках раннего железного века Якутии. До недавнего времени ограниченность накопленного местного археологического материала эпохи раннего железа заставляла ученых избегать конкретных выводов о культурно-хронологическом месте случайных находок скифского облика. Мнение С.В. Киселева, высказанное еще в 1946 г. в рецензии на работу А.П. Окладникова [Окладников, 1943], что часть случайно найденных в Якутии бронзовых предметов относится к скифской эпохе [Киселев, 1946, с. 177], не находила поддержки, так как предполагалось, что на территории Якутии продолжалась эпоха бронзы [Окладников, 1955а, с. 149–156, 177; Лескова, Федосеева, 1975; Эртюков, 1990, с. 73–82].

В настоящее время можно говорить о раннем этапе в общих границах VIII–III вв. до н. э., очерченном погребальными комплексами Дюпсинское и Покровское I и II.

Погребение Дюпсинское локализуется недалеко от с. Дюпся в Усть-Алданском районе РС (Я), на небольшом аласе, в 18 км южнее р. Алдан. Мужской костяк, уложенный на правый бок с подогнутыми к груди ногами, головой на юго-восток, к озеру, рас-

полагался на глубине 45–50 см [Степанов, 2010]. Среди сопроводительных вещей обнаружены: концевые вставки короткого лука, лежавшего, очевидно, поверх погребенного; три отщепы из зеленоватого и зеленовато-серого кремня под головой; восемь наконечников стрел в сборе с костяными посредниками находились у пяточной кости левой ноги; примерно на уровне концевой вкладки лука над правой плечевой костью обнаружен скребок из халцедона или сердолика; костяной кинжал, шило из метаподии с грибовидным навершием и сильно коррозированный фрагмент железной пластины размером 2,4×1,3 см лежали на дне могильной ямы под правым плечом, в округлом пятне густого коричневатобурого цвета. Принимая во внимание сильную степень коррозии пластины, можно сделать вывод, что железо, видимо, было рудной природы.

В 2012 г. в Лаборатории АМС Аризонского университета была получена дата 2485 ± 50 л. н. (AA-98295) [Степанов и др., 2014], в календарном возрасте составившая 780–410 гг. до н. э. Впервые была получена самая ранняя датировка для достоверных памятников раннего железного века Якутии, содержащих железо, доказательно свидетельствующая, что железо здесь появилось в VIII–V вв. до н. э.

Погребение Покровское II было обнаружено при строительных работах в г. Покровске в 1992 г. В 2002 г. находки с территории памятника были исследованы А. Д. Степановым и предварительно датированы ранним железным веком [Степанов, Жирков, 2006]. Погребение располагалось недалеко от того места, где в 1940 г. А. П. Окладников обнаружил Покровское погребение I [1950б, с. 12–20]. Из вещей, могущих иметь отношение к погребению Покровское II, обнаружено около 40 предметов (без учета железных наконечников стрел явно средневековых форм). Среди них девять роговых посредников наконечников стрел веретенообразной формы и полукруглых парных типов [Степанов, Жирков, 2006, рис. 1, 1–9]. Веретенообразные посредники имеют приостренный насад и распил-расщеп для крепления наконечников. Часть расщепов имела явно узкий распил для крепления плоских металлических наконечников: в некоторых из них сохранились следы окислов железа. Также были обнаружены три костяные концевые накладки или вставки лука, имевшие характерные угловые вырезы под тетиву, заметно удлиненные в сравнении с концевыми вставками из Дюпсинского погребения и изогнутые в плане [Там же, рис. 2, 8–10]. Кроме того, найдены костяные пластины доспехов, некоторые из которых имеют отверстия по краям для крепления на основу [Там же, рис. 2, 1–7]. Из других находок интересны костяные наконечники стрел разных типов с расщепленным и черешковым наса-

дом, массивные остроконечники с крупным посредником для их крепления из штанги рога лося [Там же, рис. 2, 13–16]. В 2005 г. в Лаборатории АМС Beta Analytic (Майами, США) была получена дата 2230 ± 40 (Beta-198197) [Amory et al., 2006], которая относит погребение к IV–III вв. до н. э. Лицевой отдел черепа погребенного при внешней визуализации имеет выраженные монголоидные черты.

Яркий и выразительный инвентарь погребения Покровское II, датированный ранним железным веком, находит прямые аналогии среди материалов Покровского погребения, открытого А. П. Окладниковым, что заставляет пересмотреть датировку последнего и включить его в ранний этап железного века Якутии (VIII–III вв. до н. э.).

Погребение Покровское I было открыто А. П. Окладниковым в 1940 г. на 12-метровой террасе левого берега р. Покровки [1950б, с. 12–20]. В ходе обследования памятника установлено, что могильная яма овальных очертаний размером 1,9×0,9 м была ориентирована вдоль реки (речки?) с севера на юг. Рядом с погребением, сбоку(!) от него (что, впрочем, не характерно для погребений в целом), стоял крупный камень, выдававшийся на поверхность. Костяк находился на глубине 40–45 см в гробовине из тонких и узких обугленных плах. Он был сожжен внутри этой конструкции, в связи с чем кости распались на мелкие куски и превратились в золу [Там же, с. 13]. Погребенный лежал на спине в вытянутом положении, с руками, расположенными вдоль тела, головой на юго-запад. Сопроводительный инвентарь насчитывает около 40 предметов, среди которых: каменный скребок, отщепы и проколка, уложенные около головы; у левой плечевой кости находились остатки кинжала длиной около 30 см с крупными кремневыми вкладышами [Там же, с. 17–18, табл. II]; у локтя правой руки сплошным скоплением лежали «костяные и каменные наконечники» [Там же, с. 13–16, рис. 1; 2, табл. I], часть костяных наконечников [Там же, рис. 2] — это костяные посредники, аналогичные веретенообразным посредникам из погребения Покровское II [Степанов, Жирков, 2006, рис. 1, 1–3]; костяное шило из метаподии с грибовидным навершием [Окладников, 1950б, табл. I, 8]; костяное кинжаловидное острие [Там же, рис. 3, 5]. Интересна находка «медного шильца» длиной 4 см и толщиной 0,5 см, находившегося в области грудной клетки [Там же, с. 13, 17, рис. 1, 10].

Материальный комплекс погребений Дюпсинское, Покровское I и II представлен сложносоставными луками с костяными концевыми вставками, вставлявшимися в расщеп концов лука, различными типами составных стрел с костяными посредниками-держателями и кремневыми или железными наконечниками, костяными наконечниками стрел раз-

личных типов, кинжаловидными изделиями из кости, костяными панцирными пластинами, костяными острями и массивными роговыми муфтами-посредниками наконечников копий и других орудий.

Костяные посредники наконечников стрел являются характерной особенностью раннего комплекса культуры железного века Якутии. Они разделяются на шесть типов [Степанов и др., 2014, рис. 1]: I тип — с расщепами на обоих концах (Дюпсинское погребение, погребение Покровское I); II тип — с расщепом в головной части для крепления наконечника и приостренным насадом (Покровское I и II); III тип — подпрямоугольные в поперечном сечении с расщепом в головной части для крепления наконечника (Покровское II); IV тип — полукруглые в сечении с расщепом в головной части (Покровское II); V тип — парные составные посредники, полукруглые в поперечном сечении (Покровское II); VI тип — шипастые с расщепом в головной части и уплощенным стержневидным насадом (Дюпсинское погребение).

Согласно типологической характеристике, к кругу этих памятников были также отнесены Куллатинское и Бугачанское погребения [Там же]. Посредники-держатели наконечников стрел I типа встречаются в материалах погребений Куллаты [Окладников, 1950б, с. 79–84, рис. 11; Степанов и др., 2014, рис. 1, 5, 6; Мочанов, Федосеева, 2017, с. 192, 426, 427, табл. 1, 2, 4, 5, 10, 11] и Бугачан [Окладников, 1946а, с. 62–74, табл. X; Федосеева, 1970в, с. 59, рис. 44; Степанов и др., 2014, рис. 1, 7, 8; Мочанов, Федосеева, 2017, с. 191, 429–430]. Возможно, сюда следует отнести и Иччиляхское погребение, где обнаружили игольник с линейным и геометрическим орнаментом, повторяющим орнаментальные мотивы на кинжале из Бугачанского погребения [Окладников, 1946а, с. 95–104, табл. XVIII, 1].

На раннем этапе рассматриваемой эпохи основу материальной культуры все еще составляли костяные и каменные орудия, представленные наконечниками стрел, вкладышами, ножами и скребками. Отдельные изделия по технике изготовления не уступали неолитическим. Тем не менее многие орудия изготавливались без стадии оформления заготовки. Найденные орудия не имеют серийных выработанных форм и зачастую представляют собой отщепы с минимальной подработкой рабочих частей. Пластинчатая техника и орудия на пластинах сведены к минимуму. Среди такого упадка в обработке камня исключение составляют наконечники стрел и вкладыши, по-прежнему оформляемые тщательной, но довольно грубоватой и хаотичной ретушью. Форма наконечников треугольная или подтреугольная, отсутствуют длинные формы. Продолжают бытовать кремневые скребки трапециевидной, округлой и подпрямоугольной форм, однако чаще их форма за-

висит от формы отщепов. Встречаются галечные тесло- и рубиловидные орудия, оформленные грубыми сколами. В целом комплекс каменных изделий характеризуется возрастанием роли отщепов в орудийном наборе и общим упадком технологического процесса обработки камня.

По-прежнему широко применяются изделия из кости. Они, возможно, в какой-то мере компенсируют снижение удельного веса каменных орудий в материальном комплексе культуры. Из кости изготавливают шилья, иглы, игольники, наконечники стрел и дротиков, обкладки луков, скребла и ложила из трубчатых костей, подвески, нашивки, различные украшения, панцирные пластины. Костяные наконечники стрел имеют различную форму. Выделяются наконечники шипастых форм, с расщепленным насадом и черешковые. Характерными для раннего этапа и, пожалуй, наиболее яркими являются костяные или роговые посредники-держатели наконечников стрел различных типов.

На раннем этапе в комплекс входили также медные и бронзовые изделия, характерные для скифского времени, импортного и местного производства: кельты (мурьинский, нюрбинский), кинжалы, мечи (хоту-туулаахский, укуланский, сэндэлинский, возможно, сильгумджинский), наконечники стрел скифских типов, наконечники копий, котлы раннескифского типа, игольники, иглы [Степанов, 2008] (рис. 1.62). Н.Д. Архипов в свое время предположил, что обнаруженные бронзовые предметы, как и ви-

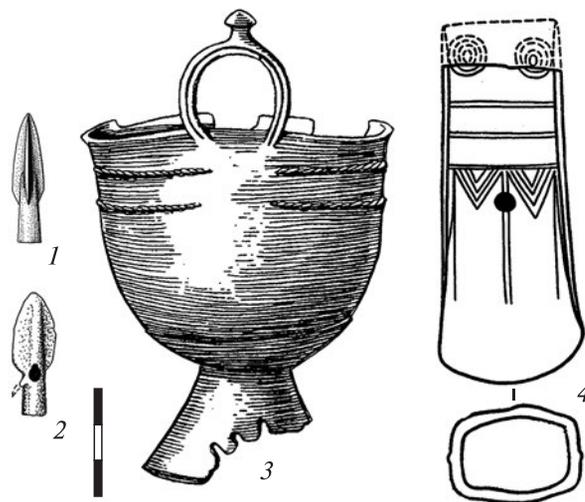


Рис. 1.62. Бронзовые изделия раннего железного века Якутии.

1 — трехлопастный наконечник стрелы, Хангаласский район, с. Немюгюнцы; 2 — двулопастный наконечник стрелы, МО «Город Якутск», с. Тулагино [Степанов, 2008]; 3 — котел, Нюрбинский район, верховья р. Мархи [Окладников, 1955а]; 4 — кельт, Ленский район, с. Мурья [Федосеева, 1970б].

люйский бронзовый котел на коническом поддоне, укуланский меч и кельт с территории пос. Мурья около Ленска, хронологически располагаются в пределах VII–I вв. до н.э. и характеризуют собой переходный период от бронзового века к раннему железнному, а возможно, и самое начало последней эпохи [Архипов, 1980, с. 54]. Однако и А.П. Окладников датировал бронзовые кельты VIII–III вв. до н.э., а укуланский меч — второй половиной I тыс. до н.э., имея в виду, что в Якутии в это время существовала эпоха бронзы [Окладников, 1955а, с. 156].

Одним из ярких предметов в культуре железного века Якутии является хоту-туулаахский меч длиной 58,2 см, обнаруженный в 1959 г. охотником Х.Н. Савиновым у оз. Туулаах в Вилюйском районе [Борисов, 1961; Федосеева, 1974; Эртюков, 1990, с. 79; Мочанов и др., 1991, табл. 93]. В.Г. Борисов датировал его концом карасукского времени, которое определяется началом I тыс. до н.э. [1961]. В.И. Эртюков предложил несколько иную датировку: конец карасукского времени — VIII в. до н.э. [1990, с. 79]. По результатам проведенного химического анализа установлено, что меч был изготовлен из мышьяковистой бронзы [Лескова, Федосеева, 1975, с. 104]. Исследователи отмечают довольно короткое время бытования близких по типу мечей и акинаков — в пределах VI–V вв. до н.э. [Смирнов, 1961, 1964; Васильев, 2001]. По нашему мнению, хоту-туулаахский меч появляется, видимо, не ранее начала тагарского времени, на что указывают такие характерные для того периода элементы, как крупное кольчатое навершие на рукоятке и перекрестие в виде полукруглых выступов (наподобие так называемой почковидной формы), украшенных вписанными друг в друга глазами. Последние находят аналогии в орнаментальной традиции, представленной в материалах цэпаньской культуры [Привалихин, 2011, с. 172, рис. 2, 36, 37]. В этом отношении хоту-туулаахский меч, возможно, является продуктом ангаро-енисейской металлургической провинции и предметом цэпаньского импорта. То же самое можно сказать о бронзовых кельтах из Мурьи [Федосеева, 1970а] и Нюрбы [Дьяконов, Бравина, 2015]. Кроме того, у А.П. Окладникова на карте-схеме отмечено местонахождение четырех кельтов на р. Прониха (бассейн Витима, Иркутская область) [1955а, с. 139, рис. 39; с. 168, рис. 63, 2].

Очевидно, на начальном этапе железо использовалось редко и не было лишено сакрализации, учитывая присутствие кусочка железа в погребении: возможно, оно в качестве амулета хранилось в сумке.

Среди орудий раннего этапа культуры, главным образом среди костяного инвентаря, имеются аналогии в некоторых формах и типах изделий цэ-

паньской культуры. Однако было бы не совсем корректно напрямую сопоставлять материальные и погребальные комплексы раннего этапа железного века Якутии с цэпаньской культурой Северного Приангарья, как предлагает В.И. Привалихин [2011]. Здесь, на наш взгляд, более правомерным представляется критическое замечание С.М. Фокина [2016], что цэпаньская культура является, скорее, одной из родственных культур в круге некой культурной общности.

Технологические изменения в материальной культуре мало что изменили в образе жизни людей: население раннего железного века Якутии продолжало сохранять традиционную культуру таежных охотников и рыболовов, хозяйство по-прежнему оставалось присваивающим. Охотничий уклад способствовал ведению достаточно подвижного образа жизни. Поселения или стоянки древних охотников и рыболовов раннего железного века Якутии были, скорее всего, сезонного, временного характера. Длительность их заселения зависела, в первую очередь, от охотничьей продуктивности мест обитания, сезонности промыслов и миграционных циклов животных. В связи с подобным укладом хозяйства жилища могли быть наземного разборного типа в виде легких каркасных жердяных конструкций, покрываемых шкурами или берестой, вроде чума или урасы. Находки мечей и деталей доспехов, специфические ранения у дюпсинского человека свидетельствуют об активных военных конфликтах.

Исследование раннего этапа железного века Якутии еще далеко от завершения, выявлены лишь погребальные комплексы, отличающиеся своими обрядами. Их связь с комплексами стоянок и поселений и с керамическими комплексами пока до конца не выяснена.

Поздний этап культуры железного века Якутии (II в. до н.э. — V в. н.э.) изучен достаточно слабо. В целом в материальном комплексе этого этапа предполагаются увеличение содержания железных предметов и рост влияния южных культур гунно-сарматской эпохи.

К данному времени относится, вероятно, и часть материалов из многослойного поселения Улахан-Сегеленнях [Кириллин, 1993, 1994, 1995, 1996; Алексеев, 1996а]. Костяные наконечники стрел шипастых форм с расщепленным и черешковым насадом из IV и смешанных участков IV и III слоев, возможно, относятся к этому периоду [Алексеев, 1996а, табл. V, 4; IX, 3, 4; XI, 6, 9]. Рубчатая керамика с рассеченными наlepными валиками из VI и V слоев также, видимо, является характерной частью указанного комплекса [Там же, табл. III, 1–3, 8; IV, 3, 6]. Следует отметить, что отсутствие на поселении Улахан-Сегеленнях безваликовой керамики с зубчатым штампом, возможно, указывает на сравнительно

поздний характер всего комплекса VI–III слоев, ограничивающийся в рамках I тыс. н. э. гунно-сарматским и тюркским периодами.

К памятникам позднего периода раннего железного века, вероятно, относятся исследованные остатки жилищ на Вилуе, в которых в древности производились выплавка железной руды и изготовление из полученного сырья (кричного железа) предметов различного хозяйственного назначения. Такое жилище было обнаружено археологической экспедицией Якутского госуниверситета в 1975 г. [Архипов, 1977; 1989, с. 66–69]. Памятник находится на первой 8–10-метровой левой надпойменной террасе р. Чоны в административных границах Иркутской области. Жилище было маленьких размеров, площадью 16 м². Его следы насыщены крапинами угля, золы и обожженной глины темно-серого цвета. Внутри границ очага в форме неправильного круга диаметром 60 см обнаружено пятно из сильно обожженной глины. В восточной части пятна найден кусок кричного железа сегментовидной формы длиной 9,2 см. По его внешним очертаниям удалось восстановить примерный нижний диаметр небольшого кузнечного горна, в котором производилась выплавка железа сыродутным способом. Были найдены и другие куски криц аморфных форм [Архипов, 1989, с. 66–67].

В жилище обнаружены четыре предмета из железа. Один из них пластинчатый нож, имеющий острое асимметричное лезвие с прямой спинкой, переходящей в короткий черешок (рис. I.63). Такое расположение черешка ухудшало технические данные орудия, поэтому им можно было совершать только легкие режущие операции, так как при грубых работах, требующих сильного нажима, он непременно бы сломался. Длина орудия 10,6 см, ширина лезвия у черешка 1,4 см. Второй предмет — наконечник стрелы из листового железа, который в первоначальном виде имел два острых жальца или шипа, из которых сохранилось только одно. Черешок у него короткий, возможно, обломанный. Острие орудия затуплено. Длина 4,7 см, ширина у черешка 1,4 см, длина черешка 0,6 см, толщина 0,15 см. Третий предмет — рыболовный крючок длиной 10 см и шириной 0,3 см сделан из четырехгранного стерженька. Обычная зазубрина на его конце, столь свойственная для эпохи металлов, отсутствует. Место привязывания лески слегка отогнуто. Четвертый предмет — орудие продолговатой формы с отростками с двух сторон длиной 3 см и диаметром 2 см, длина отростков составляет 2,6 и 2,2 см. Орудие подобной формы в раннем железном веке Сибири неизвестно [Там же, с. 67–70].

Древние плавильщики железа в бассейне Чоны были людьми, еще не до конца распрощавшимися с традициями каменного века. Свидетельство этого —

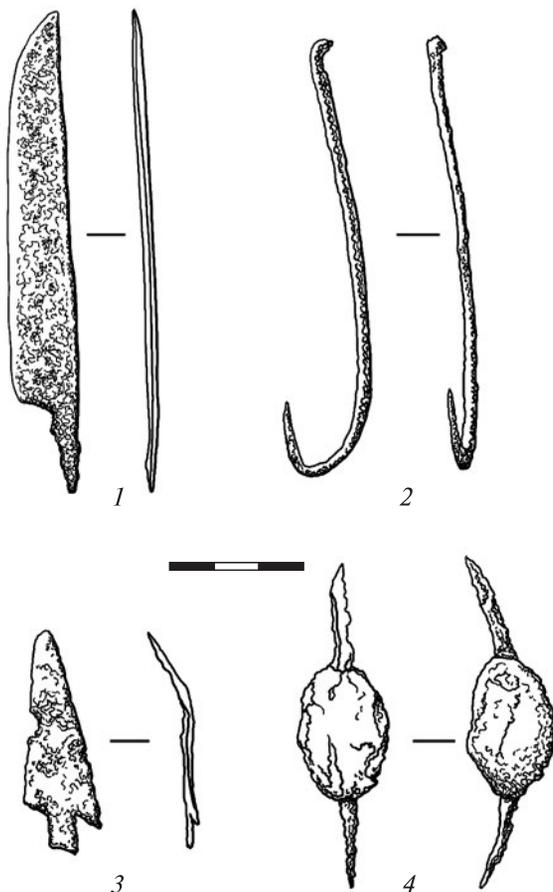


Рис. I.63. Железные предметы из жилища кузнеца. Стоянка Вакунайка, Иркутская область, Катангский район [Архипов, 1989, табл. 5].

1 — нож; 2 — рыболовный крючок; 3 — наконечник стрелы; 4 — изделие неизвестного назначения.

небольшая, но выразительная серия предметов из камня, обнаруженная в жилище: наконечник стрелы подтреугольной формы с прямым основанием, обработанный двусторонней ретушью, полиэдрический резец, подтреугольные миниатюрные скребки с двусторонней обработкой и галечные орудия.

Относительно найденной в жилище керамики автор раскопок заключил, что «основные орнаментальные мотивы и формы обнаруженной здесь керамики находят параллели в четко датированных комплексах раннего железного века Алдана» [Архипов, 1980, с. 57]. В целом памятник на р. Вакунайке Н.Д. Архипов склонен относить к рубежу эр [1977]. Позже А.Н. Алексеев отметил возможно более древний его возраст [1996а, с. 24]. Дальнейшее изучение Вакунайки, уточнение ее возраста возможно только с применением междисциплинарных методов.

Жилище «древнего кузнеца и плавильщика» около с. Мухтуя на средней Лене, вероятно, тоже отно-

сится к этому или более позднему времени [Окладников, 1955а, с. 199]. Здесь были обнаружены остатки обмазки горна, представлявшего собой, скорее всего, небольшой горшок, необходимый для выплавки крицы для изготовления «нескольких наконечников стрел и ножей, одного наконечника копья или топора», рядом с крицей найдены три железных наконечника стрел. По мнению А.П. Окладникова, находки из Мухтуи могут относиться к VI–VIII вв. [Окладников, 1955а, с. 200].

Часть железных предметов, обнаруженных в Дюктайской пещере на Алдане (слой 3«а»), вероятно, также относится к рассматриваемому периоду [Константинов, 1978, табл. VI]. Полученная сравнительно поздняя дата 740 ± 50 (LE-829), возможно, омоложена или отражает более поздний этап формирования слоя. И.В. Константинов указывал, что культурный комплекс (имея в виду комплекс железных предметов) Дюктайской пещеры в целом древнее, чем приведенная дата, и предварительно датировал его «в пределах рубежа нашей эры до VI–VII вв.», в конце даже продлевая до XI (XII) в. н.э. [Там же, с. 25, 58]. Сегодня эта предложенная датировка все еще остается актуальной: имеется, в частности, яркая для Якутии находка панцирной пластины, исследованной И.В. Константиновым [Там же, с. 23–24] и имеющей отношение к средневековью [Федосеева, 1970в, с. 150, рис. 4, 4; Степанов, 1992].

Изучение позднего этапа раннего железного века Якутии в настоящее время ведется лишь в общих рамках исследования эпохи, так как пока нет четкого определения границ в материальных комплексах между ранним и поздним этапами, в частности, в керамических как наиболее индикаторных, информативных и многочисленных.

Керамические комплексы эпохи раннего железа, содержащие самые массовые находки, в настоящее время не могут быть однозначно сопоставлены с комплексами погребений. Керамика представлена в основном круглодонными тонкостенными сосудами с выраженной шейкой. Изготавливались сосуды посредством выколачивания «вафельной», рубчатой или гладкой лопаточкой. Обжиг, судя по характеру цветовой гаммы внешней поверхности черепков (от красной до черной), производился как открытым (на открытом пламени костра), так и закрытым (без доступа воздуха, в специальной яме или специально оборудованной печи) способами. Закрытый (с восстановительным процессом) способ обжига, вероятно, достался населению в наследство от технологий усть-мильской археологической культуры бронзового века.

Художественный орнамент наносился на верхнюю треть сосудов зубчатыми, гребенчатыми или гладкими штампами различной формы: прямоугольной, миндалевидной, овальной, полусферической (ямоч-

ные вдавления), ногтевидной и пр. [Константинов, 1978, табл. IV, VII, VIII, X–XV, XVII, XIX]. Керамика относится к двум основным группам: валиковая (с налепными рассеченными валиками) и безваликовая (украшенная только различными формами зубчатых или гладких штампов). Среди валиковой керамики выделяется подгруппа с одним налепным венечным валиком. Вся керамика подразделяется на три вида — гладкостенную, рубчатую и «вафельную». При этом отдельные типы штампа и композиционные построения орнамента встречаются на всех видах [Дьяконов, 2003; Степанов, Дьяконов, 2005; Stepanov, Dyakonov, 2007].

Наиболее важными опорными памятниками, где в массовом количестве содержатся характерные керамические комплексы, послужившие основой для их типологического выделения, являются: Белькачи I, Дюктайская пещера, Сумнагин I, Усть-Миль I [Федосеева, 1970в, с. 145–150; Константинов, 1978, с. 15–20; Мочанов и др., 1983, с. 42–45; Мочанов, Федосеева, 2017, с. 34–121].

Керамический комплекс неоднократно пытались разделить на хронологические группы и создать на этой основе внутреннюю периодизацию раннего железного века Якутии [Окладников, 1945, 1946а, 1950б, 1955а; Константинов, 1978]. Так, И.В. Константинов выделяет три керамических комплекса — сумнагинский, усть-мильский, дюктайско-белькачинский — и предпринимает попытку их этнического сопоставления. Он соотносит керамику сумнагинского комплекса с югагирской этнической общностью, связанной своими корнями с усть-мильской культурой бронзового века, а дюктайско-белькачинский комплекс — с тунгусами, проникшими на территорию современной Якутии «около I в. н.э. со стороны Среднего и Нижнего Приангарья» и имевшими керамику с различными оттисками фигурного и зубчатого штампа [Константинов, 1978, с. 98]. Однако все эти классификационно-хронологические схемы и этнические сопоставления носят по большей части гипотетический характер.

Ранний железный век принес на территорию Якутии не только новый металл, но и кровь нового этноса, новую культуру, вдохнул новое мировоззрение. Изменилась не только материальная культура, были привнесены и новые духовные ценности. Скорее всего, новая культура вступила в культурный симбиоз с местной, с ее традициями, обычаями, знаниями, технологиями. Об этом могут свидетельствовать фрагменты многоваликовой тонкостенной керамики, сохраняющей традиции усть-мильской культуры и дополненной зубчатым штампом. Стенки сосудов оформлялись «вафельной» или рубчатой лопаточкой. Такая керамика встречается, например, в Центральной Якутии у с. Матта в Мегино-Кангаласском районе (рис. I.64; см. вкл.).

Изменения, коснувшиеся социальной жизни и материальной культуры древних племен Якутии с наступлением эпохи раннего железа, прослеживаются и в духовной сфере древнего общества. Яркие предметы из кости с поселения Улахан-Сегеленнях (фигурка-нашивка рыбы, являющаяся, возможно, атрибутом шаманского костюма; пластинка-нашивка с линейным орнаментом, вероятно, выполнявшая функцию оберега на женском костюме (подобно пластинам на нганасанских женских *комбинэ*); орнаментированная пластинка-нашивка подпрямоугольной формы, украшенная линейным и геометрическим узорами, где центральную экспозицию занимает рисунок из двух ромбовидных элементов, напоминающих глаза) свидетельствуют о наличии у населения ранних форм верований, основанных на шаманском культе и анимистических представлениях об устройстве мира.

О погребальных обрядах железного века Якутии известно немного. По погребениям из Дюпси и Покровка установлено, что хоронили в скорченном положении на правом боку или в вытянутом на спине. В захоронении Покровское I погребение совершено в гробовине из «тонких и узких» плах. Различия в погребальных обрядах могут быть как культурного, так и хронологического порядка: связанные одной культурной общностью разные племенные образования в начале и конце своего существования, либо смена культурно-хронологической периодизации — конец раннего железного века и начало последующего периода. Однако пока оба типа погребений вписываются в один исторический период — скифское время. Поэтому на данном этапе их условно можно объединить одним временем. Тем более что в обоих погребениях содержится близкий по типологии материал.

Усопших в погребениях Дюпси и Покровка сопровождал погребальный инвентарь, в основном состоявший из охотничьего или военного снаряжения: сложносоставные луки (о чем свидетельствуют костяные концевые вкладыши), стрелы с костяными посредниками-держателями наконечников, костяные доспехи или их фрагменты (в Покровском II), костяные и вкладышевые кинжалы, кремневые скребки, отщепы и т.д. Все это свидетельствует о вере населения в потусторонний мир, где все уложенные в могилу вещи могут пригодиться.

Одним из важных источников в изучении духовного наследия древних племен Якутии эпохи раннего железа являются наскальные изображения. Выделение и интерпретация писаниц, относящихся к описываемой эпохе, носит предварительный характер (рис. I.65; см. вкл.). На писаницах Якутии в этот период преобладающим стилем исполнения стала схематизация изображений. Фигуры людей и животных чаще всего изображаются в контурном

стиле, чем продолжается традиция бронзового века. Антропоморфные фигуры имеют треугольные туловище и голову — стиль, видимо, зародившийся еще в период бронзы, поэтому достаточно сложно датировать тот или иной наскальный памятник периодом раннего железного века.

В сравнении с писаницами предыдущих эпох, к наскальным изображениям раннего железного века Якутии сегодня можно отнести лишь очень немногочисленные памятники и отдельные рисунки в составе других писаниц. Так, на писанице Тойон-Ары с известными изображениями противостоящих лосей имеются поздние пририсовки антропоморфных фигур, одна из которых с треугольной головой и туловищем [Окладников, Запорожская, 1972, с. 61, табл. 139; Алексеев, Кочмар, 2006, с. 59–61, табл. 14, б]. Возможно, они относятся к раннему железному веку.

Этим же временем датируются рисунки (во всяком случае, какая-то их часть, возможно значительная, судя по материалу жертвенников) на писанице Суруктах-Хайа на Мархе (левый приток р. Лены) [Окладников, Запорожская, 1972, с. 16–31, табл. 19–27; Максимова и др., 2012]. Вероятно, сюда же можно отнести писаницу Часовня [Окладников, Запорожская, 1972, с. 66–68, табл. 161–163], так как рядом с ней (на правом устьевом мысу) располагается стоянка раннего железного века [Степанов и др., 2014, с. 107]. Близкие по стилю изображения можно встретить не только на Лене, но и на Олёкме (см., напр., [Окладников, Мазин, 1976, с. 40–42, табл. 18]), Амге (писаница Бэс-Юрях) [Окладников, Мазин, 1979, табл. 15–18, 20–22; Кочмар, 1994, с. 143, табл. 112, 116], Алдане (Кускангра) [Кочмар, 1994, с. 143, табл. 262].

В раннем железном веке на первый план выходят изображения людей и антропоморфных существ. Возможно, именно в этот период появляются первые изображения шаманов с бубнами, одетых в костюмы с бахромой. Все еще продолжает присутствовать тема животных, охоты, встречаются рисунки лосей и оленей, главных промысловых зверей. Но рисунки становятся все более схематичными. Видимо, возникает понятие символизма, развивается некое абстрагирование, т.е. происходят дальнейшее развитие наглядно-образного мышления первобытного человека, его познание окружающего мира. Древние духи и боги в образе животных уступают место существам в образе человека. Подобная тенденция смены культовой и божественной тематики, вероятно, берет начало еще в эпоху бронзы [Окладников, 1955а, с. 165–168]. Смена культовых и религиозных представлений, прослеживаемая как в материальном комплексе (предметы-обереги), так и на писаницах, очевидно, связана с появлением или усилением роли шамана как посредника между бо-

жествами и людьми и института шаманских культов в обществе, а также с начавшейся сменой духов-зверей пантеоном духов-предков.

Вопросы этнических процессов этого времени, происходивших на территории Якутии, затрагивались еще в начале XX в. в одной из работ историка-краеведа Г.А. Попова [1924], который, в отличие от Г.В. Ксенофонтова, придерживался несколько иной точки зрения. Он считал, что в первые века нашей эры на территории Ленского края появились тунгусы, а якуты — «тюрко-татарские племена саха» — пришли сюда в середине XIV или начале XV в. [Там же, с. 7, 9]. Эта позиция Г.А. Попова совпадает с высказанным ранее мнением В.И. Огородникова [1920, с. 180–183]. В своих «Очерках» Г.А. Попов предлагал концепцию, вполне отвечающую современным представлениям об этнической истории Якутии и показывающую достаточно высокий уровень исторической науки 1920-х годов.

В формировании культуры раннего железного века Якутии усматривают два основных компонента: 1) местный, уходящий корнями в усть-мильскую культуру бронзового века и проявляющийся в керамическом комплексе формами сосудов и налепными валиками [Окладников, 1955а, с. 198; Федосеева, 1970в, с. 150; Константинов, 1978, с. 58, 97; Алексеев, 1996а, с. 25–26]; 2) пришлый, характеризующийся наличием гладкого и зубчатого штампов на керамике [Федосеева, 1970в, с. 149–150; Мочанов, 1970, с. 180–181; Константинов, 1978, с. 70–71, 97; Мочанов и др., 1983, с. 19; Степанов, 1999б, с. 146–147].

С местным компонентом связывают палеоазиатские племена — предков юкагиров, чукчей, коряков и др. [Попов, 1924; Окладников, 1955а, 1956; Константинов, 1978, с. 93, 98; Алексеев, 1996а, с. 27–28, 39, 61]. Пришлыми считаются древние тунгусы (предки эвенов и эвенков) [Окладников, 1955а; Мочанов, 1970, с. 180–181; Константинов, 1978, с. 92, 98–99; Мочанов и др., 1983, с. 19; Федосеева, 1999, с. 84; Алексеев, 1996а, с. 28, 43].

Тем не менее пока трудно сказать, с какими этносами связано возникновение культур железного века Якутии. По крайней мере, оно не связывается с тунгусской этнической общностью. Кто был носи-

телем этой культуры (или культур), еще предстоит уточнить. Но уже можно предположить, что начальные этапы культуры раннего железного века Якутии связаны с общностью, имеющей корни в Прибайкало-Ангарском регионе, в круг которой входит и цэпаньская культура Северного Приангарья. Насколько известно, Прибайкало-Ангарский регион не входит в ареал тунгусского этногенеза. Возможно, в данном случае одним из этнокультурных субстратов являлась глазковская общность с ее рубчатой керамикой, которая, видимо, представляла глазковский субстрат еще в ымыяхтахской культуре. Следовательно, напрашивается предположение, что рубчатая керамика ымыяхтахской культуры и раннего железного века Якутии имели одно генетическое начало, корни которого уходят в глазковский пласт.

Можно также предположить, что Прибайкало-Ангарский регион, откуда шло проникновение гребчатой (зубчатой) орнаментальной традиции в Якутию, был связан с древним праюкагирским этногенезом. Поэтому здесь уместно вспомнить гипотезу М.Г. Левина о прибайкальских истоках праюкагирского этногенеза (неолит — энеолит) [1958б], перекликающуюся с гипотезой кетского клина, отделившего праюкагиров от самодийской общности в первой половине I тыс. до н. э. [Хлобыстин, 1998, с. 107]. В свою очередь, гипотеза кетского клина основывается на языковой близости юкагиров с коттами и кетами [Крейнович, 1958, с. 227–228], прервавшими юкагино-самодийские контакты до освоения железа, но не ранее эпохи бронзы, о чем говорят общие юкагино-самодийские соответствия в лексической основе названия меди (юк. *ньор*, самод. *нар-нор*) [Хлобыстин, 1998, с. 106–107]. А.Н. Алексеев поддержал высказанное ранее предположение А.П. Окладникова о принадлежности культуры железного века Якутии к предкам юкагиров и развитию железной металлургии непосредственно из местной бронзовой [Окладников, 1955а, с. 198, 221–224]. Современные исследования, основанные на фактическом материале, подтверждают прежние предположения об определенной роли Прибайкальско-Ангарского региона в возникновении культуры раннего железа Якутии.

ЧАСТЬ II

ВСАДНИКИ СЕВЕРНОЙ АЗИИ: РОЖДЕНИЕ ЭТНОСА

ГЛАВА 4

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ ГОСУДАРСТВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В СВЕТЕ ЭТНОГЕНЕЗА ЯКУТОВ

Формирование яркой и своеобразной культуры якутов, самых северных скотоводов на средней Лене, — одна из традиционных тем отечественной этнографии. Исторически в решении данной проблемы сложилось несколько точек зрения, изложение которых имеет обширную и хорошо разработанную историографию. По одной из них, в основном господствовавшей в трудах исследователей во второй половине XVIII — начале XX в., якуты — народ южного происхождения, переселившийся на места своего нового обитания в относительно позднее время с уже сложившейся культурой откуда-то из северных районов Центральной Азии и Южной Сибири. При этом назывались различные предполагаемые места исхода далеких предков саха: монгольские степи (Г. Миллер, Ф. Стралленберг), Северная Монголия (В.И. Иохельсон, Э.К. Пекарский), Прибайкалье, верховья Лены (Я.И. Линденау, Б.Э. Петри), долина среднего Енисея, Минусинская котловина (В.Л. Серошевский, Н.А. Аристов, Н.Н. Козьмин), Урянхайский край (В.Ф. Трошанский).

В историографии XX в. долгий период самой убедительной и аргументированной казалась «курыканская» теория А.П. Окладникова, первым обнаружившего отдельные находки южного происхождения на территории средней Лены [1949а, табл. XX–XXII, XXV], но связавшего начало этнокультурной истории якутов с переселением на среднюю Лену курыкан, одного из телеских племен, обитавших в Прибайкалье в древнетюркскую эпоху (вторая половина I тыс. н. э.) [1951б, 1955а]. Приблизительно в том же ключе, но с привлечением более широкого круга источников (антропологических, лингвистических, археологических и фольклорных) решает данную проблему И.В. Константинов, по мнению которого различного рода южные контакты саха могли иметь место в разное время, а «переселение южных предков якутов в Центральную Якутию... одноактное

явление, т.е. ...переселение довольно компактной этнической волны, которая представляла вполне сложившуюся этническую общность», причем «основная масса предков якутов достигла бассейна средней Лены примерно в XV в.», не раньше [1975, с. 171–173]. Место исхода предполагаемых южных предков якутов И.В. Константиновым не указывается, а проблема происхождения якутской народности, по его словам, «непосредственно связана с возникновением новой скотоводческой культуры в бассейне средней Лены» [Там же].

По последней из существующих теорий, якутская культура сформировалась из разных компонентов, в том числе южного происхождения, адаптировавшихся в местной среде, уже на территории средней Лены (С.А. Токарев, И.Е. Зыков, в какой-то мере И.В. Константинов и др.). Наиболее четкое и многостороннее обоснование указанная точка зрения получила в исследованиях А.И. Гоголева, подкрепившего ее материалами выделенной им кулун-атахской археологической культуры (XIV–XVI вв.), завершившей долгую историю якутского культурогенеза [1990, 1993 и др.]. Особое значение при этом имело выделение как одного из культуурообразующих скифо-хуннского компонента, относящегося к «дотюркской» древности якутов уже на средней Лене. Выделение этих же компонентов было дополнено и подтверждено исследованиями Р.И. Бравиной [1983, 1996], посвященными анализу погребального обряда якутов. Именно эта теория представляется наиболее убедительной и перспективной в плане дальнейшей разработки данной чрезвычайно сложной культурно-исторической проблемы.

В русле этого последнего направления написаны соответствующие разделы настоящего издания, чему предшествовало их краткое изложение в статье Д.Г. Савинова [2013б]. Главным источником в данном случае служили археологические материа-

лы, освещавшие основные этапы культуругенеза в восточной части Евразийских степей и нашедшие отражение в этнокультурной истории населения средней Лены. При этом мы исходили из представления о том, что бассейн средней Лены это некая-то изолированная территория, оторванная от всей магистральной истории развития Евразийского континента, а его органическая и неотъемлемая часть, активно реагировавшая на все, что происходило на востоке Евразийских степей в целом. А для этого знание реальных контуров культуругенеза в таком широком ареале, безусловно, необходимо. Теоретическим обоснованием описанного подхода явилось понятие «историко-генетический слой», разработанное С.И. Вайнштейном [1983] по материалам народного искусства тувинцев и затем получившее значение универсума в его трудах и трудах Ю.В. Бромлея. В разные исторические периоды эпохи палеометалла роль выделяемых ИГС была различной и иногда не совпадающей с существующими точками зрения. Однако именно такое решение проблемы диктует археологический материал — главный и основной «участник» и «свидетель» всех культурно-исторических процессов, происходивших в столь отдаленное время.

Представить формирование культуры якутского этноса, являющегося коренным населением средней Лены, в свете истории раннесредневековых государственных образований Центральной Азии и Южной Сибири — очень сложная и трудновыполнимая задача из-за наличия ряда проблем: во-первых, отдаленность мест расселения предков якутов от центров письменной традиции, т.е. отсутствие исторического контекста процессов их культуругенеза; во-вторых, крайне малая репрезентативность, если не полное отсутствие, здесь археологических памятников этого времени, каким-то образом связанных с инновациями южного происхождения. На этом фоне насыщенность как с точки зрения исторических свидетельств, так и обилия археологического материала, характеризующего историю и культуру раннесредневековых обществ Центральной Азии и Южной Сибири, требует самого строгого отбора фактических данных для сопоставления их с элементами культуры народов Севера. Сочетание указанных факторов создает дополнительные сложности при рассмотрении данной проблемы и исключает возможность принятия каких-то окончательных решений. При этом требуется хотя бы краткое описание событий, происходивших в зоне сложения кочевых государственных образований на Юге, чтобы проследить историческую логику их отражения на Севере.

Эпоха раннего средневековья — это время формирования и господства кочевых империй, этнополитическая история которых охватывала всю вос-

точную и в меньшей степени западную части Великой евразийской степи. В начале этого периода (III–IV вв. н.э.) на Юге (территория Монголии и сопредельных областей — основная зона политического господства и влияния хунну) шел бурный процесс дележа хуннского «наследства». К власти последовательно приходили правящие династии двух наиболее крупных этносоциальных объединений этого времени: сяньбийцев (середина II — III в.), окончательно разгромивших северных хунну (при Таньшихуае), и жуань-жуаней (IV — середина VI в.), с падением которых (при Анахуане) связано выступление на историческую арену тюрков-туغو [Кляшторный, 2005, с. 42–60]. О каких-либо событиях, происходивших тогда на Севере (бассейн средней Лены и вообще южные районы Восточной Сибири), судить трудно: никаких письменных свидетельств по этому поводу нет. Можно только предполагать, что в это «смутное время» здесь продолжали действовать прежние хуннские традиции (скорее всего, уже в опосредованном таштыкском «исполнении»), а также процессы их ассимиляции с наследием предшествующих местных культур.

Археологические подтверждения указанного факта достаточно выразительны. Как уже отмечалось выше, таштыкский пласт (или ИГС) в культуругенезе якутов представляют многие вещественные материалы, сохранявшие прежнюю хуннскую традицию, но, скорее всего, на средней Лене относящиеся к более позднему времени (условно до середины VI в., а вероятно, и позже), когда на Юге уже начался период господства древнетюркских каганатов. Наиболее показательны в этом отношении многоугольная форма каркасных построек [Зыков Ф.М., 1975]; подвески с антиподальными изображениями конских головок и костяные накладки лука хуннского типа [Алексеев, 1996а, рис. 2, 11; табл. IV, 4]; арочный орнамент, одинаково характерный для хуннской, кокзельской и таштыкской керамики, а также якутской орнаментальной традиции [Иванов, 1975; Гаврильева, 1998, рис. 5]. Возможно, к этому пласту можно отнести и начало сложения архаического эпоса предков якутов о приключениях и победах эпического героя, по содержанию напоминающего сюжеты на деревянных планках с многофигурными композициями из таштыкских склепов на Енисее [Грязнов, 1979, рис. 59–61].

В результате такого симбиоза основные параметры прякутской культуры на средней Лене могли сложиться уже в предтюркское время. По мнению одного из ведущих исследователей исторической этнографии якутов А.И. Гоголева, «культура хуннского времени оказала существенное влияние на оформление древнейших, “стержневых” основ якутской культуры... В этом плане скифо-хуннское время как бы подготовило площадку для строительст-

ва нового этнокультурного здания — древнетюркской эпохи» [2012, с. 53]. При этом «нижний этаж» такого здания, судя по всем имеющимся археологическим материалам, еще длительное время был заполнен наследием предшествующих культур. Именно последовательное наслаение различных ИГС, их контаминация и адаптация в местных условиях образуют стержневую основу якутского культурогенеза.

О значении предтюркского периода в этнокультурогенезе саха свидетельствуют и данные исторической лингвистики. Согласно мнению специалистов-тюркологов, «якутский язык относится к восточно-хуннской ветви уйгуро-огузской группы тюркских языков, возникших, по всей вероятности, в хуннскую эпоху» [Якуты. Саха, 2012, с. 107]. Он одним из первых отделился от общего пратюркского субстрата. К сожалению, «исторические источники не дают никаких достоверных сведений о моменте откола от тюркской общности предков якутов. По данным глоттохронологии, он должен был произойти в III в. н.э.» [Там же, с. 109]. В истории сложения якутского языка исследователями выделяется начальный — алтайский — период (до IV–V вв. н.э.). При этом они отмечают, что «в якутском языке сохранились древние термины, свидетельствующие о том, что древние предки якутов жили в Саяно-Алтайских гористых местностях» [Там же, с. 107–109]. Все это удивительным образом совпадает с теми, правда, не столь определенными выводами, которые можно сделать по итогам анализа вещественных материалов предполагаемой прародины якутов, где в непосредственной близости соседствовали остатки северных хунну и племени таштыкской культуры (или ее ближайшего окружения).

Начиная с середины VI в. н.э., после разгрома жуань-жуаней, процессы социогенеза в Центральной Азии и Южной Сибири начинают идти ускоренными темпами. Во второй половине I — самом начале II тыс. н.э. здесь появился, достиг расцвета и погиб ряд крупных государственных объединений, из которых наибольшее значение имели древнетюркские и Уйгурский каганаты, государства кыргызов на Енисее и кимако-кыпчаков на Иртыше. Постоянные военные походы и подвижки населения, естественные в условиях скотоводческого хозяйства, взаимодействие с центрами земледельческих цивилизаций на западе (Согд) и востоке (Китай) привели к формированию в широких географических пределах этих этнополитических объединений общего культурного пространства, которое (по господству тюркоязычных правящих династий, языковой принадлежности основной массы населения и доминирующим культурным ценностям) может быть названо древнетюркским, а

время, когда оно существовало, — древнетюркской эпохой. С точки зрения исторической хронологии, древнетюркская эпоха располагается между двумя другими великими эпохами — гунно-сарматской (или хунно-сяньбийской) и монгольской, но отличается от них уникальной целостностью материальной, духовной и социальной культуры, образующей единый во всем многообразии его проявлений древнетюркский культурный комплекс. Территория расселения предков якутов — бассейн средней Лены — находилась далеко за границами этого культурного пространства, однако сам факт нахождения на одном континенте с ним не мог каким-то образом не отразиться на культурогенезе народов «Севера», причем по-разному в периоды господства той или иной кочевой империи на Юге.

Родина древних тюрков-тугю, создавших крупнейшее в истории Центральной Азии и Южной Сибири раннесредневековое государственное объединение, лежит за пределами Южной Сибири. Основным источником по их ранней истории до образования ими Первого тюркского каганата являются генеалогические предания, в наиболее полном виде сохранившиеся в китайской династийной хронике «Чжоу шу». По одной из легенд, предки древних тюрков, «отдельная отрасль Дома Хунну по прозванию Ашина», были уничтожены воинами соседнего племени, после чего остался мальчик, которому враги отрубили руки и ноги и которого они бросили в болото. Здесь его нашла и выкормила волчица, поселившаяся затем в горах севернее Гаочана (Турфанский оазис, Восточный Туркестан). В числе родившихся от брака волчицы и мальчика детей был Ашина — «человек с великими способностями». Один из его потомков, Асянь-шад, переселился на Алтай, где оказался под властью жуань-жуаней, для которых тюрки плавил железо. По другой версии этой легенды, «предки тукюеского Дома происходят из владетельного Дома Со, обитавшего от хунну на север». Здесь изложена несколько иная смена поколений родоначальников древних тюрков, в числе их также назван «потомок волчицы» Асянь-шад. Его внук (или внучатый племянник) Тумынь (Бумынь) — уже вполне историческое лицо — стал основателем Первого тюркского каганата [Бичурин, 1950, с. 220–222].

Наиболее полно исследовавший древнетюркские генеалогические предания в сопоставлении с историческими свидетельствами династийной хроники «Суй шу» С.Г. Кляшторный отметил «имеющуюся в них реалистическую основу» и предложил разделить раннюю историю племен Түрк на два периода: гансуйско-гаочанский, когда предки тюрков Ашина формировались из постхуннских и местных ираноязычных племен на территории Восточного Туркестана (III в. — 460 г.); и алтайский, когда сложив-

шийся тюркский этнос переселился на Алтай (460–552 гг.) [1965]. Выделение гансуйско-гаочанского периода в истории ранних тюрков имеет принципиальное значение, так как показывает истоки древнетюркской культуры и государственности, возникших в результате развития хуннских традиций, обогащенных во время пребывания в провинции Ганьсу и в Восточном Туркестане, одном из самых северных центров высоких цивилизаций Азии. Сочетание компонентов этих двух миров — скотоводческого и земледельческого — должно было сыграть существенную роль в формировании культуры как самих древних тюрков, так и — опосредованно — их ближайших соседей, обитавших севернее Великого пояса степей.

Алтайский период истории тюрков-тугю менее иллюстрирован письменными источниками. Можно предположить, что переселившись на Алтай в 460 г., они сохраняли некоторое время известную независимость, так как иначе вряд ли могли создать здесь свои наместничества, в числе которых упоминается владение Цигу в «междуречье рек Афу и Гянь» (т.е. Абакана и Енисея), что по времени совпадает с поздним этапом существования здесь таштыкской культуры [Савинов, 1988] и является первым упоминанием государства енисейских кыргызов, сыгравших впоследствии весьма существенную роль в культурогенезе якутов.

На Алтае древние тюрки оказались под властью жуань-жуаней, для которых, как уже отмечалось, они «плавляли железо» (изготавливали предметы вооружения?) и в зависимости от которых находились до середины VI в. Присутствие на территории Алтая тюрков-тугю, восприимчивых традиций хуннской государственности, не могло не вызвать концентрации вокруг них других тюркоязычных племен, являвшихся противниками жуань-жуаней. Однако сами тюрки были тогда слишком малочисленны для решающего переворота. Они воспользовались выступлением против жуань-жуаней местных племен теле, напали на них, захватили «весь аймак, простирившийся до 50 тыс. кибиток» [Бичурин, 1950, с. 228], и, уже используя силу теле, разбили жуань-жуаней, а в 552 г. создали Первый тюркский каганат.

После победы над жуань-жуанями — меньше чем за два десятилетия — тюрки Первого каганата, ведя постоянные победоносные войны, создали державу, границы которой простирались от Хуанхэ до Волги. В ее состав, наряду с другими облас-

тями, вошли районы Южной Сибири, Средней Азии и Казахстана. Столица древнетюркского государства располагалась на р. Орхон (Северная Монголия), где в 1889 г. в урочище Кошо-Цайдам были обнаружены некрополь тюркских каганов и памятники древнетюркской рунической письменности. Основная экспансия тюрков Первого каганата была направлена на Запад, по направлению Великого шелкового пути и быстро достигла территорий Северного Кавказа и Причерноморья, где они приняли активное участие в войне между Византией и Сасанидским Ираном. Значительно меньшую ценность для тюрков-тугю имели завоевания на Севере. Известно только, что в качестве подарка главе византийского посольства Земарху в 569 г. тюркский владыка Истеми-каган преподнес «пленницу из народа кыргызы» [Гумилев, 1967, с. 58], очевидно, захваченную в плен во время одного из походов древних тюрков за Саяны.

Археологические памятники этого времени (кудыргинский этап, по периодизации культуры древних тюрков, VI–VII вв.) сравнительно немногочисленны: это отдельные погребения с конем, как правило, не образующие крупных могильников и разбросанные по всем обширным пределам Первого тюркского каганата. К этому же времени, очевидно, относятся ритуальные комплексы-ограды центрально-азиатского типа в культуре восточно-европейских кочевников [Семенов, 1988]; находки византийских монет и другие археологические свидетельства широких трансконтинентальных связей периода Первого тюркского каганата.

Наиболее показательны в этом отношении замечательные гравировки на костяных обкладках низ-

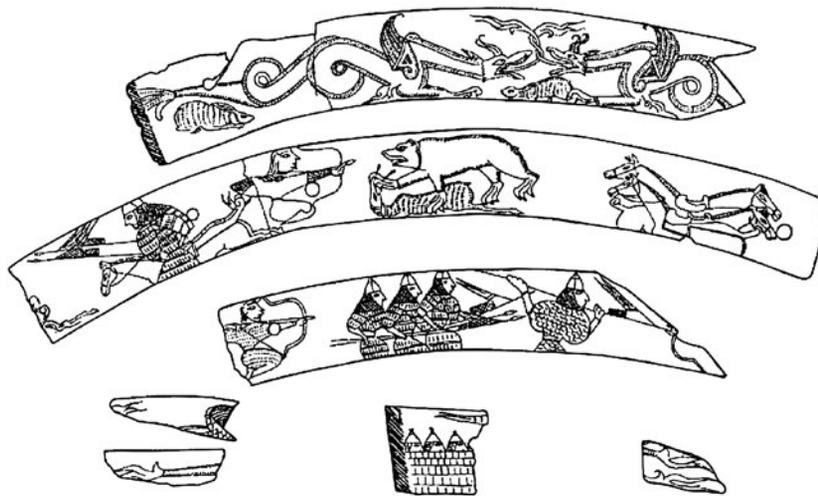


Рис. 11.1. Костяные пластины-подкладки луки седла с изображением военных сцен, животных и драконов из кургана I. Шиловский могильник, Ульяновская область, вторая половина VII в. [Багаутдинов и др., 1998, рис. 21].

кой луки седла из кургана 1 Шиловского могильника, обнаруженные очень далеко от места исхода древних тюрков — в Ульяновской области [Багаутдинов и др., 1998, с. 21 и след.]. Это своего рода «энциклопедия» тюркского мира, в рисунках которой, по всей видимости, отражены реальные события военной истории древних тюрков периода их широкой экспансии (рис. II.1). Указанное погребение датируется по византийскому солиду Ираклия (время правления 610–641 гг.) серединой VII в. В представленных гравировках изображены стреляющие «с колен» лучники, пешие воины, вооруженные копьями, и мчащиеся на конях всадники; их противники показаны сидящими в осажденной крепости. На одной из пластин изображены огнедышащие драконы — китайские символы благопожелания и победы. Здесь же имеются отдельные южно-сибирские, точнее таштыкские, мотивы: повернутые в разные стороны лошади (типа таштыкских антиподальных «амулетов») и «галопирующий» медведь, как на таштыкских гравировках из Тепсея [Савинов, 2002а].

Очевидно, что удержать столь обширную территорию, населенную различными племенами и народами, в рамках одной социально-административной системы было невозможно, поэтому в 604 г. Первый тюркский каганат распался на Западный и Восточный, начался период упадка. В 630 г. последний каган Восточного каганата Хели был взят в плен, и вскоре каганат прекратил свое существование.

Однако после 20-летнего перерыва — в 679 г. — среди оставшихся в Хангае (Северная Монголия) тюрков вспыхнуло восстание, в результате которого был создан Второй тюркский каганат. Основная область расселения тюрков периода Второго тюркского каганата и центр созданного ими государственного объединения находились в Монголии, на р. Орхон, поэтому их иногда называют «орхонскими». Границы Второго каганата значительно уступали площади Первого, а его основные военные действия были направлены против местных племен Монголии и Южной Сибири: уйгуров, киданей, карлуков, басмалов, енисейских кыргызов и др. Среди многочисленных походов, предпринятых каганами Второго тюркского каганата, заслуживает внимания поход 711 г. против кыргызов, когда тюрки разбили кыргызов, оставили здесь своего наместника и, очевидно, гарнизон [Малов, 1951, с. 41]. Затем, «поднявшись на Алтунскую чернь» (Алтай), тюрки дошли до Иртыша, переправились через него, разбили тюргешей и дошли до Темир-Капыга (Джунгарские Ворота), по-видимому, крайней западной границы экспансии Второго тюркского каганата. Тем самым определяются две крайние точки владений Второго тюркского каганата: северная — по южной части государства кыргызов (средний

Енисей), а также западная — до Джунгарских Ворот (Восточный Туркестан).

Археологические памятники периода Второго тюркского каганата, так называемые «погребения с конем», широко представлены на всех основных территориях обитания древних тюрков: в Туве, Монголии, на Горном Алтае; эпизодически — в Минусинской котловине (катандинский этап, по периодизации культуры древних тюрков, VII–VIII вв.). Именно в этот период окончательно сформировался древнетюркский культурный комплекс, включающий известную тюркскую «триаду»: погребения с конем, древнетюркские каменные изваяния, наскальные изображения с батальными сценами и тамгообразными рисунками горных козлов — символами власти тюркских каганов. К этому следует добавить древнетюркскую руническую письменность, получившую наиболее широкое распространение именно в период господства Второго тюркского каганата.

Сложение древнетюркского предметного комплекса (в первую очередь, предметов вооружения и снаряжения верхового коня) сыграло определяющую роль не только в культуре древних тюрков. Несмотря на смену политической гегемонии, данный комплекс продолжал существовать в период Уйгурского каганата и более поздних государственных объединений (енисейских кыргызов и кимаков-кыпчаков). В равной степени им могли пользоваться и другие группы тюркоязычного населения, которые проживали на северной периферии центрально-азиатских государственных объединений, обладали культурой древнетюркского типа и которые условно могут быть определены, в отличие от орхонских тюрков, как алтае-телеские тюрки [Савинов, 2005, с. 213–250].

Начиная с середины I тыс. н.э. в Центральной Азии и сопредельных областях юга Северной Азии складываются две основные этнокультурные группировки — древние тюрки (Ашина) и подчиненные им в социальном отношении племена теле, силами которых, по образному выражению источника, «тюрки геройствовали в пустынях севера» [Бичурин, 1950, с. 301]. Племена теле занимали обширную территорию от Хангая до Тянь-Шаня, жили в разных географических условиях и по уровню социально-экономического развития уступали древним тюркам. В различных источниках называется большое количество телеских племен (от 10 до 15), из которых наиболее крупными были уйгуры и сеянто, проживавшие в Монголии и создавшие свои государственные образования. Самым дальним и самым северным из телеских племен источники называют племя курыкан (кит. *гулигань*), занимавших земли около Северного моря (Байкала), т.е. на самой северо-восточной окраине древнетюркских

каганатов, с которыми, судя по всем имеющимся материалам, было во многом связано происхождение южного компонента в культурогенезе якутов.

В 745 г. власть в Центральной Азии захватили уйгуры. Образование Уйгурского каганата явилось результатом многовековой борьбы телеских племен, в первую очередь самих уйгуров, за доминирующую роль в центрально-азиатских этносоциальных объединениях и создание собственной государственности. Начало его связано с падением в 742 г. Второго тюркского каганата, а конец — с выходом на историческую арену енисейских кыргызов и началом формирования кимако-кыпчакской конфедерации. Уйгурский каганат был сложным этнополитическим образованием, в состав которого, помимо собственно уйгуров, входило большинство телеских племен, в том числе проживавшие в пределах ближайшего восточного ареала расселения уйгуров-байырку (кит. *байегу*) в Западной Монголии и курыканы (*гулигань*) Байкальского региона. Напомним, что байегу часто упоминаются в родословных якутов и считаются одним из неперенных этнических компонентов народа саха.

Границы Уйгурского каганата приблизительно соответствовали границам Второго тюркского каганата, однако центры этнополитического доминирования здесь были расставлены несколько иным образом. Место исхода уйгуров — Северо-Восточная Монголия, пограничная с Забайкальем территория. В письменных источниках она определяется следующим образом: «Хойхусский Дом (уйгурский) обитал при р. Солин (Селенга). Он имел до 100 тыс. народа» [Бичурин, 1950, с. 309]. Владения уйгуров простирались «на восток до шивэй (верховья Амура), на запад до Алтайских гор, на юг до Великой песчаной степи (Гоби), т.е. включая все земли, занимаемые прежде хунну» [Там же, с. 308–309]. В отличие от Первого и Второго тюркского каганатов, Алтай, где, по всей видимости, были сконцентрированы основные силы алтае-телеских тюрков [Савинов, 2013а], не входил в состав Уйгурского каганата. Скорее всего, именно отсюда, с территории Горного Алтая, в период господства Уйгурского каганата шла наиболее активная тюркизация населения юга Западной Сибири, археологические свидетельства чего достаточно многочисленны [Савинов, 2016].

На фоне всех отмеченных выше событий этнополитической истории народов Центральной Азии в эпоху раннего средневековья «остаётся в тени» историческое прошлое и процессы культурогенеза населения Байкальской страны курыкан, среди всех других имеющих наиболее близкое отношение к формированию южного (тюркского) компонента в культурогенезе якутов. Несмотря на весьма выборочный и как бы опосредованный характер накоп-

ленных по этому поводу сведений, в плане рассматриваемой темы они имеют особо важное значение.

Курыканы — одно из самых дальних и, наверное, одно из самых загадочных племен конфедерации теле. Известно, что они состояли из трех частей (*уч-куруккан*), входили в состав конфедерации теле и в этом отношении могли быть родственны уйгурам. Сохранившиеся в древних письменных источниках сведения о курыканах отрывочны и в какой-то мере даже легендарны. Так, говорится, что племя «гулигань (китайское название курыкан) кочевало по северную сторону Байкала. Оно имело 5 тыс. строевого войска (для сравнения: Чеби-хан, уведший остатки населения Первого тюркского каганата на Алтай, имел 30 тыс. строевого войска)» [Бичурин, 1950, с. 263]. «Страна производила превосходных лошадей, которые с головы походили на верблюда, были сильны и рослы; в день могли пробегать по несколько сотен ли. Земли гулиганевы на север простирались до моря» [Там же, с. 348–349].

Близкий перевод приводит Ю.А. Зуев: «Гулигань находится от Ханхай (Хентейское нагорье в центральной части Монголии) на севере... разводит прекрасных лошадей, головой похожих на верблюдов, сильных и рослых... Их земли на севере достигают моря и от столицы (Китая) чрезвычайно удалены» [1960, с. 102]. Некоторые дополнения имеются в переводе Н.В. Кюнера: «На север от двух племен (поколений) гулигань и дубо (еще одно телеское племя) имеется небольшое море... На север от моря много больших гор. Жители их по виду очень крупны. Обычаем ходят на гулигань» [1961, с. 284]. В данном случае, очевидно, следует различать местоположение самого народа гулигань (относительно «моря» Бэйхай, или Байкал) и данные о еще более дальней стране, где обитают очень крупные люди, по обычаям похожие на гулигань (глухие сведения о них также проникают в китайскую литературу). Не исключено, что это вообще первое упоминание о предках якутов — жителях средней Лены или тех из них, что еще продолжали проживать на верхней Лене.

Относительно более точной локализации курыкан (гулигань) у исследователей нет единства мнений. Абсолютное большинство авторов помещают их в Северном Прибайкалье [Окладников, 1951б, 1955б; Кюнер, 1961; Гумилев, 1967; и др.]. В то же время Ю.А. Зуев высказал предположение, что гулигань обитали не севернее Байкала, а к югу от него — «к востоку от Алтая и к северу от Саянских гор» [1960, с. 103]. Мнение о забайкальской локализации курыкан поддерживается и другими исследователями. Однако, отмечает А.П. Окладников, «и при таком решении вопроса местоположение страны курыкан оказывается непосредственно у самых берегов Байкала, т.е. в тех районах

Забайкалья, где распространены археологические памятники, одинаковые с прибайкальскими “курумчинского типа” [1955а, с. 309].

Об этносоциальной истории курыкан, места обитания которых так или иначе находились очень далеко от центров письменной традиции, можно судить на основании отрывочных китайских и древнетюркских (рунических) источников. Например, курыканы упоминаются в памятнике знаменитого полководца Второго тюркского каганата Кюльтегина в числе других народов, приславших своих представителей в качестве «плачущих и стонущих» по поводу кончины каганов Первого тюркского каганата — Бумыня (умер в 553 г.) и Истеми (умер в 576 г.). Трижды (в 629, 647 и 693–695 гг.) гулиган направляли своих послов ко двору китайского императора. Из этих посольств наиболее значительным было посольство 647 г. (после разгрома другого телеского объединения — Сеяньто) с выражением покорности и дарами императору Тайцзуну, основателю династии Тан. Однако совершенно очевидно, что эти посольства не имели такого значения, как у тюрков-тугю, уйгуров и енисейских кыргызов. В то же время в орхонских текстах курыканы называются в числе врагов Второго тюркского каганата при Ильтерес-кагане.

Приведенные данные позволяют предполагать, что до какого-то времени курыканы обладали определенной политической независимостью: участвовали в погребениях тюркских каганов, посылали свои посольства к Танскому двору и т.д. Вероятно, это дало основание включить этнокультурную зону курыкан, наряду с древними тюрками и енисейскими кыргызами, в число важнейших в ранне-средневековой истории Центральной Азии [Грач, 1966, с. 190], хотя, конечно, масштабы этих этносоциальных объединений не сопоставимы.

В дальнейшем курыканы принимали участие в уйгуро-кыргызских войнах и, судя по всему, после падения Уйгурского каганата, как и другие телеские племена, вошли в сферу политического влияния енисейских кыргызов. К этому времени, т.е. после 840 г., относится замечание Таншу о том, что страна Хягас (енисейских кыргызов) «на восток простиралась до Гулиганы» [Бичурин, 1950, с. 354]. Через енисейских кыргызов сведения о курыканах проникают в арабо-персидскую литературу. Так, по данным анонимного автора трактата «Худуд-ал-Алам», «фури (т.е. кури — курыканы) — это название народа также из хыргызов: они поселяются к востоку от хыргызов и не смешиваются с прочими хыргызами» [Материалы по истории киргизов..., 1973, с. 41]. Приблизительно через два столетия эти сведения повторяет «Юаньши», согласно которой существовало владение Анкэсинь, именуемое так по названию р. Ангары (Анкэла), — «малое (под-

властное) государство по отношению к цзилицзисы (кыргызам)... Это есть государство Гулигань, описанное в “Танской истории” [Кюннер, 1961, с. 283].

Главная достопримечательность страны курыкан, неоднократно отмеченная в письменных источниках, — удивительные кони, которые «с головы походили на верблюда, были сильны, росли; в день могли пробегать по несколько сот ли». Очевидно, именно таких коней курыканы доставили к императорскому двору во время посольства 647 г. Император выбрал десять из них, которым были даны «громкие названия» (и это единственный раз во всех зафиксированных письменных источниках!): 1) парящий, белый, как иней; 2) пегий, как блестящий снег; 3) пегий, как застывшая роса; 4) пегий, как висящий снег; 5) прекрасный конь, разрезающий волну; 6) желтый конь, как летящая заря; 7) красивый, как стремительная молния; 8) желтый конь, как текучее золото; 9) темно-красный конь, как рдеющий цилинь; 10) красный, как убегающая радуга [Там же, с. 291]. Уже одно перечисление этих имен показывает, как высоко ценились подобные кони. В специальном сочинении, посвященном коням иноземцев, говорится: «...лошади (племени) гулигань по обычаю тамг не имеют, а вместо клейма отличаются по ушам и морде. На гулиганьских лошадей похожи лошади (племени) цзегу (т.е. кыргызов); разница в малом» [Зуев, 1960, с. 97]. Именно эти кони упоминаются в первую очередь при взгляде на знаменитых всадников Ленских писаниц (рис. П.2; см. вкл.). Изображение одного из таких всадников стало украшением государственного герба Республики Саха (Якутия).

С курыканами связана самая известная, хорошо аргументированная и в целом убедительная теория происхождения южного компонента в этнокультурогенезе якутов, автором которой является А.П. Окладников. Согласно ей, расселение курыкан из Прибайкальской области на север, вниз по р. Лене привело к образованию тюркоязычного (южного) компонента в составе якутов, проживавших на средней Лене, и послужило началом формирования якутской народности. При этом А.П. Окладников идентифицировал с историческими курыканами (гулигань), упоминаемыми в письменных источниках, археологические памятники так называемой «культуры курумчинских кузнецов» (или просто курумчинской культуры) и посвятил данному вопросу ряд ярких и содержательных работ [1948, 1951б, 1955а, 1959, с. 110–155; и др.].

По мнению А.П. Окладникова, курыканы были тюркоязычны, о чем свидетельствуют рунические надписи, найденные в Прибайкалье и на верхней Лене, а также факт вхождения их в состав этнокультурной группировки теле. Отождествляемые с курыканами археологические памятники курумчин-

ской культуры представлены городищами, могильниками, поминальными сооружениями и петроглифами. На поселениях часто встречаются следы железодельного производства (шлаки, горны, тигли, фрагменты глиняных сопел и пр.), что и послужило основанием для определения этой культуры как «культуры курумчинских кузнецов».

В настоящее время общее количество памятников курумчинской культуры значительно увеличилось. Составлены подробные карты их распространения: преимущественно в Северном Прибайкалье, включая верховья Лены и о. Ольхон на Байкале [Дашибалов, 2005, рис. 14; Асеев, 1980, рис. 1], что в основном совпадает с территориями унгинских, кудинских, ольхонских и в меньшей степени восточно-забайкальских степей (в низовьях рек Селенга и Баргузин). По своему характеру эти памятники весьма разнообразны — укрепленные городища и поселения, могильники, «поминальники», жертвенные места, наскальные изображения. Соответственно, очерчивается несколько зон расселения курыкан: две основные (ангарская и верхнеленская) и одна забайкальская (условно баргузинская), что, в принципе, соответствует указанию древнего источника о трех племенных группировках курыкан (*уч-куруккан*).

Поселения и городища чаще расположены в северном ареале курумчинской культуры; могильники и «поминальники» — преимущественно в центральной части Северного Прибайкалья и на о. Ольхон. По мнению Б.Б. Дашибалова, «высокая концентрация курумчинских могильников вокруг о. Ольхон может свидетельствовать об общем культовом месте, где могли собираться представители различных родовых групп, объединенные одним племенным сакральным центром. Обожествляться мог и сам Байкал, по берегам которого проходила жизнь курумчинских племен» [1995, с. 95]. Из памятников этого назначения наибольшую известность получили так называемые «шатровые гробницы», поминальные сооружения с остатками ритуальных сожжений и жертвоприношений [Мандельштам, 1974; Асеев, 1980, с. 14–41; Дашибалов, 1995, с. 73–96; 2003, с. 57–59]. Всего известно 542 подобных сооружения [Дашибалов, 1995, с. 75]. Погребальные сооружения курумчинской культуры весьма разнообразны: погребения под насыпями и грунтовыми; захоронения по обряду труположения в бересте, колоде, под деревянным покрытием и др., что может свидетельствовать о полиэтническом составе населения курумчинской культуры.

Наскальные изображения представлены в разных местах, но наибольшую известность получили Ленские или Шишкинские писаницы, на которых пласт изображений, определяемых как курыканские, особенно велик и уникален с художественной точки

зрения [Окладников, Запорожская, 1959; Окладников, 1959; Мельникова и др., 2012, с. 111–158]. Другие известные местонахождения — петроглифы Кудинской долины [Николаев, Мельникова, 2008] и каменные плитки с гравировками с городища Манхай, многие из которых выполнены в том же стиле, что и средневековые Ленские писаницы [Асеев, 1980, с. 103–113, табл. XXXV–XLV; Николаев, Мельникова, 2008, табл. 12–30]. Данные, расположенные достаточно далеко друг от друга, местонахождения петроглифов свидетельствуют о наличии единой (или очень близкой) изобразительной традиции, характерной для всего ареала расселения прибайкальских племен. К такому же выводу пришли исследователи памятников древнего и средневекового искусства Байкальской Сибири: «Выделенные нами петроглифы “курумчинского” изобразительного инварианта являются одним из связующих звеньев в цепи разных типов археологических объектов при объединении их в единую курумчинскую археологическую культуру» [Николаев, Мельникова, 2005, с. 27].

В целом имеющиеся археологические материалы свидетельствуют о существовании даже не столько археологической курумчинской культуры (хотя, с точки зрения источниковедческого анализа, это определение вполне приемлемо), сколько о единой историко-культурной провинции (или области) с яркой и своеобразной культурой, сложившейся на северо-восточной окраине тюркского мира.

Интерпретационная часть исследования материалов курумчинской культуры сводится к решению трех основополагающих вопросов: 1) ее происхождение и датировка; 2) правомочность отождествления с курыканами (гулигань), упоминаемыми в письменных источниках; 3) участие в качестве основного компонента в культурогенезе якутов. По каждому из них существуют различные точки зрения, и в целом курыканская проблема еще далека от своего разрешения.

Начало формирования курыканской культуры, хотя бы по месту ее нахождения, явно уходит в хуннскую древность, однако каких-либо фактических данных для доказательства этого положения пока очень мало. Основная масса вещественных материалов из памятников курумчинской культуры — это различного рода железные изделия (и в этом отношении определение ее как «культуры курумчинских кузнецов» вполне оправданно), костяные изделия и керамика. Из них датирующими являются некоторые виды наконечников стрел; отдельные предметы конского снаряжения, представляющие формы, характерные для X–XI вв.; серги «салтовского типа» VIII–X вв. [Мандельштам, 1974, рис. 3, 11; Дашибалов, 1995, рис. 18, 9]; а также некоторые другие не столь выразительные изделия, отражающие общий уровень развития предметного

фонда культуры этого времени. По большинству более поздних аналогий предпочтительная их датировка — IX/X—XI вв. н. э., но в целом хронологические рамки курумчинской культуры остаются достаточно неопределенными.

Более информативной оказывается керамика: плоскородные баночные сосуды, украшенные по венчику «жемчужинами», зашипами, налепным рассеченным валиком, иногда с опущенными концами. Такая система орнаментации, с одной стороны, может восходить к местной традиции, берущей свое начало еще в культуре плиточных могил, с другой, что более существенно, — имеет параллели в материалах могильников Чааты I и II в Центральной Туве, относимых к уйгурам VIII—IX вв. [Кызласов, 1969, рис. 20]. Наверное, в этом нет ничего удивительного, если учесть первоначальные места расселения уйгуров на Селенге, т.е. в одном из районов сосредоточения памятников той же курумчинской культуры. Подобная валиковая керамика будет характерна и для традиционной культуры якутов и может рассматриваться в данном случае как одно из проявлений уйгурского компонента. С этим согласуются установленная лингвистами принадлежность якутского языка к восточно-хуннской ветви уйгуро-огузской группы тюркских языков и в целом намечаемая теле-уйгурская (а не тюркская) линия развития раннесредневековой культуры предков якутов.

В этой связи обращает на себя внимание то, что в пределах Байкальской Сибири до сих пор известно очень мало характерных изделий древнетюркского культурного комплекса, получившего в указанное время чрезвычайно широкое распространение (вторая половина I тыс. н. э.). Ярким примером противоположного рода является бассейн средней Оби, где такие находки (серьги, стремени, удила, псалии, накладки лука тюркского типа, характерные трехлопастные наконечники стрел, детали поясных наборов и др.) весьма многочисленны и служат важнейшим источником при рассмотрении процессов тюркизации на территории юга Западной Сибири [Савинов, 2016].

Сложившийся в эпоху раннесредневековых государственных объединений древнетюркский культурный комплекс (определенные виды вооружения, богато декорированные наборы поясных и уздечных украшений, характерные формы предметов снаряжения верхового коня (удила и псалии) и др.) весьма опосредованно и только в самом общем виде отразился на культурном облике прибайкальского населения этого времени. К предметам тюркского влияния здесь можно отнести только отдельные находки, в первую очередь трехлопастные наконечники стрел и серьги «салтовского» типа, очень широко распространенные в рассматриваемый период и имеющие неопределенную датировку.

В этом плане показательны несколько погребений на горе Бухусан в Забайкалье с набором вещей общетюркских типов VIII—IX вв., серьгой «салтовского» типа, набором фестончатых сбруйных украшений (типа алтайских) в сочетании с более поздними видами наконечников стрел и S-видными псалиями с «сапожком» кыргызского облика и баночным сосудом, похожим на уйгурский [Кызласов, Ивашина, 1989]. Эти материалы отнесены исследователями к хойцегорской культуре Западного Забайкалья IX—X вв. [Кызласов, 1981, рис. 35]. Однако главное здесь, на наш взгляд, это не их культурная принадлежность, а смешение различных элементов, имеющих разные истоки в древнетюркской культурной традиции. Не менее показательно, что в сводной сравнительной таблице вещей, свидетельствующих о культурных связях Забайкалья и Южной Сибири в эпоху раннего средневековья, в специально посвященной этому вопросу статье Ю.С. Худякова [1985] абсолютное большинство из приведенных для сравнения типов вещей имеют кыргызское происхождение. Все это может свидетельствовать о том, что какие-либо внешние влияния, связанные с периодом господства тюркских каганатов (середина VI — середина VIII в.), на территории южных районов Восточной Сибири были минимальными. Потому надо признать, что и само понятие тюркизации применительно в первую очередь к районам Байкальской области, а тем более к бассейну верхней и средней Лены, носит весьма относительный характер.

Пожалуй, единственное, что пока может оставаться «в силе» из археологических материалов, найденных на средней Лене, — это характерный для древних тюрков-туго и применявшийся также якутами (правда, не во всех случаях) обряд погребения с конем [Константинов, 1970, 1975]. Однако и этот аргумент в настоящее время теряет свое значение. Сейчас на Горном Алтае (классической «родине» древнетюркского обряда погребения с конем) открыты в достаточно большом количестве погребения с конем (совместные захоронения коня в отдельной яме, как у якутов), относящиеся к до-тюркскому (иначе — хунно-сяньбийскому) времени [Соенов, Эбель, 1992]. Известны и отдельные захоронения коней, как в ритуальных комплексах якутов XV—XVIII вв. [Попов, Бравина, 2009].

О связи с тюркским миром, возможно, свидетельствуют рунические надписи, найденные на верхней и средней Лене [Бернштам, 1951]. На данный момент известно 25 нерасшифрованных надписей и около 40 рунических знаков, обнаруженных в различное время в Прибайкалье и на Лене, в том числе на территории Олэкминского и Хангаласского улусов, т.е. на предполагаемом пути движения предков якутов (курукан?) на север [Яку-

ты. Саха, 2012, с. 107]. Согласно исследованиям И.Л. Кызласова [1994], они относятся к одной азиатской (совместно с енисейской, орхонской и талаской) системе письма, что достаточно неопределенно для каких-то исторических выводов. Носителями их могли быть и другие тюркоязычные племена, например енисейские кыргызы в период их широкого расселения. В пользу такого предположения могут свидетельствовать изображения курыканских всадников, уже сопоставленные А.П. Окладниковым с рисунками енисейских писаниц (например, известной Сулекской писаницы на севере Минусинской котловины) [Окладников, 1951б].

Из всего сказанного можно сделать вывод, что значение собственно тюркского компонента в культурогенезе якутов, в отличие от предшествующего хунно-сяньбийского, было минимальным. Объяснение этому следует искать в политических приоритетах древних тюрков, все интересы которых были направлены в первую очередь в сторону запада (особенно в период существования Первого тюркского каганата, протянувшегося от Китая до Боспора), оставляя более северные регионы юга Восточной Сибири вне сферы своего активного политического, экономического и культурного воздействия. В результате раннесредневековое население средней Лены на длительное время оказалось в состоянии относительной изоляции, что весьма положительно сказалось на сохранении и преемственности в их среде древних, еще «дотюркских» традиций.

Политическая обстановка и общая направленность культурно-исторических процессов в Центральной Азии существенно изменились с выходом на историческую арену двух самых поздних и самых северных этносоциальных объединений, созданных тюркоязычными правящими династиями — кыргызов на Енисее и кимако-кыпчаков на Иртыше. Если все предшествующие государственные образования древних тюрков и уйгуров были ориентированы главным образом на широтное распространение (условно — по вектору Великого шелкового пути) и лишь опосредованно могли влиять на своих северных соседей, то государственные границы кыргызов и кимако-кыпчаков вплотную подошли к южным районам Северной Азии, и их влияние здесь стало гораздо более ощутимым, если не определяющим.

Енисейские кыргызы — один из древнейших народов Центральной Азии и Сибири. В определенный период истории, образно названный В.В. Бартольд эпохой «кыргызского великодержавия» (IX–X вв.), ареал расселения кыргызов включал обширные области севера Центральной Азии, что привело к значительному распространению созданной ими культурной традиции. Возможно, именно этот период именуется у якутов *кыргыз юйтэ*. На-

чало этнокультурной истории кыргызов полностью проецируется на территорию Южной Сибири и Минусинской котловины. Здесь, на Енисее, еще на заре раннего средневековья ими было создано первое государственное образование, что нашло отражение как в многочисленных, хотя и отрывочных, сведениях письменных источников, так и в соответствующих им археологических материалах.

Как уже отмечалось, Цигу (или Кигу) — ранняя форма фонетической транскрипции этнонима «кыргыз», название одного из северных владений, созданных тюрками Ашина после переселения их на Алтай (460 г.). Название «Цигу» для обозначения общности енисейских кыргызов упоминается в письменных источниках еще один раз при описании походов третьего правителя Первого тюркского каганата Мухан-кагана (время правления 553–557 гг.), который «на севере покорил Цигу и привел в трепет все владения, лежащие за границей» [Бичурин, 1950, с. 229]. Судя по всему, после этого енисейские кыргызы эпизодически попадали под протекторат Первого тюркского каганата.

Кыргызы периода Второго тюркского каганата — это уже создатели сильного самостоятельного государства, игравшего активную роль в политической истории Центральной Азии. Отношения между тюрками Второго каганата и енисейскими кыргызами носили сложный и неоднозначный характер. Так, в словах одного из крупнейших деятелей Второго тюркского каганата мудрого Тоньюкука говорится: «Каган народа табгач (Китай) был нашим врагом. Каган народа “десяти стрел” (тогуз-огузов, или уйгуров) был нашим врагом. Но больше всего был нашим врагом киргизский сильный каган» [Малов, 1951, с. 66]. В то же время посланники кыргызов в качестве «плачущих и стонущих» постоянно присутствовали на похоронах тюркских каганов. Наиболее драматический характер отношения между енисейскими кыргызами и тюрками Второго каганата приобрели в начале VIII в., когда была создана антитюркская коалиция, в которую вошли Китай (народ *табгач*), остатки тюрков Западного каганата (народ «десяти стрел») и енисейские кыргызы. В результате похода древних тюрков за Саяны в 711 г. кыргызы были разбиты. Однако очевидно, что это поражение существенным образом не отразилось на состоянии их государственности.

Во внешней политике рано налаживаются дипломатические отношения между кыргызами и Китаем, проявившим особую заинтересованность к развивающемуся государству на Енисее как к потенциальному союзнику в борьбе Танской династии против тюрков-тугю и впоследствии уйгуров. Первое китайское посольство к кыргызам состоялось сразу после крушения Восточного каганата в

632 г.; ответное посольство кыргызов к китайскому двору с подарками и «местными произведениями» — в 648 г. [Бичурин, 1950, с. 354–355]. В дальнейшем такие обмены посольствами стали регулярными, о чем свидетельствует большое количество китайских монет и зеркал, найденных на Енисее. И после поражения в войне с тюрками Второго каганата в 711 г. кыргызские посольства прибывали в Китай, а посланники кыргызов традиционно присутствовали в качестве «плачущих и стонущих» на похоронах тюркских каганов. Такое соотношение сил весьма благотворно сказывалось на развитии государства и культуры енисейских кыргызов, находившихся как бы в стороне от политических интриг и смены правящих династий, разрушавших изнутри древнетюркские государственные объединения.

В 745 г. власть в Центральной Азии захватили уйгуры. Как уже отмечалось, начало истории Уйгурского каганата ознаменовалось широкой экспансией против соседних центрально-азиатских племен. В 758 г. уйгуры завоевали государство кыргызов; однако, как справедливо отмечает Л.Р. Кызласов, подчинение кыргызов уйгурам было кратковременным или номинальным, так как «управителем в древнем государстве хакасов (кыргызов) остался все тот же каган» [1969, с. 58]. После этого наступила известная стабилизация отношений, а затем — позиционная война, продолжавшаяся много лет. В конце этой войны кыргызский Ажо, объявивший себя каганом, писал уйгурскому кагану Бао-и: «Твоя судьба кончилась. Я скоро возьму Золотую твою Орду, поставлю перед ней моего коня, водружу мое знамя» [Бичурин, 1950, с. 355–356]. Что и случилось в 840 г. Пользуясь изменой уйгурского военачальника, кыргызы захватили столицу уйгуров г. Орду-Балык, сокрушили Уйгурский каганат и захватили власть в Центральной Азии. Начался период «кыргызского великодержавия».

Данный период, вероятно, был достаточно кратким (после 840 г. его хронологические рамки точно не определены), но его последствия чрезвычайно глубоки. Пользуясь словами Ю.С. Худякова, «это был поистине “звездный час” кыргызской истории, время поразительных успехов кыргызского оружия, распространения кыргызской культуры по обширным пространствам степной Азии» [1980, с. 35]. Впервые народ северного происхождения, создавший высокую культуру в бассейне среднего Енисея, стал играть решающую роль в делах своих южных соседей. В 841–842 гг. ими были захвачены все крупные земледельческие центры Восточного Туркестана. В 847–848 гг. экспансия кыргызов была направлена на восток, в сторону Забайкалья, против племен шивэй, у которых укрылись остатки разгромленных уйгуров.

В результате уже к середине IX в. границы государства енисейских кыргызов резко расширились, что нашло отражение в письменных источниках, относящихся к этому времени: «Хягас было сильное государство; по пространству равнялось тукюеским владениям (очевидно, имеются в виду границы Второго тюркского каганата). На востоке простиралось до Гулигани (страна курыкан в Прибайкалье), на юге — до Тибета (в данном случае — Восточный Туркестан), на юго-западе — до Гэлolu (страна карлуков в Семиречье)» [Бичурин, 1950, с. 354]. Таким образом очерчивается огромная территория — от Байкала на востоке до Тянь-Шаня на западе. Родина енисейских кыргызов — Минусинская котловина — становится самой северной окраиной этого обширного государства.

Во время длительного развития и внешних контактов этносоциальной общности кыргызов в Минусинской котловине на прежней таштыкской основе сложилась яркая и своеобразная культура, выделяющаяся по некоторым специфическим типам вещей и приемам их орнаментации среди всех других вещественных материалов древнетюркского предметного комплекса. Господствовавший у кыргызов на всем протяжении их истории обряд трупосожжения в сочетании с характерными изделиями культуры енисейских кыргызов делает их памятники наиболее «узнаваемыми» не только в Минусинской котловине, но и по всей зоне расселения кыргызов в период так называемого «великодержавия»: в Монголии, Туве, Восточном Казахстане, Прибайкалье, Забайкалье и на Горном Алтае. Причем во всех этих случаях можно говорить не только о влиянии кыргызов на население захваченных областей, но и о присутствии самих кыргызов, в первую очередь их воинских подразделений, на каждой территории, где в это время появляется кыргызский культурный комплекс (погребения по обряду трупосожжения с характерным набором предметов сопровождающего инвентаря).

В полной мере это касается и Прибайкальской области расселения кыргызов. Таких памятников здесь пока известно немного (в настоящее время открыто не более десяти), но в целом как бесспорное свидетельство присутствия здесь енисейских кыргызов они достаточно показательны. Погребения по обряду трупосожжения с характерными формами предметов сопровождающего инвентаря (стремена с приплюснутой дужкой, орнаментированные украшения поясных и уздечных наборов, определенные типы наконечников стрел) обнаружены в разных местах Байкальской области: в Восточном Забайкалье [Ковычев, 1985], у пос. Сарма в Северном Прибайкалье [Зайцев и др., 1995], на юге бассейна Ангары, в Северо-Западном Прибайкалье [Харинский, 2003] и др. Несомненно, кыргызское

происхождение имеет великолепный набор поясных украшений с крупной лировидной подвеской с антропоморфным изображением из первых находок Ю.Г. Талько-Гринцевича на территории Хойцегорского могильника в Юго-Западном Прибайкалье, включенных Л.Р. Кызласовым в состав хойцегорской культуры Прибайкалья [Кызласов, 1981, с. 59–61, рис. 35]. Такие же украшения с антропоморфными изображениями обнаружены в кургане могильника X–XI вв. Эйлиг-Хем III в Центральной Туве [Грач и др., 1998, табл. XXI; Король, 2008, рис. 17, 19]. В кыргызской принадлежности всех этих и других подобных им материалов сомневаться не приходится. Не менее явственно проявляется отражение данной традиции и в палеоэтнографии якутов на средней Лене, особенно в погребальной практике.

Существование кыргызского владения на востоке подтверждают и сведения письменных источников. Так, в сочинении Гардизи «Украшение известий» (XI в.) говорится, что из страны кыргызов (вероятно, в это время уже из Минусинской котловины) на восток вели две дороги: «одна — через степи, 3 месяца идти. Другая (лесная) — по левую сторону, 2 месяца, но эта дорога трудна. Надо идти все время по лесам, по узкой тропе и узкому пространству; по дороге много воды, постоянно встречаются реки» [Бартольд, 1963, с. 47–48]. Можно предположить, что если первая дорога шла в обход, через Монголию, то вторая, лесная, скорее всего, — вверх по Ангаре.

В период «кыргызского великодержавия» в более западных областях севера Центральной Азии и на юге Западной Сибири складывается еще одно этносоциальное объединение — государство кимако-кыпчаков. Как и все раннесредневековые государства Центральной Азии, оно было полиэтничным образованием, но отличалось двумя характерными особенностями. Во-первых, культура населения кимако-кыпчакского объединения, сложившегося в конце древнетюркской эпохи, наследовала и аккумулировала многие из существовавших ранее традиций; во-вторых, ареал расселения племен кимако-кыпчакского объединения уже фактически «вышел» за пределы Центральной Азии и значительно расширился за счет соседних областей юга Западной Сибири и Восточного Казахстана.

Кимако-кыпчакская конфедерация сформировалась во второй половине IX в. из остатков древнетюркского населения и племен, входивших ранее в состав Уйгурского каганата (байаты, эймюры, татары и др.), что нашло отражение в генеалогической легенде о происхождении кимаков, записанной Гардизи [Кумек, 1972]. Пути расселения уйгуров после гибели Уйгурского каганата рассмотрены в работе А.Г. Малаевкина. Из объединений уйгуров

наибольшее значение в последующей истории Азии имели Турфанское и Гяньчжоуское княжества [Малаевкин, 1972]. Одно из направлений расселения уйгуров вело на северо-запад, в долину Иртыша. В результате этого и сложилось кимако-кыпчакское объединение в том составе, который приводит Гардизи [Кумек, 1972, с. 38]. Центр государства кимаков находился на Иртыше, куда из Средней Азии (Тараз) вели караванные пути, упоминаемые в арабских и персидских источниках. Из страны кимаков путь дальше шел (через Северный Алтай?) к енисейским кыргызам, а оттуда две описанные выше дороги вели в Прибайкалье, к курыканам. Таким образом, все северные государственные образования были связаны одной системой караванных маршрутов, которые можно назвать северным/сибирским вариантом Великого шелкового пути [Савинов, 2015]. Основная территория (метрополия) кимацких племен занимала район верхнего Иртыша, западные и северные предгорья Алтая, откуда кимаки совершали далекие военные походы вплоть до Семиречья и Приуралья.

В состав созданного кимаками этносоциального объединения входили и кыпчаки. О них говорится только, что «кыпчаки более дикие, чем кимаки. Их царь назначается кимаками», что свидетельствует о подчиненном положении кыпчаков в составе кимако-кыпчакской конфедерации. Об истории появления кыпчаков в Азии известно очень мало. В легендах об их происхождении, которые приведены в «Сборнике летописей» Рашид ад-Дина, фигурируют «дуплистое дерево», племя агач-эри (лесные люди), упоминается плот при переправе через реку, которая обширно поросла деревьями [1952, с. 83]. Исходя из этих сведений, можно предположить, что этногенез кыпчаков первоначально был связан с лесными или, скорее, с лесостепными районами — вероятнее всего, лесостепными склонами Алтайских гор. Археологические материалы подтверждают это предположение [Савинов, 1979].

С этносоциальной общностью кимако-кыпчакских племен уверенно связывается сrostкинская археологическая культура IX — начала XI в., представленная рядом локальных вариантов и в целом соответствующая территории расселения кимако-кыпчаков: прииртышский (место расселения собственно кимаков), североалтайский (кыпчакский), западно-алтайский (предположительно, древнетюркский), новосибирский и кемеровский (места расселения подчиненных им племен) и др. Разнообразие погребальных обрядов сrostкинской культуры свидетельствует о полиэтничности кимако-кыпчакского этносоциального объединения. В то же время все памятники сrostкинской культуры имеют единый комплекс предметов сопроводительного инвентаря: в первую очередь это специфической формы

пряжки, наконечники стрел, орнаментальные мотивы и различного рода украшения, выполненные в ажурном стиле. В декоре этих изделий много общего с кыргызскими, но все же их этнокультурное своеобразие вполне очевидно.

Государство кимаков погребло в результате «цепной миграции» степных племен в 30-х годах XI в. [Кызласов, 1984, с. 79–81]. Причину его падения исследователи связывают с движением киданей династии Западное Ляо (начиная с западного похода 924 г.), вызвавшим последовательную подвигу кочевых племен: *каи* (кидани) подвинули *кунов* (предположительно, кыргызов), *куны* заняли земли народа *шары* (скорее всего, кыпчаков), *шары* двинулись на запад и т.д. Определенную роль в распаде государства кимаков могли сыграть кыпчаки, которым до этого в составе конфедерации отводилась второстепенная роль. Поэтому не случайно, что после падения кимаков гегемония в Евразийских степях переходит к кыпчакам, распространившимся главным образом в западном направлении в сторону восточно-европейских степей (Дешт-и-Кыпчак). В XII в. основная территория расселения кимако-кыпчаков уже входила в состав этнополитического объединения найманов.

С распадом кимако-кыпчакского объединения завершает свое существование сrostкинская археологическая культура. Происходит центробежное расселение племен, прежде входивших в состав кимако-кыпчакской конфедерации. Вместе с ними широко распространяются многие элементы сrostкинского культурного комплекса, хорошо узнаваемые в культуре восточно-европейских, североалтайских, западно-сибирских кочевников начала II тыс. н. э. Значительно меньше известно о движении групп кыпчакского населения на восток, в сторону Прибайкалья и далее на среднюю Лену, проследить которое пока не представляется возможным. В отличие от кыргызов периода «великодержавия», восточный вектор распространения которых подтверждается сведениями письменных источников и достаточно выразительными свидетельствами появления погребений енисейских кыргызов в различных местах Байкальской области, кыпчаки при продвижении на восток (а судя по всему, оно действительно было) никаких ощутимых следов не оставили. В Забайкалье известно только одно погребение, предположительно считающееся кыпчакским [Дашибалов, 2001]. С кыпчакской традицией могут быть связаны костяные накладки колчанов с орнаментальными композициями и резными изображениями стоящих оленей, найденные в позднекурыканских памятниках: Балаганское городище [Асеев, 1980, табл. XVI], могильник на р. Анга [Там же, с. 84, табл. XVII], Унгинское поселение [Дашибалов, 1995, рис. 12]. Такие

же костяные накладки встречаются в погребениях восточно-европейских кочевников начала II тыс. н. э. [Малиновская, 1974] и в кыпчакских захоронениях Южного Урала [Иванов, Кригер, 1988]. К этому же периоду относятся некоторые типы наконечников стрел, которые в это время получают очень широкое распространение.

Несмотря на фрагментарность материалов, участие кыпчаков в якутском культурогенезе представляется значительным и поддерживается большинством исследователей. По мнению А.И. Гоголева, «вырисовывается панорама кыпчакско-якутских связей по линии сходства ряда черт материальной и духовной культуры. Об этом свидетельствуют не только археолого-этнографический материал, но и языковые данные. Так, в якутском языке... обнаружено несколько сот изолированных лексических основ, общих с кыпчакскими языками. Считается, что некоторые языки тюркских народов Саяно-Алтая и якутский оформились в результате распространения какого-то общего древнего тюркского языка... По мнению Е.И. Убрятовой, таким языком мог стать какой-то древний тюркский язык кыпчакского типа» [2011, с. 57].

Поэтому вполне закономерным представляется тот факт, что в палеоэтнографии якутов, в первую очередь в материалах выделенной А.И. Гоголевым кулун-атахской культуры XIV–XVI вв., содержится целый ряд элементов, имеющих, скорее всего, именно кыпчакское происхождение. Это, конечно же, проволочные серьги в виде знака вопроса с нанизанными на них бусинами, уже получившие в литературе наименование «кыпчакских»; витые гривны, появляющиеся еще в верхнеобской культуре Северного Алтая, т.е. в самом начале кыпчакского культурогенеза; различного рода ажурные украшения, наиболее характерные для сrostкинской (кимако-кыпчакской) традиции; декоративный мотив «бараньи рога», характерный для всех этнических образований, связанных с кыпчакским культурогенезом, и др. [Гоголев, 1990, табл. VII, XI, XVIII, LIII; 1993, табл. VII, XXXIII, XXXVI и др.; Бравина, Попов, 2008, рис. 65, 67; Константинов, 1971, табл. II, VI, VIII, XIII; и др.]. Вместе с элементами культуры енисейских кыргызов, также представленными в материалах кулун-атахской культуры XIV–XVI вв., они создают неповторимый облик традиционной культуры якутов, сохранившей и творчески переработавшей многие элементы наследия культуры предмонгольского времени.

Археологических материалов, одновременных с кыпчакскими и выделяемых на территории верхнего и среднего Енисея как аскизская культура XI–XIV вв. [Кызласов, 1983], на территории Байкальской области не обнаружено. Это говорит о том, что, во-первых, инновации в изготовлении

и декоративном убранстве предметов, отличающие аскизские изделия от собственно кыргызских, были обусловлены, скорее всего, западным влиянием, не достигшим восточного края расселения кыргызов; во-вторых, о том, что в Прибайкалье и после окончания «великодержавия» продолжали существовать прежние группы кыргызского населения, постепенно адаптировавшиеся в местной среде. При этом некоторые виды изделий кулун-атахской культуры на средней Лене обнаруживают явную преемственность с аскизской культурной традицией. Эти культурные элементы вместе с другими — кыргызскими и кыпчакскими — инкорпорировались в один культурный комплекс еще на территории Прибайкалья, где в XI–XII вв. в результате последовательных наслоений образовался сложный праякутский субстрат, затем перенесенный его носителями на среднюю Лену (рис. II.3). Если это так, то завершающий этап формирования древнеякутской культуры следует относить еще к предмонгольскому времени.

Широкое распространение последующей, монгольской, традиции привело к нивелированию всего арсенала культурных элементов, точнее — к максимальной функциональной оптимизации всех составляющих ее компонентов, в первую очередь предметов вооружения и снаряжения верхового коня. Одновременно (во всяком случае, «археологически неуловимо») происходило стирание этнических границ предшествующих археологических культур. Памятники XIII–XIV вв. степной и лесостепной полосы Южной и Западной Сибири, Средней Азии и Казахстана, Монголии и Забайкалья за исключением некоторых специфических деталей мало отличаются друг от друга. На территории Забайкалья они представлены уже в достаточно большом количестве и условно могут быть разделены на две группы: южную, забайкальскую — саянтуйская культура [Хамзина, 1970] и северную, прибайкальскую — усть-талькинская культура [Николаев, 2004]. Существенных различий между ними нет, и в обряде погребения тоже. Представленные указанными археологическими культурами родственные группы населения проживали по обе стороны Байкала. Те и другие представляли достаточно однородную военизированную культуру кочевников с небольшим и очень устойчивым набором предметов сопроводительного инвентаря, характерного для одной и той же господствовавшей «государственной» традиции.

Основные устремления политической истории монголов, как и древних тюрков периода Первого тюркского каганата, были направлены на Запад. Скорее всего, завоевание более северных территорий, находившихся за пределами Байкальской области, их интересовало мало. С этой точки зрения

показательно, что в богатой этнонимике монгольского времени, бытовавшей в границах области Баргуджин-Токум (по всей видимости, смежные районы Южного Забайкалья и Северной Монголии), на территории Северного Прибайкалья, у истоков Ангары, упоминается только «одно монгольское племя, которое называют усуту-мангун. Границы его расселения в настоящее время находятся...» [Рашид ад-Дин, 1952, с. 102]. А где — далее не сообщается.

В культурогенезе населения северных областей, в частности бассейна средней Лены, создание Монгольской империи и сопутствующие этому бурные события военной истории монголов, охватившие все южные районы степной Евразии, сыграли несколько иную роль. Во-первых, при создании монгольского владения на территории Байкальской Сибири (а оно, несомненно, существовало) отсюда на север было оттеснено местное население, в среде которого уже сложилась композитная и своеобразная культура предмонгольского времени, впитавшая местные (куруканские) и пришлые (кыргызские и кыпчакские) элементы. Поэтому предков якутов на средней Лене, в отличие от населения других областей, вошедших в сферу интересов Монгольского государства, миновала общая нивелировка предметного фонда культуры, в целом характерная для монгольского времени. Следы контактов прибайкальского населения с монголами в данный период в известной степени могут служить монголизмы в языке, большинство которых относятся к старомонгольской лексике, а также отдельные универсальные предметы вооружения того времени (в первую очередь различные типы плоских наконечников и лук монгольского типа). Во-вторых, процессы культурогенеза населения средней Лены, отрезанного монголами от магистральных событий политической и военной истории XIII–XIV вв., проходили «по-своему» и главным образом с учетом ранее сложившихся традиций, волею судьбы перенесенных на среднюю Лену. Благодаря этому обстоятельству именно якутская культура в наибольшей степени, в отличие от других тюркоязычных этнических общностей Центральной и Средней Азии, сохранила свое своеобразие и многие «узнаваемые» проявления составляющих ее компонентов.

Обстоятельства самого переселения отдаленных предков якутов на среднюю Лену не совсем определены. Археологические материалы позволяют утверждать (и это не расходится с мнением предшественников), что на территории Прибайкалья в конце I — начале II тыс. н.э. сложился субстрат, состоявший из местных (куруканских) и пришлых (кыргызских и кыпчакских) компонентов, впитавший в себя культурные традиции наиболее поздних



Рис. 11.3. Элементы культуры предмонгольского времени в палеоэтнографии якутов.

1–7 — кулун-атахская культура (по А.И. Гоголеву); 8, 11, 14, 17 — кыпчакский комплекс (по Г.А. Федорову-Давыдову, С.А. Плетневой); 9, 12, 13 — аскизская культура енисейских кыргызов (по И.Л. Кызласову); 10, 16 — верхнеобская культура (по М.П. Грязнову); 15, 19 — сrostкинская культура (по В.А. Могильникову); 18 — басандайская культура (по А.П. Дульзону).

древнетюркских этносоциальных объединений — енисейских кыргызов и кыпчаков. Образовался своего рода плацдарм, ставший главным источником трансляции элементов центрально-азиатских кочевых культур в более северные районы Восточной

Сибири. В начале II тыс. носители этого субстрата под давлением пришлых монгольских племен, плотно заселивших весь Байкальский регион, спустились по Лене и освоили обширную область бассейна средней Лены и прилегающие территории.

ГЛАВА 5

ИМПУЛЬСЫ СТЕПНЫХ КУЛЬТУР ЕВРАЗИИ

5.1. СЕВЕРНАЯ СКИФИЯ В КУЛЬТУРНОМ НАСЛЕДИИ ЯКУТОВ

В культуре якутов особое значение имеет скифо-хуннский пласт. Хотя отношение к двум составляющим его компонентам — условно «скифскому» (в общеупотребительном смысле — скифской культурной традиции) и «хуннскому» (в данном случае имеются в виду центрально-азиатские новации конца I тыс. до н.э. — первых веков н.э.) — неоднозначно. Рассмотрение этого пласта как эпохального историко-генетического слоя (по С.И. Вайнштейну [1983]) в орнаментации некоторых металлических изделий и предметов из органических материалов, а также в отдельных подобию изображений «звериного стиля» (рис. II.4) в таких широких хронологических пределах вполне оправданно. Несомненно, большое значение имеет выделение А.И. Гоголевым древнеалтайского (индоиранского) пласта в мифоло-

гии якутов [1993, с. 16–17]. Вместе с тем каких-либо весомых вещественных доказательств присутствия не только «скифов» (саков), но и каких-либо иных носителей скифской культурной традиции на средней Лене нет (или, во всяком случае, пока не обнаружено). Очевидно, все это время здесь продолжали развиваться прежние традиции палеометалла.

Скифы на берегах Лены представляют важный элемент формирования «южного текста» пространственной памяти народа саха. В 1933 г. выдающийся ученый-сибиревед Г.В. Ксенофонов написал работу «Скифы с берегов Лены (к вопросу о скифо-сибирской культуре и скифской стадии в Восточной Сибири)», к сожалению, так и оставшуюся не изданной до настоящего времени, где впервые был поставлен вопрос о скифских элементах в древнем наследии северных кочевников — саха (рис. II.5). Ученый рассматривал сакральный ландшафт якутов как уникальную территорию

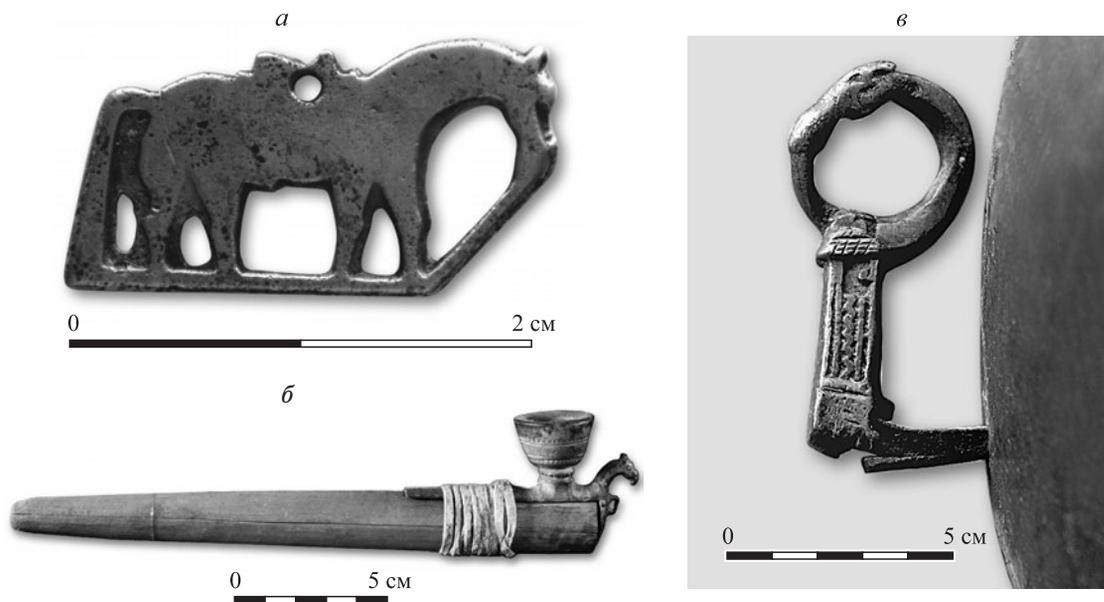


Рис. II.4. Металлические предметы, выполненные в скифо-сибирском стиле.

a — украшение-оберег в виде клювоголовой лошади. Из фондов Нюрбинского музея; *б* — чашка курительной трубки с изображением головы грифона. Погребение Май, Горный улус. Из фондов Музея СВФУ; *в* — металлический крюк седла. Из фондов музея «Утум», Шейнский наслег, Сунтарский улус.



Рис. II.5. Якуты, буряты. Скифские мотивы в металлических декоративных украшениях. Фото Г.В. Ксенофонтова из коллекций П.П. Хороших и А.М. Станиславского в собрании ИОКМ [Экспедиционные фотографии Г.В. Ксенофонтова // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. И, оп. 6, д. 20, л. 1].

«возвращения» первомифа и ритуала творения: «Религиозный быт якутов интересен в том отношении, что они до позднего времени сохранили основные черты той религиозной идеологии и обрядовых правил, которые в степной зоне рано выродились под натиском оседло-земельческой культуры и ее писанных религий: на востоке — буддизма, наступающего через Китай и Тибет, в степях, прилежащих к Туркестану, — магометанства, и на Западе, в южно-русских и венгерских степях, — христианства. В этом отношении обширный якутский край, приютивший степных коневодов дочингизовской эпохи, может рассматриваться как оазис древнего номунизма или скифизма, чудесно сохранившийся до эпохи возникновения европейской научной этнологии и фольклористики» [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 36, л. 1].

Народ саха — «люди солнечных лучей с поводи́ями за спиной». Это метафорическое название якутов как нельзя лучше отражает степную культуру и сопряженный с ней богатый духовный мир народа. Оказавшись изолированными от центра бурных политических событий (образование раннесредневековых кочевых империй), самые северные скотоводы сумели сохранить элементы, относящиеся к раннему этапу формирования их культуры (постройки, украшения, орнаментальное искусство, культ неба, сезонные кумысные празднества и др.). В этой связи весьма справедливым является высказывание известного сибиреведа Д.Г. Савинова: «...если мы хотим представить себе хотя бы приблизительно этнографический облик культуры на-

селения северных районов Центральной Азии и Южной Сибири до образования древнетюркских каганатов, очевидно, следует обратиться к якутской палеоэтнографии» [2010а, с. 68–81].

Всякая культура стремится продлить во времени и удержать, расширить в пространстве лишь то, что феноменологически определяет и представляет ее целостный образ с помощью наследия другой, предшествующей культуры, иногда разделенной с ней в географическом пространстве [Замятин, 2014, с. 313–314]. Осмысление культурного наследия самых северных номадов — якутов, оказавшихся на периферии степного евразийского пояса, в экстремальных условиях Севера, поставило вопрос о существовании в якутской тайге особой «скифской кочевой стихии».

В части определения влияния скифского мира на исторический и культурный образ Якутии выделяются два потока: первый связан собственно с проникновением на территорию Якутии предметов, относящихся к культурам скифо-сарматского мира в эпоху палеометалла; второй, безусловно, определяется в культуре якутов, сформировавшейся на средней Лене в эпоху средневековья на основе смешения различных пришлых и местных этнических групп, но сохранившей довольно ощутимый пласт реминисценций скифо-сибирского стиля в узорах, украшениях, элементах одежды и др. (рис. II.6).

В эпоху бронзы и раннего железного века на территории современной Якутии сосуществовали различные культурные традиции, возникшие как на местной автохтонной позднеолитической основе, так и за счет влияния пришлых племен с иным культурным кодом, отмеченным в археологическом материале. Новейшие исследования показывают, что хронологические границы раннего этапа железного века в Якутии следует связывать со скифской эпохой и определить их раннюю границу в рамках VIII–III вв. до н.э. [Степанов и др., 2014]. В этот период в инвентаре кочевых племен Якутии преобладали каменные и костяные орудия, а железо, очевидно, было еще редким в использовании. Вместе с тем в среде культуры раннего железного века Якутии присутствуют бронзовые изделия скифского и раннесарматского времени импортного и местного производства: топоры-кельты (мурьинский, нюрбинский), мечи (хоту-туулаахский, укуланский, сэндэлинский, возможно, сільгумджинский), наконецники стрел и котлы [Степанов, 2008].



Рис. II.6. Якуты. Женское нарядное пальто *буук-таах сон*. Вторая половина XIX в. Орнамент вышивки. Фото В.И. Иохельсона, 1902 г. [Материальная и духовная культура..., 2017, с. 112–113].

Одним из наиболее индикаторных изделий скифского облика, обнаруженных в Якутии, является медно-железный котел с полусферическим туловом, конусовидным поддоном и двумя дуговидными ручками с одним выступом с р. Мархи (левый приток Вилюя), имеющий ближайшие аналогии в Минусинской котловине и Туве, где котлы такого типа датируются VIII–VII вв. до н. э. [Окладников, 1955а, с. 175–177, рис. 59, 2; Степанов, 2008, с. 169].

Еще одно яркое изделие скифского облика — хоту-туулаахский меч, датированный концом карасукского или началом тагарского времени [Борисов, 1961; Эртюков, 1990, с. 79]. Этот меч по виду представляет собой скифский акинак, орнамент и общее оформление которого находят параллели с кинжалами из Северного Китая посткарасукского периода [Степанов, 2008, с. 171].

Все эти изделия в целом являются прямыми свидетельствами влияния степных и лесостепных культур Сибири и Центральной Азии на племена

таежной зоны Северной Евразии, куда входит и основная территория Приленья. Данные находки постепенно очерчивают и выявляют определенный этап в археологической периодизации Якутии на рубеже бронзы и раннего железа — скифскую эпоху, за которой, по-видимому, должна стоять культура носителей скифской традиции, культура, в какой-то степени подверженная влиянию своего времени, а именно влиянию скифо-сибирских традиций, и достаточно тесно связанная со скифо-сибирским миром. Подобная картина складывается и в других сопредельных с Якутией районах, где выделяются этапы, совпадающие со скифским и гуннским временем, обусловленные феноменом глобального влияния культуры скифского и гунно-сарматского мира [Степанов, 2014, с. 38].

А.П. Окладников предполагал, что влияние скифских племен и их культуры на далекий Север могло простираться до Восточной Сибири и даже до Якутии, захватывая тайгу [1978]. В наскальном искусстве эпохи палеометалла Якутии, на писанице Бэс-Юрях (р. Амга), встречено изображение лося или оленя, выполненное в «тагарском зверином стиле», датированное I тыс. до н. э. [Окладников, Мазин, 1979, с. 22, 71, табл. 20, 1; Кочмар, 1994, с. 141, табл. 112, 51]. Животное изображено в «скелетном» исполнении с подогнутыми ногами и высоко поднятой головой, украшенной ветвистыми рогами. Такая поза характерна для рисунков оленей тагарского времени и находит аналогии в изображениях благородных оленей на оленных камнях Забайкалья [Окладников, Мазин, 1979, с. 71].

Д.Г. Савинов, разбирая вопрос о дотюркских древностях в палеоэтнографии якутов, пришел к выводу о долгом существовании субстратной основы, имеющей корни в карасукской и окуневской культурах, на которую начиная с эпохи бронзы «накладывались» последующие компоненты формирования древнеякутского культурного комплекса [2010а, с. 72; 2013а, с. 65]. В первую очередь к этой субстратной основе относятся хозяйственная деятельность, конструктивные особенности жилищ, может быть, домашние производства (изготовление бронзовых изделий, керамика). Опыт изготовления керамики, восходящий к эпохе бронзы, якуты сохраняли вплоть до этнографической современности.

Культурные импульсы процесса распространения коневодства дошли даже до арктических территорий, на которых уже в средние века, помимо самобытных культур с присваивающим типом хозяйства, складывается скотоводческий культурно-хозяйственный тип. Это прослеживается в материалах погребений XVII–XIX вв. в арктических и субарктических районах Якутии, где обнаружены как захоронения человека с конем, так и сопроводительный инвентарь, явно связанный с коневодст-

вом и обожествлением культа коня. Отголоски скифской культуры и искусства в археологическом наследии Якутии довольно четко прослеживаются в погребальных и поселенческих комплексах саха XIV–XIX вв.

Согласно пространственной памяти якутов, местом их прежнего проживания всегда выступает Юг как оппозиция Северу. Генеалогические мифы о происхождении саха проецируют две линии: Омогоя по материнской линии и Эллэя по отцовской. Г.В. Ксенофонов собрал свод мифологических текстов о легендарных прародителях якутского народа, назвав свой труд «Эллэйада» по имени главного героя, человека царского происхождения, творца организованного природного и социального космоса, культурного демиурга и первопретка якутов Эллэя. В рукописном фонде Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН хранится рукопись ученого «Скифский миф о праотце народов и учителе (содержание и мифологические элементы якутской легенды об Омогое и Эллэе)», где исследователь проецирует «топическую религию» (по Д.Н. Замятину) древних якутов на скифскую модель мира. На уровне сюжетных коллизий это ритуальные испытания младшего сына Эллэя, который впоследствии получает верховную власть. Изучение скифского мифологического наследия обнаружило, что культура якутов сохранила архаичный фонд индоиранских сюжетов на уровне не только генеалогических легенд, носящих космологический характер, но и ранних религиозных воззрений. Это трехчастная модель мира, религиозное почитание коня, обожествление солнца, почитание домашнего очага, культ плодородия и продолжения всего живого в образе Древа Жизни, дуалистические представления о вечной борьбе добра и зла [Раевский, 1985]. Скифские праздники и их сакральное пространство не раз становились объектом сравнительного изучения с архаичным ритуалом *Ысыах* — ритуалом нового солнечного года, знаменующего переход от старого года к новому [Топоров, 19886]. Реконструкция главного календарного ритуала якутской культуры имеет яркие характеристики, сближающие его со скифской традицией. Первые упоминания о празднике саха можно встретить в дорожных дневниках голландского посла И. Идеса, проезжавшего через Сибирь в Китай в конце XVII в., где он отмечал «огненную» природу ритуала *Ысыах*: кропление кумысом ритуальных костров, поддерживаемых в течение всего праздника [Идес, 1967, с. 278]. Огонь как граница между миром земным и миром небесным сакрализовывал топос праздника и осуществлял символический обмен между землей и небом (бескровные жертвоприношения кумысом). В результате повторяющихся каждый год ритуальных

действий происходило сакральное расширение и преобразование пространства. Происхождение названия ритуала восходит к глаголам «рассеивать», «кропить», «принести жертву». Таким образом, ритуальное пространство *Ысыаха* выступало своего рода прообразом пространства божеств и людей (рис. II.7; см. вкл.). Обновление и реактуализация космологической ситуации происходили посредством ритуала *Ысыах*. Мифологическая основа ритуала определила его основную космогоническую функцию: творение нового пространства и времени. Центром мира здесь выступало Мировое древо (*Аар багах*) и жертвенный столб, к которому призывали лошадь белой масти в нарядном конском убранстве.

Отдельного внимания заслуживают сакральные вербальные тексты якутов. Так, скифский «звериный стиль» органично вплетен в сюжетные композиции мифологических календарных песен якутов, где разворачивание нового пространства соотносилось с сюжетом терзания быка (образ зимы/Плеяды) орлом (образ весны/Солнце) как циклического возрождения природы. Культ божеств *айыы*, связанный с белым шаманством, согласно исследованиям Н.А. Алексеева, А.И. Гоголева и Е.Н. Романовой, основан на индоиранской традиции. Анализ образа племенного бога Айа известным ученым Д.С. Дугаровым на материале бурятского обрядового фольклора подтверждает западное, индоиранское и — шире — общеиндоевропейское, происхождение этого культа.

Длительные перерывы в поступлении южных инноваций, особенно в древнетюркское время, своего рода состояния «изоляции» способствовали тому, что все приобретенные ранее культурные ценности закреплялись как элементы традиционной культуры якутов «генетически». Именно этим объясняются удивительное богатство и одухотворенность традиционной культуры саха, выразившиеся в ярком и образном мировоззрении, степном героическом эпосе, почитании неба и белого цвета, сакрализации сосуда и вертикально установленных объектов, ритуальной практике, проведении сезонных (кумысных) праздников *Ысыах* и вообще во всем арсенале духовного и художественного наследия якутской культуры, уходящего в глубокую древность [Савинов, 2013а, с. 71] и удивительным образом сохранившегося в феномене современной якутской культуры.

5.2. ХУННО-СЯНЬБИЙСКИЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ В ЯКУТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Впервые в научной литературе о связи ранних истоков якутской культуры с древними хунну Центральной Азии высказался в 1935 г. А.Н. Бернштам:

«Якуты являются потомками гуннов. Являясь частью гуннского объединения, якуты составляли его северную окраину» [Бернштам, 1935, с. 53]. По его мнению, якуты не вошли в состав формирующегося раннеклассового общества, перекочевали на Север (около VII в.) и сохранили «все черты, присущие гуннам в целом», в том числе их язык. В качестве примера он приводил такие архаические слова хуннского происхождения, как *тойон* и *сюнэ*. Причем в слове *сюнэ*, означающем ‘грозный; мощный; величественный’, ученый усматривал племенное название самих хунну (по-древнекитайски — *сюнну*) [Бернштам, 1935, с. 43–53].

Комментируя вывод А.Н. Бернштама, известный якутский этнограф, востоковед Г.В. Ксенофонтов в своей книге «Ураанхай-сахалар» [1937] отметил, что еще в 1920 г. в докладах в научных обществах г. Иркутска были озвучены тезисы о переселении кочевой части хунну из пределов Внутренней Монголии через Халку, Забайкалье и Предбайкалье на Лену [Там же, с. 115]. В наиболее развернутом виде его гипотеза была изложена во второй части вышеупомянутой монографии. Исследователь связывал хунну с этногенезом якутов через «отуреченных тунгусских стрелков Прибайкалья», которые представляли в войсках хунну их передовой отряд (рис. II.8). Опираясь на переписку с известным тюркологом А.Н. Самойловичем, Г.В. Ксенофонтов пришел к выводу, что «якутский язык должен быть признан тем диалектом, на котором говорили древнейшие турецкие племена Монголии, известные в исторических хрониках Китая под названием хунну, или сюнну» [Там же, с. 470]. К сожалению, в 1937 г. Г.В. Ксенофонтов стал жертвой необоснован-

ных репрессий, вторая часть его научного труда осталась неопубликованной и утерялась в перипетиях тех лет.

Предположения о генетическом родстве якутского языка с хуннским получили свое дальнейшее развитие в работах последующих поколений исследователей. Например, по классификации тюркских языков, предложенной известным тюркологом Н.А. Баскаковым, якутский язык относится к восточно-хуннской ветви уйгуро-огузской группы тюркских языков, возникших, по всей вероятности, в хуннскую эпоху [1952]. Многие тюркологи полагают, что отделение якутского языка от основной массы тюркских языков могло произойти в V–VII вв. н. э. Так, известный лингвист О.А. Мудрак считает, что распад сибирских тюркских языков и дальнейшее обособление некоторых из них произошли около 420 г. н. э. [2009]. Есть и более ранние датировки указанного события. Например, группа авторов, основываясь на данных глоттохронологии, полагает, что это могло произойти в III в. н. э. [Якуты. Саха, 2012, с. 109]. Эти даты в основе своей согласуются с археологическими датировками начальных этапов проникновения южных протоскотоводов на Лену.

Первые параллели между культурой хунну и этнографией якутов были проведены немецким этнографом У. Йохансен в изданной в 1954 г. монографии «Орнаментальное искусство якутов». Исследуя генезис лировидного мотива якутского узора, известного в научной литературе как «бараньи рога», она пишет, что народы, жившие на периферии Китая, в том числе хунну, носили шапки с «рогами», уподобляясь древним божествам земли. Похожий головной убор носили монголки, богатые киргизки и якутки. Она считает, что за пределы Китая этот орнамент, как и общие мировоззренческие представления о времени и космосе, распространились через хунну, у которых была астральная религия с культом неба [Йохансен, 2008, с. 72, 74–85].

На древние истоки ритуально-мировоззренческих основ культуры саха обратил свое внимание А.П. Окладников, который писал: «...религия степных скотоводов Центральной Азии существовала уже у гуннов Монголии в III в. до н. э. и, очевидно, возникла задолго до них... что же касается этнографических данных, то в наибольшей полноте элементы этого культа донесли до нашего времени якуты... Праздники эти, на которых приносились жертвы богам, назывались Ысыахом» [Окладников, Запорожская, 1970, с. 160].

Якутский народный праздник Ысыах, по мнению исследователей, напоминает общественные моления хунну со скачками на лошадях и верблюдах, жертвоприношением коней и кумысопитием. В этой связи интересен хуннский термин *дун=тун*, кото-



Рис. II.8. Реконструкция облика хуннского конного лучника [Никонов, Худяков, 2004, рис. 12].

рый впервые встречается в китайских источниках в 296 г. до н.э. в сочетании с предложением «молоко коров и кобылиц». В древнекитайском словаре *дун* определяется как 'молочная жидкость'. В комментариях, датированных 104 г. до н.э., Э.Дж. Пуллиблэнком обнаружен следующий текст: «Он заводит молочными лошадьми... Он берет их молоко и приготавливает, тряся (*тун*) его. Вкус его кислый, но пить можно». В других комментариях говорится о том, что кобылье молоко трясут (*тун*), и поэтому дойных кобылиц называли «лошади *тун*» [Пуллиблэнк, 1986, с. 43–44]. В «Гуанюне» *тун* определяется как 'кумыс'. «Ни тюркские, ни монгольские... ни тунгусские языки не имеют похожего на это исконного слова для обозначения молока» [Там же, с. 45], но между тем в якутском языке слово *тунах* (основа *тун*) означает «пир, брызгание кумысом во время Ысыаха; обилие молочных продуктов; *улуу тунах* — название молочной пищи весной» [Пекарский, 1959, т. 3, стлб. 2815].

Лингвистические параллели органически стыкуются с материалами по палеоэтнографии саха. Один из главных и неперенных атрибутов якутского праздника Ысыах — деревянный кумысный кубок чорон, один из типов которого — сосуды на трех ножках — является, возможно, результатом модификации хуннских бронзовых котлов [Алексеев, 2015, с. 55–56, рис. 8]. Используемый для их украшения арочный орнамент, в одинаковой или очень близкой форме присутствующий в орнаментации керамики гунно-сарматского времени из Тувы и Минусинской котловины [Иванов, 1975, рис. I–IV], еще больше подтверждает это сходство. Антропоморфные фигуры на якутских кумысных ковшах, различным образом стилизованные [Потапов, 1960, рис. 1–3], очень напоминают такую же фигурку с поднятыми вверх руками на костяном гребне из погребения могильника Азас I гунно-сарматского времени в Тодже (Северо-Восточная Тува) [Там же, рис. II, 1, 7]. Аналогии можно продолжить многочисленными примерами из сферы духовной культуры якутов: культ неба и белого цвета, сакрализация вертикально установленных объектов (*сэр-гэ*), почитание коня в ритуальной практике и т.д.

В империи гуннов наряду с небом почитались небесные светила — Солнце и Луна, о чем свидетельствует расположение входа в юрту с востока, как это было в традиционных жилищах современных нам тюркских народов, в том числе якутов. Приведем в качестве примера строки из книги «Ши цзи (Исторические записки)»: «Шаньюй (верховный правитель) утром выходит из лагеря поклоняться восходящему солнцу, ввечеру — поклоняться луне». В данном источнике говорится, что хунну «предпринимают дела, смотря по положению звезд и луны. К полнолунию идут на войну; при ущербе

луны отступают» [Бичурин, 1950, с. 50]. В религиозных верованиях якутов XIX — начала XX в. сохранились следы архаических астральных поверий, непосредственно связанных с лунным календарем. По сложившейся традиции якуты все новые начинания, в том числе сватовство, свадьбу, отправление в дальний путь, проводили в период новолуния, т.е. когда луна начинает нарождаться.

Первые артефакты, свидетельствующие об участии хуннского компонента в культурно-исторических процессах, происходивших на Лене (типично хуннские костяные накладки лука и характерные для них костяные наконечники стрел с раздвоенным основанием), были найдены в погребении у дер. Белоусово на верхней Лене, открытым еще в 30-е годы XX в. [Окладников, 1948, рис. 2; 3, 2–4], откуда происходит и бронзовая ажурная пластина с изображением в «зверином стиле», которую с наибольшим основанием можно отнести к категории хуннских художественных бронз, к чему склонялся и сам А.П. Окладников [19466, рис. 1]. Это как раз тот район Лены, где, по преданиям, до переселения на Север проживали предки якутов.

Несомненный интерес представляет V культурный слой поселения Улахан-Сегеленнях, калиброванная календарная дата которого определяется в интервале 110 г. до н.э. — 350 г. н.э. На его территории найдены концевые и фронтальные накладки лука хуннского типа (рис. II.9). До последнего времени существование сложных композитных луков центрально-азиатского типа у якутов подтвержда-

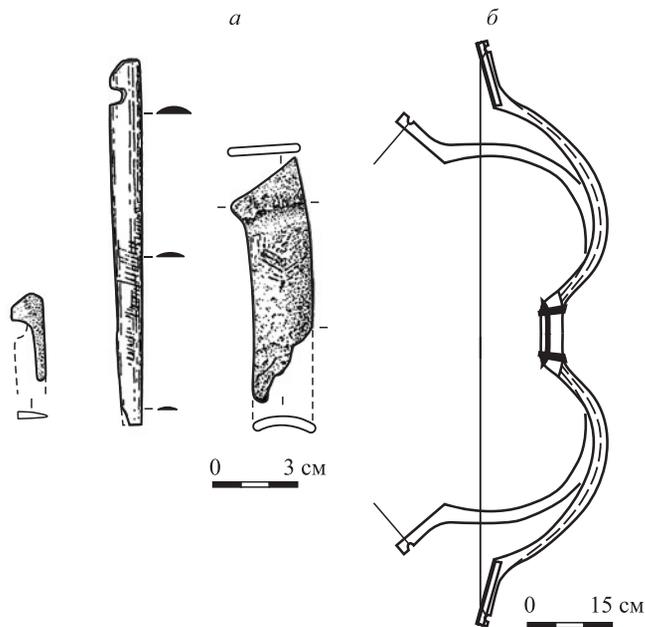


Рис. II.9. Костяные накладки (а) и реконструкция лука (б) из V культурного слоя. Поселение Улахан-Сегеленнях, р. Токко.

лось лишь фольклорными и эпическими данными, а также архивными документами, в которых отмечались костяные луки, отличающиеся от тунгусских как общей конфигурацией, схожей с луками хуннского типа, так и наличием концевых роговых вкладышей и срединной костяной накладки. Интерес представляет и само название якутского лука этого типа — *муос ох саа*, что означает ‘роговой лук; лук из рогов’. Известно, что сянбийцы делали луки из рогов дикой овцы *цзяоуань*, «называемые в просторечии луками из рогов» [Кызласов, 1992, с. 27]. Впервые фактические сведения о существовании таких луков у якутов получены при раскопках Сергеляхского погребения середины XV — начала XVI в., в котором обнаружены костяные фронтальные срединная и боковые накладки сложносоставного лука [Бравина и др., 2016б]. Уникальный композитный лук со срединной фронтальной, несколькими плечевыми, срединной и концевыми роговыми накладками, а также боковой окантовкой из кости выявлен нами в фондах Тойбохойского республиканского историко-краеведческого комплекса им. Г.Е. Бессонова в Сунтарском улусе [Бравина, Дьяконов, 2020] (рис. II.10; II.11, см. вкл.). Сложносоставной лук с конструктивными вставками из бивня мамонта хранится в фондах Берлинского этнологического музея [Материальная и духовная культура народов Якутии, 2018, с. 252–253].

В V культурном слое поселения Улахан-Сегеленнях на р. Токко вместе с фрагментами лука найдены наконечники стрел. Типологически они имеют широкие аналогии в вооружении кочевников Центральной Азии, в том числе в военном комплексе хунно-сяньбийцев. На территории дру-

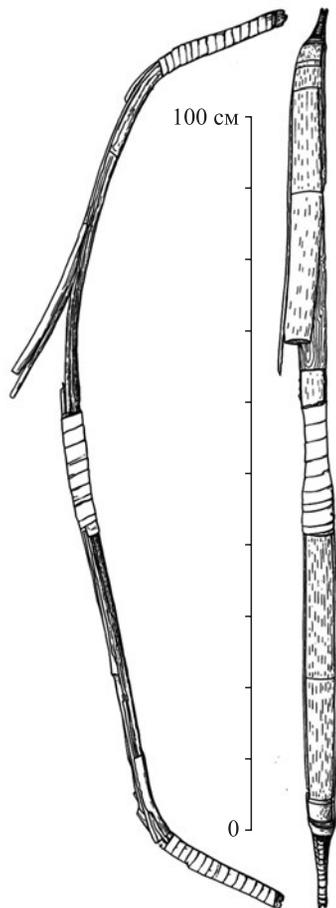
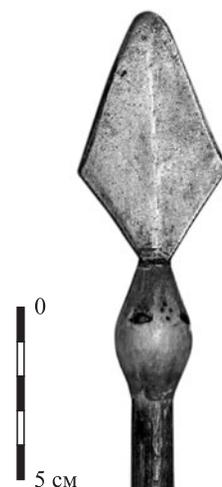


Рис. II.10. Тойбохойский сложносоставной лук [Бравина, Дьяконов, 2020, рис. 1].

Рис. II.12. Стрела-свистунок хуннского типа. Из фондов Вилюйского музея.



гих археологических памятников раннего железного века Якутии найдены десятки железных наконечников стрел разной конфигурации. Часть из них вполне уместно соотносить с комплексом из Улахан-Сегеленнях. Это, например, бесчерешковые и удлинненно-треугольные шипастые наконечники, имеющие исходные формы в хунно-сяньбийском круге культур. Кроме того, в фондах краеведческих музеев г. Вилюйска и с. Тойбохой хранятся железные наконечники стрел, снабженные костяными насадами-свистунками (*исиирэр ох*, *ырыалаах ох*), явно продолжающие традицию костяных насадов-свистунок, широко распространенных в Евразийских степях начиная с хуннского времени (рис. II.12). Интерес представляет «свистящая» коновязь *исиирэр сэргэ*, зафиксированная на старой фотографии 1950-х годов в Среднеколымском улусе между селами Сылгы-Ытар и Налымск, наверх которой повторяет конструкцию насадки-свистунки стрелы (рис. II.13, а). Похожие элементы присутствуют в рисунках М.М. Носова по надмогильным сооружениям якутов XIX в. (рис. II.13, б), что, возможно, свидетельствует о достаточно широком распространении данного типа стрел по всей Якутии.

Описанный выше комплекс находок из V культурного слоя дополняют артефакты, обнаруженные в вышележащем IV «б» культурном слое поселения Улахан-Сегеленнях. Здесь найдена костяная пластинка с изображенными в профиль двумя конскими головами, развернутыми в противоположные стороны [Алексеев, 2013, рис. 2, 4; Алексеев, Крюбечи, 2016]. По манере исполнения, сюжету и даже расположению отверстия для ношения на шнуре костяная пластинка из Улахан-Сегеленнях имеет четкие аналогии с амулетами, найденными в склепах изыхского этапа таштыкской культуры Южной Сибири, которая, вполне возможно, могла быть «проводником» хуннского влияния на Север. Похожие ажурные бляшки обнаружены в погребении из могильника Дырестуйский Култук в Забайкалье [История Бурятии, 2011, с. 188, рис. 16]. Аналогичные металлические украшения у якутов применяются для декора женских костюмов и в виде подвески женских серег и в настоящее время. В этом же культурном слое поселения Улахан-Сегеленнях найдены обломки костей, в том числе фрагмент

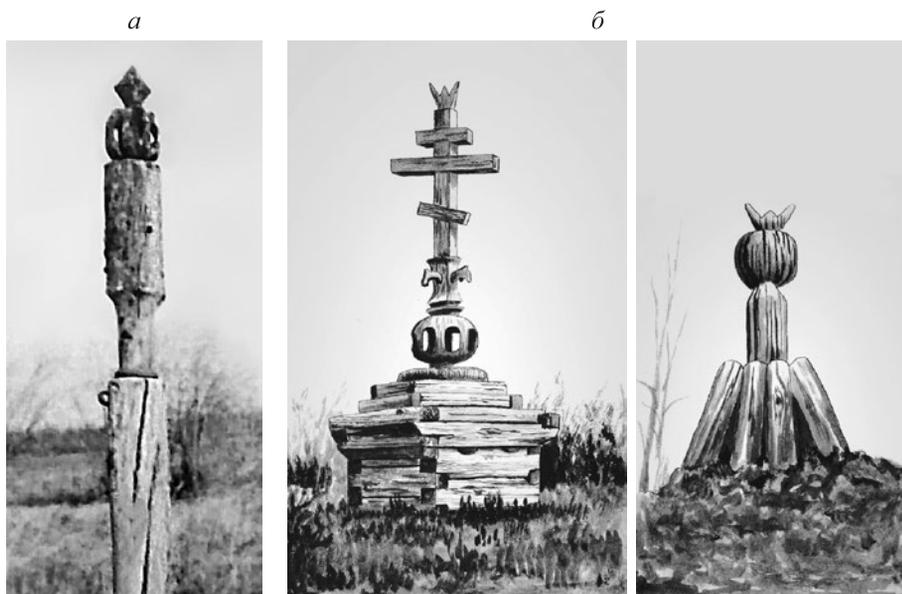


Рис. 11.13. Якуты. Ритуальные сооружения.

а — «свистящая» коновязь (исирэр сэргэ). Среднеколымский улус, 1950-е годы. Фото из частной коллекции; *б* — надмогильные сооружения, оформленные в виде наконечников стрел. Рисунки М.М. Носова [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 9, д. 23а, л. 71/8].

метакарпальной кости быка (по определению доктора биологических наук Г.Г. Боескорова), которая является пока самым ранним и достоверным остеологическим свидетельством пребывания на средней Лене древних скотоводов. Для этого слоя получена радиоуглеродная дата 1510 ± 140 (ГИН-8392). Калиброванное, или календарное, время культурного слоя IV «б» охватывает значительный хронологический интервал от 200 до 900 г. н.э. Нижняя дата, возможно, может восприниматься как несколько удрежденная, но в целом датировка слоя соотносится с нижележащим V культурным слоем поселения.

На границе IV и III культурных слоев найдена монета с квадратным отверстием в центре. На аверсе по бокам квадратного отверстия имеются два рельефных иероглифа, выполненные в старинном китайском каллиграфическом стиле чжуань. Это характерные признаки монеты *у-шу* [Алексеев, 2013, рис. 2, 5]. Известный специалист по средневековой археологии Сибири Д.Г. Савинков образно называет монеты *у-шу* своеобразной «визитной карточкой» хунну [2013а, с. 67]. Действительно, в археологических памятниках Центральной Азии и Южной Сибири такие монеты часто встречаются в вещевых комплексах, связанных с хунну. Вероятно, и в Якутии монета *у-шу* может быть одним из индикаторов хуннского или хунно-сяньбийского влияния.

Итак, в III — первой половине IV в. в археологических комплексах Якутии появляются различные предметы степных культур, которые можно диагно-

стировать как хунно-сяньбийские. Вместе с ними найдены кости быка, из чего возможно предположить, что уже тогда предпринимались попытки культивирования скотоводства в новых для переселенцев природно-климатических условиях. Обнаруженные в различных культурных слоях поселения Улахан-Сегеленнях артефакты нельзя трактовать только как отражение торговых или обменных связей. Скорее всего, в этом можно видеть свидетельство более или менее постоянного проживания здесь ранних кочевников или периодического посещения ими этого поселения на транзитном пути из Забайкалья или Предбайкалья в Приленье. Возможно, это были не переселенцы, а передвижные отряды конных степняков, которые собирали пушнину у подвластных лесных

племен, чтобы откупиться ей от грозных орхонских каганов или вести торговлю с Китаем и среднеазиатскими государствами. В любом случае, эти визиты означали иноэтничные контакты и разноплановое влияние более развитых культур южных скотоводов на аборигенное население Ленского края. В целом находки Улахан-Сегеленнях свидетельствуют о том, что инфильтрация ранних кочевников на территорию Якутии началась в гораздо более древнее время, чем принято было считать.

Определенный интерес представляют материалы якутских погребений позднего средневековья, в которых прослеживается ряд совпадений с погребальным обрядом хунну, которые своих умерших «хоронят в гробу; употребляют наружный и внутренний гробы» [Бичурин, 1950, с. 50]. В якутских захоронениях XIV–XVIII вв. также встречаются двойная камера (гроб в срубе) и многокамерные конструкции (гроб в двойном срубе или же двойной гроб в двойном срубе) [Бравина, Попов, 2008, рис. 24, 25, 31]. Они точно повторяют устройство и размеры хуннских погребальных камер элитных захоронений Ноин-Улы, Ильмовой пади, Дырестуйского могильника и др. Так, ящики-гробы из якутских погребений сооружались из лиственничных плах, внутренняя сторона которых гладко затесывалась, а наружная — оставлялась горбылем. Размеры гроба составляют в среднем 200×64 см, т.е. он сооружался достаточно свободным, чтобы хватило места для помещения тела умершего и сопровождающих его

вещей. Примечательно, что в раннеякутских погребениях XIV–XVI вв., в которых набор сопроводительных предметов весьма скуден или же вообще отсутствует, параметры гробов остаются такими же значительными. Особенностью якутского ящика-гроба является наличие поперечной перегородки, разделяющей его полость на две камеры — для размещения тела умершего и предметов сопроводительного инвентаря (рис. II.14), что составляет один из вариантов погребальных сооружений хунну [Коновалов, 1976, с. 157; Миняев, 2007, с. 22]. В парных захоронениях в Хангаласском, Нюрбинском, Верхоянском и Оленёкском районах Якутии зафиксированы гробы с продольной перегородкой (рис. II.15). Такие погребальные конструкции обнаружены в погребениях хунну Черемуховой пади. В одном из них оказались остатки парного захоронения двух молодых людей [Коновалов, 1976, с. 157].

Второй тип внутримогильных конструкций якутских погребений — сруб *тэбиэх* (ср. чуваш. *тупак* (*тубык*) ‘гроб’) — составлялся из расколотых вдоль половинок бревна или из тонких бревен, уложенных в три–четыре венца. Угловое соединение сруба из бревен выполнялось встык, для чего края коротких стенок имели выемки, соответствующие ширине продольных брусев. При этом они, подобно срубам из хуннских могил, не имели дна и устанавливались в яме непосредственно на грунте, а внутри помещался гроб с дном.

В могилах якутской знати встречаются двойные и тройные камеры: гроб из плах (иногда двойной) внутри двойного сруба (рис. II.16). Такое сооружение может быть сопоставимо с многокамерными конструкциями хуннской элиты ноин-улинских курганов [Руденко, 1962, с. 10–19].

С целью герметизации погребальной камеры в могилах ноин-улинских курганов пространство между внешним срубом и стенками ямы заполнялось небольшими камнями, углем и слоем глины [Полосьмак и др., 2011, с. 62; Миняев, 2007, табл. 9]. Подобный обычай прослеживается и в якутских могилах XVII–XVIII вв. Иногда гроб ставился на утрамбованный слой битого угля, покрывавшего дно сруба. Примечательно в этом отношении погребение Болугур-Айыыта в Чурапчинском улусе, где погребальное сооружение представляло собой колоду внутри камеры из плах. Последняя была покрыта сверху берестяными полосами в три слоя, а внутри доверху заполнена плотно утрамбованным битым углем. Место стыка крышки колоды с основой обмазано глиной. Все эти дополнительные детали устройства погребальных камер способствовали сохранности трупа: в нем «можно было различить даже черты лица» [Бравина, Попов, 2008, с. 67–68].

В раннеякутских погребениях Атласовское II и Ат-Быраан I зафиксировано обжигание внешней по-

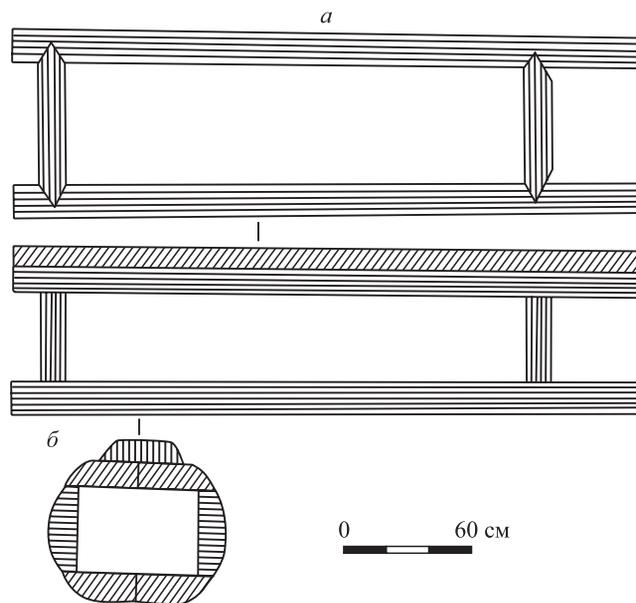


Рис. II.14. Планы (а) и разрез (б) гроба-ящика из плах [Константинов, 1971, с. 26, рис. 2].



Рис. II.15. Парное захоронение Барылаах. Верхоянский улус, XVIII в. [Мир древних якутов, 2012, с. 142].

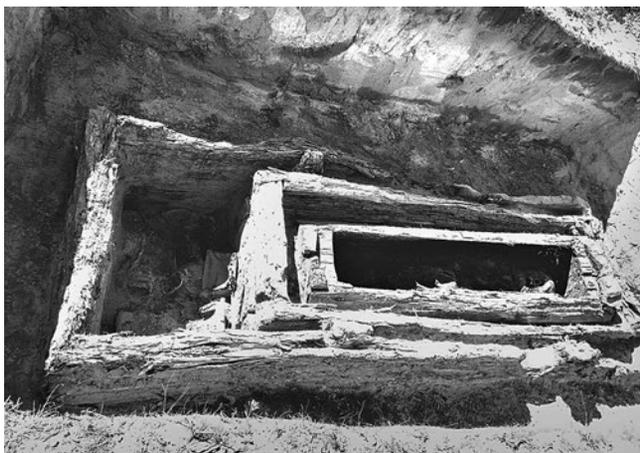


Рис. II.16. Двойной гроб, помещенный в двойную камеру. Погребение Юс-Сэргэ, Жерский наслег, Хангаласский улус. Фото Р.И. Бравиной.

верхности гробов [Бравина, Дьяконов, 2015, с. 29]. Почти во всех могилах Черемуховой и Ильмовой падей и Дырестуйского Култука зафиксировано обгоревшее верхнее перекрытие, что объясняется П.Б. Коноваловым как следствие разведения большого костра над погребальной камерой [1976, с. 165].

В якутских погребениях предметы сопроводительного инвентаря обычно помещаются в головах или ногах погребенного, иногда они расположены в один ряд вдоль боковой стенки гроба, что фиксируется и в хуннских погребениях Северной Монголии.

Свидетельством интересной детали погребального обряда хуннской знати являются массовые находки в захоронениях прядей и заплетенных в косы человеческих волос — свыше 120 в исследованных экспедицией П.К. Козлова ноин-улинских курганах. Косы в большинстве случаев упакованы в футляры или наконечники из шелковой ткани [Руденко, 1962, с. 89–90; Бернштам, 19516, рис. 9]. А.Н. Бернштам, исходя из сообщений китайских источников о том, что племена тоба являлись «поколением сяньбийских косоплетов», считает этот обычай своеобразным приношением со стороны подчиненных племен их владыке — хуннскому шаньюю [19516, с. 46–47]. По данным, полученным в результате микроскопического и химического анализов волос кос и прядей, найденных в одном из ноин-улинских курганов, выяснилось, что пряди близки к волосам современных якутов, а косы оказались сходны с монгольскими [Никифоров, 1970]. Примечательно, что схожий обычай прослеживается по материалам якутских погребений XVIII в., где в мужских могилах были найдены волосы, заплетенные в косички, а также прядь волос, вложенная в металлический футляр цилиндрической формы [Бравина, Попов, 2008, рис. 71] (рис. II.17).

В грунтовом погребении Тымпы на р. Вилюй (Нюрбинский район Якутии), датированном методом радиоуглеродного анализа 1640–1690 гг., зафиксированы следы мумификации трупа. На дне могильной ямы находился прямоугольный сруб из лиственничных бревен, внутри которого помещался гроб-ящик из плах. Костяк мужчины пожилого возраста лежал на спине вытянуто, головой на запад, брюшная полость была набита сеном и сосновой корой. При этом внутренние органы были изъяты путем доступа к ним через межреберные промежутки. Также были обнаружены следы входов к головному и спинному мозгу. Тело имело многочисленные перфорирующие и острые повреждения, либо полученные до смерти, либо послужившие ее причиной [Мир древних якутов, 2012, с. 66–67, 182–183] (рис. II.18).

Среди сопредельных территорий традиция мумификации трупов встречается в тесинских курганах-склепах Минусинской котловины, абсолютная хронология которых совпадает с периодом владычества в степях Центральной Азии кочевых империй сюнну (конец III в. до н. э. — конец I в. н. э.) и сяньби (конец I в. н. э. — 235 г. н. э.) [Кузьмин, 2011, с. 35–37]. В северные и западные районы Южной Сибири влияние хуннской культуры распространилось уже через среду населения тесинского этапа в Минусинской котловине и шибинского этапа на Горном Алтае [Савинов, 1984, с. 15]. Гроб-ящик,

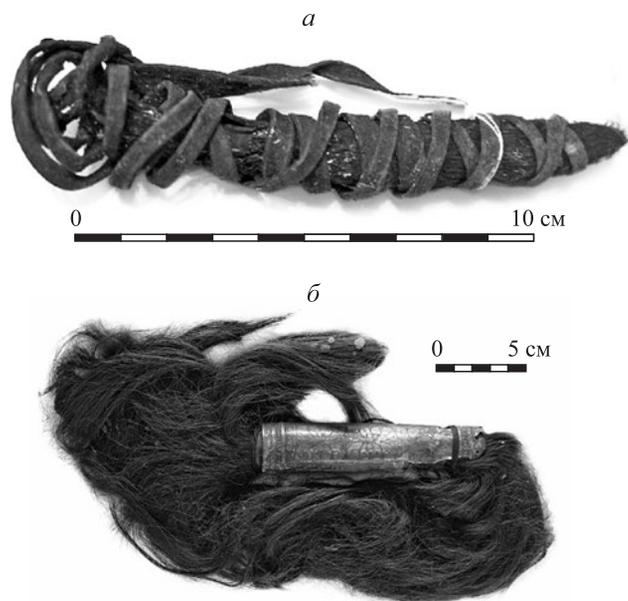


Рис. II.17. Якуты. Косы и пряди волос из погребений XVIII в.

a — погребение Кубалах, Хаданский наслег, Сунтарский улус; *б* — ПМ И.В. Константинова. Из фондов Якутского музея.

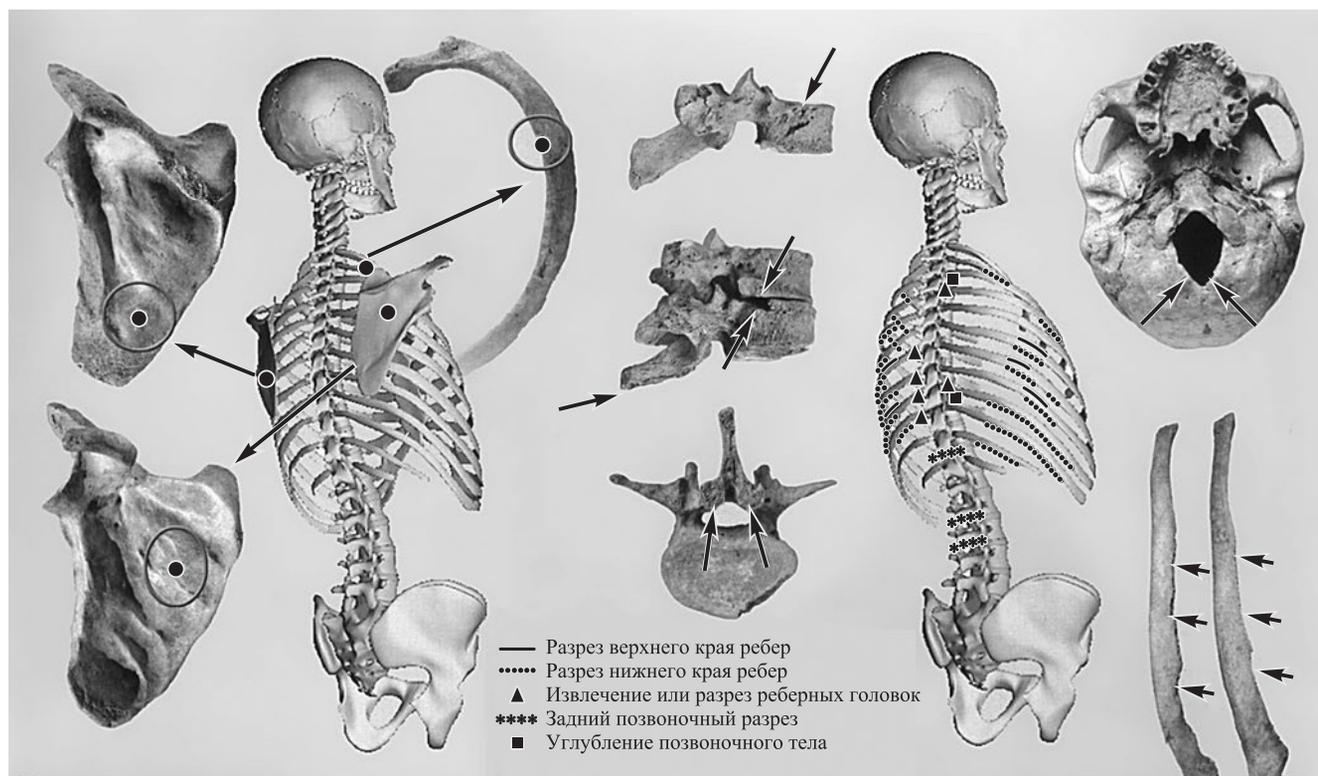


Рис. 11.18. Останки мужчины из погребения Тымпы, Нюрбинский улус [Мир древних якутов, 2012, рис. 10].

помещенный в прямоугольный сруб, из погребения Тымпы точно повторяет устройство внутримогильных сооружений хуннских элитарных погребений. Вполне возможно, что следы бальзамирования трупа в погребении Тымпы имеют те же корни. Вероятно, что необычный для обряда погребения якутов обычай бальзамирования некогда не был исключением. Об этом косвенно свидетельствует дошедший до наших дней фразеологизм: «*Ойгоскор хатырыкта уеун* ‘Провинившись, заранее готовься к выговору, наказанию’» (букв. ‘положить себе под бок листовенничную кору’) [Нелунов, 2002, с. 40].

По всей вероятности, у хунну существовали изображения предков или духов, что, в частности, подтверждается находкой в ноин-улинском кургане № 23 вырезанной из полупрозрачного камня антропоморфной фигуры с процарапанным изображением человеческого лица [Руденко, 1962, с. 88, рис. 64]. В погребении шаманки, раскопанном И.В. Константиновым в местности Туэйэ в Хатылинском наследге Чурапчинского улуса, на правую ногу умершей было положено антропоморфное изображение, изготовленное из кусков меха и ровдуги, зашитое в берестяную коробку. По мнению автора, оно, вероятно, представляло собой изображение духа *юёр* шаманки [Константинов, 1971, с. 46–47]. Судя по

описанию изображения, оно похоже на фигуру идола *кыыс тангара*. Исследователи считают, что культ чистых дев *кыыс тангара* у якутов имеет хуннские истоки [Васильев, Данилова, 2017, с. 37].

Похороны у хунну сопровождалась жертвенными приношениями большого количества домашних животных, в основном крупного и мелкого рогатого скота, черепа которых обнаруживаются на крышке гроба или за его стенками [Коновалов, 1976; Миняев, 2007, с. 42]. На якутских похоронах череп поминальной лошади *холдбуга* помещали на крышку гроба, остальные кости клали за его стенками непосредственно в могильную яму. В сопроводительном инвентаре захоронений богатых якутов фиксируются китайские монеты *чохи* [Гоголев, 1990, с. 84], что также восходит к хуннским традициям.

Из предметного круга материальной культуры саха определенный интерес представляет *дэйбиир*, изготовленный из конского волоса, с деревянной или костяной ручкой. Подобный предмет, названный «мухогонкой», найден в могилах ноин-улинских курганов хунну [Руденко, 1962, с. 40, табл. XXIV, рис. 32; Алексеев, 2017] (рис. 11.19). В погребении Кудук II в Хангаласском улусе Якутии найден фрагмент берестяной посуды, украшенной изображением трех идущих друг за другом лошадей (рис. 11.20). Датированным предметом в материале по-

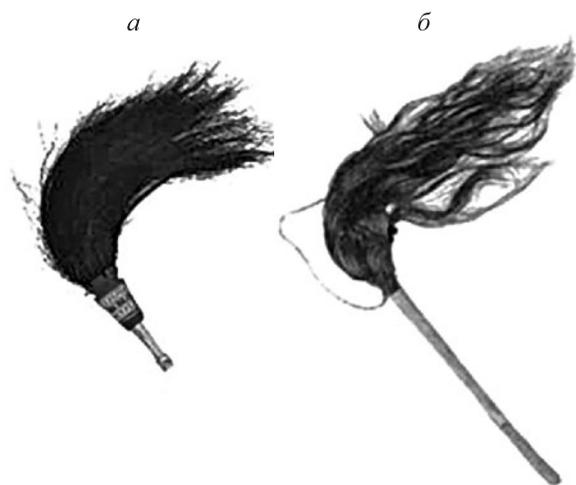


Рис. 11.19. «Мухогонка» из ноин-улинского кургана [Руденко, 1962, табл. XXIV, 4] (а) и якутский *дэй-биир* (б).

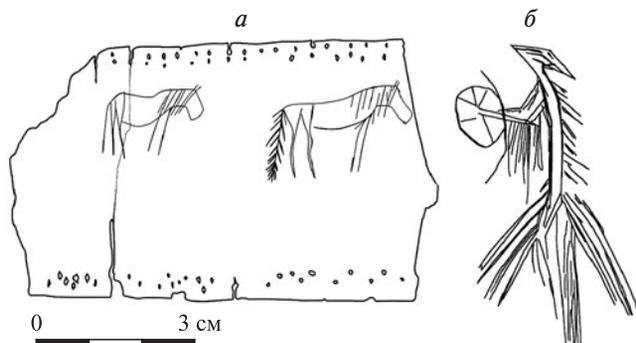


Рис. 11.20. Фрагмент рисунка на бересте (а) и изображение шамана на доске (б).

а — погребение Кудук II, Хангаласский улус; б — погребение Улаах V, Жерский наслег, Хангаласский улус.

гребения является фрагмент керамики кулун-атахской культуры XIV–XVI вв. По технике нанесения рисунок напоминает граффити на берестяных туесах из сяньбийского могильника Зоргол I, изображающие сцены перекочевков и отдельные атрибуты кочевой жизни [Кириллов и др., 1998, с. 54–55].

Культурные импульсы государственного объединения хунну, находившегося в глубине Центральной Азии, расходились очень далеко. Археологические материалы свидетельствуют о том, что в III–IV вв. в Якутии появляются группы южных скотоводов, в вещевых комплексах которых имелись признаки влияния хуннской или хунно-сяньбийской культуры. Возможно, впоследствии они вошли в формирующийся якутский народ, составив один из важных этнических и культурных его компонентов, чем могут объясняться многочисленные и разнообразные хунно-сяньбийские реминисценции в материальной культуре якутов средневековья

и этнографического времени. Вместе с тем совершенно не исключается опосредованная передача культурных достижений хунну через вероятных предков якутов — курыкан Прибайкалья и таштыкцев Минусинской котловины Енисея, культуру которых некоторые исследователи считают близкой к палеоэтнографии якутов.

5.3. ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ МИРА ЯКУТОВ В СВЕТЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССОВ НА ТЕРРИТОРИИ ЕВРАЗИИ

Мифопоэтическая модель мира концентрирует в себе все наиболее существенные, воплощенные в определенной системе образов, понятий и символов представления о Вселенной внутри каждой культурной традиции. Она представляет собой многомерную композицию (ментальную конструкцию), отражающую структуру и состояние космоса, принципы взаимообусловленности всех его элементов и функции каждого из них. Именно модель мира, составляя стержень мировоззрения, определяет смысловую направленность всех сфер жизнедеятельности каждого народа, способствуя его консолидации и осознанию своей этнической целостности. Модель мира «всегда ориентирована на предельную космологизированность сущего: все причастно космосу, связано с ним, выводимо из него, проверяется и подтверждается через соотнесение с космосом» [Топоров, 1982, с. 162]. Она совмещает в себе как синхронический, так и диахронический уровни, что делает ее одним из важнейших источников для изучения не только конкретной мировоззренческой традиции, но и путей ее формирования в контексте этногенетических, этнокультурных и этносоциальных процессов, охватывающих значительные исторические периоды.

Кочевая цивилизация и якутская проблема. Одним из важнейших событий в истории Евразии было возникновение на ее степных просторах уникальной цивилизации кочевых скотоводческих народов, игравшей на протяжении почти трех тысячелетий существенную роль в судьбах значительной части населения этого континента. Творцом указанной цивилизации являлся огромный конгломерат народов, относящихся к иранской ветви индоиранской языковой семьи, тюркской и монгольской ветвям алтайской языковой семьи. В истории этой цивилизации существовало несколько ключевых этапов, которые были обусловлены глобальными процессами этно- и культурогенеза. Каждый из таких этапов связан с пассионарным подъемом определенной группы народов, создававших в рамках единой кочевой системы природопользования свою самобытную культуру, свой яркий неповторимый этнокуль-

турный мир: скифо-сакский, хунно-сарматский, тюркский и монгольский.

Наиболее устойчивым из них оказался мир тюркский, образовавший одно из самых грандиозных этнокультурных явлений в истории Евразии. Народы данной языковой ветви освоили и, главное, сохранили за собой огромное пространство от берегов сибирской реки Лены на северо-востоке до побережья Средиземного моря на юго-западе. Основное ядро этого мира создавали кочевые скотоводческие народы Великой степи. Пройдя многовековой исторический путь, они не утратили некую общую основу мироощущения, стереотипов поведения, языка и художественно-образного мышления, что отчетливо проявляется во многих сферах их традиционной культуры. Это определенное единство прослеживается в таких сферах, как устное народное творчество (особенно героический эпос), декоративно-прикладное искусство и даже верования. В то же время тюркский мир, как, впрочем, и монгольский, формировался в лоне уже сложившейся кочевой цивилизации, впитывая ее достижения в хозяйственной, социальной, военной, мировоззренческой и художественной областях культуры, что привело к возникновению очень широкого спектра этногенетических и этнокультурных процессов, который определил богатство конкретных этнических культур, сложившихся внутри раскинувшегося на просторах Евразии тюркского мира.

Исторической составляющей этого этнокультурного макромира явились якуты — самые северные скотоводы евразийского пространства, достаточно рано оказавшиеся на периферии степного кочевого мира в окружении тунгусских и самодийских народов таежной и тундровой природных зон. С одной стороны, пребывание в системе бассейна великой сибирской реки Лены вышедших с юга скотоводов-кочевников, имевших в основном тюркское происхождение, способствовало определенной консервации исходной культуры, с другой — этнокультурное взаимодействие с новыми соседями стало причиной появления совершенно новых черт в якутской культуре, что и определило столь самобытный ее облик.

Изучение традиционного мировоззрения якутского народа имеет давнюю традицию. Благодаря исследованиям этнологов, филологов и археологов, была воссоздана мифологическая картина мира саха, выявлена основа заложенных в ней идей, рассмотрена шаманская мифология и культовые практики, дана характеристика эпического творчества, проведен анализ сюжетов и образов олонхо и других форм фольклора (см. труды Я.И. Линденау, В.Л. Серошевского, Р.К. Маака, А.Е. Кулаковского, В.Л. Приклонского, В.М. Ионова, Г.В. Ксенофонтова, П.А. Ойунского, Э.К. Пекарского, В.Е. Васильева,

А.А. Попова, Н.А. Алексеева, В.М. Никифорова, В.В. Илларионова, Г.У. Эргиса, В.Н. Емельянова, И.С. Гурвича, И.В. Пухова, А.Н. Алексеева, П.А. Слепцова, А.И. Гоголева, Д.Г. Савинова, Р.И. Бравиной, Е.Н. Романовой, Ф.А. Слепцова и многих других).

В результате удалось выявить те особенности якутской культуры, которые возникли на разных исторических этапах в недрах тех или иных этнокультурных общностей. Так, наиболее ранний пласт культурной традиции саха, по мнению ученых, испытывал влияние индоевропейской и древнеиранской культур (опосредованно, через культуру ранних кочевников) [Гоголев, 1993, 2002]. На более поздних этапах ее развития отчетливо проявляются черты хунно-сарматского мира Евразии [Ксенофонтов, 1992а, б; Бернштам, 1935; Руденко, 1962; Григорьев, 1970; Алексеев А.Н., 1975; Баскаков, 2010; Иванов, 1975; Сидоров, 1985; Архипов, 1989; Гоголев, 1993; Бравина, 1983, 2005; Савинов, 2010а]. Следующий период прочно связывается с культурой древних тюрков, особенно с ее локальным вариантом — курумчинской культурой Предбайкалья [Ксенофонтов, 1992а, б; Окладников, 1955а; Алексеев А.Н., 1975; Гоголев, 1993]. Воздействие монгольской этнокультурной общности пока исследовано главным образом на материалах языка, в котором получили отражение и этнокультурные контакты с тунгусским, самодийским и палеоазиатским населением Северной Азии [Пекарский, 1959; Гурвич, 1977; Алексеев Н.А., 2008; Гоголев, 2002].

Таким образом, в настоящее время сложилась относительно слаженная картина этнической истории тюркского населения Центральной Сибири, в своих основных параметрах совпадающая с этапами развития кочевой цивилизации Великой степи. Однако в этой общей панораме процессов этно- и культурогенеза в среде скотоводов-кочевников, покинувших степные (или лесостепные) просторы евразийских степей и заселивших бассейн Лены, присутствует много белых пятен. Задачей настоящего раздела является анализ традиционной мифопоэтической модели мира якутского народа: ее общей композиции, отражения ее структуры в образах, понятиях и символах, особенностей в контексте тюрко-монгольского мира и истоков зарождения. В таком аспекте эта сфера традиционного мировоззрения якутов никогда не была предметом научного исследования.

Источники как окно в мир традиционного мировоззрения якутов. Источники, которые позволяют дать общую картину мифопоэтической модели мира, в якутской культурной традиции имеют известную особенность. Подлинные мифологические тексты в ней практически не сохранились, а публикации их единичны [Эргис, 1974, с. 107]. Именно поэтому первоначально модель мира якутов была

воссоздана исследователями на основе народных верований, полученных от разных информантов в процессе полевой работы. Это отразилось на ее описаниях, в которых содержится много разночтений, которые, впрочем, не носят принципиального характера. Основная часть данных сведений была собрана в конце XIX — первой половине XX в., когда в жизни якутского общества происходили кардинальные социальные и духовные изменения, что привело к утрате некоторых важных элементов его традиционной мировоззренческой системы.

Однако приблизительно в это же время и в основном теми же исследователями выявлен, зафиксирован и в значительной степени опубликован другой, не менее важный и мощный источник, а именно фольклор якутского народа — героический эпос олонхо, легенды, мифологические и исторические предания, тексты праздничных и повседневных обрядов, а также шаманских камланий, песни, пословицы и др. Фольклорный комплекс не только открыл всю широту и монументальность народного творчества саха, особенности его художественно-образного мышления, но и представил значительный арсенал мифологических сюжетов, тем самым раскрыв всю сложность, богатство и поэтический характер традиционной картины мира народа.

Как показывают исследования, становление устного народного творчества, как и художественной культуры в целом, в значительной мере восходит к изначальному мифологическому, эмоционально-образному познанию мира, стержнем которого являлись космогонические и космологические представления [Жирмунский, 1971, с. 29; Элиаде, 2000, с. 26]. Якутский фольклор открыл совершенно новые возможности для дальнейшего изучения фундаментальных основ формирования традиционного мировоззрения якутского народа, ядром которых служила мифопоэтическая модель мира. Однако введенный в научный оборот столь мощный объем информации до настоящего времени остается неиспользованным в полной мере, поэтому в настоящем разделе предпринята попытка хотя бы частично заполнить существующие в этой области пробелы и, прежде всего, рассмотреть представления о строении мироздания, характерные для народных верований якутов и сохранившиеся в основных жанрах их фольклора.

Якуты: народные верования и эпос. В первую очередь необходимо отметить, что традиционная космологическая концепция якутов представляет собой характерное для религиозно-мифологического сознания деление макрокосма на верхний (*үөһээ дойду*)³, средний (*орто дойду*) и нижний (*аллараа дой-*

ду) миры, что составляет практически универсальный принцип возведения конструкции мироздания. Однако становление и развитие якутской модели Вселенной (*кинкиниир аан дойду*), как и любого явления культуры, было обусловлено особенностями процессов этно- и культурогенеза, в горниле которых происходило формирование якутского народа, что определило самобытность этнического сознания саха и всего облика их традиционной культуры.

Впервые космологические представления якутов рассмотрены участником Второй Камчатской экспедиции (1733–1743) Я.И. (Jakob Johann) Линденау, который в составе отряда историка И.Э. Фишера, а затем и самостоятельно в течение 5 лет, правда с несколькими перерывами, работал в Якутии. Результатом его деятельности стало монографическое исследование, одна из глав которого под названием «О боге, ангелах, дьяволе, различных духах и разновидностях последних» посвящена фактически мифопоэтической модели Вселенной [Линденау, 1983, с. 42–45]. Несмотря на относительную краткость этого раздела, он до настоящего времени представляет значительный интерес, так как в нем представлены основные элементы якутской космологии, еще не затронутой влиянием православия. Именно поэтому данные сведения Я.И. Линденау заслуживают особого внимания.

Свое описание представлений якутов об устройстве макрокосма Я.И. Линденау сопровождает весьма ценным для ее понимания замечанием. Рассматривая образы основных божеств якутского пантеона, он пишет: «Различные места их нахождения не могут быть представлены никаким другим способом, как только с помощью компаса, потому что они располагаются по его разделению» [Там же, с. 42]. Это важное наблюдение ученого XVIII в. в дальнейшем не привлекало к себе внимание исследователей, хотя, безусловно, содержит важную информацию для анализа мифопоэтического мироздания, сотворенного якутским народом. Для четкости изложения материала автор создает схему местопребывания различных божеств, ориентированную по сторонам света. Она представляет собой круг, разделенный радиусами на 16 сегментов и напоминающий 16-лучевую розу ветров. В каждый из таких сегментов помещено определенное божество или группа божеств (рис. II.21). Большая часть из них является главами своих многочисленных родов, члены которых составляют класс божеств более низкого ранга. Кроме того, 16 пространственных сегментов с населяющими их божествами объединяются в 8 более крупных зон, 4 из которых соответствуют основным сторонам света — восток/запад, север/юг,

³ *Дайды, дойду* — «обширная площадь, ровное место; страна, сторона, край; село, селение; владение, округ,

область, земля, государство, часть света; ...вся земля, весь мир, Вселенная» [Пекарский, 1959, стлб. 665].

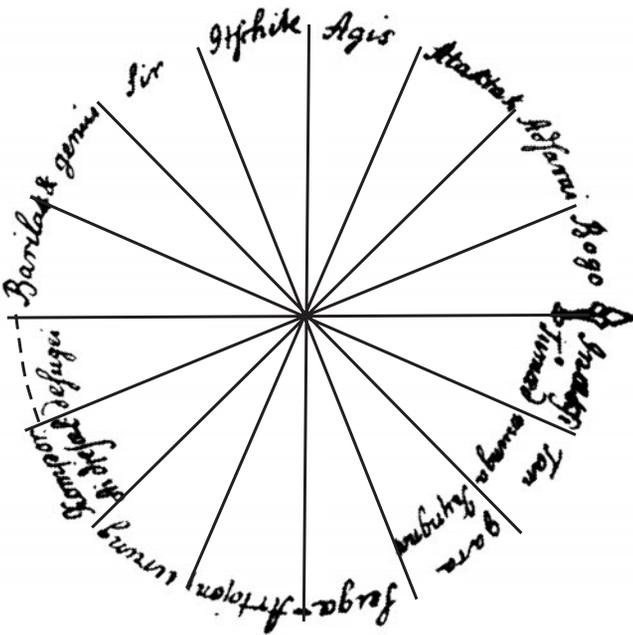


Рис. II.21. Схема расположения якутских божеств в пространстве Вселенной. Рисунок из книги Я.И.Линденау «Описание народов Сибири» [1983, с. 43, рис. 3].

а 4 занимают промежуточное положение, определяемое векторами юго-восток и юго-запад, северо-восток и северо-запад.

В своей схеме Я.И.Линденау указывает свыше 30 имен божеств, но, к сожалению, некоторые из них в настоящее время не идентифицируются с божествами, сведения о которых записаны во второй половине XIX — начале XX в., когда мифологии саха исследователи стали уделять пристальное внимание. Причин этому несколько. Во-первых, для якутской мифологии характерно существование нескольких имен одного и того же божества, иногда их количество доходит до шести — восьми. Это прежде всего свидетельствует о гетерогенном составе якутского этноса, в формировании которого приняли участие различные по составу и времени проникновения на среднюю Лену этнические компоненты. Кроме того, к середине XIX в. якутский пантеон претерпел определенные изменения: часть божеств, возможно, была забыта народом или не попала в поле зрения исследователей; отдельные божества обрели иное смысловое значение.

Якутский пантеон Я.И.Линденау начинает с описания главных божеств: «Бога и небо называют они словом *Tangara*, или *Tanara*⁴. Но они разделяют

⁴ *Tanara* (якут. *тангара*) — «1) видимое небо (ср. *халлān*); небо как божество; 2) общее название добрых существ (= *ајы*), добрый дух, бог, богиня, божество языческое» [Пекарский, 1959, стлб. 2551].

божество на три лица и называют их: *Ar Tojon*⁵ — самое знатное божество, имеет престол на девятом небе; *Urungai Tojon*⁶ — брат первого, имеет жену *Kul. Kotun*⁷, *Suga Tojon*⁸ — третий, младший брат. Это триединство объясняется следующим образом: *Ar* означает ‘большой, всемогущий, высший’, прилагательное же ‘большой’ обозначается словом *Ulacnar*, а слово *Ar* применяется исключительно только для обозначения божественного. *Tojon* — князь, господин, повелитель над многими. *Urungai* — мудрец, всезнающий, обычно же *Urung* означает ‘мудрый’. *Suga* — острый. Как указано выше, имеет *Ar Tojon* свой престол в девятом небе, а именно на востоке; все другие от него удалены, имеют особое место для своего пребывания» [1983, с. 42].

Ar Tojon занимает центральное место в восточной стороне верхнего мира, справа от него, т.е. в направлении к юго-востоку, располагается *Urungai Tojon*, а слева, т.е. к северо-востоку, — *Suga Tojon*. От юго-востока до юга находится место обитания божества *Komporun Kotoi*⁹, функцию которого исследователь не смог точно определить. Он уподобляет его архангелу, что обуславливает миссию божества как посредника между членами рода *Desugei Tojon'a*, находящегося в его подчинении, и верховным божеством. *Desugei Tojon*¹⁰ — покровитель коней, т.е. божество, способствующее развитию важнейшей отрасли хозяйства и, следовательно, обеспечивающее благополучие людей [Там же]. От юга до юго-

⁵ *Ar Tojon* (Аар Тойон) — происходит от «*ār* — лучший в своем роде, почтенный, важный; громадный; чистый, священный, божественный; *Ār Tojon* — чистый господин, Высший Господь» [Там же, стлб. 126].

⁶ *Urungai Tojon* (Юрюнг Тойон) — происходит от «*ūrūn* — белый, белизна, молочные продукты; *Ūrūn Ār Tojon* — Белый Небожитель Господь» [Там же, стлб. 126, 3178].

⁷ *Kul. Kotun* — эта запись в опубликованном тексте неясна. Скорее всего, речь идет о «*Kūn Kūbājjixsin Хотун* — Солнце Высокопочтенная Госпожа, жена Аар Тойона» [Там же, стлб. 1276].

⁸ *Suga Tojon* (Сюгэ Тойон) — происходит от «*sūgā* — 1) топор, секира; 2) боевой топор, напоминающий по форме айбалту киргизов; *Sūgā Tojon* — Топор Господин; второй из трех важных богов; самое важное имя бога грома = *Sūrdāx Sūgā Tojon*» [Там же, стлб. 2378].

⁹ *Komporun Kotoi* (Хомпоруун Хотой Айыы) — переводится как ‘Орел Горбонос’, является божеством-предком (*mērdē*) и покровителем птиц, имеет образ темно-сизого орла.

¹⁰ *Desugei Tojon* (Джэсэгэй Тойон) — «*Цäcägäi Tojon* — божество, которое творчески ниспосылает скот; ...*Цällik Цäcägäi Tojon* — младший брат *Ūrūn Aјы Toјона*, соединяющий чаши (во время весеннего Ысыаха), собирающий, соединяющий людей в одно общество» [Там же, стлб. 816].

запада пространство находится во власти *Barilak'a*¹¹ и членов его рода. По сведениям, собранным Я.И. Линденау у якутов, он является «ходатаем за них у *Tangara*, чтобы им сопутствовала удача в охоте» [1983, с. 43], т.е. он также считается покровителемствующим людям божеством, но уже в другой сфере хозяйственной деятельности.

Пространство от юга-запада до запада является местом обитания неисчисляемых божеств *Itschite*, являющихся хозяевами озер, рек, гор и деревьев. Они разделяются на два класса — *Sir*¹² и *Ulschi*¹³ — и представляют собой, исходя из их функций и названий, духов среднего мира, одни из которых являются хозяевами конкретных мест, другие — «блуждают» в пространстве.

За областью пребывания *Itschite* следует пространство божеств *Abasi*. Они занимают «престол от *W* до *N*, и там в преисподнюю» [Там же]. Далее в опубликованном тексте Я.И. Линденау идет запись: «После *Itschite* следуют *Agis*, *Ataktak*, *Adsjarai* и *Bëgo* и их супруги, они якобы неисчислимы» [Там же]. Однако здесь закралась ошибка, по всей видимости, переводчика. По сути, речь идет о восьми родах абаасы (*abaahы*) во главе с могущественным Аджарай *Bëgë*¹⁴, «хозяином» нижнего мира.

На северо-востоке располагается область *Inaksit Tangara*¹⁵. Там находится семья божеств, являющихся покровителями рогатого скота: отец *Tümadshin*

¹¹ *Barilak* (Баай Байанай Барылах) — происходит от «*барылāх* — имеющий все, эпитет лесного духа *Баянај*, покровителя охотников и звероловов — *bāi bāрылах* 'всем богатый', *Bāi Bāрылах Tojon*; *Bāi Bāјанай bāрылах обојор* — богатый *Баянај*, все имеющий старик» [Там же, стлб. 383–384].

¹² *Sir* (якут. *сир*; ср. тюрк. *jāp*, *jip*, *qip*, *чep*; чув. *Сёр*) — «земля, страна, место, расстояние» [Пекарский, 1959, стлб. 2236].

¹³ *Ulschi* (якут. *улчуи(v)*, *уччуи(v)*; ср. *очуи*) — «отлучаться (бесцельно), отходить, уклоняться, бродяжничать; отлучаться от своего дома, не знать своего дома или двора (о человеке, скотине, собаке)» [Там же, стлб. 3008].

¹⁴ Аджарай *Bëgë* — происходит от «*ајарай* — 1) общее название особого рода злых духов (нижних духов), обнимаемых общим именем *абāсы*; восьминогие уроды, корень всех зол и несчасть; *Ајарай Bөгө* — вообще сильнейший (страшнейший) из духов-*абāсы*; *абāсы* — зло, злое начало; все неблагоприятное, враждебное человеку, причиняющее ему вред или неприятность, все противное интересам человека» [Там же, стлб. 5, 31].

¹⁵ *Inaksit Tangara* (Ынахсыт Хотун — Госпожа-Коровница) — божество, покровительствующее скотоводству [Эргис, 1974, с. 131]; «*ынах* — 1) корова...; 2) дух, дарующий телят; старуха — покровительница телят; старуха — покровительница рогатого скота» [Пекарский, 1959, стлб. 3798]. В настоящее время слово *Inaksit* в сочетании с *Tangara* (*Тангара* 'небо') не употребляется, а имена членов этого семейства забыты.

Tojon имеет в своем ведении быков, *Mung*¹⁶ *Adschin Katun* (его жена) отвечает за коров, дочь *Kjüngnackoi Kis* — хозяйка телят. Как пишет Я.И. Линденау, существует еще сказание, что эти божества пребывают на *Allas'e*, некой «поверхности, которая вся залита маслом» [Там же, с. 44]. Помимо всех этих божеств, имеется еще множество духов *Üssagü Abasi*, восемь родов которых носятся в воздухе. Их главой является *Ulu Tojon*¹⁷, «держатся они в сторону юга». Существуют еще духи *Ojuna Tangaratan*¹⁸, которые служат шаманам. К ним причисляются и духи самих шаманов во главе с *Barilak'om*, а также дух, считавшийся покровителем кузнецов, — *Us Tördö*¹⁹ (кузнечный корень), «который держится в сторону юга, только ниже, чем *Ulu Tojon*» [Там же].

Особое внимание заслуживает среда «воздух», в которой носятся восемь родов *абаасы*, возглавляемые Улуу Тойоном, держатся они «в сторону юга». В этом же пространстве, но ниже, чем Улуу, пребывает и Уус Тёрдө — покровитель кузнецов, «кузнечный корень». В источниках и исследованиях второй половины XIX и XX в. сведения о некоем пространстве между небом и землей, в котором находятся божества и духи, вообще отсутствуют.

Космологическая модель Вселенной, зафиксированная Я.И. Линденау, значительно полнее раскрывает мифопоэтическую картину мира, чем многие последующие ее научные описания. Она четко отражает главный принцип ее моделирования, основанный на системе ориентации человека в пространстве. У якутов, как и у всех тюркских народов Евразии, ориентация формировалась относительно положения человека, обращенного лицом на восток. В этом случае с его правой стороны будет юг, с левой — север, а сзади — запад. Слово *ilin* = *äilin*, *iliң* (*илин*) означает '1) передний, передняя сторона,

¹⁶ *Mung* — происходит от «*муң* (ср. тюрк. *Муң* — труд, печаль, забота, страдание) — мука, мучение, страдание» [Там же, стлб. 1625].

¹⁷ *Ulu Tojon* (Улуу Тойон) — происходит от «*улū* — большой, великий, грозный, страшный, почтенный, священный; *Улū Tojon* — особое божество, относимое одними исследователями к разряду *абāсы*, а другими — к разряду *ајы*» [Там же, стлб. 3004]. Улуу Тойон (Великий Грозный Господин) — родоначальник большого племени полуайгы-полуабаасы [Эргис, 1974, с. 129].

¹⁸ *Ojuna Tangaratan* (Ойуун Тангара) — происходит от «*ојун*, *ојун* — ...2) шаман, жрец, кудесник, ворожея...; *тангара* (*табара*) — 1) видимое небо (ср. *халлāн*); небо как божество...» [Пекарский, 1959, стлб. 1807, 2551].

¹⁹ *Us Tördö* (Уус Тёрдө) — происходит от «*үс* — кузница; *төрдө* ~ *төрүт* — 1) род, поколение, порода; 2) предок, родоначальник, отец; в иносказательной форме обозначает хтоническое божество Кыдай Бахсы — главу одного из восьми родов мифических кузнецов, покровителя кузнечества и кузнецов» [Там же, стлб. 412, 2783, 3184].

вперед (движение); 2) восток, восточная сторона»; *арбá (аркаа)* — '1) тыл, зад, задняя сторона, спина; 2) запад, на запад (движение; противоположное *илиң*)'; *хоту* (ср. тюрк. *коды, койы*; монг. *којту*) — '1) север, та сторона, где находится Полярная звезда, полночь; 2) вниз, покатое положение (движение)'; *собуру* (*собуруу*) (ср. тюрк. *жокары* 'верхний') — '1) верхняя часть (движение); 2) юг, полдень'; *собуру доиду* 'южная земля' [Пекарский, 1959, стлб. 142, 926, 3534–3535].

Такое осмысление вселенского пространства существует со времен тюркских каганатов. В «Малой надписи в честь Кюль-тегина», одном из наиболее известных памятников древнетюркской письменности, каган обращается к своим подданным с такими словами: «Впереди, к солнечному восходу, справа, (в стране) полуденной, назади, к солнечному закату, слева, (в стране) северной, (повсюду) там (*т.е.* в этих пределах) живущие (*букв.* находящиеся внутри) народы все мне подвластны; столь много народов я... всех устроил» [Малов, 1951, с. 34]. Из текста следует, что для тюрков раннего средневековья понятия «восток» и «вперед» были идентичны, отражая наивысшую сакральность солнца в момент восхода. Из всех современных тюркских народов эта система ориентации в пространстве наиболее четко сохранилась в якутском языке, полностью отражая тот пространственный код, который лег в основу мифопоэтической модели мира эпических сказаний саха.

В якутской модели мира XVIII в. представлена многоярусная небесная сфера, в которой помещены все наиболее значимые для людей божества (как благожелательные *айыы*, так и вредоносные *абаасы*), показан средний мир, с населяющими его духами-хозяевами природы, обозначен нижний мир, где обитают только *абаасы*. Более того, по представлениям якутов, существует еще некое пространство, видимо, расположенное между небом и землей, называемое Я.И. Линденау воздухом и являющееся местом обитания определенного класса божеств и духов. И все эти сферы четко подчинены восьми пространственным векторам, которые являлись основными структурными элементами всей системы мироздания.

Правда, вертикаль трехчастной структуры Вселенной в записях Я.И. Линденау XVIII в. не имеет детальной разработки. Остается неясным, например, строение небесного пространства, упоминается лишь пребывание верховного божества Аар Тойона на девятом ярусе небосвода (на востоке). Юрюнг Тойон и Сюгэ Тойон имеют некое «особое, удаленное от него место» справа и слева (первый — к северо-востоку, второй — к юго-востоку). В верхнем мире помещается и Хомпоруун Хотой Айыы, но не указывается, где именно. Это божество-предок и покровитель птиц, но он также дарует людям

лошадей особой масти «*хара Цабыл*», т.е. с темными пятнами на лопатках или шее (так называемые крыльца) [Пекарский, 1959, стлб. 282, 770, 3530]. Именно поэтому, будучи божеством высшего ранга, Хомпоруун Хотой Айыы обитает в небесном мире и властвует над Джэсэгэй Тойоном — покровителем коневодства, наделяющим людей великолепными конями и пребывающим на юго-востоке среднего мира, где обитает и его покровитель [Алексеев Н.А., 1975, с. 95].

О нахождении четырех родов главных *абаасы* в верхнем мире свидетельствует лишь ареал их обитания от запада до севера и упоминание, что от них начинается путь в преисподнюю. Средний мир угадывается только по определенному классу божеств, таких как Баай Байанай Барылах (хозяин леса) и *иччи* (духи-хозяева природы и др.) [Там же, с. 51–53]. Остается неясным и положение духов-помощников шаманов (Ойуун Тангара), камлающих светлым, небесным божествам *айыы*. Не отмечены исследователем и столь значимые в жизни якутов два женских божества: Айыысыт Айыы Хотун и Иэйэсхит Айыы Хотун — дарительницы детей, приплода скота и охранительницы всего живого. Отсутствуют какие-либо сведения о нижнем мире.

Но все эти «упущения» Я.И. Линденау не столь существенны по сравнению с открытым им в культуре якутов основным принципом организации космического пространства по восьми направлениям сторон света, каждое из которых обладает определенной качественной характеристикой, проявляющейся в функции обитающего в ней божества.

Такая структура Космоса соответствует траектории видимого движения по небосводу в течение года главных светил — Солнца и Луны, для якутской мифологической традиции — прежде всего Солнца. Его положение на небосводе определяет существенные характеристики различных зон космического пространства. Светило появляется на небосводе на востоке и покидает его на западе. Однако в зависимости от времени года точки его восхода и заката меняются. В летнее время восход сдвигается на северо-восток, достигая максимума в день летнего солнцестояния, а в зимнее — на юго-восток, достигая своего предела в день зимнего солнцестояния. Соответственно, заход светила за горизонт происходит на северо- и юго-западе. И только в марте и сентябре, в дни летнего и зимнего равноденствия появление и исчезновение светила на небосклоне точно совпадают с точками восток/запад.

Исходя из этого, область положительного начала как местопребывания божеств, доброжелательных по отношению к человеку и к миру в целом, в традиционных представлениях якутов XVIII в. охватывает значительную часть космического пространства, включая верхний и средний миры. Она

начинается на северо-востоке и заканчивается на юго-западе, включая весь восток и юг. К ней примыкает зона от юго-запада до запада, населенная духами-хозяевами природы, которые также не были враждебны человеку, но во многом определяли его повседневную жизнь, постоянно регламентируя нормы поведения вне жилища. Все это пространство в летнее время озарялось солнечным светом. И только участок от запада до севера в модели мироздания саха представлялся вечно темным царством злобных *абаасы*, которое на севере опускалось через средний мир в нижний. Таким образом, именно в функциях божеств, населяющих данные зоны, проявляются качественные свойства самих зон, что полностью соответствует концепции неоднородности различных областей мифологического пространства, присущей горизонтальной проекции модели мира [Неклюдов, 1977, с. 191]. Ни в одной из известных в традиционных культурах Сибири моделях мироздания не наблюдается столь тщательно разработанная классификация мифологического пространства, и в этом заключается одна из существенных особенностей мифопоэтической модели мира якутов, свидетельствующая о лежащей в ее основе некоей натурфилософской концепции.

Такая структура восьмигранного вселенского пространства достаточно четко осознавалась широкими слоями якутского населения, что нашло отражение в исследованиях В.Л. Серошевского второй половины XIX в. В Намском улусе он стал свидетелем гадания с шилом. Способ этот был широко известен в русской культуре, хотя здесь чаще гадали с использованием иглы, существовало множество его вариантов. Пользовались им русские девушки и женщины главным образом в Крещение, гадая на суженого, детей, пол будущего ребенка.

Якуты также гадали на Крещение, явно позаимствовав данный вариант гадания у русских, но при этом создав свою версию, основанную на традиционной для саха мифопоэтической модели мироздания. Она включала в себя почти все мифологическое пространство, а результат определялся качеством той или иной его зоны. При гадании «на столе чертят углем два концентрических круга, один маленький, другой большой. Маленький зовется солнцем *кюн*, большой — дом (*дьэ*). Затем проводят линии, соответствующие частям света...» [Серошевский, 1993, с. 646–647]. Гадающий неподвижно держал над рисунком привязанное к шнуру шило, которое в определенный момент начинало раскачиваться в каком-либо направлении, совпадая с той или иной линией-дорогой.

В графическом изображении, воспроизведенном В.Л. Серошевским, от внешнего круга отходят семь линий, соответствующих семи сторонам света, отсутствует лишь линия в зоне северо-запада. Значение

всех линий, которые осмысливались как дороги судьбы и определяли результат гадания, были подробно записаны исследователем (рис. II.22). Северо-восток В.Л. Серошевский обозначил следующим образом: «Восхождение летнего солнца. Дорога благополучия рогатого скота». Согласно записям Я.И. Линденау, это место пребывания семейства божеств *Inaksit Tangara* (Ынахсыт Тангара), покровителей рогатого скота. Восток у В.Л. Серошевского — «дорога счастья». По И.Я. Линденау, это владение верховных божеств якутского пантеона: Аар Тойона, Юрюнг Тойона и Сюгэ Тойона. Юго-восток В.Л. Серошевский указывает так: «Восхождение зимнего солнца. Дорога благополучия конного скота». И.Я. Линденау отмечает его как место обитания покровителя лошадей *Desugei Tojon'a* (Джэсэгэй Тойона). Таким образом, в данной части мифологического пространства представление о значении его направлений в первой половине XVIII в. и конце XIX в. полностью совпадает. Пространство от запада до севера на схеме гадания остается пустой. Согласно И.Я. Линденау, все оно являлось местом обитания враждебных божеств *абаасы* и, таким образом, воспринималось как крайне опасное для человека. По всей видимости, это и было причиной исключения его из процесса гадания.

В то же время юго-запад на схеме назван «дорогой в лес за дровами», что означало неблагоприятный результат и ассоциировалось со смертью. На схеме И.Я. Линденау от юга до юго-запада располагается место божества *Barilak* (Баай Байанай Барылах), активно почитаемого якутами как покровитель

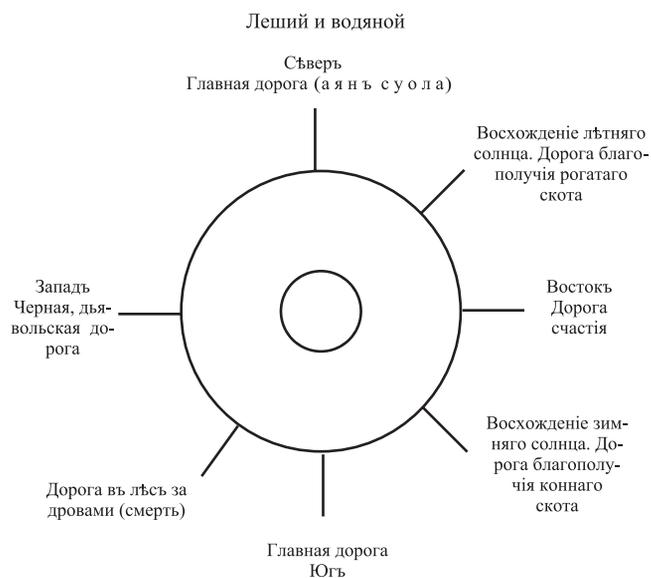


Рис. II.22. Рисунок для ворожбы шилом из книги В.Л. Серошевского «Якуты. Опыт этнографического исследования» [1993, с. 647, рис. 167].

охоты, так что и в XIX в. этимология указанной зоны Космоса была прежней. Территория от юга-запада до запада принадлежит *Itschite* (*иччимэ*) — духам-хозяевам рек, озер, гор, деревьев, обитавшим в среднем мире. Следовательно, и эта часть космического пространства не обладала негативным качеством, так как в якутской мифологии духи *иччи* не несут в себе отрицательного начала. Они могут быть доброжелательными к человеку или злобными, что во много зависит от поведения самих людей: почитания ими *иччи*, соблюдения норм поведения, необходимых обрядов и жертвенных подношений [Серошевский, 1993, с. 646–649; Кулаковский, 1979, с. 29–46; Эргис, 1974, с. 115–116; Алексеев Н.А., 1975, с. 32–34, 51–52; и др.]. Вероятно, осознаваемая опасность контакта человека с миром *абаасы* (ведь даже их упоминание грозило бедой) привела к тому, что негативную функцию, необходимую для «объективного» процесса гадания, приняли на себя юго-запад и запад, т.е. царство дикой природы, где господствовали Баай Байанай и *иччи*. Переосмысление значения данной части мифологического пространства, видимо, связано с широко распространенной символикой образа леса как области сил, враждебных человеку, места, через которое проходит дорога в мир предков. Недаром на схеме гадания юго-запад назван «дорогой в лес за дровами», что иносказательно означает погребение.

Аналогичный способ гадания с расположением линий-дорог по семи направлениям мироздания приводит в своей работе А.Е. Кулаковский, давая подробные объяснения значению каждой из них, причем их смысл принципиально не отличается от указанных В.Л. Серошевским [Кулаковский, 1979, с. 86–87].

В русском гадании ничего подобного не существовало. Здесь рисовался один только круг, пространство которого делилось двумя не пересекающимися линиями на три части, каждая из которых имела определенное значение: положительное, отрицательное или нейтральное. Движение шила вдоль одного из них давало ответ на поставленный вопрос. Это был наиболее ранний вариант гадания, позднее по диаметру круга писались буквы в алфавитном порядке, а шило, раскачиваясь, указывало на ту или иную букву, из которых складывался ответ. Таким образом, переняв у русских форму гадания, якуты подчинили его своему собственному видению мира, представлению о сущности вселенского пространства и его роли в судьбе человека.

Общая композиция рисунка для гадания у В.Л. Серошевского (XIX в.) значительно отличается от графического изображения, созданного И.Я. Линденау (XVIII в.). Важными дополнениями в ней являются два концентрических круга со значениями

‘дом’ (*дьиз*; *джиä*)²⁰ и ‘солнце’ (*кюн*), накрывающие сверху линии пространственных векторов. *Дьиз* не только означает дом как жилище, но и имеет более глубокий смысл — ‘семья’ и более широко — ‘люди, живущие в одном доме’. Такое смысловое наполнение большого круга вполне укладывается в логику гадания, которое чаще всего касается судеб самого человека и близких ему людей, прежде всего его семьи. Особенно это характерно для традиционных культур, где значительная часть жизни сосредоточена в семье.

Однако композиция двух концентрических кругов несет в себе и определенный космологический смысл, олицетворяя собой небесный свод и солнце, расположенное в зените. Подтверждением этому служит ведущее положение на схеме гадания пространственных векторов юг/север и восток/запад, образующих фигуру креста. В то же время линия юг/север предстает здесь как «главная дорога» (*айан суола*). Такое определение подтверждается ее названием: в семантическом поле слова *айан* присутствует значение дороги с «восемью распутиями»²¹, что подчеркивает космологический характер данного образа, соотносимого с восьмигранной формой мироздания.

Восемь направлений вселенского пространства, по мнению исследователей, относятся к базовым символам якутской космологии [Габышева, 1988, с. 81]. Например, в старину при исполнении одного из обрядов во время Ысыаха хозяин, проводивший его, произносил такие слова: «Дух восьмиступной Вселенной, слушай! Дух цветущей растительности, слушай! Воспитавшая Хранительница, слушай! Создавшая Айысыт, слушай!..» [Кулаковский, 1979, с. 255]. При трудных родах среди обращений роженицы к различным божествам одними из первых звучали слова: «Дух восьмигранной Вселенной с медной тростью, Господин Дремлющий (*Ангаарыхса*), Госпожа Высокопочтенное (Отличное) Солнце (*Кюн Кюбэйихсэ*) с серебряной тростью, вы задвинули для меня неотодвигаемую толстую задвижку» [Худяков, 1969, с. 286]. Ангаарыхса Тойон, согласно Э.К. Пекарскому, имя духа-хозяина Матери-Земли, которая в народном сознании часто воспринимается как Вселенная в целом. Восходит оно к слову

²⁰ *Джиä* (= *Джиä*) — «1) дом, здание, жилище; *ураса джиä* — берестяная юрта; *буор джиä* — землянка; ...2) дом, все люди, принадлежащие к одному дому или семейству...; 3) огород (светлый, красноватый круг) вокруг солнца (= *күн Джитä*) или вокруг луны (*ы Джитä*); 4) большой круг из двух концентрических кругов, которые чертятся на столе углем при ворожбе шилом» [Пекарский, 1959, стлб. 714, 818].

²¹ *Ажан* (*айан*) — «путешествие, путь (сама езда), дальняя дорога, поездка; ...*абыс арахсылāх ажан хатын* — путь (дорога), госпожа с восемью распутиями; ...*ажан суола* — ездая (ездовая), большая, трактовая дорога» [Там же, стлб. 44].

ангаарый, в семантическом поле которого существуют следующие смыслы: «...чересчур раскинуться в длину или ширину (о елани), достигнуть предела роста (о траве на поле); прийти в совершенный возраст (об орле или олени); отличиться каким-либо особыми качествами...» [Пекарский, 1959, стлб. 118–119]. В приведенных значениях явно присутствует определенная гиперболизация, которая во многих языках при описании родной земли придает ее образу значение Вселенной. Особого внимания заслуживает связь слова *ангаарый* с орлом и оленем, образы которых в мифологии саха соотносятся с верхним, небесным миром.

Такой же числовой код содержится в образе могучего Мирового дерева с 80 ветвями (Аал Луук Мас), олицетворяющего собой Вселенную. Аал Луук Мас, с ветвей которого капает желтая животворящая жидкость *илбä* (*илгэ*), произрастает на священном аласе, являющемся сакральным центром мироздания [Пекарский, 1959, стлб. 918].

Однако интерес представляет не только сам образ Мирового дерева, но и нисходящая с ветвей его кроны божественная влага *илгэ*. Семантический ряд этого термина весьма примечателен, и ему следует уделить особое внимание. Собранный Э.К. Пекарским материал определяет следующие значения слова *илгэ*: «1) дар богов, придающий естественную силу, богатство; 2) божественная жидкость, сок; 3) молочная пища, масло; *үрүң илбä* — белая божественная пища; *арабас илбä* — желтая влага (т.е. масло, или точнее — сок трав, преобразующийся в масло)» [Там же].

Образ Мирового дерева, с ветвей которого стекает некая божественная субстанция, не встречается в мифологии народов Сибири и Центральной Азии. Но культ божественного растительного напитка и олицетворяющего его божества Сомы, восходящий к индоиранской мифологической традиции, является одной из важнейших тем древнеиндийских религиозно-мифологических гимнов «Ригведы». Напиток сома считался божественным, дарующим бессмертие и силу для подвигов. Его изготавливали из сока особого, растущего в горах растения (пока не идентифицированного), смешанного чаще всего с молоком. Приготовление, употребление и жертвоприношение сомы богам составляло комплекс особых ритуалов. И напиток, и божество имели небесное происхождение и воспевались во многих гимнах, где союзником Сомы выступал сам Индра. Местопребывание Сомы находилось на северо-востоке небесной сферы [Мифы народов..., 1988, с. 462]. В одном из гимнов божественный напиток воспевается как дар самого Индры:

Пусть же светлая чаша, смешанный с молоком,
Бьющий через край чистый сок сомы,

Преподнесенный (жрецами-) адхварью лучший
мед,
Щедрый Индра предназначит для опьянения,
для питья,
Герой предназначит для опьянения, для питья!
[Ригведа, 1989, кн. 4, песня 27]

Эти два мифологических образа имеют много общего: 1) представление о некоей жидкой субстанции (напитке), имеющей божественное происхождение и дарующей силу; 2) ее непосредственная связь с небесной сферой, которая в якутском варианте предстает в виде кроны Мирового дерева; 3) состав этой священной жидкости (напитка), включающий в себя сок растений (трав) и молоко (масло); 4) небесное божество, олицетворяющее собой напиток сома, и Дерево, с кроны которого капает *илгэ*, располагаются на северо-востоке вселенского пространства. Данный ряд существенных совпадений позволяет видеть в них убедительный пример сохранения в мифологической модели мира якутов сюжета, заимствованного их предками из мифопоэтических представлений народов Древнего Востока, но осмысленного в своей собственной художественно-образной системе.

Итак, с учетом всего вышеперечисленного (восьмикрайняя Мать-Земля, восьмигранная Вселенная, 80 ветвей Мирового дерева (крона как символ небесной сферы)), можно сделать вывод, что число восемь действительно выступает базовым символом в традиционных космологических воззрениях якутов.

Число восемь было широко распространено во многих религиозно-мифологических системах, часть из которых сохранили его символику до настоящего времени. В *шумеро-семитской* традиции восемь являлось магическим числом неба; в *Древнем Египте* оно считалось числом бога Тота (бога луны, мудрости, счета и письма, создателя календаря); у *китайцев* оно означает космическое целое, все его возможности в проявленном состоянии, а расположенные в виде круга восемь триграмм символизируют пространство и время; в *индуизме* 8×8 означает порядок небесного мира, установленный на земле, наиболее полно выраженный в символической графике мандалы; у *буддистов* восьмерка — это космическая целостность, совокупность всех ее возможностей, считается, что существует восемь областей мира, восемь солнц, восемь частей дня и восемь чакр, это «колесо дхармы» («колесо закона») — символ учения Будды о пути к просветлению. В космологическом значении число восемь присутствует в *исламе, христианстве, иудаизме* [Сакральный смысл..., 2020; Энциклопедия знаков..., 2020]. Таким образом, восьмерка как четное и первое кубическое (2³) число во всех мировоззренческих традициях воплощает идею целост-

ности и полноты проявления Космоса, принципы его существования и обновления.

В традиционной культуре якутов данная устойчивость числа восемь в основных космологических образах является, пожалуй, самым убедительным доказательством тесных контактов предков этого народа с древними цивилизациями Востока. Об этом прежде всего свидетельствует не только четкая логика построения мироздания по восьми сторонам света, но и глубокое понимание качественных свойств каждой из его сторон, обусловленных силой энергии солнца при его видимом движении по небосводу в течение года. Более того, в своем эмоционально-образном восприятии окружающего мира предки якутов облекли весь этот комплекс представлений в стройную систему мифологических образов и понятий, в которой получили отражение все стороны бытия.

Однако в якутских эпических сказаниях изначальная, нарождающаяся земля часто сравнивается с ковриком *тэллэхэ*, имеющим практически форму квадрата [Линденау, 1983, с. 45; Гоголев, 2002, с. 104]. *Тэллэх* чаще всего означает 'коврик из конской шкуры'. Но семантическое поле этого слова значительно шире и представляет немаловажный интерес своим смысловым контекстом. Восходя к глаголу *тэллэ* 'стелить, постлать, расстлать', оно обозначает все предметы, непосредственно служащие основой для чего-либо, прежде всего для человека: это постель, тюфяк, постельное белье, ложе, различного рода подстилки (из шкуры коня, оленя, коровы, ткани), включая подстилку под умершего, подол одежды, потник, половик, подошву, основание горы и даже днище корзины [Пекарский, 1959, стлб. 2628, 2630]. Так, в образе коврика *тэллэхэ* выразилось представление о форме Земли в виде квадрата.

Образ четырехсторонней земной тверди присутствует, например, в величайшем творении якутского народа «Нюргун Боотур Стремительный». В зачине этого сказания предстает яркая картина обустройства земного пространства верховными небесными *айыы*, которые на каждой из четырех его сторон поселили определенных божеств, призванных обеспечить благоденствие 35 племенам урянхайцев (*ураангхай саха*):

На приветливом просторе земли,
Где вечное лето цветет,
Под крапчатым склоном крутым
Благословенных восточных небес
Поселили владыки *айыы*
Схожую с крапчатогрудой тетеркой,
Пленящую сердце
Сияющей улыбкой своей,
Прекрасную в блеске богатых одежд
Праматерь живого всего —
Богиню Иэйэхсит.

Если на запад отсюда пойти,
Там, где склоны желтых небес
Свешивают до земли бахрому
Пестрых облаков,
<...>

Владыки *айыы* поселили там
Великого кузнеца
По имени Куэттээни,
Чтобы он ковал, мастерил
Тридцати пяти племенам
Боевое оружие, ратный доспех.
[Нюргун Боотур Стремительный,
1982, с. 14, 16]

На востоке *айыы* разместили также Айыысыт Хонтун и еще несколько доброжелательных к человеку божеств. На «севере, на берегу огнемутного моря Муус-Кудулу»²², был поселен старец-ведун Сээркээн Сэсэн:

Чтобы зорким оком он был,
Гадателем добрым был,
Предсказателем велений судьбы
Тридцати пяти племенам,
Населяющим средний мир.

[Там же, с. 15]

Южную сторону *айыы* отдали «благословляемому родом людским, прославленному Баай Байанаю». В сказании перечисляется еще немало божеств, но их конкретное местопребывание не указывается. Таким образом, в тексте точно обозначены только четыре стороны земной тверди, которые и определяют ее форму в виде квадрата. Вообще в эпических произведениях земля становится полем активного творчества небесных *айыы* во главе с Юрюнг Аар Тойоном. Они рьяно обустривают ее, формируют ландшафт, расселяют по четырем ее сторонам множество младших божеств, часто своих детей, которые, по сути, отвечают за ее благополучие — за состояние трав, лугов и лесов, рек и озер, диких и домашних животных, но главное — их присутствие в земном пространстве напитывает его сакральностью, наполняет смыслом существование народа урянхай-саха.

В то же время следует обратить внимание, что образ четырехкрайней земли отчетливо предстает в сказаниях, которые относятся к корпусу наиболее ранних произведений героического эпоса. К таким олонхо исследователи причисляют прежде всего сказания о женщинах-богатырках, а также эпос «Нюргун Боотур Стремительный» [Илларионов, 2012, с. 384; Пухов, 1982, с. 420]. Однако в некоторых из этих сказаний, например в «Кыыс Дэбилэйэ», наряду с образом четырехсторонней земли появляется и понятие о ее восьмикрайней тверди.

²² Название моря в нижнем мире.

Причем в характере и средствах изображения этих двух образов четко проявляются принципиальные различия:

Под тем первозданным
Светлым и ясным небом,
Где двуногие, брненное тело
И полые кости имеющие²³,
С ратью-борением сдружившиеся,
С распрей-раздором спознавшиеся,
Ранимый мозг
И трепетную душу имеющие,
Расплодиться должны,
С прохладным ветренным западным небом,
С благодатно-добрым восточным небом,
С ненасытно-жадным южным небом,
С буйно-вихревым северным небом,
С волнуемой морской пучиной,
С вздувающейся морской бездной,
С вертящейся морской осью,
С безбрежными морскими краями,
С почтенными айыы оберегающими,
С солнечными айыы опекающими,
С изобильной желтой влагой илгэ,
С щедрой белой влагой илгэ
<...>
С вращающейся осью срединной,
С четырьмя сходящимися сторонами,
С (такой) высокой твердью,
(Что) наступишь — не гнется,
С (таким) необъятным простором,
(Что) качнешь — не качается,
С (такой) необъятной ширью,
(Что) надавишь — не прогибается,
Восьмиободная-восьмикрайняя,
С шестью ободами,
С треволнениями-беспокойствами,
В роскошном наряде-убранстве,
Безмятежно спокойная
Изначальная Мать-Земля,
Как серебряная бляха *туосахта*²⁴
На рогатой шапке с пером
<...>
Восьмиободная-восьмикрайняя,
Сияя, расцвела-сотворилась, оказывается,
Изначальная Мать-Земля.

[Кыяс Дэбилиэ, 1993, с. 73–75]

В тексте данного зачина основное внимание, как и в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», сосредоточено на описании четырех сторон первозданной земли, расположенных под четырьмя небесами и ориентированных по четырем сторонам

²³ То есть люди, человечество.

²⁴ *Туосахта* — «1) лысина (пятно) на лбу животного; 2) нашитая спереди на верхушке женской шапки большая серебряная (*кёмюс туосахта*) или вообще металлическая круглая чеканенная бляха, служащая украшением» [Пеккарский, 1959, стлб. 2830].

света. Эти четыре стороны земли связаны воедино вращающейся срединной осью, соединяющей землю с небесным и морским (подземным) мирами. Другой важной чертой рассматриваемого образа является устойчивость земной тверди: она «не гнется, не качается, не прогибается». Но главное — весь этот мир, созданный для жизни людей, оберегается и опекается верховными небесными божествами *айыы* и наполнен священной влагой *илгэ*. Образ же «восьмиободной, восьмикрайней» земли возникает в тексте достаточно неожиданно, не будучи логически связанным с предыдущим текстом. При этом присутствует в нем и некоторое несоответствие: то ли восемь, то ли семь или шесть ободов охватывают землю; то ли земля восьмикрайняя, то ли она подобна круглой бляхе *туосахта*.

В других олонхо, как можно предположить, в большей степени утративших архаичность, образ четырехкрайней земли вообще уходит в тень, а на первый план выступает восьмикрайняя земная твердь. В зачине эпического сказания «Могучий Эр Соготох» ее творение описывается так:

Вот эту
Изначальную Мать-Землю мою,
Кореньями связывая,
Травами укрепляя,
Деревьями опутывая,
Дремучей черной тайгой покрывая,
Где бурый медведь берлогу устраивает,
Непроходимой черной тайгой покрывая,
Которую для гона матерый лось облюбовывает,
Изначальную Мать-Землю вот так
Сотворять продолжали, оказывается.
<...>
Изначальную Мать-Землю мою (наделили)
Деревьями, которые, падая, погибают,
Водами, которые, испаряясь, мелеют,
Скотом, который, вырождаясь, мельчает,
Людьми, которые поздно рождаются.
Когда изначально Мать-Землю мою
Впервые сотворили,
Восьмиободной-восьмикрайней,
С триволнениями-беспокойствами,
В роскошном наряде-убранстве
Отчую почтенную страну мою
Вот такой сотворили, оказывается.

[Могучий Эр Соготох, 1996, с. 83]

Здесь образ «восьмиободной-восьмикрайней» земли, хотя и соответствует космографии, которая была описана Я.И. Линденау, Л.В. Серошевским, А.Е. Кулаковским и др., но соответствие это чисто формальное. Представленный в отрывке акт перво-творения не обуславливает возникновения восьмикрайней формы земли, в отличие от ее четырехстороннего варианта в более ранних эпических сказаниях. Также отличается и описание самого

процесса божественного обустройства земного пространства. В нем полностью отсутствует соотносительность творения с пространственными ориентирами — сторонами света. Божества укрепляют землю травами, корнями деревьев, создают тайгу, населяют ее животными. Можно сказать, что все эти деяния несут в себе некую профанность. В данном случае не подчеркивается божественное покровительство земной тверди небесными *айыы*, отсутствует понятие о благодатной влаге *илгэ*. Вместо этого в тексте отчетливо звучит определенная реалистичность и даже некая скорбь в отношении творения, в котором все живое погибает, мелеет, мельчает и рождается поздно, т.е. доминирует чисто поэтическая стилистика.

Однако в указанном олонхо кардинально меняется описание процесса творения, когда дело доходит до создания «великого *алааса*»:

На этой славной
Изначальной Матере-Земле,
На самой середине ее,
<...>

Великий *алаас*
Расположили, оказывается.
На этот почтенный *алаас*,
На его вращающуюся середину,
Словно грудное оперение встав,

<...>

Западной стороны
Окрестности оглядев, я увидел:
Будто у рыжей моей лошади
Гривастую холку
Взьерошили-вздыбили —
Черные леса-перелески
Окружили его, оказывается.
Северной стороны
Окрестности оглядев, я увидел:
Будто у лебеда-птицы
Маховые перья
В пучок собрали —
Гладкоствольные черные леса
Плотно к нему подступили, оказывается.
Восточной стороны
Окрестности оглядев, я увидел:
Будто глухариних самок
На ряды разделили —
Густые черные леса-перелески
Со всех сторон его окружили, оказывается.
Южной стороны
Окрестности оглядев, я увидел:
Словно пучки волос на хребте
Бурой моей лошади —
Один за другим расположили
Колки темных лесов,
Вереницей растянули, (их) оказывается.
(*Ноо!*)

[Могучий Эр Соготох, 1996, с. 85]

Описание создания *алааса* ведется от лица олонхосута, но в нем четко прослеживается тот же принцип обустройства земли, который присутствует в деяниях небесных *айыы* в ранних эпических произведениях. Сказитель оглядывает четыре стороны *алааса*, соответствующие четырем основным пространственным векторам. При этом возникает совершенно иной стиль описания, в сравнительных приемах которого наличествует характерная мифологическая образность. Более того, далее в тексте зачина раскрывается все богатство и изобилие *алааса*, покровительницей которого является божество Анаксыт Айыы Хотун. *Алаас* наделен и высшей благодатью:

Увечных исцеляющая,
Усопших воскрешающая,
Величиной с яйцо турпана,
Каплями благодатного *илгэ*
Истекающая
Изначальная Мать-Земля моя
Находится здесь, оказывается.
(*Ноо!*)

[Там же, с. 87]

Таким образом, хотя в олонхо «Могучий Эр Соготох» и фигурирует восьмикрайняя земля, ее форма не вытекает из описания ее возникновения, в котором практически исчезает акцент на сакральном характере деяния божеств *айыы*. При этом в героических сказаниях Мать-Земля часто характеризуется и как «семиободная-семикрайняя, и как «девятибодная-девятикрайняя», что свидетельствует об определенной неустойчивости данного образа. Но все эти параметры описания восьмикрайней земли полностью меняются при изображении четырехсторонней земли или «священного *алааса*», возникшего в ее центре под небесами четырех сторон света. Именно он принимает на себя все мифологические смыслы творения земли, присущие ранним эпическим произведениям якутов.

Это приводит к выводу, что представление о восьмикрайней земле вошли в якутский эпос позднее, под влиянием народных верований, а для самой эпической традиции был характерен образ земли, имеющей форму квадрата. Следовательно, отличались и модели мироздания в целом. Так, местопребывание верховного небесного Айыы Аар Тойона в восьмигранной модели Вселенной, представленной И.Я. Линденау, четко располагается на востоке, на девятом слое небес. В эпосе «Нюргун Боотур Стремительный» обитель этого божества располагается иначе:

На широком нижнем кругу
Восьмислойных огненно-белых небес,
На вершине трехъярусных
Светлых небес,

В обители полуденных лучей,
 Где воздух ласково голубой,
 <...>
 В седилах белых, как молоко,
 В высокой шапке из трех соболей,
 Украшенной алмазным пером,
 Говорят, восседает он,
 Говорят, управляет он,
 Белый Юрюнг Аар Тойон.
 [Нюргун Боотур Стремительный,
 1982, с. 8]

В этом олонхо Юрюнг Аар Тойон пребывает в «обители полуденных лучей», т.е. в центре небосклона, в месте полуденного солнца, т.е. солнца в зените. Также не совпадают и число небесных слов, на которых располагается обитель верховного божества. Существуют и другие принципиальные различия моделей мира в народных верованиях и эпических сказаниях якутов. Согласно И.Я. Линдену, священный *Allas* располагался на северо-востоке и являлся местом обитания *Inaksit Tangara* — божества, выступающего в лице трех небесных *айыы*, покровительствующих скотоводству. Мировая же ось в народе мыслилась как божественная коновязь Юрюнг Айыы Тойона, пробивающая все небесные слои и располагающаяся около его престола, т.е. на востоке [Попов, 1949а, с. 25]. В олонхо «священный *алаас*» с растущим на нем Аал Луук Мас (Мировым деревом) располагается в центре земли, а через него проходит постоянно вращающаяся срединная ось, соединяющая три мира Вселенной, там же расположен и престол Юрюнг Аар Тойона.

Моделирование космического пространства, т.е. превращение аморфности хаоса в упорядоченность Космоса, с древнейших времен строилось на основе двух совершенных по своей законченности графических фигур — квадрата и круга (композиционно: квадрат, заключенный в круг), символизирующих землю, охваченную небесным куполом. Такая модель была присуща многим как древним, так и более поздним традиционным культурам Старого и Нового Света.

Квадрат возникает в результате осознания человеком особого значения четырех основных сторон света в существовании мироздания. Два пересекающихся под прямым углом вектора восток/запад и север/юг образуют квадрат. Эти же векторы создают внутри квадрата крест, являющийся одним из ранних символических воплощений космического порядка. Главная идея данной графической фигуры — идея четких границ освоенного пространства и его сакрального центра. Именно в нем зарождается Космос, который, разрастаясь, охватывает все четыре стороны света, тем самым создавая устойчивую основу мироздания. Представление о сакральном центре Вселенной как о начале всего сущего поро-

ждает огромное количество образных эквивалентов: растущее в нем Мировое дерево, стоящие Мировая гора и лестница, жилище верховного божества или позднее — эпического героя. Все эти образы, созданные мифологическим сознанием и получившие в науке определение «архетипы», стали той основой, которая дала начало развитию художественно-образной системы восприятия мира в целом. Как универсальная равносторонняя геометрическая фигура квадрат воплощает в себе понятия равновесия, стабильности, постоянства. Он включает в себя символику четырех сторон света, четырех времен года, четырех стихий и т.д., что и привело к возникновению образа земли в форме квадрата.

Круг, порожденный образом видимого горизонта, несет в себе идею совершенства ограниченного им внутреннего пространства и бесконечности движения, образующего это пространство. В мифологической картине мира он чаще всего олицетворял небесную сферу, выступал символом Солнца благодаря аналогии формы, суточного и годового движения светила по небосводу, что явилось основой возникновения циклической концепции времени, в чем столь же важную роль играла и Луна с ее фазовыми изменениями. Сочетание в графическом изображении квадрата и круга включает в себе идеальный символ Космоса, выражая диалектическое взаимодействие его главных свойств — постоянства и вечного движения. Дальнейшее развитие мифологической модели мира идет по пути внутреннего смыслового насыщения этих двух базовых символов, взаимосвязанных и взаимодополняющих друг друга.

Описанная в XIX в. Л.В. Серошевским на основе рисунка для гадания космологическая модель, с одной стороны, представляет собой классическую композицию — земля, накрытая куполом неба, в центре которого сияет солнце, но с другой — в ней особо выделены векторы север/юг и восток/запад, обозначенные как «главная дорога» и включающая ключевые философские смыслы жизни «дорога счастья», а также «черная, дьявольская дорога» (дорога несчастья). Кроме того, на схеме гадания в целом отмечены семь направлений космического пространства (отсутствует только северо-западное). Фактически в этом рисунке соединились две модели, присущие как народным верованиям, так и героическому эпосу. И в этом нет ничего удивительного, так как и верования, и эпические сказания входили в единую систему традиционной народной культуры якутов и длительное время развивались в тесном взаимодействии, обогащая друг друга идеями, образами, сюжетами и т.п., но при этом сохраняя некий внутренний мировоззренческий стержень, лежащий в основе зарождения каждой из указанных традиций.

Данное положение подтверждается и представлениями саха о нижнем мире. Его образ предстает в двух различных версиях, относящихся к народной и эпической традициям. Следует помнить, что образ этой сферы мироздания имеет определенную историю развития. На ранних этапах нижний мир несет в себе идею мира предков, расположенного где-то за пределами мира людей. Например, по воззрениям южных тувинцев, нижний мир находился не под землей, а далеко на западе или северо-западе и был населен душами умерших людей [Дьяконова, 1976, с. 279]. Представления о некоем пространстве (истинной, т.е. сакральной, земле), расположенном за краем неба и земли, существовали и у хакасов, хотя сведения о нем весьма ограничены [Сагалаев, 1992, с. 46]. На следующей стадии этот мир опускается под землю, сохраняя то же значение. Позднее, с возникновением и развитием идеи дуалистической природы бытия, подземный мир становится антиподом мира небесного и наполняется образами божеств, антагонистических по отношению к божествам небесной сферы. А мир предков оказывается лишь частью подземного пространства Вселенной, как, например, у тюркских народов Алтая [Каруновская, 1935, с. 178].

Согласно народным верованиям якутов, нижний мир был одноярусным. Так, в одном из якутских народных преданий рассказывается: «Места, залитые водой, которые поэтому нельзя косить летом, выкашиваются осенью поверх льда. В старину один человек косил сено на льду, лед под ним провалился. И он, очутившись в воде, стал падать вниз, и это продолжалось так долго, что казалось, никогда не достигнуть ему дна.

Наконец, человек упал на что-то мягкое, оказавшееся стогом сена. Он огляделся и увидел такое же солнце и такую же растительность, как на земле. Придя в большое изумление, он стал ожидать, что случится дальше. Долгое время спустя приехала за сеном на рыжем быке женщина в телячьем полубубке. Она подошла к стогу и, совершенно не замечая человека, стала брать вилами сено. Это еще более удивило человека, и он, ни слова не говоря, стал помогать укладывать воз. Наложив воз, женщина поехала домой, вместе с ней отправился и человек» [Попов, 1949а, с. 259–260].

В пути женщина заболевает, она с трудом добирается до дома. Они вместе входят в дом, где полно домочадцев, никто из них не видит человека, а ночью все они заболевают. В дом приводят шамана, который, камлая, определяет, что больных мучает спустившийся сверху (с неба) дух, но дух очень сильный, поэтому он не может справиться с ним. Затем произошло следующее. «Привели шаманку, она тоже приступила к камланию и сказа-

ла, что духа можно будет спровадить обратно на рыжем быке. Привязали рыжего быка. Шаманка губами стала втягивать в себя духа болезни, и вдруг, сам не зная каким образом, наш человек очутился верхом на быке, который быстро понес вверх. Человек потерял сознание, когда же очнулся, оказалось, что он стоит на льду перед прорубью на том самом месте, где косил сено» [Там же].

Аналогичные представления о нижнем мире (мире предков) существовали у многих народов Сибири — хантов, манси, селькупов, нганасан, эвенков, нивхов, а также кетов [Мифы, предания и сказки..., 1990, с. 108; Мифы, предания, сказки кетов, 2001, с. 119; Мифологические сказки..., 1976, с. 126–127; Василевич, 1936, с. 37; Крейнович, 1973, с. 374–376]. Такое широкое распространение близких по содержанию космологических сюжетов среди столь разных народов свидетельствует о глубокой древности этих представлений, существовавших в сознании людей, видимо, на протяжении многих тысячелетий и прочно укоренившихся в их миропонимании, что, безусловно, способствовало сохранению данной идеи в этнографической реальности.

Согласно рассматриваемой мировоззренческой концепции, мир предков располагался за пределами мира людей — в горизонтальной плоскости²⁵, позднее он опускается под землю (нижний мир), но находится близко к миру людей. В этом случае мир людей являлся для него небом. Входом в него служили прорубь или яма в земле (отверстие), нора зверя в лесу или пещера в горах. Человек, попавший в тот мир, как бы становился духом, оказывался невидимым и опасным для жителей нижнего мира, т.е. для предков. Его прикосновение причиняло им боль и болезнь. Предки жили в том мире так же, как люди на земле: занимались хозяйством, имели семьи, были среди них и шаманы. Но главное — у человека была возможность попасть в тот мир и вернуться живым в свой.

Следует подчеркнуть, что подобные мифологические сюжеты сохранились прежде всего в преданиях и сказках. В них же содержится и множество повествований о прямых контактах человека с обитателями верхнего мира, хотя отношения эти носят иной характер. В фольклорных текстах, например, присутствуют такие сюжеты, как брак человека (мужчины) с дочерью верховного небесного божества, в результате которого у них рождаются дети, которые по логике сюжета и продолжают род людской на земле, хотя в текстах преданий данная тема не всегда раскрывается [Мифы, предания, сказки кетов, 2001, с. 91–92].

²⁵ Иногда границей между миром людей и миром предков являлась священная река [Василевич, 1936, с. 38–39].

В этом фольклорном жанре небесный мир, мир предков и мир людей предстают как особая космологическая целостность, в которой границы между бытием и инобытием достаточно условны. Это говорит о том, что в древние времена человек постоянно ощущал и осознавал сакральную сущность Вселенной, которая перманентно проявлялась в его жизни и неизменно соприкасалась с ним. Такое мировосприятие, как полагают исследователи, было характерно для наиболее архаичной стадии развития мифологического сознания, когда формировалась, по всей видимости, изначальная мифопоэтическая модель мироздания [Элиаде, 2000, с. 26]. Такая модель в той или иной степени сохранялась во многих культурах Евразии на протяжении тысячелетий, отражая острую потребность человека в ощущении своей сопричастности сакральному инобытию.

Интересно, что в народных верованиях якутов существовало и несколько иное представление о нижнем мире. Он виделся им как некое подземное пространство, в котором «верх... суживающийся, середина расширяющаяся книзу, низ более широкий» [Кулаковский, 1979, с. 11–12]. А.Е. Кулаковский справедливо замечает, что коническая форма подземного пространства явно напоминает летнее берестяное жилище якутов — урасу (*ураһа*). И это представляется неслучайным. Само наличие формы, повторяющей жилище людей, как бы нарушает непреодолимую для обычного человека границу между двумя мирами, «очеловечивает» подземный мир, вызывая ассоциативную связь с миром предков.

В олонхо нижний мир изображен достаточно скупо. Формируется он во время великой войны, разгоревшейся между тремя союзами божественных племен, возглавляемых Юрюнг Айыы Тойоном, Улуу Тойоном и Арсан Дуолаем. Причиной прогностического явилось стремление обладать и править наиболее благоприятными сферами Вселенной. Война длилась 100 веков и оказала разрушительное воздействие на все три мира. В результате сражений «всколебался небесный свод, всколыхнулся средний мир, взболмудился бедовый подземный мир»:

Бедственный преисподний мир,
Расплескиваясь, как лохань,
Против движения средней земли
Полетел, закружился, гудя,
Охваченный с четырех сторон
Багрово-синим огнем.
Оттого у него с четырех сторон
Выросли, поднялись
Четыре препоны-стены.

[Нюргун Боотур Стремительный,
1982, с. 11]

В этом описании подземный мир предстает четырехсторонним пространством, ограниченным четырьмя стенами, названными препоны, что дает основание видеть в данном образе жесткую границу между миром живых людей и преисподней. Далее в олонхо повествуется о том, почему род *абаасы* Арсан Дуолая выбрал для себя подземное пространство:

Богатыри улуса *айыы*
Будут вечно нас в грабеже уличать,
Будут нас догонять, притеснять,
А в глубоких *нюкэнах*²⁶ —
В подземной тьме,
В пропасти Чёркёчэх²⁷,
Добраться до нас нелегко.
Мы ограбим их, оберем,
И в подземный мир уйдем, западем...
Бездна трех преисподний темна,
Кровли их на укреплениях стальных...
Так сговорившись, ушли они
В свой бедовый подземный мир.

[Там же, с. 12]

Итак, образы нижней сферы Вселенной в народных верованиях и эпических сказаниях якутов имеют кардинальные различия. Первый из них обусловлен более древней мировоззренческой системой, отголоски которой прослеживаются во многих традиционных культурах Северной и Центральной Азии. Второй непосредственно восходит к эпохе зарождения и формирования эпической традиции в среде кочевых скотоводческих народов Великой евразийской степи, так как именно в героических сказаниях тюркских и монгольских народов наиболее отчетливо проявляется идея антагонизма неба и преисподней, добра и зла, света и тьмы, которая явно развивалась под влиянием дуализма, присущего религиозно-философским системам Древнего Востока.

В описаниях обиталища владыки подземного мира Арсан Дуолая обращают на себя внимание несколько моментов: 1) подчеркнутая удаленность нижнего мира; это пропасть, бездна и тьма; 2) одно из значений слова *нюкэн* 'место, которое не посещают люди и скот', что подчеркивает невозможность контакта с ним живого мира; 3) преисподний три, что, вероятнее всего, указывает на три яруса нижнего мира; 4) четыре стены, окружающие пространство преисподней. Первые две характеристики нижнего мира подчеркивают его качественные осо-

²⁶ *Нюкэн* — бездна в подземном мире [Пухов, 1982, с. 424]; в словаре Э.К. Пекарского одно из значений слова *нюкэн* (*нүкән*) — «глухое место, не посещаемое ни людьми, ни скотом» [1959, стлб. 1768].

²⁷ *Өлү чөркөчүөх төрдө* (*Елюю чёркёчэх төрдө*) — страна смерти и бедствий [Там же, стлб. 3673].

бенности, две другие — структурные. Таким образом, четко проявляется вертикальная структура Вселенной: высота и ярусность небес/глубина и ярусность преисподней, четырехкрайняя форма земли/четырёхсторонняя форма пространства нижнего мира. Кроме того, все три ее сферы пронизаны единой срединной вращающейся осью и сами они вращаются вместе с ней, хотя и в разных направлениях. Столь полно воспроизведенная модель мироздания в якутских эпических сказаниях встречается не так часто, но отдельные ее составляющие присутствуют в каждом героическом произведении.

Итак, традиционное восприятие окружающего мира якутами представляет собой неординарное явление. Фактически в культуре саха существуют две мифопоэтические модели мира. В основе первой, присутствовавшей в народном сознании в XVIII—XIX вв., лежит восприятие восьми направлений вселенского пространства как наиболее адекватного воплощения всей полноты бытия. Ее доминантой оказывается горизонталь, в которой отражается необозримая широта Вселенной, как бы распростертая по восьми направлениям света. Сакральное ядро этого пространства располагается на востоке и северо-востоке, где находится престол Аар Тойона, Юрюнг Айыы Тойона и Сюгэ Тойона, где раскинулся священный *алаас* с божествами-покровителями скотоводства, где растет Аал Луук Мас с волшебной субстанцией *илгэ* и пребывают богини плодородия Иэйэсхит Айыы Хотун и Айыысыт Айыы Хотун. Данная модель, глубоко укоренившаяся в сознании якутского народа, своими истоками уходит в наиболее ранний этап этнической истории скотоводческого населения бассейна Лены, по всей видимости, относящийся ко времени появления здесь первого потока выходцев из евразийских степей.

Вторая модель, отразившаяся в якутском героическом эпосе, несет в себе иную идею — идею сакрального центра. В нем расположен великий *алаас*, здесь произрастает Аал Луук Мас и водружен престол Юрюнг Айыы Тойона, через него, пронизывая все три сферы мироздания, проходит срединная ось. Все пространство Вселенной в рассматриваемой модели как бы стягивается к единому центру, разрастаясь от него высь и вглубь, что делает доминирующей в ее композиции вертикаль. Сакральный центр здесь находится на пересечении двух пространственных векторов — восток/запад и север/юг, которые определяют четырехстороннюю форму как земли, так и подземного мира. Типологически мифопоэтическая модель мира эпических сказаний более архаична, чем восьмигранная модель народных верований якутов. Тем не менее не будет ошибкой отнести ее появление в мировоззрении скотоводов бассейна Лены к моменту станов-

ления и развития эпического творчества, связанного с более поздней волной выходцев из районов, по всей видимости, Южной Сибири.

Следует подчеркнуть еще раз, что народные верования и эпическое творчество достаточно длительно сосуществовали и развивались в среде формирующегося якутского этноса, т.е. являлись активными составляющими этногенетических и этнокультурных процессов. В течение этого времени происходила и определенная эволюция каждой из мифопоэтических моделей мира, в процессе которой осуществлялось инкорпорирование отдельных идей, понятий и образов из одной мировоззренческой системы в другую.

Как уже отмечалось, мифопоэтическая модель мира, присущая народным верованиям якутов, имела в своей основе восьмигранную форму вселенского пространства. Она базировалась на наблюдениях за изменением положения солнца на небосклоне в различное время года и зависимостью от этого жизни всей окружающей природы и человека. Значение солнца в воззрениях саха было огромным. Оно воспринималось как «эмблема» верховного божества Юрюнг Айыы Тойона [Серошевский, 1993, с. 629] или как сияние его лика [Попов, 1949а, с. 260; Эргис, 1974, с. 132]. Видимо, в более поздней традиции солнце обрело образ жены Юрюнг Айыы Тойона, а в фольклорных произведениях сохранился такой персонаж, как Кюн Тойон (Господин Солнце) [Эргис, 1974, с. 133].

В 1903 г. В.Ф. Трошанский выдвинул гипотезу о том, что Юрюнг Айыы Тойон и был тем образом, в котором воплотилось обожещаемое в более древние времена солнце [1903, с. 31]. Эта гипотеза находит определенное подтверждение в народной якутской поэзии, где солнце предстает в образе создателя всего сущего, «а его духовное преображение стало высшим божеством», т.е. Юрюнг Айыы Тойоном [Эргис, 1974, с. 132]. Такой фольклорный текст приводит в своем исследовании Г.У. Эргис:

В день возникновения
Созданного среднего мира
Поднимается, возвышаясь, восходящее
Пресветлое солнце мое,
Воплотившись в Юрюнг Айыы Тойона,
Определив судьбу мира,
Вознеслось наверх.

[Там же]

Это глубокое познание роли энергии солнца в существовании всего живого и преклонение перед ее силой ярко выразилось в самом значимом явлении духовной культуры якутов — празднике Ысыах, приуроченном к дню летнего солнцестояния [Романова, 1994, 2012, 2015]. Именно летнее солнцестояние запечатлено и на схеме упоминавшегося ранее

якутского гадания, где светило изображено в середине небосклона, символизируя его наивысшую сакральную силу.

Особенно интересные сведения о почитании солнца собраны замечательным исследователем культуры якутов И.А. Худяковым в 60-х годах XIX в. в Верхоянском округе. Он сообщает, что якуты: «Солнцу молятся, смотря на него, кланяясь и приговаривая: «*Айыы Тойон Сырдыга, абыраа миигин!* ‘Свет Господа Бога, помилуй меня!’». Утром кланяются на восток, вечером — на запад. Кланяясь, держат руки сложенными на груди, иные, впрочем, крестятся. В редких случаях кланяются солнцу при клятах» [Худяков, 1969, с. 278]. В выражении «*Айыы Тойон Сырдыга*» интерес представляют два момента. Во-первых, так как слово *сырдыга* восходит к глаголу *сырдаа* ‘становиться светлым или блестящим, светлеть, проясняться (о небе)’, который в словосочетании *тангара сырдыга* означает ‘светлющее небо, рассвет’ [Пекарский, 1959, стлб. 2482, 2484], следовательно, слова молитвы обращены именно к **восходящему** на востоке солнцу. Во-вторых, термин *тойон* ‘господин, владыка; лицо, облеченное властью; Господь, Владыка (небесный)’ [Там же, стлб. 2706], который в молитве применен к солнцу и не встречается в других культурах кочевников Евразии, соотносится не только с высшими божеествами якутского пантеона, но и с главами родовых или субэтнических подразделений якутского общества, т.е. охватывает как сакральную, так и социальную сферы бытия якутского народа. Такая тождественность титула свидетельствует, с одной стороны, о достаточно раннем появлении термина в якутском языке, с другой — о длительной изоляции этно- и культурогенеза саха от этнокультурных и социальных процессов в среде скотоводов Великой степи.

Исследователи возводят термин *тойон* к древнетюркскому слову *tajun (tajin)* ‘буддийский монах’ [Древнетюркский словарь, 1969, с. 572]. Известный советский археолог и востоковед А.Н. Бернштам конкретизировал это положение, полагая, что *тойон* восходит к хуннскому этапу истории кочевой цивилизации Евразии [1935, с. 53]. Наличие хуннских языковых элементов в составе якутского языка признавал и другой известный советский тюрколог А.Н. Самойлович. Идея хуннского происхождения древнего ядра якутского народа была высказана и Г.В. Ксенофоновым еще в 1920 г. [1992а, с. 167]. В дальнейшем выводы этих ученых подтвердились исследованиями якутского тюрколога Е.С. Сидорова [1985, с. 53–63].

Представления якутов о божественной природе другого небесного светила — Луны — в XIX — начале XX в. весьма противоречивы. Тем не менее известному исследователю традиционной культуры

якутского народа А.Е. Кулаковскому удалось приоткрыть завесу над значением Луны в ранних представлениях якутов о Вселенной. Он записал старинную пословицу, которая гласит: «*Бйй-кюн ыһыга диэн ыста* ‘Раздавать, разбрасывать добро, как это делается на празднике Солнца и Луны’», т.е. на главном празднике якутов — Ысыахе. Исходя из этого, А.Е. Кулаковский делает вывод, что священный кумысный праздник Ысыах некогда устраивался в честь обоих светил [1979, с. 12]. Это заключение автора значительно расширяет изначальную семантику праздника, однако в последующих исследованиях его лунарной составляющей особое внимание не уделялось.

Ысыах является главным календарным праздником весенне-летнего цикла и приурочен ко времени летнего солнцестояния [Романова, 2012, с. 247]. В XVIII в. этот праздник, видимо, носил в большей степени родовой характер, по крайней мере, таким он предстает в описании Я.И. Линденау, из которого следует, что различные группы якутов в обращениях к божествам во время Ысыаха всегда упоминали своих родовых покровителей. Проводили Ысыах дважды в год: «Когда начинается новый год, после которого якуты переселяются в свои зимние жилища в месяц *Tördünü* (сентябрь), также и весной, когда они в мае переходят в свои летние жилища, а кобылы приносят жеребят, устраивают якуты большой праздник, который называют *Isöch*, или *Isök*, или *Uysöch*. Устраивают этот праздник не раньше, чем приготовят достаточное количество кумыса» [Линденау, 1983, с. 37].

В традиционных культурах скотоводов-кочевников Великой степи Новый год был приурочен к дню весеннего равноденствия, т.е. к концу марта, периоду завершения отела и перекочевков на летние пастбища. Однако скотоводы отмечали и переход на зимние пастбища, как и любую перекочевку на новое место, принося жертву духам-хозяевам данной территории. Видимо, именно к такому типу праздников относился сентябрьский «новый год» якутов, упомянутый Я.И. Линденау. Однако проводимые в мае торжества, когда, по словам исследователя, якуты устраивали большой Ысыах, по времени не совпадает с днем весеннего равноденствия. Связано это было, по всей видимости, с более поздним приходом весны на территорию Якутии, которая наступает только в начале мая, что привело к определенному сдвигу хозяйственного цикла. Возможно, это вынужденное отступление от традиции празднования Нового года скотоводов-кочевников степной Евразии привело в дальнейшем к приурочиванию Ысыаха к другой значимой фазе солнечного цикла — дню летнего солнцестояния. По крайней мере, уже в середине XIX в. празднование Ысыаха в Верхоянском округе, по словам

А.И. Худякова, проводилось в июне, «хотя, кажется, — писал он, — в старину, когда якуты жили в более южных местах, он совпадал с маем, т.е. с якутским Новым годом» [1969, с. 253]. Это сообщение автора дает основание полагать, что в его время Ысыах праздновался в июне уже по всей Якутии, но при этом люди еще помнили, что по народному календарю новый год начинается в мае и, возможно, отмечали его. Таким образом, переселение скотоводов в более суровые климатические условия Центральной Сибири привело к определенным изменениям в календарном цикле, утвердив в конце концов в качестве главного события годового цикла приуроченный к дню летнего солнцестояния праздник Ысыах.

В XVIII в. Ысыах проводили в урасе. Сакральным центром торжества являлся очаг, около которого особый шаман *Tanara Isöch*²⁸ проводил обряд жертвоприношения кумысом всем наиболее значимым божествам якутского пантеона. И.Я. Линденау отмечает, что когда шаман обращался к Баай Барылаху, то оборачивался на юго-запад, а когда к различным *иччи*, начинал поворачиваться на запад. А когда обращался к самому могущественному *абаасы* нижнего мира Аджарай Бёгё²⁹, то становился лицом на запад. Эти наблюдения исследователя показывают, что во время всего обряда шаман поворачивался в ту сторону, где в соответствии с моделью мироздания обитало то или иное божество. Таким образом, при проведении Ысыаха шаман, обращаясь к каждому из верховных божеств якутского пантеона, совершал движение по кругу, что символически соответствовало годовому круговороту солнца, фактически регламентируя наступление нового года.

В XIX — начале XX в. Ысыах, проводимый уже в июне, сохранил традиционную семантику с присущими ей обрядовыми действиями. В 20-х годах XX в. Г.В. Ксенофонтов рассматривал Ысыах как праздник торжественной встречи восхода летнего солнца (см. [Романова, 1994, с. 82]). Однако этот праздник принял на себя и все сакральные смыслы, свойственные Новому году степных скотоводов.

Советская власть сохранила Ысыах и, заглушив в нем традиционные сакральные смыслы, придала ему значение триумфа социалистического строя, что способствовало его становлению как общенационального торжества. В настоящее время Ысыах, сохранив в себе ключевые моменты традиционной мифопоэтической картины мира, перешел в созна-

нии народа на совершенно новый уровень религиозно-философского осмысления бытия. По мнению исследователей, Ысыах, вобрав в себя основной спектр культурных кодов якутского народа, стал своеобразной матрицей его национальной культуры [Романова, Игнатъева, 2011, с. 35]. Ысыах является официальным республиканским праздником, не теряя при этом тех глубоких сакральных смыслов, которые отражают в нем традиционную мифопоэтическую модель мироздания.

Праздник и сегодня предстает как символическое воспроизведение священного акта первотворения, торжества нарождающегося мира, обновления природы, наступления нового года, что воплощается в последовательном проведении особых обрядовых действий. Основной сакральной движущей силой этой космогонической картины мира выступало солнце, его годичный круговорот, а пространством — все мироздание, воплощенное в трех символических объектах: березе (Мировом древе), берестяной урасе (сакральном жилище божества) и главной коновязи *айыы сэргэтэ* (Мировой оси). Последние два объекта устанавливались в восточной части места проведения торжества, акцентируя точку восхода солнца. Все действия участников праздника графически были подчинены движению по кругу: танец осуохай (*ohyohay*), обход коновязи и урасы и т.д. Форма круга отчетливо проявлялась и в статических элементах праздника — в форме места проведения (круглая поляна *түсюлгэ*), сидении кругом (*тобюрион*) при принятии священного напитка (кумыса), передаче друг другу по кругу кубка (чорона) с кумысом. Но в рисунке праздничного действия присутствовали и прямые линии — дороги солнца и луны, по которым участники двигались с востока на запад [Гоголев, 2002; Романова, 1994, 2012, 2015]. Эти названия «дорог» указывают на сохранение в структуре мифологического пространства Ысыаха, хотя и в очень расплывчатом виде, представления о луне как важном элементе мироздания.

Таким образом, несмотря на то что, согласно старинной якутской пословице, Ысыах некогда был посвящен солнцу и луне, луна практически не вошла в круг главных образов и понятий, создающих символическое содержание праздника. Несколько иная ситуация наблюдается в сфере других обрядовых практик и сюжетов сказочного фольклора, где луна занимает более прочную позицию. Наиболее развернутые сведения о луне представлены И.А. Худяковым в труде «Краткое описание Верхоянского округа». Согласно его записям, в представлениях якутов луна прочно сохраняет черты божества. Например: «Беременная женщина кланяется луне, когда исполняется последний месяц беременности, говоря: “Дух луны, помилуй меня!”. В старину мо-

²⁸ Точнее *Tangara Ojun* (*Тангара Ойуун*) [Линденау, 1983, с. 39].

²⁹ Происходит от якут. *бёгё* — «1) крепкий, твердый, сильный, мощный, могучий; непоколебимый, непреклонный» [Пекарский, 1959, стлб. 514].

лились также при первом новолунии (вечером). Погребающие покойника не показываются людям до рождения нового месяца. На луну долго смотреть — грех: дух луны заберет» [Худяков, 1969, с. 278–279].

В якутских сказках встречается такой персонаж, как Ый Тойон (Господин Месяц), который живет на небе со своей дочерью (ср. Кюн Тойон). Существует широко известная и у других скотоводов Южной Сибири легенда о похищении этим светилом девочки-сироты, присутствием которой на луне объясняются видимые на ее диске пятна. Данный сюжет лег в основу представлений якутов о природе различных фаз луны, происхождение которых объяснялось тем, что за похищение девочки «луну едят волки и медведи... каждый месяц она нарастает, и каждый месяц ее пожирают звери» [Эргис, 1974, с. 133]. А вилюйские якуты, например, вообще считали, «что луна — это круглое отверстие в небе, через которое проходит свет. Фазы луны объясняли действием духа, прикрывающего отверстие (луну) в определенных промежутки времени» [Там же].

Весь этот широкий спектр значений образа луны, существующий в якутской мировоззренческой традиции, подтверждает выдвинутую А.Е. Кулаковским гипотезу о некогда более существенной роли светила в мифопоэтической картине мира саха. Более того, равноправное положение двух светил нашло отражение в эпических сказаниях якутов. Вот как описывается в зачине олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» территория обитания в среднем мире божеств-покровителей коневодства:

За высокой медной горой,
Где рождается месяц по вечерам,
За серебряной горой,
Откуда солнце встает по утрам,
<...>

В том благословенном краю
Были некогда поселены
Волею верховных владык
Кюн Дьэсегей Тойон,
Кюрё Дьэсегей Хотун.

[Нюргун Боотур Стремительный,
1982, с. 12]

В этом отрывке месяц (луна) даже упоминается первым, что подчеркивает его важное значение в бытие мироздания. Следует напомнить, что в зачинах и самих текстах якутских олонхо часто присутствуют отдельные мифологические сюжеты и образы, в которых явно прослеживаются некие элементы более древних мировоззренческих систем. Вот как предстает обустройство неба верховными божествами *айыы* в эпосе «Могучий Эр Соготох»:

Чтобы с непостижимой тайной
Широкое гулкое небо,
Расшатавшись, не рухнуло, мол,

Созвездием Плеяд, как могучей матицей,
подперли его,
Чтобы, треснув, не обрушилось, мол,
Почтенным месяцем, как клином, его заклинили,
Чтобы, расколовшись, оно не рассыпалось, мол,
Почитаемым солнцем, как обручем, охватили
его.

[Могучий Эр Соготох, 1996, с. 81]

Здесь некий древний солярно-лунарный мифологический сюжет преобразован в определенный эпический образ, в котором месяц (луна) и солнце наравне с Плеядами составляют главные «структурные» элементы небесной сферы, подтверждая некогда существующую обоюдную значимость этих светил в традиционной якутской модели мироздания. Можно предположить, что постепенно луна была вытеснена в народных верованиях на периферию представлений о сущности мироздания образом более мощного небесного светила — солнца, занявшего в ней центральное место, что, возможно, было обусловлено переселением предков якутов в суровый климат Центральной Сибири. В эпических же сказаниях, будучи вписанным в сюжет художественного произведения, древний миф сохранился, хотя и в новом воплощении.

Итак, мифопоэтическая модель мира якутских народных верований представляет собой трехчастную структуру (композицию), ключевыми звеньями которой являются: 1) восьмигранная конфигурация вселенского пространства с горизонтальной доминантой, формирование которой основывалось на наблюдении за изменением траектории годичного цикла видимого движения солнца по небосводу; 2) главенствующее положение пространственного вектора восток/запад; 3) максимальная сакрализация сектора восток/северо-восток.

Тюрки Южной Сибири: Вселенная и Axis mundi. Мифопоэтическая модель мира тюркских народов Южной Сибири характеризуется прежде всего ярко выраженной центричностью и четкостью вертикальной структуры. Эти ее особенности отчетливо видны в общей композиции образа мироздания, присущего данной культурной традиции. Стоит лишь отметить, что в народных верованиях и эпических произведениях тюрков Саяно-Алтая, в отличие от якутов, не обнаруживается какая-либо принципиальная разница в представлениях об обустройстве Вселенной. Более того, народные верования южно-сибирских тюрков, особенно южных алтайцев (алтай-кижи), насквозь пропитаны шаманской мифологией, что особенно отчетливо проявляется в космологических представлениях. В якутской мировоззренческой традиции шаманская идеология занимает несколько обособленное место и обнаруживает определенное генетическое сходство с бурятским, тунгусским, самодийским и кетским ша-

манством. Больше всего это проявляется в ритуальном облачении и атрибутах шамана, а также в некоторых сюжетах и образах шаманских камланий, но это тема специального исследования.

В мифопоэтической модели мира тюркских народов Южной Сибири все три мира Вселенной композиционно строго подчинены вертикали, символизирующей Мировую ось (*Axis mundi*), которая пронизывает их, проходя через сакральный центр мироздания. Небесная сфера состоит из 7–9 (17, 33, 99) слоев, расположенных один над другим и поднимающихся ввысь. Самый верхний слой располагается за солнцем и луной и является местом обитания верховного божества — Ульгения (Кудая, Курбусту-хана, Кайракана, Бурхана)³⁰. На других небесных слоях обитают многочисленные божества, в частности дети Ульгения, и все они несут в себе только светлое, положительное небесное начало [Сатлаев, 1974, с. 147–148]. Это связано именно с доминирующей вертикальной проекцией Вселенной, где оппозиция верх/низ (небесный мир/подземный мир) соотносится с идеей добро/зло. В доминантной горизонтальной проекции якутской модели главным пространственным вектором, определяющим оппозицию добро/зло, является восток/запад (точнее — восток/северо-запад). Именно поэтому и в небесной сфере, и на земле обитают как доброжелательные творцы *айыы*, так и злобные разрушители *абаасы*, разделяя между собой пространство Вселенной.

Согласно одной из основных версий мифа о творении, алтайцы полагали, что «Кайракан создал 17 ярусов неба с его обитателями, самый верхний ярус он избрал местом своего обитания». Версии этого мифологического сюжета у других тюрков данного региона различались только именами творца, его детей и других божеств, количеством небесных слоев и некоторыми несущественными деталями. Алтайцы верили, что на 13-м слое неба находится Тотой Тенгэри (владыка града, дождя, грома); на 12-м — Яда Таш Тенгэри (камень Ульгения); на 10-м — Тумат Тенгэри; на 9-м — Аба Илыш (покровитель нескольких алтайских родов) и т. д. [Ямаева, 1998, с. 19–20].

Подземный девятиярусный мир, мир смерти подвластен грозному божеству Эрлик-хану, вместе с которым обитают девять его сыновей и семь дочерей, а также многочисленные духи-помощники, здесь же находится и мир предков. Пространство подземного

мира ограничивается девятью слоями. Эрлик-хан живет на самом глубоком, девятом, ярусе, его сыновья занимают остальные: Ерке Солтон — 8-й слой, Керей Каан — 7-й, Караш — 5-й, Темир Каан — 3-й, Кагыр Каан — 1-й [Там же, с. 15–16]. Таким образом, небесный и подземный миры в общей композиции (ментальной конструкции) Вселенной расположены фактически в зеркальной проекции.

Средний мир, населенный людьми, имеет облик горизонтальной плоскости, но в нем присутствуют определенные, невидимые для людей зоны («земли»), принадлежащие главенствующим духам-хозяевам природы, связанными с небесным и подземным мирами многими «нитеями», что лежит в основе представлений о сакральном единстве мироздания [Анохин, 1924, с. 3–17; Дьяконова, 1976, с. 268–776; Сагалаев, 1992, с. 44–50, 79–85].

Такой мифопоэтический образ мироздания отчетливо представлен в рассказе алтайского шамана Мерея Танаша из рода Тангды, записанного известным этнографом Л.Э. Каруновской в 1929 г.³¹: «В центре земли возвышается гора *Ak toşon altaj sьnь*³², резиденция предков охотников; на вершине этой горы находится молочное озеро *Syt kol*³³, в котором по пути в надземный мир омывается душа камлающего кама. В центре горы возносится Пуп земли и неба *Çer tengere kiddigi*³⁴. Из Пупа земли и воды произрастает роскошное (богатое) дерево с золотыми ветвями и широкими листьями *Altyn byrly baj terek*³⁵. Вершина этого дерева находится уже в небесной области. С этого дерева кам попадает на небо при родовых жертвоприношениях *Ylgen'ю* или главному создателю душ скота и людей *Kөгө Мөңкө*³⁶. На вершине этой горы располагаются духи-предки охотников, они же духи-хозяева различных территорий Алтая» [1935, с. 161–162].

Эта космологическая композиция повторяется в небесной сфере: «В центре неба возвышается красная гора (девятый слой), залитая солнечным светом, — резиденция высшего духа *Kөгө Мөңкө Adazь*, творца неба и земли и главы всех *Ylgen'eй*, духа с молнией. ...Его дворец — кошемная юрта, сходная с юртами алтайцев-богачей. Из ее вершины поднимается дерево с золотой лентой» [Там же, с. 174].

³¹ Автор выражает глубокую благодарность за помощь в переводе алтайских терминов на русский язык Н.А. Тадиной, кандидату исторических наук, одному из ведущих специалистов по традиционной культуре алтайцев.

³² *Ak toşon altaj sьnь* 'Белый, покрытый льдом, высокий Алтай'.

³³ *Syt kol* 'Молочное озеро'.

³⁴ *Çer tengri kiddigi* 'Земли-неба пуповина'.

³⁵ *Altyn byrly baj terek* 'С золотой листвой богатый священный тополь'.

³⁶ *Kөгө Мөңкө* — имя одного из главных духов-покровителей земли.

³⁰ У тюрков Южной Сибири верховное божество даже в культуре одного народа может иметь несколько имен, что свидетельствует о сложных процессах этнокультурного взаимодействия в среде населения Саяно-Алтайского нагорья на протяжении длительного времени. То же относится и к именам многих второстепенных божеств.

Таким образом, в воззрениях алтайцев Вселенная сконцентрирована в трех мифологических образах — Мировой горы, Пупа земли и неба (земли и воды), Мирового древа, композиционно образующих четкую вертикаль, которая точно соотносится с сакральным центром Вселенной, точкой пересечения пространственных координат восток — запад/север — юг. Земной и небесный миры расположены четко один над другим и как бы насажены на одну вертикальную ось, проходящую через Пуп земли и заканчивающуюся вершиной дерева с золотой лентой в верхней сфере. Эта идея центра обретает художественный образ в эпических произведениях тюрков Саяно-Алтая. Вот как описывается в шорском эпосе «Олен Тайджи» жилище героя:

Посреди белой степи,
Среди народа, платящего дань,
Солнцем, луной освещенный
Дворец золотой стоит.
Сквозь три неба он вверх поднимается,
Сквозь три слоя земли вниз опускается.
[Дыренкова, 1940, с. 11]

Данный мифопоэтический образ содержит в себе весь спектр ощущений и восприятия тюркскими народами Южной Сибири Вселенной, ее сакральной сущности, которая сосредоточена в центре мироздания.

Семантически важным элементом алтайской космологической модели является Пуп земли и неба/Пуп земли и воды — символ сакрального центра. Оба этих объекта фактически неразделимы и находятся в одном месте — на вершине Мировой горы, возвышающейся в центре земли. Однако функции их различаются. Через Пуп земли и неба лежит путь в верхнюю небесную сферу, а сквозь Пуп земли и воды он пролегает на восток, в невидимую область земного пространства, где на высочайшей медной горе обитает Йер-Суу³⁷ — одно из главных божеств алтайского пантеона, божество земли и воды, хозяин всех духов гор, лесов, рек и озер. На рядом стоящей горе, откуда восходит солнце, находятся духи, охраняющие Йер-Суу [Каруновская, 1935, с. 163–166]. Второй точкой этой горизонтали является запад. При камлании, например, одному из самых грозных духов подземного мира Темир-хану (старшему сыну Эрлик-хана) шаман сначала опускается в расщелину горы, расположенной на севере земли. Оказавшись в царстве тьмы, он, преодолевая множество препятствий,

³⁷ Йер-Суу — дословно переводится как ‘земля-вода’. Данное понятие включает в себя также представление о множестве духов-хозяев различных объектов земного ландшафта.

достигает жилища духа, перед которым установлена коновязь. Л.Э. Каруновская не сообщает, в каком направлении относительно сторон света лежит путь шамана, но приводит текст обращения к нему:

Семь предков поклонялись (тебе)
На земле народившийся, молимся тебе
На девяти вороных конях носившийся,
Черным яманом приносящие тебе,
Западный черный дух...

[Там же, с. 178]

Данная космологическая модель в своих ключевых моментах присуща всем тюркским народам Саяно-Алтая [Дыренкова, 2012, с. 345–349; Дьяконова, 1976, с. 268–291; Анжиганова, 1997, с. 10–39; Кенин-Лопсан, 1987, с. 89–149]. Это еще раз подтверждает непрерывность этнической истории населения региона в течение длительного исторического периода, на протяжении которого была выработана единая мифопоэтическая модель мира. Доминантой рассматриваемой модели является строгая вертикаль, пронизывающая все сферы мироздания и, по сути, постоянно дублирующая в мифологических образах Вселенную — гора, Пуп земли-неба, дерево, снова гора, жилище верховного божества и опять дерево (с золотой лентой). В систему этих образов в подземном мире входит священная коновязь у жилища Эрлик-хана или его старшего сына Темир-хана. Коновязь является также неотъемлемым атрибутом места обитания верховного небесного божества и эпического героя.

В горизонтальной проекции тюркской модели Вселенной отображаются все четыре стороны света, однако особо выделяется вектор восток/запад, представленный такими могущественными божествами, как Йер-Суу, обитающем в пространстве среднего мира (восток), и Эрлик-хан из нижнего мира (запад). Направления север и юг проявляются в мифологии тюрков Южной Сибири не столь выразительно, по крайней мере с этим вектором не связаны имена высших божеств. Наиболее значимой отметкой севера служит расположенный в этой стороне света вход в нижний мир, что также присуще мифопоэтической модели мира якутов.

Развернутый образ мироздания, характерный для мифологического сознания тюрков Саяно-Алтая, представлен в героическом сказании алтайцев «Маадай-Кара» при описании места обитания эпического героя:

Алтып-Кюлюк³⁸, богатырь мой,
На своем Алтае живет.
Под луной дугой протянувшуюся
Пегую гору отцом называет,

³⁸ *Алтып* переводится как ‘богатырь’. В том же значении употребляются слова *кюлюк*, *баатыр*, *кезер*.

начала и жизнестроительного пространства. Это выражается через цепочку символических звеньев — солнечное/лунное, золотое/серебряное, дневное/ночное, мужское/женское, оплодотворяющее/порождающее, находящиеся в постоянном взаимодействии. Подобная универсальная мифопоэтическая модель постоянно присутствует в эпических произведениях и различных обрядовых текстах тюркских народов Саяно-Алтая, что позволяет предполагать ее более широкое распространение в древности среди кочевого скотоводческого населения Евразии.

Образ священного Алтая, где живет герой сказания, фактически дублируется в изображении жилища Маадай-Кара, тем самым усиливая космологическую составляющую самого сказания:

На берегу реки с семьюдесятью притоками,
В долине между семью большими
горами-крепостями
Девяностогранная каменная юрта,
Под лучами солнца и месяца сияющая,
Золотом украшенная, стоуглая,
Теперь, оказывается, стоит.
У входа в девяностогранную каменную юрту
Девятигранная серебряная коновязь стоит.
Нижняя часть ее в нижнем мире
Айбыстану⁴⁰ служит коновязью,
Верхняя часть ее в верхнем мире
Юч Курбустану⁴¹ служит коновязью,
Средняя часть ее
Ездящему на темно-гнедом драгоценном коне
Богатырю Маадай-Кара
Коновязью служит.

[Маадай-Кара, 1973, с. 255]

Оба эти пространства структурно идентичны, что позволяет рассматривать их как универсальный образ Космоса, созданный эпической традицией и сохранившийся в героических сказаниях тюрков Саяно-Алтая. Введенные в текст 90-гранная юрта и 9-гранная коновязь несут тот же космологический смысл, что и река с 70 притоками, 7 гор-крепостей и 100-коленный тополь с золотыми и серебряными листьями. Особенно отчетливо это проявляется в образе коновязи, пронизывающей все три сферы мироздания и создающей особую сакральную связь между верховными божествами и богатырем Маадай-Кара, что подчеркивает истинную природу эпического сказания. Новым в данном отрывке является число 9, которое возникает в результате утробения трех сфер мироздания (3×3), что усиливает космологический смысл числа 7. Такая насыщенность символикой эпических произведений тюркских народов Южной Сибири достигается за счет использования в описании различных объектов

сложных сочетаний символических кодов — природного, солярного, предметного, «металлического» и числового, что наполняет сюжет героического сказания множеством сакральных смыслов, подчеркивая его космологическую природу.

Мифопоэтическая модель мира, присущая мировоззренческой традиции тюркских народов Саяно-Алтая, существенно отличается от модели народных верований якутов. Так, структура Вселенной тюрков Южной Сибири четко подчинена вертикали, она как бы стянута к единому сакральному центру, в то время как у якутов она растянута в горизонтальной плоскости, обретая наивысшую сакральность в точке восхода солнца. Эти различия наглядно отражены и в системах числовых кодов, использованных в описании структуры мироздания. У тюрков Южной Сибири она образует четкий ряд взаимообусловленных чисел: 4—3—7—9. В якутской народной традиции это 8 и 3—9. Восьмерка выражает смысловое значение Вселенной с горизонтальной доминантой («великий дух восьмигранной Вселенной»), тройка и девятка — вертикальную структуру мироздания. Здесь четко проявляется отсутствие необходимой сопряженности этих двух кодов, что свидетельствует об участии на ранних этапах в этно- и культурогенезе ядра якутского народа носителей разных мировоззренческих концепций.

В героическом эпосе саха мифологическая модель мира явно обнаруживает общие истоки с мифопоэтической традицией тюрков Южной Сибири, что отчетливо проявляется и в центростремительном принципе организации общей структуры Вселенной, и в аналогичной системе числового кода (4—3—9) и, главное, в общем эмоционально-образном характере самих текстов. Это позволяет говорить о том, что процессы этно- и культурогенеза якутов носили многоступенчатый характер, определяемый несколькими волнами переселения скотоводов с юга в пределы бассейна Лены в разные исторические периоды.

Однако следует подчеркнуть, что имеется и нечто большее, прочно объединяющее мифологические модели мира и якутских народных верований, и эпических сказаний как самих якутов, так и тюрков Южной Сибири. Это прежде всего принцип ориентации в пространстве относительно положения человека, обращенного лицом на восток, характерного для всего тюркского мира.

Буряты: на перекрестке этнических дорог. Наиболее близкое сходство обнаруживается в мифопоэтических моделях мира якутов и их ближайших соседей — бурят Предбайкалья, т.е. западных бурят. Здесь следует подчеркнуть, что речь идет о мировоззрении именно предбайкальских бурят, так как буряты Забайкалья (главным образом южные) в

⁴⁰ Прозвище Эрлик-хана, главы нижнего мира.

⁴¹ Верховное божество небесного мира.

силу особенностей этнокультурогенеза имеют свои особенности мировоззрения. Не последнюю роль в этом сыграл широко распространявшийся на данной территории с XVIII в. буддизм. Разница между мифопоэтическими моделями западных и южных (частично и восточных) бурят проявляется на достаточно глубоком уровне, затрагивая такое свойство этнического сознания, как ориентация в пространстве. Тюрки, как уже отмечалось выше, осмысливали пространство относительно положения человека, обращенного лицом к востоку, монгольские народы — лицом к югу. Это отчетливо видно в расположении их жилищ: у тюрков оно всегда обращено входом на восток, у монголов — на юг. Поэтому в представлениях тюркских народов восток означает переднюю (лицевую) сторону пространства, запад — заднюю, юг — правую, север — левую; у монгольских народов юг располагается впереди, запад — справа, восток — слева, север — сзади. В большинстве мифологий данные направления пространства составляют две пары, отражающие дуалистическое восприятие мира. Передняя (вперед) и правая стороны ассоциируются с позитивным, благоприятным началом, задняя (назад) и левая — с отрицательным, негативным. Таким образом, у тюрков положительными сторонами мироздания оказываются восток и юг, у монголов — юг и запад. В свое время известный монголист Л.Л. Викторова отмечала, что уже в «текстах XIII в. понятия “юг” и “перед” у монголов адекватны и выражаются словом *урьд*» [1980, с. 86]. В то же время север в обеих традициях четко ассоциируется с отрицательным началом, что наиболее явно проявляется в представлении о расположении здесь входа в нижний мир. Такие закономерности в восприятии различных зон Вселенной представляют собой определенный пространственный код в «теле» тюркской и монгольской культур, который был одним из важнейших факторов формирования и развития их мифологических моделей мира.

Однако в большинстве своем буряты Предбайкалья, в отличие от других монгольских народов, воспринимали пространство Вселенной с позиции человека, обращенного лицом на восток⁴², как и якуты и шире — тюркские народы в целом [Скрынникова, 2003, с. 9–11]. Но это не облегчает задачу описания мифологической модели мира западных бурят. Во-первых, какая-то часть населения Предбайкалья следовала монгольской ориентации, т.е. главным направлением пространства считая юг, используя слово *урда*, которое также имеет значение ‘передняя сторона; вперед’. Во-вторых, и это самое сложное, в бурятском фольклоре при определении

сторон света чаще использовались слова, означающие понятия «вперед — назад», «правый — левый», поэтому изначально исследователи и переводчики (в частности, на русский язык), учитывая принадлежность бурят к монгольским народам, оценивали упоминание о правой или левой стороне Вселенной, исходя из ориентации лицом на юг, как запад и восток⁴³. Наглядный пример этому мы находим в бурятской версии центрально-азиатского эпоса «Гэсэр», записанной в Предбайкалье среди унгинских бурят (булагатов):

Там, где небо поднимается высоко,
Где земля расстилается широко,
В северо-западном краю, в той дали,
Где рассветная заря выходит из-за земли,
В лучах рассветной зари, что золотисто-ярка,
Вьется белый жаворонок Азарга⁴⁴.

[Гэсэр, 1986, с. 27]

Трудно представить себе рассветную зарю, охватывающую небосклон на северо-западе. В то же время, если принять за исходную позицию ориентацию лицом на восток, то летний рассвет будет слева, т.е. на северо-востоке, где согласно якутской модели мира пребывают божества Айыысыт Айыы Хотун и Анаксыт Айыы Хотун — подательницы жизни; где растет могучее древо Аал Луук Мас, олицетворяя собой сакральный центр мироздания. Впервые на подобные несоответствия в публикациях по восприятию западными бурятами мирового пространства обратила внимание монголист Т.Д. Скрынникова [2003], которая привела в своей статье множество аналогичных примеров, достаточно убедительно доказав доминирующую среди бурят Предбайкалья ориентацию лицом на восток.

В задачу данного раздела не входит доскональное исследование модели мира собственно западных бурят, здесь представляется необходимым выделить те ее особенности, которые важны для понимания становления и развития мировосприятия Вселенной якутами.

Традиционная космологическая концепция предбайкальских бурят, так же как якутов и южных тюрков, о которых говорилось выше, носит универсальный характер, определяющий деление макрокосма на верхний, средний и нижний миры. Однако ее можно охарактеризовать как своеобразный этнокультурный мост между тюркскими народами Саяно-Алтая и якутами, включая структурные элементы, образы и сюжеты, характерные для той и

⁴³ Автор выражает особую благодарность Т.Д. Скрынниковой, доктору исторических наук, главному научному сотруднику ИВ РАН, за научную консультацию по особенностям модели мира в культуре западных бурят.

⁴⁴ Букв. ‘жеребец’; в более широком смысле — ‘самец’; в переносном — ‘большой, могучий’.

⁴² Ориентация лицом на восток была характерна также для ордосцев и дархатов [Неклюдов, 1988, с. 174].

другой мифологической системы. Более того, в различных субэтносах бурят Предбайкалья, которые возникли на основе коренных средневековых этносов данного региона, таких как булагаты и эхири-ты, мифологические модели мира имели свои особенности, что объясняется сложным характером этногенетических и этнокультурных процессов на территории Сибири и Центральной Азии в данную историческую эпоху.

Верхний мир представлялся бурятам Предбайкалья многоярусным, но количество небес в нем значительно больше, в чем, видимо, проявляется влияние более развитых религиозных систем, в частности северного буддизма. При этом небесная сфера, как и в якутской космографии, разделена на области. По версии, записанной родоначальником бурятской этнографии М.Н. Харгаловым у западных бурят в конце XIX в., верхний мир состоит из 99 небесных слоев, на которых располагаются 99 божеств-тэнгэри. Восток подвластен 44 «черным и злым, вредящим людям» божествам (*тэнгэри*)⁴⁵, возглавляемым Атай Улан Тэнгэри, а запад населен 55 «белыми и хорошими, покровительствующими людям» божествами во главе с Хан Тюрмас Тэнгэри. На западных и восточных разделяются и божества более низкого ранга, так называемые ханы (мн. ч. *хат*), обитающие главным образом на земле и являющиеся в основном детьми тэнгэри и покровителями различных территорий и природных объектов [Хангалов, 2004а, с. 92–95].

В начале XX в. Б.Э. Петри опубликовал свои материалы по верованиям предбайкальских бурят, где сообщал: «Согласно бурятскому представлению, верховных божеств 99. Они делятся на живущих на юго-западном конце неба — 55 благосклонных и благожелательных бурятам белых тэнгэринов — и на живущих на северо-восточном конце неба — 44 враждебных бурятам черных тэнгэринов» [1928б, с. 18].

М.Н. Хангалов был уроженцем Предбайкалья, из балаганских бурят (булагатов), а Б.Э. Петри к моменту публикации своих материалов более 10 лет жил в Иркутске и работал среди предбайкальских бурят. Поэтому довольно сложно объяснить ошибочной разноточие в их суждениях о принципах разделения небесной сферы на положительную и негативную зоны. Представляется вполне закономерным полагать, что исследователи столкнулись не с разными представлениями о размежевании небесных

божеств пространственным вектором, а с единой системой деления Вселенной на зоны, соответствующие такому понятию, как «роза ветров».

Выдвинутое предположение подтверждается исследованиями И.А. Манжигеева, бурятского ученого середины и второй половины XX в., проводимыми в среде бурят (эхиринов) Кудинского ведомства. Согласно его данным, существует: «Древнебурятский миф о заднем (*ара*)⁴⁶ и переднем (*убэр*)⁴⁷ тэнгэри, в отличие от 55 западных и 44 восточных тэнгэринов, очевидно, возник в тот ранний период, когда человек научился различать, дифференцировать стороны пространства по отношению к себе. <...> По мифологии одних бурятских племен, тэнгэринов — 99, они разделены на два враждующих лагеря — 55 западных и 44 восточных. По мифологии других бурятских племен, в частности эхиринов, всех тэнгэринов — 275: из них 99 передних, 77 задних, 55 правосторонних и 44 левосторонних. Атаа Улан Тэнгэри большинством шаманистов считается главой 44 восточных (левосторонних) тэнгэринов...» [Манжигеев, 1978, с. 18, 20].

Итак, в древнебурятском мифе представлена система осмысления пространства соответственно расположению в нем человека, т.е. по частям его тела, но сегодня невозможно привязать ее к географическим векторам. Сам автор интерпретирует значение левой стороны, следуя устоявшейся в XX в. традиции, как восточной. Этой точки зрения придерживались и все современные ему исследователи. Именно благодаря такой интерпретации традиционной системы координат в «Гэсэре» «рассветная заря, что золотисто-ярка», появляется на северо-западе. Не укладываются в нее и многие фольклорные произведения западных бурят.

Одним из таких произведений является опубликованное Т.Д. Скрынниковой сказание «Состязание в мудрости». В нем повествуется о том, как два человека — Бажага Сэсэн с южной стороны Байкала и Балхан Сэсэн (ашабагат)⁴⁸ с северной его стороны — завели спор о том, где находится Пуп земли. Первый говорил, что Пуп земли там, «где *восходит солнце*», а второй — где *заходит*. За решением вопроса они обратились в суд той административной территории, где проживал Балхан Сэсэн, и суд признал правоту своего земляка. Бажага Сэсэн проклял главного судью («ни внуков, ни

⁴⁵ Тэнгэри — в данном случае «божество-небожитель, самый высокий ранг божеств в бурятской мифологии» [Манжигеев, 1978, с. 73]. Восходит к древнетюркскому слову *tängri* — '1) небо; 2) бог, божество'. Именно в таком значении понятие *тенгри* существовало в традиционном мировоззрении и языках народов тюркско-монгольского мира [Древнетюркский словарь, 1969, с. 544].

⁴⁶ *Ара* — 1) задняя (или теневая) сторона; северная сторона (горы); 2) зад, спина, север [Манжигеев, 1978, с. 54].

⁴⁷ *Убэр* — южный склон (горы), передняя (солнечная) сторона; *зүххалангай гэрэй үбэртэ нууха* — сидеть у дверей юрты, выходящих на юг [Бурятско-русский словарь, 1973, с. 489].

⁴⁸ Субэтнос в составе западных бурят-булагатов.

правнуков у тебя не будет — прекратится твой род»), и проклятие сбылось. В сказке нет указания на местонахождение Пупа земли, но сбывшееся проклятие свидетельствует о правоте Бажага Сэсэна, т.е. он находится там, где *восходит солнце* [Скрынникова, 2003, с. 61].

Кроме того, в сказании присутствует момент, который, как нам представляется, требует некоторого пояснения. Бажага Сэсэн, оказавшийся правым в своем определении местонахождения Пупа земли на восходе солнца, происходит с юга, а неправильно определивший положение Балхан Сэсэн — с севера. Более того, фактически он принадлежит к булагатским бурятам. Таким образом, выстраивается линия юг/север, которая несет в себе мифологический смысл, определяя вторую координату вселенского пространства, тем самым воссоздавая модель мира.

Традиционными образами, воплощавшими Вселенную, у западных бурят являлись Мировая гора и Мировое древо, которые представлены в космологическом мифе «Цари земли», записанном М.Н. Хангаловым: «На юго-западной стороне есть царство Маса-Богдо-хана, где находится царь земли — гора Сэмбэр-Уула, на которой растет царь всех деревьев — Аха-Зандан-Модон...» [2004б, с. 12].

Основу описанной композиции составляет гора с растущим на ней деревом. Сэмбэр-Уула — образ мифической горы, символизирующей Вселенную, восходит к древнеиндийской мифологии (*инд.* Меру/Сумеру) и, благодаря распространению буддизма, становится стержнем модели мира у всех исповедующих его народов. Однако, будучи архетипом, образ горы как символ мироздания присутствует в мифологических моделях широкого круга народов. В Сибири он наиболее выпукло представлен в мифологии народов Саяно-Алтая, например в описании Вселенной алтайского шамана Мерея Танаша, опубликованном Л.Э. Каруновской.

Однако этот логически законченный, устоявшийся в мифологической традиции народов Центральной Азии и Южной Сибири образ, в мифопоэтической модели мира бурят оказывается не в центре мира, как у большинства других народов, а на юго-западе. Учитывая те несоответствия, которые были допущены при определении функции сторон света в мифологической модели мира западных бурят, Мировая гора и Мировое древо должны находиться на юго-востоке, что по семантике очень близко северо-востоку якутской модели, где на священном *алаасе* произрастает Мировое древо — Аал Луук Мас. Это наглядно подтверждает, что мифологическая модель мира западных бурят по своей структуре аналогична якутской. В зоне северо-запада у западных бурят располагается божество Хан

Бүргэд Тэнгэри⁴⁹ и Ёормо Сагаан Тэнгэри⁵⁰ (покровитель кузнечества и кузнецов), в подчинении у которого находятся 73 небесных кузнеца [Хангалов, 2004б, с. 93]. Оба божества относятся к светлым, доброжелательным тэнгэри. Однако с поправкой на ориентацию лицом на восток местопребывание этих божеств соответствует зоне юго-востока, что аналогично якутской мифопоэтической модели, согласно которой в указанном месте обитает Хомпоруун Хотой Айыы (Божество Орел) и Уус Хаан Тёрдө — божество кузнецов («кузнечный корень»).

Таким образом, эти божества, выполняющие одни и те же функции, занимают в пространстве Вселенной в бурятской и якутской моделях прямо противоположное, зеркальное положение. В то же время орла, выступающего во всех культурах символом солнца, и божество, являющееся покровителем кузнецов и связанное с небесным огнем, сложно связать с северо-западом вселенского пространства, где «умирает» солнце. Их нахождение на юго-востоке в модели мира якутов абсолютно логично, но в бурятской модели оно противоречит функции рассматриваемых божеств. Это еще раз подтверждает, что ориентация в пространстве у западных бурят соответствовала положению человека лицом на восток.

Итак, в материалах М.Н. Хангалова присутствуют такие зоны Вселенной, как восток и север-восток, запад и юго-запад. Б.Э. Петри также выделяет юго-запад и северо-восток. И.А. Манжигеев пишет о четырех сторонах света: передней (южной), задней (северной), правосторонней (западной) и левосторонней (восточной). Все вышеизложенное не оставляет сомнения в том, что среди коренного населения Предбайкалья буряты, ведущие свое происхождение от двух средневековых этносов — эхиритов и булагатов, как и якуты, представляли Вселенную восьмигранной, вся структура которой основывалась на «розе ветров». Данное сходство моделей мира в культурах тюрков средней Лены и бурятского населения Предбайкалья убедительно объясняется особенностями этногенетических и этнокультурных процессов, протекавших здесь более полутора тысячелетий. Средневековые этносы эхиритов и булагатов, сыгравшие важную роль в становлении не только современного субэтноса западных бурят, но и бурятского народа в целом, сформировались на территории Предбайкалья, которую в VI–X вв. населяли тюркоязычные курыканы (кит. *гулигань*), входившие в конфедерацию племен теле. Именно

⁴⁹ Хан Бүргэд Тэнгэри — дословно переводится как ‘Господин Орел Небожитель’; *бүргэд* означает ‘беркут, орел’ [Бурятско-русский словарь, 1973, с. 123].

⁵⁰ *Ёормо/һорьмой* — остов кузнечных мехов; *сагаан* — белый [Там же, с. 381, 685].

куруканы, как показывает большинство исследований, были той тюркской волной, которая выплеснулась из Предбайкалья на Вилую и среднюю Лену, положив начало этногенезу якутов (подробнее об этом см. в гл. 4). Но часть курыканского населения Байкальского региона, естественно, осталась на исконной территории и неизбежно влилась в состав прибайкальских этносов, главным образом эхиристов и булагатов, которые возникли в период развитого средневековья в результате нового витка этногенеза, спровоцированного проникновением за Байкал монгольского населения империи Чингисхана [Окладников, 1951б]. Приток монголов в Предбайкалье, видимо, не был значительным и протекал постепенно, но соседство с огромным монгольским миром, торговые и военные отношения с ним, разнообразные социальные и культурные связи привели к смене языка, появлению новых элементов в традиционной культуре, но все же не разрушили основу мировоззрения и систему сакральных ценностей, в частности почитание восточной стороны Вселенной как стороны восходящего солнца.

Все представленные ранее факты и выводы находят объективное подтверждение в материалах XVIII в. Я.И. Линденау. Пребывание исследователя в Балаганском остроге в Предбайкалье в качестве управляющего с 1748 по 1750 г., а также его поездка в 1745 г. к Байкалу дали ему возможность собрать бесценные сведения о культуре западных бурят. Даже в предельно краткой главе «О боге и его названиях» он сообщает данные, которые позволяют во многом обогатить наши представления о верованиях западных бурят. Так, в ней Я.И. Линденау писал: «Бога и небо буряты называют просто *Tingiri* — небесный бог. *Burchan* у них владеет над всем, но они его не знают. Кроме небесного бога, буряты в Удинском остроге⁵¹ почитают лебедя, орла и горностаю» [1983, с. 147]. Таким образом, в первой половине XVIII в. удинские буряты-ашабагаты, как и якуты, верховным божеством считали небо-тэнгэри, хотя последние и представляли его в антропоморфных образах трех братьев — Аар Тойона, Юрюнг Тойона и Сюгэ Тойона. У бурят, судя по записям Я.И. Линденау, функции тэнгэри «стремилось принять на себя» божество Бурхан⁵², но буряты не признавали его.

Слово «бурхан» вошло в мифологию кочевых скотоводческих народов тюркско-монгольского мира

⁵¹ Удинский острог был поставлен на р. Уде (Чуне) на месте казачьего зимовья, основанного в 1648 г.

⁵² Буркан, бурган, нуркан, нрурган — модификация слова «Будда» из словосочетания «Будда-хан», распространенного среди монгольских и тюркских народов в нарицательном значении 'бог'.

с распространением буддизма. Как показывают материалы, оно проникло на территорию Предбайкалья с новой волной кочевого населения, в данном случае, скорее всего, из Монгольской империи, где буддизм начал широко распространяться с XIII в. Но буряты, по словам Я.И. Линденау, «его не знают», т.е. в XVIII в. оно еще не вошло в понятийный аппарат верующих, хотя в то время буряты уже были монголоязычным народом. Следовательно, по крайней мере у части жителей Предбайкалья в XVIII в. продолжало сохраняться мировосприятие, которое они унаследовали от своих непосредственных предков — эхиристов и булагатов, но которое, по всей видимости, было присуще и первому тюркскому населению Предбайкалья — курыканам.

Рассматривая праздники бурят, Я.И. Линденау выделяет среди них три основных — осенний, весенний и летний, главный из которых «буряты справляют бывает весной, как *Isöch* у якутов, когда из кобыльего молока готовится *Araki*⁵³» [Там же, с. 146]. Праздник с учетом количества народа проводился или на открытом воздухе, или в юрте. Но в обоих случаях сакральным центром церемонии являлся разведенный особым способом огонь (костер или очаг). В кульминационный момент обряда «каждый присутствующий берет в руку чашку *Takschi* и ею черпает *Araki*, после чего все становится вокруг огня и льют в него немного *Araki*. Старейшина и присутствующие поворачиваются лицом на восток и все кричат вместе *Tingiri*... это означает: «Ты, небесный бог, принимай, табун плодись, яшашные⁵⁴ плодитесь, дети плодитесь, чтобы государства яшашнылюдно было». Наконец все поворачиваются по солнцу кругом и бросают свои чашки от себя на юг, берут с земли траву, сено или что достанут и суют за пояс с правой стороны» [Там же].

Нельзя не согласиться с Я.И. Линденау, что весенний праздник бурят фактически аналогичен якутскому Ысыаху. У них можно выделить следующие общие черты: изготовление кумыса, первое обращение к божеству, жертвоприношение лицом на восток, движение по кругу посолонь. Однако в описанном обряде присутствует и такое ритуальное действие, как «бросание чашки на юг». Это позволяет сделать вывод, что в то время юг был для бурят не просто благоприятной зоной Вселенной, как у якутов, но имел высокую степень сакральности, в чем проявляется определенное присутствие монгольской традиции ориентации в восприятии вселенского пространства. Также буряты при жерт-

⁵³ Тюркское название молочного алкогольного напитка (водки).

⁵⁴ От слова «ясак», т.е. коренное население Сибири, платившее государству натуральный налог.

воприношении шкуру жертвенного животного (чаще всего овцы), снятую целиком, вешали на березовую жердь головой на юг. Что касается правой стороны, куда за пояс закладывали траву или сено, то данный элемент ритуала мог относиться и к той, и к другой традиции.

Таким образом, традиционные народные представления якутов о пространстве Вселенной обнаруживают генетическое родство с верованиями западных бурят, истоки которого восходят к культуре древнетюркского населения, появившегося в Предбайкалье, возможно, даже раньше, чем на арене истории возникла мощная древнетюркская цивилизация.

Необходимо рассмотреть еще один сюжет из мифологии западных бурят, проливающий определенный свет на характер этногенетических и этнокультурных процессов, протекавших на территории Центральной Азии, Южной, Юго-Восточной и Средней Сибири (включая Предбайкалье и бассейн Лены) в течение двух тысячелетий существования кочевой цивилизации.

По представлениям бурят-булагатов второй половины XIX в., противостояние западных и восточных тэнгэри не было изначальным. Одно из мифологических преданий гласит: «В прежнее время западные и восточные тэнгэрины все были нераздельно вместе и между ними не было никакой вражды. Все 99 тэнгэринов были хорошими и белыми, они о земных людях заботились все вместе. В это время самым старшим тэнгэрином был Асаранги, которому подчинялись все остальные 98 тэнгэринов» [Хангалов, 2004а, с. 92]. Но вдруг Асаранги умирает и два тэнгэри Хан Тюрмас и Атай Улан претендуют на его место. С этого момента и возникает вражда, которая приводит к разделению всех небесных божеств на два лагеря. К Хан Тюрмасу присоединяются 54 божества, которые уходят на запад и становятся белыми, добрыми тэнгэринами. А 43 божества встают на сторону Атай Улана, уходят на восток, образуя с ним 44 черных, злых тэнгэрина. Но божество Сэгэн Сэбдэг (Обоо Тэнгэри) не присоединяется ни к одной из двух групп и «остаётся в середине неба» [Там же].

В бурятской версии общемонгольского эпоса «Гэсэр», записанной у унгинских (западных) бурят, сюжет о Сэгэн Сэбдэге изложен следующим образом:

Посередине от западных
 Пятидесяти пяти небесных долин,
 Посередине от восточных
 Сорока четырех небесных долин
 Ни тем, ни другим не подчиняющийся,
 Но сам по себе господин,
 Этим местом срединным владевший,
 Скота без счета имевший,

Это место оберегавший,
 Подданных своих защищавший,
 Три раза в день себя насыщающий,
 Три раза в год счастливым бывающий
 Жил, говорят, Сэгэн Сэбдэг.

[Гэсэр, 1986, с. 30]

У бурят, а также монголов, тибетцев, тувинцев *обоо* представляет собой культовый объект в виде каменной насыпи, которая символизирует местопребывание духа-хозяина конкретного места или определенной территории, обозначая ее сакральный центр. По мнению большинства исследователей, *обоо* восходит к культу предков, покровителей рода и родовой территории, а также связано с древнейшими представлениями о Вселенной, воплощенной в образе Мировой горы, который лег в основу широко распространенного в традиционных культурах Центральной Азии, в частности Тибета, Южной и Юго-Восточной Сибири, культа гор. Он также вошел в религиозную систему северного буддизма, заняв в нем важное место. Таким образом, в мифологической модели мира западных бурят *обоо*, дублирующее образ Мировой горы, предстает как символ сакрального центра мироздания, что свидетельствует о сильном влиянии идей и образов мифологии народов Центральной Азии и Южной Сибири. Это подтверждает и символический образ Вселенной, представленный в бурятском мифе «Цари земли» композицией Мировой горы с растущим на ней Мировым деревом, которая характерна, например, для алтайцев.

Это влияние отчетливо проявляется в представлениях бурят о нижнем мире. Согласно им, владыкой подземной области Вселенной и верховным судьей в царстве мертвых является Эрлен-хан (Эрлик-хан). В его владении находятся 9 присутственных мест (*сугланов*) и 88 темниц, где томятся души умерших. Этот мир населен множеством духов, являющихся помощниками Эрлен-хана. Именно их он посылает в средний мир за душами людей.

Образ Эрлен-хана как владыки подземного мира широко распространен среди монгольских и тюркских народов. Его имя «восходит к древнеуйгурскому Эрлиг-каган (“могучий государь”) — эпитет владыки буддийского ада Ямы» [Неклюдов, 1988, с. 667]. Также много общего в представлениях этих народов о структуре нижнего мира. Как правило, это 3, 9 слоев, 9 присутственных мест или кратное число от 9. В бурятской космографии присутствует и число 88, что, возможно, кратно повторяет восемь направлений вселенского пространства. В космологии кочевых скотоводческих народов Евразии образ Эрлен-хана возникает с распространением буддизма, причем на раннем этапе, так как имя данного божества уже присутствует в древнетюрк-

ской мифологии [Кляшторный, 1999, с. 290]. Однако весь рассматриваемый комплекс образов, создающий в моделях мира многих народов Евразии мифологическое пространство подземной сферы Вселенной, является частью вертикальной структуры мироздания, так четко выраженной в космологии народов Саяно-Алтая.

Вертикальная структура, объединяющая все три мира Вселенной, достаточно отчетливо выражена и в образе нижнего мира якутского героического эпоса, в то время как в народных верованиях саха и в начале XX в. продолжал удерживаться образ, еще сохраняющий черты мира предков. Приходится констатировать, что представления о вертикальном строении Вселенной в культуре якутов связаны со становлением и развитием эпического творчества, что дает основание предполагать появление на территории средней Лены новой волны тюркского кочевого скотоводческого населения, возможно, спровоцированной возникновением и распадом древнетюркских каганатов.

Такое совпадение общей структуры мифологических моделей мира якутов и бурят, сакральных идей, смыслов и образов, заложенных в них, может возникать только при генетическом родстве создавших их народов. В то же время с тюрками Южной Сибири мифопоэтическая модель мира народных верований якутов обнаруживает принципиальные различия, однако представления о Вселенной в олонхо полностью согласуются с тюркской моделью мироздания. Последнее позволяет сделать вывод, что в этно- и кутьурогенезе якутского народа участвовало тюркское население двух разных этнических общностей. Более раннюю миграцию в бассейн средней Лены, по-видимому, осуществили потомки конфедерации племен теле, появившиеся в Байкальском регионе в хунно-сяньбийский период раннего средневековья⁵⁵. Вторую волну миграции составили тюрки-тугю, скорее всего, в период распада Второго тюркского каганата, привнеся в культуру населения Лены ростки эпического творчества.

Китай, хунну и скотоводы Центральной Сибири. Существующая разница в структуре мифологической модели мира тюркских и монгольских народов, основанная на системе ориентации в пространстве (лицом на восток или юг), не представляла собой серьезного препятствия для тесных этнокультурных контактов, протекавших в мире скотоводов-кочевников Евразии на протяжении многих веков. Все население огромного тюрко-монгольского мира объединяла общая вера в обожевленное

Вечное Небо (Тэнгри), а позднее — и место обитания высших божеств тэнгриев. Такое единство в признании божественной сущности неба наиболее отчетливо проявляется в языках тюрко-монгольских народов, в которых представлены данные понятия: якут. *тангара*, алт. *тенгри*, *тенгери*, шор. *тегри*, хак. *тигip*, *тер*, тув. *дээр*, чуваш. *тура*, монг. *тэнгэр*, бур. *тэнгэри*, *тэнгри*, калм. *тэнгер*.

«Представление о Тэнгэри складывалось на основе анимистических верований о небесном духе-хозяине, причем небо мыслилось и его непосредственным проявлением, и местом его обитания» [Неклюдов, 1988, с. 500]. Почитание неба как высшего божества было присуще древним тюркам, средневековым уйгурам и монголам. В этот исторический период Тэнгэри воспринимался как неперсонифицированное вечное мужское божественное начало, его представляли правителем мира, подателем жизни, полагали, что он распоряжается судьбами людей и народов. Позднее Тэнгэри заменяют персонифицированные божества: у монголов — Хормуста, у тюрков Саяно-Алтая — Ульгень, у западных бурят — Эсэгэ Малан Тэнгэри (сын Неба), у якутов — триумвират Аар Тойон, Юрюнг Тойон и Сюгэ Тойон. Однако в XVIII в. у якутов и западных бурят представление о Тэнгэри не только сохранялось в сознании, он воспринимался ими так же, как и в средние века — высшим божеством. У якутов ощущение неба как божественной сущности оставалось почти до конца XIX в., что отразилось в восприятии старшего из трех перечисленных выше божеств — Аар Тойона. Об этом писал в своем труде В.Л. Серошевский: «Начнем с Аи-тоёна⁵⁶. Не вдаваясь в разбор происхождения этого понятия, я постараюсь воссоздать его образ таким, каким он явился мне в рассказах якутов. Аи-тоён — это воплощение силы верховной, мощной, неумолимой и самодовлеющей; он не добр и не зол; он не существо, а скорее — бытие вообще...» [Серошевский, 1993, с. 629].

В якутском языке слово *тангара* имеет необычайно широкий круг значений, охватывающий сакральную сферу как традиционной культуры, так и вошедшего в жизнь якутов православия. Так, *тангара* переводится как «1) видимое небо (ср. *халлā*); небо как божество; 2) общее название добрых существ (= *аjы*), добрый дух, бог, богиня, божество языческое; главное божество, живущее на седьмом небе; дух-покровитель; идол; изображение духа-покровителя; 3) Бог; божество, божеское естество; икона, образ; 4) святой, священный; *кpās тангара* — распятие; *үс мёрсүднāх Тангара* — Троица; 5) *Улахан тангара* — большой праздник (например, Рождество); *тангара күн* — праздничный день,

⁵⁵ Автор выражает искреннюю благодарность В.А. Киселю, главному специалисту МАЭ РАН, кандидату исторических наук, за советы и консультации по культуре хунну и древних тюрков.

⁵⁶ В.Л. Серошевский употребляет в отношении данного божества два имени: Аи-тоён и Арь-тоё [1993, с. 628].

праздник; воскресенье (= *тангара кўна*) [Пекарский, 1959, стлб. 2551–2552].

В тюркских и монгольских языках слово *тэнгэри*, *тэнгэри*, *тэнгэр*, *тангара* имеет несколько значений, основным из которых продолжает оставаться «Небо-Бог». И в этом понимании оно до настоящего времени сохраняется в сознании населения Южной Сибири и Центральной Азии. Вторым является обозначение «разряда» верховных божеств, где слово *тэнгэри* определяет принадлежность божества к классу высшей сакральной ценности. Причем употребляется оно только по отношению к божествам мужского пола, что вытекает из древней универсальной идеи «Небо-Отец». В якутской мифологической ситуации с терминами, устанавливающими принадлежность божеств к высшей небесной категории, несколько иная. В XVIII в. широко использовалось слово *тойон*, хотя иногда встречается и *тангара*. Например, *Бнахсыт Тангара* (семья божеств) или *ойуун тангара* (шаман, камлающий божествам верхнего мира). В XIX в. имена высших божеств сопровождались словами *айыы*⁵⁷ и *тойон* (например, Юрюнг Айыы Тойон), а слово *тангара* из употребления постепенно исчезло.

Слова эти существовали в языках скотоводческого населения Центральной Азии, по крайней мере, с эпохи раннего средневековья. Наиболее раннее упоминание *тэнгэри* (*tāngri*) в значении «Бог, божество» встречается в «Покаянной молитве» манихейцев, датированной приблизительно V–VII вв. [Древнетюркский словарь, 1969, с. 544]. Более известна в этом плане «Малая надпись в честь Кюль-тегина», датированная VII–VIII вв., начало которой в переводе звучит так: «Небоподобный, неборожденный (*букв.* ‘на небе или из неба возникший’) тюркский каган, я ныне сел (на царство)» [Малов, 1951, с. 33]. Слово *тойон* (*tojın, tojun*) также известно в тюркских языках в значении «буддийский монах» [Древнетюркский словарь, 1969, с. 17, 572].

В то же время исследователи высказывают вполне обоснованное предположение, что оба эти слова присутствовали еще в языке хунну, соотнося *tāngri* с хуннским *ченли* ‘небо’, и даже шире — с китайским *тянь* ‘небо’, так же как и *tojın* соотносят с китайским *даожень* [Банзаров, 1891, с. 8; Древнетюркский словарь, 1969, с. 572].

Именно в культуре хунну прослеживаются истоки мифологической модели мира якутов и западных бурят. Наиболее подробными сведениями о космологических представлениях хунну мы обязаны китайскому историку Сыма Цянь (приблизительно

145/135–86 гг. до н.э.), автору грандиозного труда «Исторические записки» («Ши цзи»). В «Исторических записках», в частности, дается подробное описание правления императорской династии Хань (206 г. до н.э. — 220 н.э.) и культуры ее воинственных северных соседей — хунну, создавших ко II в. до н.э. мощный военно-политический союз кочевых скотоводческих племен Центральной Азии, равный понятию «держава» [Таскин, 1968]. Согласно записям Сыма Цяня, опубликованным в переводе известного отечественного китаиста В.С.Таскина: «Утром шаньюй (верховный правитель) выходит из ставки и совершает поклонение восходящему солнцу, вечером совершает поклонение луне. Когда садится, то обращается лицом на север, и левая сторона от него считается почетной» [Там же]. Несмотря на краткость данного сообщения, в нем содержатся главные константы мифологической модели мира, присущей хуннскому обществу.

Главную роль в мировоззрении правящей элиты хунну играл достаточно четко разработанный с ритуальной точки зрения соларно-лунарный культ. Однако он был логично встроен в общую космологическую модель, представляющую Вселенную. Так, Сыма Цянь сообщает: «В 1-й луне (каждого года) все начальники съезжаются на малое собрание в ставку шаньюя и приносят жертвы. В 5-й луне съезжаются на большое собрание в Лунчене, где приносят жертвы предками, небу, земле, духам людей и небесным духам. Осенью, когда лошади откормлены, съезжаются на большое собрание в Дайлине, где подсчитывают и проверяют количество людей и домашнего скота» [Там же].

Приведенное сообщение китайского историка свидетельствует о том, что хунну, как и китайцы, пользовались лунным календарем, который окончательно утвердился в империи при династии Хань. Хотя, вероятнее всего, он вошел в культуру кочевого населения Центральной Азии значительно раньше, так как не только определял весь ритм жизни, но и имел определенное мистическое значение: «Затевая войну, (хунну. — Л. П.) наблюдают за положением звезд и луны, при полнолунии нападают, при ущербе луны отступают» [Там же, с. 41]. Однако сведения Сыма Цяня не позволяют привязать традиционные хуннские праздники к григорианскому (солнечному) календарю. Можно лишь отметить, что год у хунну делился на три сезона. Большое осеннее собрание являлось подведением итогов хозяйственного цикла и определяло начало нового, устанавливая тем самым праздник Нового года. Три общественных праздника в году отмечали в XVIII в. также якуты и западные буряты, и именно осенью (в сентябре) они отмечали Новый год [Линденау, 1983, с. 35, 145]. Начиная с эпохи средневековья тюркские народы Южной Сибири и Средней Азии, как и монголы, под влиянием главным обра-

⁵⁷ «*Айыы* (от *ai*, ср. алт. *Jajū*, тюрк. *Айы*) — 1) творение, создание, творчество, творческое начало; 2) доброе начало как необходимый элемент творчества; все благоприятное человеку, все доброе и чистое в видимом и невидимом мире...» [Пекарский, 1959, стлб. 47].

зом зороастризма приняли солнечный календарь, в результате празднование наступления Нового года было перенесено на день весеннего равноденствия (21–22 марта), а год стал включать в себя четыре сезона [Хамаганов, 2020].

Далее в записях Сыма Цяня следует сообщение, что шаньюй «садится лицом на север и левая от него сторона считается почетной», т.е. запад. Это замечание автора вызывает много вопросов. Если главный ритуал, ежедневно совершаемый правителем, обращен к восходящим солнцу и луне и, следовательно, проводится лицом на восток, то почему почетной оказывается левая, т.е. западная, сторона от сидящего лицом к северу шаньюя? Данное несоответствие четко проявляется и в описании китайским историком административно-политической системы государства хунну и званий чиновников различного ранга, ее составляющих: «Ставятся левый и правый сян-ваны (*букв.* мудрый ван); левый и правый лули-ваны; левый и правый великие военачальники; левый и правый великие дувэи; левый и правый гудухоу. ...Все князья и военачальники левой стороны живут на восточной стороне, против (округа) Шангу и далее, гранича на востоке с Хуйхэ и Чаосянь; князья и военачальники правой стороны живут на западной стороне, против (округа) Шанцзюнь и далее на запад, гранича с юэджи, ди и цянами; ставка шаньюя располагается против (округов) Дай и Юньчжун» [Таскин, 1968, с. 40]. Такой же перевод этого отрывка из труда Сыма Цяня дают советские востоковеды Р.В. Вяткин и А.М. Карапетьянц [Сыма Цянь, 2002, с. 329]. Но если шаньюй сидит лицом на север, то слева у него — запад, а справа — восток.

Административно-территориальная карта Китая конца III в. до н.э. четко показывает, что все округа, напротив которых живут хуннские «князья и военачальники левой стороны», располагаются вдоль границы Китайской империи на востоке, а территория, где находятся земли «князей и военачальников правой стороны», находится на западе, гранича с областями юэджи, ди и цянов. Ставка же шаньюя располагалась в центре.

Несколько иначе перевел этот текст Иакинф Бичурин: «Установлены были: 1) Восточный и Западный Чжуки-князь; 2) Восточный и Западный Лули-князь; 3) Восточный и Западный Великий предводитель; 4) Восточный и Западный Дуюй; 5) Восточный и Западный Великий Данху; 6) Восточный и Западный Гуду-хэу». Далее он пишет: «У хунну мудрый называется Чжуки; почему наследник престола всегда бывает Восточным Чжуки-князем. Князья и предводители восточной стороны занимают восточную сторону против Шан-гу и далее на восток до Су-мо и Чао-сянь; князья и предводители западной стороны занимают западную сторону против Шан-гюнь и далее на запад до

юэджи, ди и кянов. Шаньюева орда находится против Дай и Юнь-чжу» [Бичурин, 1950, с. 77–78]. Именно так в географическом пространстве расположены административные округа Китая и земли кочевников — хунну, юэджи, ди и кянов (цянов). Следовательно, в переводе И. Бичурина принцип организации высшего административного аппарата хунну полностью соответствует логике восприятия ими пространства Вселенной, при которой восток считался наиболее почетной стороной, значит шаньюй «садился» лицом на юг. Удивительным образом проблема левой и правой сторон, присутствующая в интерпретации сторон света в космографии западных бурят, повторяется в описании пространственной ориентации хунну.

Возможно, объяснение этому кроется в принципе расположения сторон света в китайской традиции графического обозначения их на бумаге. На ранних китайских географических картах юг занимает место наверху, а север — внизу, соответственно, восток находится слева, а запад — справа. Это связано с тем, что древние китайцы соотносили все законы природы с принципом пяти элементов, согласно которому север относился к элементу воды, всегда стекающей вниз, что и определило его положение. Юг принадлежал к стихии огня, который всегда устремлен вверх. Поэтому данная часть света на географических картах обозначалась вверху. Соответственно этому располагались восток (слева) и запад (справа) [Сычев, Сычев, 1975, с. 16–18].

Среди мифологических моделей мира в культурах кочевых скотоводческих народов Евразии только в народных верованиях якутов сохранилось доминантное значение востока в широком понимании этого направления. Восток считался местопребыванием трех главных божеств якутского пантеона, олицетворявших небо (Тангара) — Аар Тойон, Юрюнг Тойон и Сюгэ Тойон, на северо-востоке на священном *алаасе* произрастало Аал Луук Мас (Мировое древо), а на юго-востоке находился Хомпоруун Хотой Айыы (Божество Орел). Ведущую роль он играет и в архитектонике основного в культуре якутов летне-весеннего праздника Ысыах, посвященного возрождению природы и чествованию небесных божеств *айыы* [Эргис, 1974, с. 68; Алексеев Н.А., 1975, с. 80–81; Романова, 1994].

Эта структура мифологического пространства явно прослеживается и в основе космологической модели мира западных бурят. Однако в культуре данного народа она подверглась влиянию, с одной стороны, тюрков Южной Сибири, с другой — монгольского мира, поэтому проявляется не так отчетливо.

В связи с восемью направлениями вселенского пространства, которые лежат в основе мифопоэтической модели мира саха и западных бурят, особый интерес представляет натурфилософская концепция законов мироздания, определяющая всю идеологию

Древнего Китая. Эта мировоззренческая система впервые изложена в «Книге перемен» («И цзин», или «Чжоу и») и изучена достаточно подробно. Согласно ей, все, что происходит во Вселенной, возникает в результате взаимодействия двух сил — мужского и женского начал, Ян и Инь, неба и земли, солнца и луны, света и тьмы. Такое понимание китайцами бесконечного круговорота главных сил, представляющего само бытие, получило выражение не в образах, а в графических символах, образующих композицию из восьми триграмм (рис. II.23). Сплошная линия здесь символизирует силу Ян, прерванная — Инь [Сычев, Сычев, 1975, с. 16].

«Из всего многообразия жизни выделяются четыре явления — “четыре образа” (*сы* и *сян*), соответствующие четырем общим качествам неба и земли (*сы дэ*), которые в свою очередь соответствуют четырем временам года» [Там же, с. 17]. Каждый из сезонов характеризуется своей динамикой взаимоотношения этих начал. Юг означает наивысшую силу неба, мужского начала (Ян), торжество солнца и лета, север — силу земли, женского начала (Инь), торжество зымы и луны. Восток олицетворяет пространство, где угасает сила земли и крепнет сила неба, а на западе она клонится к упадку и возрастает могущество земли. Однако представления о движении и развитии космических начал в китайской культуре приобрели удивительно глубокий характер, который выразил тончайшие изменения во взаимодействии основных сил бытия. И эти изменения привели к появлению четырех дополнительных векторов космического пространства. На

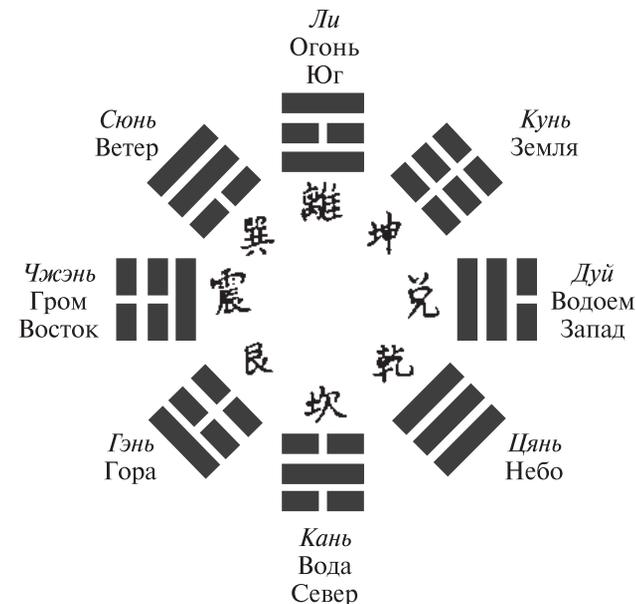


Рис. II.23. Графическая символика диалектики бытия, представленная в древнекитайском трактате «И цзин (Книга перемен)» [Сычев Л.П., Сычев В.Л., 1975].

северо-востоке зарождается сила неба и солнца, на юго-востоке она нарастает, чтобы достичь полного господства на юге. На юго-западе вкрадывается сила земли и луны, которая на западе резко усиливается, достигая апогея на севере.

Мифологическое пространство Вселенной у саха выстроено по такому же принципу. В нем, естественно, присутствует своя специфика, обусловленная особенностями исторических и этнокультурных процессов формирования якутского народа. Космологическая модель в данной культуре воплощена в конкретных мифологических образах божеств, рожденных индивидуальностью художественно-образного мышления якутов. Северо-восток (зарождение света и жизни) является местопребыванием двух женских божеств — Ынахсыт Хотун и Айыбысыт Хотун, подательниц жизни, покровительниц рожениц и детей. Восток — место наивысшей силы жизни и солнца, здесь находятся три верховных божества, возглавляемые Аар Тойоном (позднее Юрюнг Айыы Тойоном), победившие в жестокой борьбе с *абаасы* и создавшие этот мир. Юго-восток и юг занимают Хомпоруун Хотой Айыы (Божество Орел) и Джэсэгэй Тойон — покровитель коней. В якутской мифологии они занимали не столь высокое положение, как божества востока, но в мифологической традиции цивилизаций Древнего Востока орел выступал символом небесной (солнечной) силы, небесного огня и бессмертия, в более поздних системах верований — посланником богов. Вспомним, что Я.И. Линденау, пытаясь определить функцию Хомпоруун Хотой Айыы, называет его архангелом, т.е. посланником богов. Юго-запад — царство Баай Байанай Барылаха, божества, являющегося покровителем охоты, хозяина леса — пространства, враждебного человеку, близкого к миру мертвых, и если сравнивать с китайской семантикой, то лес, конечно, в определенной мере поглощает силу и энергию солнца. Запад же в мифологической модели мира якутов находится как бы на границе местообитания сил зла — *абаасы*, которым принадлежит северо-запад, рядом с которым находится вход в нижний мир, окончательно поглощающий солнце и свет.

Таким образом, мифопоэтическая модель мира якутов в своей основе практически аналогична натурфилософскому представлению о природе бытия древних китайцев. Встает вопрос: могли ли хунну воспринять, усвоить и передать другим народам и культурам столь сложную идею мировосприятия китайцев.

Однако на основе существующих источников можно судить лишь о мифологической модели мира, присущей сознанию только правящей элиты хуннского общества. Верования широких слоев населения хуннской державы, отличающегося весьма разнообразной этнической палитрой, конечно, остаются в тени. Но можно с большой долей уверенно-

сти сказать, что в целом почитание предков, неба, земли, солнца и луны было основной составляющей мировоззрения кочевых скотоводческих племен Евразии конца I тыс. до н.э., так как ритуалы, исполняемые верховным правителем молодого политического объединения, должны были иметь прочный фундамент в идеологии всего сообщества.

Небо воспринималось хунну как высшая сакральная ценность, истинная реальность, суть бытия. Это косвенно подтверждается в письме китайского императора Сяо-вэнь, направленном в 162 г. до н.э. хуннскому шаньюю Лаошану Цзиюю⁵⁸ по поводу заключения очередного мирного договора. В нем император, обсуждая принципы будущих отношения двух народов, выдвигал положение: «Не отказывать приходящим — закон неба» [Таскин, 1968, с. 47–48]. То есть небо олицетворяло собой высший закон справедливости. Предложение императора «соблюдать закон неба», обращенное к хуннскому шаньюю, свидетельствует о том, что и в хуннском государстве оно являло собой высшую формулу бытия.

С культом неба в хуннской космологической модели неразрывно связан солнечно-лунарный культ, который являлся ее неотъемлемой частью. Ярким проявлением такого восприятия мироздания служит титул самого хуннского шаньюя, который звучал так: «Небом и землей рожденный, солнцем и луной поставленный Великий шаньюй» [Там же, с. 45]. В семиотическом смысле в этой формуле воплощена вся Вселенная. В ней отражен небосвод со светилами и земля, а также связующая их фигура верховного правителя государства, олицетворяющего сакральный центр мироздания. В вечном движении Солнца и Луны по небосводу воплощалась идея священного брака неба и земли, и эти сакральные понятия закреплялись в титуле хуннского шаньюя. Из записей Сыма Цяня известно, что хунну «из дней превыше всего ценят дни, приходящиеся на (циклические знаки) у и сы» [Там же, с. 40, 135]. Это те дни, когда, по воззрениям китайцев, небо и земля пребывают в согласии. В связи с этим комплексом представлений хунну о Вселенной уместно напомнить приведенный выше отрывок из якутского эпоса «Могучий Эр Соготох» об укреплении широкого неба, чтобы оно не рухнуло на землю, двумя светилами — Луной и Солнцем.

В мифологической модели Вселенной хунну четко проявляются и все четыре стороны света, каждая из которых была наделена особым сакральным смыслом. Описывая осаду хуннскими войсками во главе с шаньюем Маодунем китайского военного отряда под началом самого императора Гао-хоу на горе Бэйдэн (приблизительно 80-е годы II в. до н.э.), Сыма Цянь сообщает: «Конники сюнну на

западной стороне все сидели на белых (лошадях), на восточной стороне — на серых с белым пятном на морде, на северной стороне — на вороных и на южной стороне — на рыжих лошадях» [Там же, с. 41]. Это показывает, какую важную роль в мировоззрении хунну играло осознание сакральности всего космического пространства. Особое значение в его структуре имели четыре стороны света, что подчеркивается символикой цвета, являющегося одним из элементов культурного кода. В четырех мастях лошадей хуннского войска находят четкое отражение качественные свойства четырех сторон мироздания. Черный цвет символизирует север, пространство, где властвуют холод и тьма, а рыжий (красный) — юг, пространство солнечного света и тепла, белый — запад и серый (голубой ?) с вкраплением белого — восток. Данная цветовая символика целиком заимствована из китайской мифопоэтической концепции мироздания, в которой первоначально цвета соотносились с временами года. Белый цвет символизировал осень, когда собирался урожай риса. Восток, место, где зарождается день, ассоциировался с весной, т.е. с началом года, и обозначался в древности лазорево-зеленым или голубым цветом. Север связывался с зимой, самым темным временем года, поэтому его символизировал черный цвет. И наконец, красный цвет олицетворял собой лето и юг [Рифтин, 1991, с. 656].

Этнокультурные контакты хунну с Китайской империей, особенно в эпоху Хань, были необычайно тесными. Значительная их часть сводилась к военным набегам северных кочевников и ответным походам китайских войск, что приводило к большому количеству военнопленных, особенно со стороны Поднебесной. Однако были широко развиты и дипломатические отношения, обмен послами и письмами. При ставке хуннского шаньюя часто находились китайские военачальники, что случалось при обострении междоусобных столкновений внутри Китайской империи. Особую роль в контактах играли мирные «договоры, основанные на родстве», которые, как правило, по просьбе императора заключались после больших грабительских набегов хунну или серьезных поражений китайских войск. Согласно такому договору в ставку шаньюя отправляли китайскую принцессу, предназначенную ему в жены (*яньчжи*). Иногда принцессу «дарили» вновь вступившему на престол шаньюю, так что в ставке верховного правителя хунну было достаточно много китайских женщин [Бичурин, 1950; Таскин, 1968].

Сыма Цянь, например, сообщает: «Когда Лаошан Цзиюй шаньюй вступил на престол, император Сяо-вэнь снова отправил шаньюю принцессу из императорского рода в яньчжи, приказав внуку Чжунхан Юэ, уроженцу (округа) Янь, быть при ней наставником. ...Приехав к сюнну, Чжунхан Юэ сразу же перешел на сторону шаньюя и шаньюй

⁵⁸ Сын великого шаньюя Маонуня, правителя, создавшего Империю хунну.

стал весьма благоволять к нему». Чжунхан Юэ стал ближайшим советником Лаошана, а его влияние на шаньюя стало весьма значительным. Он «научил шаньюя посылать императору Хань письма на деревянных дощечках..., пользоваться печатью и конвертом более широких, больших и длинных размеров, начинать письма с высокомерных слов: “Небом и землей рожденный, солнцем и луной поставленный, великий шаньюй сюнну почтительно спрашивает о здоровье ханьского императора”» [Таскин, 1968, с. 45]. По всей видимости, Чжунхан Юэ не только научил начинать письма с высокопарного титула, но и принял участие в составлении самой формы титула, о чем свидетельствует ее стиль. Однако смысловое содержание титула, безусловно, выражало основные мировоззренческие идеи, присущие самому хуннскому обществу. Такие длительные и достаточно тесные взаимоотношения державы хунну и Китайской империи, безусловно, «шлифовали» мировоззрение хунну, развивая и обогащая их представления об устройстве и законах бытия.

Ко II в. до н. э. государство хунну достигло своего расцвета, его земли простирались от южного берега Хуанхэ до Байкала. На южных границах экспансия хунну была остановлена, а вот на северных они предприняли важные шаги. В Забайкалье хунну возвели ряд укрепленных поселений, крупнейшим из которых было Иволгинское. Расположенное на берегу р. Селенги, оно представляло собой мощное фортификационное сооружение, окруженное рядом валов и рвов, общей площадью около 11,5 га. Внутри городища располагались в основном жилые строения типа глинобитных полуземлянок с двускатной крышей площадью от 11 до 18 м². Самой удивительной чертой данных строений была китайская отопительная система с помощью кана — дымохода, который проходил внутри сделанных из глины нар, расположенных вдоль стен. Основным занятием населения были скотоводство и земледелие. Земледелие имело характер пашенного, о чем свидетельствуют обнаруженные археологами железные сошники, а также серпы, мотыги, каменные зернотерки. Выращивалось главным образом просо, а также ячмень и пшеница. Все это свидетельствует о высоком уровне развития агрокультуры. Ското-

водство имело свои особенности. Так, помимо традиционного видового состава стад (лошади, крупный рогатый скот и овцы), среди костных останков животных на территории Иволгинского городища оказался высокий процент свиней, а также собак [Давыдова, 1995, с. 43–48]. Последнее, как и наличие пашенного земледелия, развитого в северных провинциях Китая, однозначно свидетельствуют о длительном пребывании здесь китайского контингента, по всей видимости, захваченного в плен во время набегов. Таким образом, тесные контакты с Китаем просматриваются в среде не только хуннской элиты, но и простых кочевников-скотоводов.

Появление хунну в Забайкалье привело к большим сдвигам местного кочевого населения, которое частично переселилось в Предбайкалье, хотя миграция в этом направлении происходила как раньше, так и в более позднее время. В начале II в. до н. э. хунну вторглись в пределы Южной Сибири, и к середине I в. до н. э. под их господством оказались степные и лесостепные районы Алтая, Тувы, Минусинской котловины. Вначале данные земли удерживались главным образом военными гарнизонами, обеспечивающими покорность местного населения, но уже к концу столетия эта обширная территория стала провинцией государства северных хунну, возникшего в результате распада державы в 55 г. до н. э. на северную и южную [Длужневская, Савинов, 2007, с. 64–65].

Приведенный краткий экскурс в историю дает возможность уверенно говорить о более чем вероятном заимствовании китайской системы мироздания частью населения, переселившегося на р. Лены и положившего начало формированию якутского этноса. По всей видимости, данная группа мигрантов оказалась той конструктивной основой, на которой формировался новый народ. На это указывает удивительная стойкость и консервативность их мировоззренческой системы, оставшейся практически неизменной в течение многих сотен лет. Даже влияние другого комплекса представлений о строении Вселенной, проникшего в бассейн Лены позднее с новыми волнами мигрантов в эпоху тюркских каганатов и в период империи Чингисхана, не поколебало ее установок.

ГЛАВА 6

ТЮРКСКИЙ КОМПОНЕНТ В ЭТНОКУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ ЯКУТОВ

6.1. ПРИБАЙКАЛЬСКИЕ КУРЫКАНЫ

Существующая историческая традиция во многом связывает якутский этногенез с курыканами — носителями курумчинской культуры Прибайкалья [Ксенофонов, 1937; Окладников, 1948, 1955а; Константинов, 1975; Зыков, 1978; Гоголев, 1986, 1993 и

др.]. Кроме того, курыканы рассматриваются как вероятные посредники в «эстафетной» передаче хунно-сяньбийских культурных традиций в предковую якутскую среду.

Первым исследователем, который попытался археологически доказать существование прибайкальского этапа якутской истории, был М.П. Овчинни-

ков — народоволец, сосланный в Якутию и несколько лет проживший в Олёкминске, где им были записаны легенды о южном происхождении якутов, а также проведены незначительные археологические раскопки. После переезда в 1891 г. в Иркутск, он знакомится с бурятскими преданиями, в которых говорится, что «они пришли из Монголии... но до появления их в степи жил народ, знавший железо и руды железные. Последний был ими прогнан к вершине Лены. Народ этот пришел со стороны Байкала и назывался он уранхай» [Овчинников, 1916, с. 388]. Зная, что одним из двух самоназваний якутов является *ураангхай*, М.П. Овчинников, очертив вероятный ареал расселения этого древнего народа (долина Ангары, берега Байкала, верховье Лены, а также Забайкальская область), приступил к археологическим поискам, руководствуясь надеждой «найти или череп, имеющий сходство с якутами, или что-либо из домашней утвари, вроде глиняной посуды, или же, наконец, железный нож или кинжал» [Овчинников, 1904, с. 62]. Заинтересовавшись его материалами, к поиску следов прибайкальских предков якутов присоединился иркутский профессор Б.Э. Петри, который на основании открытых им в 1912–1914 гг. в Курумчинском ведомстве Эхирит-Булагатского аймака Бурятии и пещерах Ольхонского края археологических памятников выделил курумчинскую культуру (рис. П.24; см. вкл.). Анализируя орнамент керамики «курумчинских кузнецов», Б.Э. Петри приходит к выводу о схожести его с якутской гончарной орнаментацией. Жилье типа балагана, несколько закопанное в землю; стрелы, раздвоенные на верхнем конце в виде развилки; коса-горбуша; пряслица с орхонским письмом — все эти вещи, по его мнению, сближают культуру «курумчинских кузнецов» с якутской этнографией [Петри, 1923, с. 15–18]. На основании этого ученый делает заключение: «...неизвестный народ “курумчинские кузнецы” не кто иной, как предки якутов» [Петри, 1928а, с. 63].

В 1929 г. В.Г. Карцовым публикуется монография «Материалы к археологии Красноярского района». В ней он выделяет ладейскую культуру, время существования которой определяет с VII–X по XIII–XIV вв. н.э. Для ладейской культуры он считал характерными лепные сосуды-горшки, в том числе баночной формы с ярко выраженным венчиком, орнаментированные ногтевыми, зубчатыми штампами, черешковые железные ножи с прямой спинкой и костяные наконечники стрел, округлые в профиле, с трех- или четырехгранным пером и односторонне сточенным черешком. Автор склонялся к близости ладейской культуры с культурой «курумчинских кузнецов», а для последних Б.Э. Петри указывает связи с современными якутами. «Теория о приходе якутов с Енисея вообще имеет под собой

вполне крепкие обоснования: лингвистические, фольклористические, этнографические и др., — пишет он, — почему ничего бы не было удивительного в том, если в результате дальнейших исследований ладейская культура, культура северных притаежных коневодов, оказалась бы праякутской» [Карцов, 1929, с. 47]. Известно, что из Енисея на Лену существовал путь, проторенный еще в глубокой древности. Именно этим путем воспользовались в 1630-е годы русские землепроходцы. Г.В. Ксенофонов считал, что предки якутов пришли на среднюю Лену из Прибайкалья именно таким путем: Приангарье — Енисей — Вилюй — Лена [1937].

В дальнейшем комплексное исследование курумчинской культуры связано с деятельностью А.П. Окладникова. Большое внимание уделялось им исследованию петроглифов, наскальных рисунков бассейна Лены, которые, по его мнению, были оставлены курыканами. К курумчинской культуре он относил также городища, поселения, шатровые сооружения, которые считал могилами курыкан (как выяснилось в последующем, они оказались поминальными сооружениями), а также оросительные каналы и древние пашни. Время существования курумчинской культуры он определил VI–X вв., исходя из исторических соображений в контексте древних письменных источников [Окладников, 1955а]. В результате последующих археологических изысканий хронологические рамки курумчинской культуры значительно раздвинулись — с V по XIV в. [Дашибалов, 1995, с. 109–123].

Основой хозяйства курыкан служило скотоводство при значительном распространении земледелия и ремесленного производства, главным образом металлообработки [Окладников, 1955а, с. 295–296]. Археологические памятники расположены большей частью в межгорных понижениях и тяготеют к остепненным участкам в долинах рек. Степные пространства, а значит и наличие пастбищ, определили скотоводческую направленность хозяйства. Скотоводческое хозяйство населения курумчинской культуры можно отнести к типу полукочевых. К такому заключению приводит наличие зимников с постоянными жилищами, а также летники, следами которых является преобладающая часть временных стойбищ. Как зимники, видимо, следует рассматривать поселения Унгинское, Усть-Талькин, Шохтой; а на Унгинском поселении зафиксированы остатки загонов скота, что предполагает стойловое содержание крупного рогатого скота и заготовку сена на зиму [Дашибалов, 1995, с. 138]. Это косвенно подтверждается косой-горбушей, случайно найденной при распашке поля в улусе Шохтой.

Судя по археологическим данным, у курыкан существовали два типа поселений и жилищ — летние и зимние, как это наблюдалось позднее у якутов.

При этом стены стационарных построек на городище Улан-Бор сооружены из вертикально поставленных бревен, что обнаруживает их конструктивное сходство с якутскими балаганами. Внутри жилищ, исследованных около Балаганска, сохранились хорошо обожженные глиняные площадки, которые, по мнению Н.Н. Забелиной, «могли быть своего рода очагами по типу якутских камельков» [Гоголев, 1978, с. 43–44]. По некоторым данным, у курыкан имелись и легкие летние жилища из бересты, наподобие якутских *ураса* [Там же, с. 56]. На определенном удалении от жилищ располагались погребки, стенки которых перекрывались берестой и листовенной корой. В них хранились продукты в берестяных и глиняных сосудах. Не исключено, что именно эта древняя традиция сохранилась у якутов: «...недалеко от юрты выкапывали яму и строили *хоспох* — подполье с крышей для хранения продуктов... Сначала якуты выкапывали неглубокие ямы, бока которых были выложены листовенной корой, а верх покрыт землей и навозом» [Ионова, 1950, с. 299].

Материалы из раскопок поселений дают основание считать, что курыканы культивировали пашенное земледелие. Около их городищ встречаются следы древних пашен и оросительных канав. В примитивных формах якутского земледелия XIX — начала XX в., его технике, способах уборки и переработки урожая исследователи находят следы сохранившейся у якутов древней земледельческой культуры. Об этом свидетельствуют и общетюркские термины, связанные с хлебопашеством [Ксенофонтов, 1992б; Саввин, 2005; Антонов, 1971; Ермолаев, 1991].

По мнению исследователей, самой характерной чертой культуры курыкан являлся высокий уровень обработки железа. Выплавляли его в небольших глиняных горнах или плавильных ямах. В поселении в пади Уту-Елгин глиняный горн представлял

собой глиняный толстостенный сосуд с округлым дном и двумя отверстиями для сопел [Окладников, 1955а, с. 295]. В местности Нуочаха-Сынасалаах и в других местах 2-го Жемконского наслега Хангаласского района Якутии, а также в местности Куогахтах в Верхневилуйском районе найдены горны в виде глиняных сосудов, сооруженных в земле на возвышенных участках ландшафта и датируемых XV–XVII вв. [Николаев Е.Н., 2018, с. 20] (рис. II.25). Ближайшие аналогии с якутскими земляными горнами имеются в Приольхонье [Харинский, 2005], Северном Приангарье [Гладилин, 1985] и таежной зоне Енисея между устьем Ангары и Красноярском [Сенотрусова и др., 2016]. Эти пункты как бы обозначают маршрут продвижения ямного способа плавки железа или этнических групп из Прибайкалья и Ангары в Якутию. По данным тюрколога Н.К. Антонова, якутские термины, относящиеся к технике выплавки руды,ковки металла и названиям кузнечных инструментов, имеют древнетюркские корни [1971, с. 109].

Петроглифы свидетельствуют о том, что курыканы, наряду с облавной охотой, занимались собирательством диких растений. В китайских летописях танской эпохи сказано: «В стране много лилий, жители считают их продовольствием» [Окладников, 1955а, с. 310]. Под лилиями, вероятнее всего, понималась сарана.

В домашние ремесла входила обработка изделий из дерева и бересты. На поселениях «курумчинских кузнецов» Б.Э. Петри были найдены остатки берестяной посуды, сшитой конским волосом, по конструктивным особенностям очень схожей с якутской берестяной посудой, традиции изготовления которой у саха, возможно, сохранились с той поры.

Анализ археологического материала из центральных районов Якутии, датируемого XIV–XVIII вв., показывает определенное сходство некоторых вещей с курыканскими (рис. II.26). Это прежде всего гли-

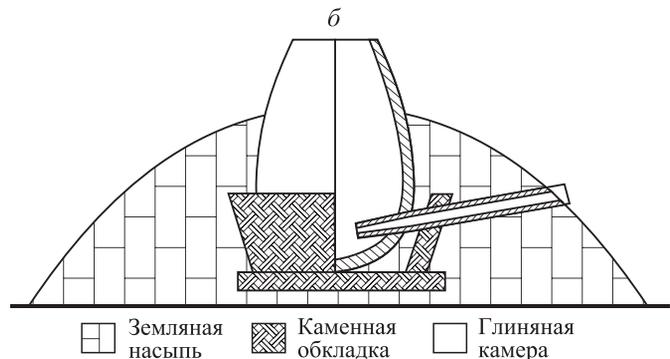
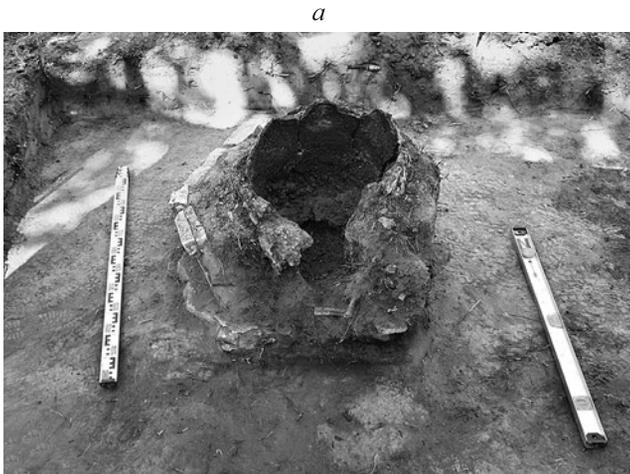


Рис. II.25. Железоплавильный горн. Местность Нуочаха-Сынасалаах, Хангаласский улус, XV–XVII вв. [Николаев Е.Н., 2018, с. 22, рис. 2, 3].

а — общий вид; б — схематическая реконструкция.



Рис. II.26. Вещи из курумчинских могил на о. Ольхон [Окладников, 1955а, с. 300, рис. 80].

1–5 — фрагменты сосудов; 6 — серьга; 7 — удила; 8 — наконечник стрелы; 9 — сосуд и бусы.

няные плоскодонные сосуды баночной формы, орнаментированные сочетанием горизонтальных и вертикальных налепных валиков, украшенные так называемыми «жемчужинами» — мелкими округлыми налепными бугорками. К курумчинско-якутским параллелям обычно причисляют и некоторые типы костяных и железных наконечников стрел, а также черешковые ножи с односторонней заточкой лезвия с правой стороны [Гоголев, 1986, с. 52–54]. К этому ряду аналогий можно добавить пластинчатые кольца *бисилэх* с незапаянными узкими концами, некоторые типы нашивных металлических бляшек для отделки одежды (рис. II.79; см. вкл.) и предметов парадной конской упряжи, в том числе подшейную кисть *моонных симэгэ*, украшающую старинную якутскую узду (рис. III.5; см. вкл.), встречающуюся на петроглифах верхней Лены в пластах курыканского искусства [Окладников, 1955а, рис. 88, 3–5].

Грунтовые могильники курумчинской культуры располагались рядом с водоемом, чаще всего возле

реки, причем выбирались сухие открытые возвышенности или террасы. Труположение скорченное, на правом боку, реже вытянутое на спине с подогнутыми и заваленными направо ногами, головой преимущественно на северо-восток (могильники Черенхын I, Бодон I) [Дашибалов, 1995, 2005]. А.В. Харинский данный вид труположения относит к погребениям черенхынского (V–VIII вв. н.э.) типа, допуская при этом, что их можно считать культуроопределяющими для курумчинской культуры [2010, с. 193].

Погребения на боку с согнутыми ногами, но ориентированные головой на запад, являются одним из основных признаков раннеякутских погребений XIV–XVII вв. [Бравина, Дьяконов, 2015]. Грунтовые погребения якутов в большинстве своем расположены на возвышенных террасах аласов (*халдыаайы*), иногда на естественных курганах (*булгуннях*) с опесчаненными грунтами [Бравина, Попов, 2008, с. 35]. Возможно, расположение могил на открытых пространствах, освещенных солнцем, было связано с культом неба, тенгрианством, которые исповедовали в древности многие тюркские народы.

Интерес представляют и типы внутримогильных конструкций курумчинских погребений, среди которых встречаются гроб, колода, настил и берестяной пакет [Дашибалов, 1995, с. 71–73]. Среди относимых к курумчинским особый интерес представляет достаточно редкий обряд — сооружение над покойником двускатной деревянной крыши (домовины) [Дашибалов, 2003, рис. 15; История Бурятии, 2011, с. 230] (рис. II.27, а). Схожие деревянные двускатные постройки, так называемые *чардаат*, являлись преобладающим типом надмогильных сооружений якутов вплоть до начала XX в. (рис. II.27, б; рис. II.28, см. вкл.). Само название *чардаат* аналогично общетюркскому *чарлак*, *чардак*, *чардуган*, *чордевар*, что означает ‘чердак, надмогильное сооружение, ограда вокруг могилы’ [Антонов, 1971, с. 150–151]. Разнообразие погребальных конструкций, очевидно, свидетельствует об этнической неоднородности населения юга Восточной Сибири в середине I тыс. н.э.

Уже давно внимание тюркологов привлекали образцы древнетюркской рунической письменности, найденные на Ангаро-Ленском водоразделе, в долине р. Мурин, и в Ольхонском крае. Они представляли собой два небольших диска: пряслицы для веретена, вырезанные из местного материала — богхеда (разновидность каменного угля), легко обрабатываемого простым ножом и легко полирующегося. На них были выцарапаны древнетюркские надписи. Опубликовал данные о рунах Б.Э. Петри, который был убежден в их якутском происхождении: «Нахождение этих письмен в Прибайкалье,



Рис. II.27. Двускатная крыша над захоронением на территории могильника Бодон I (по Б.Б. Дашибалову) (а) и якутское двускатное надмогильное сооружение *чардаат* (б).

так далеко на севере, конечно, факт знаменательный. Но для нас важно отметить, что предки якутов, вышедшие в отдаленные времена из Северной Монголии и оторвавшиеся от общетурецкого ядра, могли знать орхонское письмо» [1922, с. 27–28]. Г.В. Ксенофонт предложил свой вариант прочтения надписей на веретене на основе якутского языка: «*Qatar küörčäq* (совр. якут. *Хатар кюөрчэх*)», где *qatar* ‘сучить, пряхсть’, *küörčäq* ‘юла, волчок, издающий шум’; «*Bäsčit Arqaraj kisküöblügär* (совр. якут. *Бэсчит Архарай кыс кюёлюгэр*) ‘на озере, где зимует Бэсчит Архарай’» [1933, с. 170–173] (рис. II.29).

По подсчетам Д.Д. Васильева, в бассейне Прибайкалья и средней Лены зафиксировано 17 рунических надписей: «Шишкинская шаманка», «Каменка» (Ольхонский район), на скале Манхай I, надпись на альчике из Нижне-Унгинского поселения, давидовская, куртухайская, петровская (рис. II.30; см. вкл.) и качугская надписи, надписи о. Писанный и ниже устья р. Синяя I, II и др.

[1976, с. 71–72]. Некоторые из них расшифрованы так: *alqatim* ‘я благословил’; *bökmädim* ‘я не наслаждался’; *az jinčä äd äb* ‘азские бусы-добро’; *aç ölüm* ‘я умираю’. А.Н. Бернштам по поводу палеографии ленско-прибайкальских рунических текстов отметил: «Палеографические данные свидетельствуют о западном (вплоть до Таласа) и юго-западном их происхождении. Выступают древнекыргызские формы (*bökmädim*), орхонские и древнеуйгурские (*jänči, äd, alqatim*). Наличие последних, по нашему мнению, может быть объяснено проникновением уйгуров на север, в частности к племенам шивэй. Столь же объяснимы и кыргызские формы через посредство соседей енисейских кыргызов — племен курыкан, существенным компонентом якутского народа» [1951a, с. 79].

Наскальные писаницы верхней Лены проливают свет на социальную организацию курыкан. «От них веет духом определенной классовой среды, — писал А.П. Окладников относительно изображений величественных всадников со знаменами, — они насыщены особой аристократической героикой» [1955a, с. 304]. Отзвуком воспоминаний о былом знакомстве со знаменем может быть якутское слово *дуога* (ср. тюрк. *туглик* ‘имеющий знамя, со знаменем’) в значении жезла — «знака определенной власти и достоинства», фиксируемого в Шишкинских петроглифах [Окладников, 1959, с. 145, рис. 66, 77; табл. XIX, рис. 514; табл. VII–IX, рис. 93] (рис. II.31; см. вкл.).

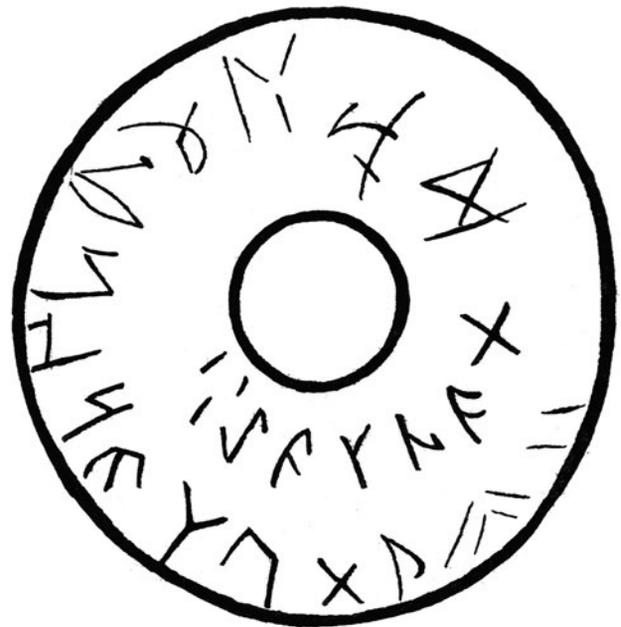


Рис. II.29. Надпись на веретене, найденном в долине р. Мурин (улус Шохтой). Зарисовка Г.В. Ксенофонтова с подлинника [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, л. 116а, л. 50].



Рис. 11.33. Антропоморфная фигура, изображенная на скале Эмэгэттэх-Хайа [Окладников, Запорожская, 1959, табл. 115].

По мнению исследователей традиционной хореографии якутов, в изображении антропоморфных фигур верхненеленской писаницы, взявшихся за руки (рис. 11.32; см. вкл.), запечатлен хороводный танец *осуохай/дьюохар*, который отражает культ небесных божеств *айыы* [Лукина, 2004, с. 50–58; Стручкова, 2005, с. 127, 168–169].

Д.С. Дугаров считает, что круговой хороводный танец *ёхор* у бурят является непосредственным курыканским культурным наследием и связан с белым шаманством — поклонением небесным божествам. Считалось, что с помощью этого кругового танца участники поднимаются до высшего небесного свода — места пребывания светлых божеств [Дугаров, 1991, с. 112–123, 174–175].

Интересно одно из изображений Ленских писаниц, срисованных Г.В. Ксенофонтовым со скалы Эмэгэттэх-Хайа (букв. Гора с божеством-покровителем) на р. Малая Кэтэмэ: человек с поднятыми вверх руками. Над его головой три кружка, выше — девять вертикальных черточек [Окладников, Запорожская, 1959, с. 96]. Три кружка, вероятно, символизируют три солнца (рис. 11.33). В якутской легенде, записанной М.П. Овчинниковым, говорится, что «в незапамятные времена Аар Тойон раздвинул два белых солнца по сторонам и сотворил третье» [1912, с. 407–408]. А девять черточек могут обозначать девять ярусов неба (ср. *тогус хаттыгастаах добун маган халлаан*). Представление о многослойности или многоярусности неба присуще многим тюрко-монгольским народам [Эргис, 1974, с. 124]. Руки человека, как бы протянутые к трем солнцам в виде адорации, свидетельствуют тем самым, что на рисунке запечатлена сцена моления.

Указанные композиции писаниц Лены можно назвать своеобразным окаменевшим эпосом, застывшим в веках, являющимся общим достоянием южных предков якутов и родственных им тюрко-монгольских племен Сибири и Центральной Азии.

6.2. БОМА (АЛАТЫ)

Среди многочисленных народов Центральной Азии и Южной Сибири, известных по сведениям письменных источников эпохи раннего средневеко-

вья, особое место занимают бома, или алаты, — загадочные «пеголошадники», давно привлекающие к себе внимание исследователей. Впервые алаты описываются в китайских источниках IV в. среди 19 южно-хуннских поколений, переселившихся с севера в Ордос. Жили они около г. Алагчин на нижней Ангаре, «лошади их все (были) пегие... Все инструменты и посуда — из серебра» [Рашид ад-Дин, 1952, с. 102].

В «Списке древних родов якутов», составленном в 1940-е годы якутским этнографом и фольклористом А.А. Саввиным, значится локальная группа *бома* (мн. ч. *бомалар*), проживающая в бассейне р. Момы, на правом притоке Индигирки. В примечании автор пишет, что этнопоним «Мома» в фонетическом варианте северного говора якутского языка звучит как «Бома», и, ссылаясь на работу Г.Е. Грумм-Гржимайло «Западная Монголия» [1926], задается вопросом о роли пегих лошадей (*ала ат*) в культуре якутов [Бравина, 2017, с. 98]. Предположение о трансформации *бома* > *мома* имеет вполне обоснованный довод: лингвисты отмечают, что во всех тюркских языках наблюдается переход *b* > *m*. При этом начальная фонема *b* фиксируется в орхон-енисейских рунических памятниках VIII в. н. э. [Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков, 2002].

Якуты различали 14 основных мастей лошади с разными оттенками. При этом исконной считалась пегая масть (рис. 11.34, а). В легенде рассказывается, что люди Омогоя привели с Северной Священной горы «пеструю, как шмель, корову» [Окладников, 1955а, с. 341]. Более того, в эпосе «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох», записанном Г.В. Ксенофонтовым в Атамайском наслеге Намского улуса, говорится, что «прадодитель всего якутского племени» имел двух жен и одну пегую корову (рис. 11.34, б). Когда он умер и его похоронили, то из могилы вскипела белая пена. Жены богатыря и корова вкусили этой пены, потом все трое забеременели и родили трех мальчиков. Третий сын Айдаан-богатырь, рожденный от пегой коровы, стал «сильнейшим и непобедимым богатырем из породы *айыы*» [Ксенофонтов, 1992б, с. 192].

Упомянутый выше якутский термин *дуогалаах*, имеющий в своей основе тюркское слово *туглик* и переводимый как «знамя», согласно Э.К. Пекарскому, обозначает «пестрый бычий хвост». «В этом нет ничего удивительного, — пишет А.П. Окладников, — если вспомнить бунчуки-туги степных племен, сделанные из хвостов яков и быков. Отсюда термин *дуогалаах* легко мог перейти и на бычий хвост, отличающийся своей пестрой расцветкой» [1955а, с. 320]. Вероятно, это еще раз подтверждает сакральность пестрого (*ала*) цвета для якутов, что получило отражение в названиях многих мифоло-

а



б



Рис. II.34. Якутская лошадь чало-пегой масти (а) [Күн Дьөөһөй оҕото, 2011, с. 48] и бык якутской породы (ала оҕус) (б) [Саха ынага, 2013, с. 43].

гических персонажей: Ала Буурай — мать всех злых духов нижнего мира, Ала Мондогой — мифологическое название орла-горбоноса, Ала Могой — змея нижнего мира, Ала Тойон — божество в образе орлана-белохвоста, Ала Мылахсын Хотун — дух-хозяйка земли и т.д. [Толковый словарь якутского языка, 2004, с. 385–387]. В некоторых олонхо героибогатыри имеют имя *Ала*: Ала Туйгун, Ала Хара, Ала Хотогой, Ала Тамына [Емельянов, 1980, с. 69, 130]. Примечательно, что в камлании над новым бубном шаман называет бубен *ала чагаан ам* [Попов, 2006, с. 353–354]. Слово *чагал*, известное также уйгурам и телеутам, обозначает коня пегой или пестрой масти. В этой связи следует отметить, что в «Книге гаданий» (XI в.) упоминается *Ала-ам* — божество дороги (или пути), скачущее на пегом коне [Потапов, 1977, с. 175].

В эпоху тюркских каганатов пегая масть была обычной для аборигенных лошадей Центральной

Азии. Известно, что у сюнну (хунну) были целые соединения конников, подобранные по масти лошадей. По свидетельству источника, «конница у гуннов на западной стороне имела белых, на восточной — серых, на северной — вороных, на южной — рыжих лошадей» [Бичурин, 1950, с. 51]. В китайских письменных источниках VIII–X вв. говорится о разведении пегих коней гулиганями (курукянами): «На крупе множество черных пятен, они пегий и по раскраске подобны леопардам». При китайском дворе их наделяли особыми эпитетами, например: «пегий, блестящий, как снег», или «пегий, как застывшая роса», или «пегий, как висящий свет» [Зуев, 1960, с. 97]. По мнению А.В. Харинского, именно с алатами (бома) связан хуннский компонент в курумчинской культуре, носителями которой являлись алаты, а не курыканы, как утверждал А.П. Окладников [Харинский, 2010, с. 238].

Вопросу о месте проживания алатов (бома) посвящена многочисленная литература. Исследователи считают областью их расселения в древнетюркское время территорию Енисейско-Ангарского междуречья или Северо-Западного Прибайкалья. Вероятно, земля алатов входила в состав государства кыргызов и являлась ее северной границей. По мнению Д.Г. Савинова, начало этнической истории алатов, судя по сведениям из письменных источников, может быть связано с раннесредневековым Тибетом (государством Тугухунь). Так, по данным исторической хроники «Вэй шу», «Тугухунь когда-то получили из Босы (Персии) кобыл, пустили их на озеро, поэтому (те) родили пегих жеребят. Могли в день пробегать 1000 ли. Это именно то, что из поколения в поколение передается о цинхайских пегих лошадях» [Савинов, 1985, с. 30]. Севернее Тугухунь находилось государство Аланьго (алатов?), о котором сообщается следующее: «Прилегает к большому безбрежному озеру, это именно Северное море. На высоком берегу много елей и сосен, белой травы и соболей; пасут скот, следуют за водой и травой... Сначала сюнну (хунну) убили их правителя и завладели государством». Из приведенных данных Д.Г. Савинов предполагает, что в первой половине I тыс. н.э. государство Аланьго, в прошлом покоренное хунну, находилось севернее Тибета, откуда алаты, возможно, заимствовали особое отношение к пегой масти лошадей, ставшее определяющим во все последующие периоды их этнической истории [Савинов, 1985, с. 31]. Можно считать удивительным совпадением то, что на эпической карте трех миров, составленной С.И. Болло, центром «Срединного мира» обозначена страна Аланга, расположенная возле «глубоководного» Байкала (рис. II.59; см. вкл.).

Этнографические особенности алатов (бома) описаны в источниках достаточно полно: «Лошади ма-

стью все пестрые, отсюда (пошло) наименование государства... жители похожи на цзйегу (тюрков), но языки непонятны... С помощью лошадей и людей пашут плугом... Любят ловить рыбу и охотиться... Мясо употребляют в пищу, из шкур делают одежду; мало железных орудий, употребляют глиняные котлы и бересту. Из корней делают блюда и чашки. Кочуют. Чтобы сделать дом, связывают деревья, делают колодезный сруб, кроют берестой. Земляные кровати, травяные тюфяки, к этому добавляют войлок и так спят... Их лошади не служат для езды, берут их молоко, употребляют в пищу на кумыс и только» или: «Пахали землю лошадьми. Лошади были саврасыми, от чего и название государству дано... Хотя содержали лошадей, но верхом не ездили, а пользовались молоком для пищи... Обликом похожи на хягасов (кыргызов), но говорили другим языком. Брили голову, носили берестяные шляпы. Связывали деревья наподобие колодезных срубов и покрывали берестой. Это были их жилища» [Малявкин, 1989, с. 104–105]. По мнению Д.Г. Савинова, многие детали в описании бома напоминают культуру якутов: сочетание пашенного земледелия, коневодства, охоты и рыболовства; разнообразное использование бересты; изготовление керамики, утвари из корней дерева; каркасные постройки типа урасы; нары с травяными тюфяками; разведение лошадей для получения кумыса, очевидно, не только в бытовых, но и в культовых целях и т.д. [1985, с. 36–37]. Некоторые из этих параллелей привлекали внимание и других исследователей. Так, еще Л.П. Потапов писал, что якутская ураса заставляет «вспомнить о деревянных срубных жилищах у алатов или йелочжей (пеголошадников), которые знали гончарство и разводили лошадей, используя их главным образом для приготовления кумыса» [1978, с. 86].

Что касается дальнейшей истории алатов, то, скорее всего, они были вытеснены из Прибайкалья новыми пришлыми монголоязычными племенами, в результате чего их этническая общность распалась. Часть, вероятно, могла влиться в состав западных бурят, а какие-то группы ушли на запад: алаты входили в объединение кыпчаков и позднее дали название «Пегой Орде» на Нарыме. В виде подразделения алачин, алакчин, алчин известны в составе казахов, киргизов, узбеков и туркмен. По мнению ряда исследователей, вероятным потомком легендарных алакчинов является ныне бурятское племя булагат. Основой этнонима «булагат» могло стать словосочетание *була ат*, значение которого выводится из тюркских языков. В якутском языке термин *булуур ат* означает 'лошадь чалой или буланой масти'. Это, по мнению Б.Р. Зориктуева, указывает на тюркское происхождение булагатов [1993, с. 127]. В западном диалекте бурятского языка ис-

следователи видят исторически развившийся коренной язык, непосредственно связанный с тюркским миром, прежде всего с якутским языком. Отсюда предполагается, что булагаты в прошлом были тюркоязычными и входили в состав того племенного объединения, которое составило основное ядро саха [Константинов, 2003, с. 35]. Булагаты и якуты по своему антропологическому типу составляют ангаро-ленский вариант центрально-азиатского типа монголоидной расы. Надо отметить, что среди западных бурят европеоидные черты наиболее выражены: светлая кожа, мягкие, а не жесткие волосы, более широкий разрез глаз. Эти антропологические признаки характерны и для якутов. Хотя Б.Б. Дашибалов считает эти особенности двух народов кыпчакским влиянием [2004]. Не следует забывать замечание Г.Е. Грумм-Гржимайло о том, что бома были белокурым народом [1926, с. 51, 59]. В документах первой половины XVII в. якутских и верхоленских служивых людей фигурируют «булгадаи, булбудаи, бунгудаи» [Токарев, 1993, с. 105].

Вероятно, какая-то часть алатов спустилась по Лене и Вилюю и вошла в состав формирующейся якутской народности, а их «пегие лошади» заложили начало коневодческой культуры народа саха. Тюркское слово *ала* 'пестрый' имеется среди этнонимов центральных якутов в названии рода Алагар. По преданию, предки алагарцев, проживавших на р. Суола на территории ныне Мельжехсинского наслега в Мегино-Кангаласском улусе Якутии, в глубокой древности приехали из страны бурят. В XVII — начале XVIII в. Алагарский род входил в Сыланскую волость [Долгих, 1960, с. 376]. Предком атамайцев считается легендарный старик Ала-богатырь. Он воспитал 12 сиrot, которые стали прародителями родов в Мегино-Кангаласском, Таттинском, Усть-Алданском, Намском и Верхневилуйском улусах [Боло, 1994, с. 66, 248–249]. Примечательно, что в числе сыновей легендарной прародительницы вилюйчан туматки Джаардаах упоминается Ала Кырсин [Ксенофонтов, 1977, с. 206]. В Сунтарском улусе, на берегу р. Вилюй, расположен Аллагинский наслег с центром в с. Алланга. По преданиям, их предки при переселении на Вилюй потеряли основную часть скота: «Настала зима и конный скот погиб по дороге, будучи не в силах добывать корм из-под снега. Осталась лишь одна *пегая кобылица*» [Ксенофонтов, 19926, с. 97–98].

Этнографические и фольклорные материалы, данные этнонимии якутов, а также общий для бурятских булагатов и якутов ангаро-ленский вариант центрально-азиатского антропологического типа позволяют предполагать существование возможной связи предков якутов с легендарным племенем бома (алаты).

6.3. ДРЕВНИЕ УЙГУРЫ

В одном из районов сосредоточения памятников курумчинской культуры на Селенге находились первоначальные места расселения древних уйгуров, прародителем которых считается легендарный Огуз-хан. Наиболее древние представления об Огуз-хане зафиксированы в уйгурской рукописи XV в. «Огуз-Наме». В ней говорится, что Огуз-хан был зачат матерью от лучей света (мифологический мотив чудесного рождения) и уже родился богатырем. Внешность его отражает тотемные представления древних тюрков: «ноги его... подобны ногам быка, поясница — пояснице волка, плечи подобны плечам соболя, а грудь — груди медведя» [Мифологический словарь, 1990, с. 402]. На Унгинском городище курыкан (VI–X вв.) была найдена печать из мягкого зеленовато-белого камня, на которой вырезано изображение мифического животного с бычьим телом и головой человека (рис. II.35). По мнению А.П. Окладникова, печатка имеет среднеазиатское или древнее иранское происхождение и на ней нанесен образ популярного в Средней Азии божества Гопат-шаха (Пастуха-царя) [1959, с. 127]. Сын главного героя из якутского эпоса «Эр Сого-тох» Айдаан-богатырь, зачатый пеной из могилы своего отца, родившийся от пегой коровы, «в нижней части своего тела имел вид быка-пороза, ноги с копытами, а в верхней части был человеком».

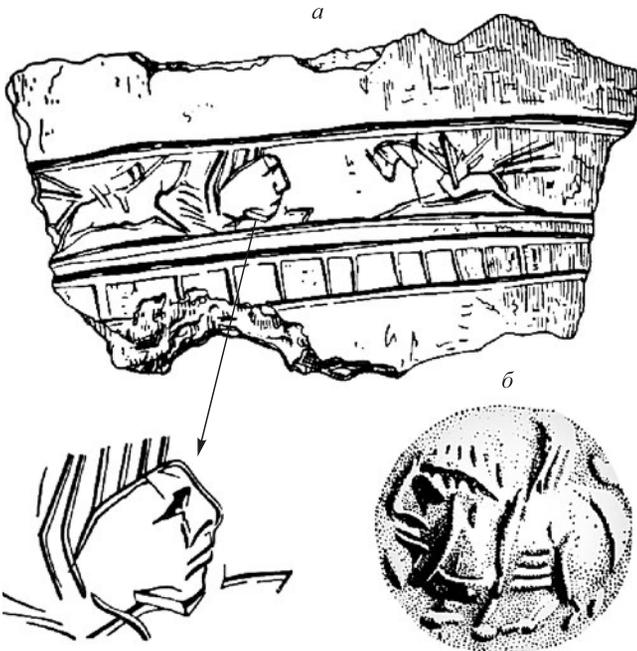


Рис. II.35. Изображение божества Гопат-шаха на обломке сосуда (а) и на печати (б) [История Сибири, 1968, т. 1, с. 294].

Г.В. Ксенофонтов пишет, что образу человека-«полубыка» «вполне соответствует Огуз-хан древнетурецких сказаний, обычно представляемый... прародителем всех турецких племен». При этом он подчеркивает связь этого образа с хунну, которые «называли себя огузами — быками» [1992б, с. 191, 193]. Согласно Л.П. Потапову, ранняя история «пеголошадников» была связана с сяньбийско-телеской (гаогюйской) древностью [1969, с. 178].

В качестве свидетельства родства якутов с уйгурами Г.В. Ксенофонтов опирается на работу известного путешественника Г. Вамбери, посвященную тексту «Кудатку-Билик» — религиозно-философской поэмы XI в., и приводит его слова о том, что фонетика и лексика языка якутов «удивительным образом приближается к подлинно уйгурскому наречию» [Ксенофонтов, 1992б, с. 138]. Н.А. Баскаков в своей классификации, сделанной на основе этногенетического принципа, якутский язык относит к уйгуро-огузской группе восточно-хуннской ветви тюркских языков, которые «сложились благодаря устойчивой и длительной общности, созданной уйгурскими племенами в период пребывания их начиная с первых веков до нашей эры в племенных союзах хунну, сяньбийцев, тукю, уйгуров и др.» [1969, с. 315–324].

Об отношении якутского языка к древнеуйгурскому Е.И. Убрятова имела двойное мнение: 1) «возможно, когда-то эти отношения были ограниченными только связями древних уйгуров и предков якутов»; 2) «есть в якутском языке и такие показатели его отношений с древними уйгурами, которые свидетельствуют о том, что они попали в якутский язык через посредство тюркских языков Южной Сибири» [2011, с. 68]. По данным новейших исследований в этой области, по фоноструктурным и структурно-семантическим особенностям прослеживается тесная взаимосвязь якутского языка с языком древнеуйгурского письменного памятника Махмуда Кашгари «Диван Лугат ат-Турк» (XI в.) и уйгурским языком [Малышева, 2015].

Древние уйгуры составляли основное ядро телеских племен, в число которых входили хойху (уйгуры), байегу, тубо (дубо), гулигань (тюрк. курыкан) и др. «Они обыкновенно ездили на телегах с высокими колесами, — пишет Н.Я. Бичурин, — почему при династии Юань-вэй (с 386 г.) еще называли их Гао-гюй или Чилэ...» [1950, с. 301]. В этой связи интерес представляют данные А.А. Саввина о том, что у якутов вплоть до конца XIX в. использовался древнейший вид степного транспорта двухколесная повозка *тэргэн*, в которую запрягали волов [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 75, л. 29–30].

По словам Л.П. Потапова, племенное название *теле* сохранялось у тюркоязычных кочевников на

протяжении почти 15 столетий, вплоть до наших дней у южных алтайцев и киргизов [1969, с. 148]. Вполне возможно, что этноним *теле* в исторической памяти якутов сохранился в названии Телеевского наслега Чурапчинского улуса, упоминавшегося в документах XVIII–XIX вв. в качестве отдельной волости Ботурусского улуса [Васильев, 1995, с. 24]. Сам этноним *уйгур* не зафиксирован у якутов, хотя среди них и в настоящее время встречается фамилия Уйгуровы, возможно, происходящая от древнего родового названия. В шаманских заклинаниях якутов упоминались некие «девы девяти уйгуров» (*тогус уйгур кыргытара*).

Опираясь на тюркские рунические надписи, Г.С. Кляшторный и Д.Г. Савинов считают, что члены племенного союза, возглавляемого уйгурами, сами себя именовали *токуз-огуз* ‘девятнадцать (племен) огузов’ [Кляшторный, 2005, с. 127; Савинов, 1994, с. 35]. По мнению Э. Пуллиблэнка, данное название не являлось этническим делением, а носило политический характер. В сочинениях китайских историографов приводятся выражения «теле девяти фамилий», «уйгуры девяти фамилий» [Камалов, 2001, с. 66–67]. Тем не менее со временем термин *тогус*, возможно, приобрел этническую окраску. Среди тюркских родов и племен, входивших в состав степного узбекского союза позднего средневековья, наряду с уйгурами упоминается род Тогус [Грум-Гржимайло, 1926, с. 531]. Тогусы встречаются и в составе алтайских племен, живших вблизи Телецкого озера. Относительно их родового названия Н.В. Екеев, ссылаясь на работу Н.А. Баскакова (1960 г.), пишет, что существует вполне убедительная концепция о его происхождении от древнетюркского этнонима *тогус-огуз* (выпадение слова *огуз*) [2002, с. 130]. Вероятно, какую-то связь с токуз-огузами имели конные роды «тогусы/тагусы» на Вилюе. Б.О. Долгих, ввиду многолюдности четырех тогусских наслегов на Вилюе, считал их «основным ядром вилюйских якутов» [1960, с. 365, 463, 465–466]. В преданиях мегинских якутов встречается сюжет о тогусах, которых они оттеснили куда-то на север. Тогусы входили в состав дюпсунских якутов (ныне Усть-Алданский улус) [Васильев, 1995, с. 30]. По документу «Дело о завоевании ат. Ив. Галкина на Алдана-реке» из фонда В. Васильевского, на который ссылается С.И. Боло, «в 146 г. (1638 г. — С. Б.) по Томке-реке (Томпо. — С. Б.) кочевали не мирные якуты тагуцкие князцы» [Боло, 1994, с. 256–257]. В бассейне р. Томпо — притока р. Алдан — расположен Томпонский район, в состав которого входит Баягантайский наслег.

Исследователи этнической истории якутов склонны связывать этнопоним *баяга* с племенем *баегу* из китайских хроник. Племя это «рассеянно кочевало по северную сторону Великой песчаной сте-

пи... Сия страна богата травами, производит хороших лошадей, превосходное железо... Обычаи по большей части сходствовали с телескими; в разговоре их с ними была небольшая разница» [Бичурин, 1950, с. 343–344]. Среди якутов XVII в. род Баайага (Баяга) являлся основным клановым образованием Баягантайской волости. В XVII в. данная волость находилась на территории 1-го и 2-го Баягантайских и западной части Кангаласского наслегов. В начале XIX в. волость была преобразована в самостоятельный улус с одноименным названием и объединяла баягантайцев, проживавших по рекам Баяга, Татта, Танда, Алдан в Центральной Якутии и Индигирка в Оймяконье. По преданиям, первопроходцами в Оймяконье явились выходцы из Борогонского и Баягантайского улусов — Лэбиэрийэ-Ойуун и Бордуулаах [Ксенофонов, 1977, с. 152–153].

В предисловии к своей книге «Эллэйада» Г.В. Ксенофонов пишет: «...основное содержание якутского героического эпоса об Эллэе, Омогое и Тыгыне, Эллэйады в узком смысле этого слова, должно быть признано не якутским, а древнейугурским... Единство и цельность героическому эпосу якутов дают лишь исторические и мифологические сказания господствовавшего над ними уйгурского элемента, ввиду чего мы вынуждены ему дать общий заголовок “Эллэйада” — по имени главного патриарха древнейугурских сказаний Эр-Эллея» [2004, с. 14]. По мнению лингвистов, имя Эллэй имеет в основе древнетюркское *el* ‘племенная союз, племенная организация’, *ellä* ‘создавать союзы племен’ [Николаев Е.Р., 2018, с. 20].

По Г.В. Ксенофонову, предки саха унаследовали элементы политического строя древнейугурского государства. В качестве примера он приводит уйгурское слово *йам* ‘почтовая станция’: «Все русские поселки по Лене, организованные в конце XVIII в. для обслуживания государственного тракта, якуты Западно-Кангаласского улуса называют по древнейугурски “дьяам”, тогда как в русских официальных документах они обычно называются “станами” или “станками”. Отбывание дорожной повинности по-якутски — “дьяам тутар”, “дьяам сююрдэр”. Он считал, что эти древнейугурские государственные термины «якуты могли получить не окольным путем от русских, а непосредственно вместе с самими древнейугурскими тегинами» [Ксенофонов, 1992а, с. 202]. Более того, он был убежден в уйгурском происхождении якутской феодальной аристократии — тегинов: «...в китайских летописях сохранилось указание на то, что в годы разрушения уйгурского ханства в древней Халхе без вести пропал и последний хан уйгуров Энэнь-тэгин. Он сначала со своей семьей и частью вельмож укрылся среди своего вассального народа шивэй, жившего где-то в

северо-восточном углу Монголии... Когда китайские полководцы потребовали от шивэй выдачи уйгурского хана, последний, как гласят китайские летописи, “пришел в страх”. Он взял свою жену Гэлу и сына Дуса-тэгина и ночью с девятью конными бежал на запад... Это событие имело место в 847 г. Дальше Иакинф Бичурин, ссылаясь на показание китайской летописи “Ганн-Му”, сообщает, что бежавший Энэнь-тэгин “без вести пропал”. Он допускает возможность укрытия уйгурского хана среди окраинных аймаков своего подчиненного народа, жившего в районе Прибайкалья» [Там же, с. 203–204]. Несмотря на несколько упрощенную трактовку описываемых событий, предположение исследователя об уйгурском происхождении якутских терминов в сфере общественного устройства подтверждается материалами якутской исторической лексики. Согласно исследованиям Н.К. Антонова, якутские термины, относящиеся к знати, управлению обществом, имеют исконное тюркское происхождение. Например, термины *дьон* = *жуи* ‘племя, народ, люди’, *аймах* = *аймак* ‘народ, племя, родственники, родичи’ унаследованы от времен родового строя хунну; *улуш* ‘селение’, *улуш будун* ‘народ’, *тойон* = *тойун*, *тойын* ‘господин, владыка, лицо, облеченное властью’ присутствуют в древнейгурусских источниках [1971, с. 99, 103, 110].

Уйгуры сыграли весьма значительную роль в формировании культуры населения Саяно-Алтая и Южной Сибири. Тюрколог Н.К. Антонов отмечает сходство в манере исполнения эпоса уйгурскими узанами и якутскими сказителями, как и в стихотворном стиле и сюжете самих эпосов [Там же, с. 32–33]. Согласно эпосу древних уйгуров, Огуз-хан вступает в брак с небесной девой, спустившейся к нему в лучах света. От нее у него рождаются три старших сына — Кун (солнце), Ай (луна) и Юлдуз (звезда) [Мифы народов мира, 1988, с. 240]. В якутском эпосе олонхо присутствуют Кюн Тойон, Ый Тойон и Сулус Тойон, которые входят в солнечное племя *кюн улууса* [Антонов, 1971, с. 129]. По мнению современных казахских исследователей, с образом мифического Гюн-хана соотносится древнее туранское племя саков-хионов, в средневековье известное и как телеское (огузское) племя «кун» [Муратов, Суюнов, 2015, с. 653].

Исследователи считают, что многие древнейгурусские элементы присущи якутской традиционной культуре, особенно в терминологии, мифологии и обрядах шаманизма. Так, название шамана у якутов — *ойуун* — одинаково с названием камлания уйгуров Восточного Туркестана — *ойун*, *ойна* ‘игра, забава, танец’ [Антонов, 1971; Потапов, 1978, с. 93]. Само слово *уйгур* в якутском языке несет смысловую нагрузку состояния транса, экстаза. «*Уйгур* — разнузданный, сумасшедший, выходящий из нормы,

предающийся разгулу» [Пекарский, 1959, стлб. 2981]. По описанию С. Ольденбурга, шаманское камлание уйгуров начиналось с танцев присутствующих старух [1918, с. 18]. Шаманы в уйгурском обществе, как и у якутов, занимали высокое положение. Они не только участвовали в решении всех главных дел племени, но и следовали за войсками во время сражений, входили в военный совет и должны были вымалывать у неба победу. В этой связи интерес представляет группа каменных изваяний в Центрально-Тувинской котловине, отличающихся от древнетюркских отсутствием оградок, рядов камней — балбалов и иконографией (фигура человека с сосудом в двух руках, без оружия), датируемых VIII–IX вв., т.е. временем господства Уйгурского каганата [Степи Евразии..., 1981, рис. 30, 65]. О семантике этих изваяний существует ряд мнений. Так, Я.А. Шер на примере семиреченских изваяний, считающихся кимакскими, но типологически близких к изваяниям поздней «уйгурской» группы Центральной Азии, предполагает, что фигуры с сосудом в двух руках относятся к «изображениям чиновной аристократии, людей, близких к правящей военной верхушке, но не занимающихся непосредственно военным делом» [1966, с. 58]. По мнению Л.Н. Ермоленко, «поза с сосудом в согнутых к груди руках является жестом предложения жертвы небесным божествам, небу» [2002, с. 191].

Материалы сравнительной этнографии выводят нас на чрезвычайно интересные якутско-уйгурские параллели. Так, степные уйгуры почитали 13 высших небесных божеств. Кроме того, существовали еще божества-покровители, называемые *ине’л’так*. Они были одеты в белые одежды и восседали на белых конях. Обряд жертвоприношения божествам-покровителям у степных уйгуров имел в своей основе ряд общих элементов с обрядовой стороной Ысыахов у кангаласцев. У степных уйгуров моление божествам-покровителям называлось *jaxka* ‘совершать моление’ (по-уйгурски — *axka me*). Перед молением, которое проводилось в помещении, в доме делались необходимые приготовления, устанавливалось дерево с ленточками. При молении у уйгурского шамана, как и у якутского белого шамана на Ысыахе, не было ни специального костюма, ни бубна, ни колотушки, обязательной принадлежностью была только деревянная ложка «с надрезами в виде орнамента» на черенке. Во время моления уйгурский шаман проводил кропление божествам-покровителям и произносил заклинание божествам (*алкиш*) [Малов, 1912, с. 61–68].

Уйгуры посвящали божествам лошадей определенной масти. Обряд проводил шаман в сопровождении двух молодых людей, которые «почтительно держали перед ним небольшую мисочку с молоком», которым шаман кропил и угощал лошадь.

Посвященная лошадь считалась собственностью божества, и поэтому на нее нельзя было садиться, использовать ее в хозяйственных нуждах, продавать [Там же, с. 71–73, рис. 4–6]. У якутов аналогичный обряд назывался *Айах тутуу* (рис. II.36).

Многие элементы шаманского обряда уйгуров и якутов, как и других народов Сибири, Средней Азии и Казахстана, совпадают: духа умиловляли (жертвовали животное или птицу); переводили болезнь в животных или предметы, у якутов — даже на других людей; навредившего духа прогоняли прутьями тальника, древесными ветвями (якут. *дьалбыыр*); в очистительных целях использовали огонь (у узбеков обряд очищения огнем назывался *Алас*, у якутов — *Алыас*) [Пекарский, 1959, стлб. 85]; в камлании использовалась модель шаманского дерева *туг* (якут. *туру*), которое одновременно являлось Мировым деревом и изображением шаманского пути на небо.

В исторических преданиях с Элзэм иногда фигурирует другой персонаж — царь Хаан Дьаралык. Слово *дьаралык* в якутском языке применяется в значении ‘блестящий’, а в уйгурском — *жарыктык* ‘свет, блеск, сияние’ [Там же, стлб. 791]. В якутской мифологии Аан Дьаасын — бог света и молнии, где *дьаасын* производится от древнеуйгурского (др.-тюрк.) *jasin* [Там же, стлб. 801]. Согласно китайским источникам, древние уйгуры «любят громовые удары. При каждом громовом ударе производят крик и стреляют в небо... В следующем году, осенью, как лошади пожиреют, опять собираются на место громового удара; ...зажигают светоч с ножом; ша-

манка читает молитвы, подобно как в Среднем государстве при удалении несчастья. Толпы мужчин на верховых лошадях делают множество кругов вокруг этого места; потом мужчина берет пук ивовых или осокоревых ветвей, ставит колом вверх и обливает кумысом» [Бичурин, 1950, с. 215–216]. Вилюйские якуты «при первой весенней грозе трижды обходили снаружи юрту, стегая стены красной талинкой и приговаривая каждый раз: “Всякая нечисть отойди! ...Божественным огнем очищаю!”» [Попов, 1949а, с. 271].

В этнографии якутов и народов Средней Азии, в этногенезе которых прослеживается уйгурский пласт, существует ряд параллелей. Так, казахи и узбеки Хорезма подобно якутам при пуске воды из озера или реки в канал резали скотину, обычно бычка (*огізіше*). Кровь жертвенного животного спускали в воду, не давая ей стекать на землю. Поев мясо бычка, возносили молитву с просьбой о хорошем урожае, открывали перемычку в запруде и пускали воду в головной арык [Кармышева, 1986, с. 56–57]. У туркмен на одежду детей в качестве оберега пришивали украшения из разных материалов, в том числе на спинке одежды — серебряные бубенчики *дагдан*, служившие оберегами от сглаза [Васильева, 1986, с. 182, рис. 4]. У якутов серебряные пластины-обереги, предназначенные для защиты «глаза спины», назывались *дьайаа* [Саввинов, 2001, с. 106, рис. 20].

Если ученые увязывали курумчинскую культуру Прибайкалья с тюрками-курукянами, то в Западном Забайкалье археологические памятники, объединенные в хойцегорскую культуру (VII–X вв.), связывают с распространением тюрков-уйгуров [Хамзина, 1970; Кызласов, 1981; Коновалов, 1989]. Ряд исследователей как байырку-баргутскую или байырку/тогуз-татарскую трактуют дарасунскую культуру (VI–X вв.) Восточного Забайкалья [Кириллов и др., 2000, с. 69–72]. При этом отмечается близость дарасунских памятников к курумчинской культуре Прибайкалья.

Могилы хойцегорской культуры отличаются небольшой глубиной могильных ям (0,2–0,62 м). Костяки погребенных обычно расположены на спине, а также на боку в скорченной позе, головой на север или северо-восток. Иногда погребенные прикрыты досками — в одном случае скелет находился в берестяном гробу, имевшем деревянную раму (Баянгол, могила 1). Ни в одной могиле не были найдены кости домашних или диких



Рис. II.36. Якуты. Обряд *Айах тутуу* — ритуальное угощение священной лошади кумысом. Местность Тойбохой, Сунтарский район, 1938 г. Фото А.А. Саввина [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. И, оп. 4, д. 13, л. 23].

животных. Очевидно, мясную пищу не клали. В двух могилах в головах умерших стояли гладкие баночные сосуды с насечками по венчику, в четырех — найдены отдельные обломки горшков. Детали конского снаряжения обнаружены как в мужских, так и в женских погребениях, что подчеркивает конный быт населения [Степи Евразии..., 1981, с. 59]. С хойцегорским скорченным труположением на боку Ф.Ф. Васильев сравнивает якутское погребение Уорай в Амгинском улусе (XVII в.), подмечая аналогичное труположение, отсутствие мясной заупокойной пищи и наличие возле головы умершего глиняного сосуда баночного типа [1995, с. 40] (рис. II.37). Как отмечалось выше, скорченное положение тела характерно для раннеякутских захоронений XIV–XVII вв. Погребенные лежат головой на запад на дощатых настилах или подстилках. Подобная традиция оформления погребения характерна для уйгурских могильников Чааты I и II около крепостей Шагонарской группы на территории Тувы [Степи Евразии..., 1981, с. 53]. Другой особенностью раннеякутских погребений является небольшая глубина могильных ям — от 15 до 50 см от современной дневной поверхности до внутримогильного перекрытия [Бравина, Дьяконов, 1915, с. 28], что также сближает их с хойцегорскими погребениями Западного Забайкалья. На это в свое время обратил внимание И.В. Константинов, отмечая, что могильные ямы погребений Таттинского

улуса, где проживали баягантайцы, отличаются небольшой глубиной, тогда как в соседних с ним Чурапчинском и Мегино-Кангаласском районах умерших погребали гораздо глубже [1971, с. 51]. Часто в раннеякутских погребениях встречаются по два — три разрозненных фрагмента керамики, которые, предположительно, можно рассматривать как «заменители» целых сосудов в погребальном ритуале.

Определенный интерес представляет погребение с конем, обнаруженное И.Д. Архиповым на территории Баягинского наслега Таттинского улуса, в местности Эмис (рис. II.38). На сегодняшний день это единственное в Якутии погребение человека и коня в одной яме. Судя по плану погребения, могильная яма имела комбинированную форму и состояла из примыкающих друг к другу двух ям различного размера с общим дном. В яме с меньшими размерами, в ящике-гробу из плах на спине в вытянутом положении головой на запад лежал костяк женщины с гривной на шее. В яме слева обнаружены костяки двух взнузданных лошадей, лежащих на левом боку, ориентированные головами на запад. Возле изголовья каждой лошади зафиксированы следы от двух столбов — вероятно, от коновязей *сэргэ*. Вдоль восточной стенки ямы найдены кости задних ног и копыта лошади [Попов, Бравина, 2009, табл. II, 1, 2]. Подобное расположение человека и сопровождавших его коней встречается в

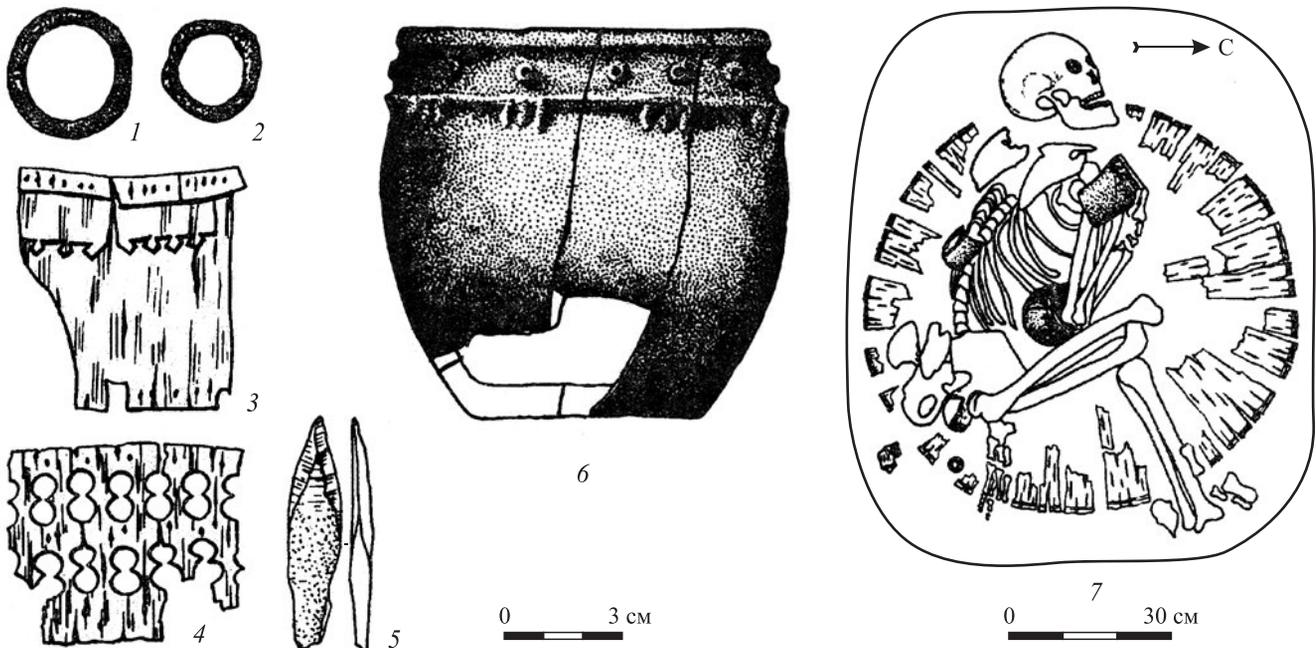


Рис. II.37. Вещи из погребения Уорай (Бётюнский наслег, Амгинский улус) и погребений XVIII в.

1, 2 — железные кольца; 3, 4 — фрагменты орнаментированных полосок берестяной подстилки; 5 — костяной наконечник стрелы; 6 — керамический сосуд; 7 — план-схема погребения [Гоголев, 2018, табл. XIV].

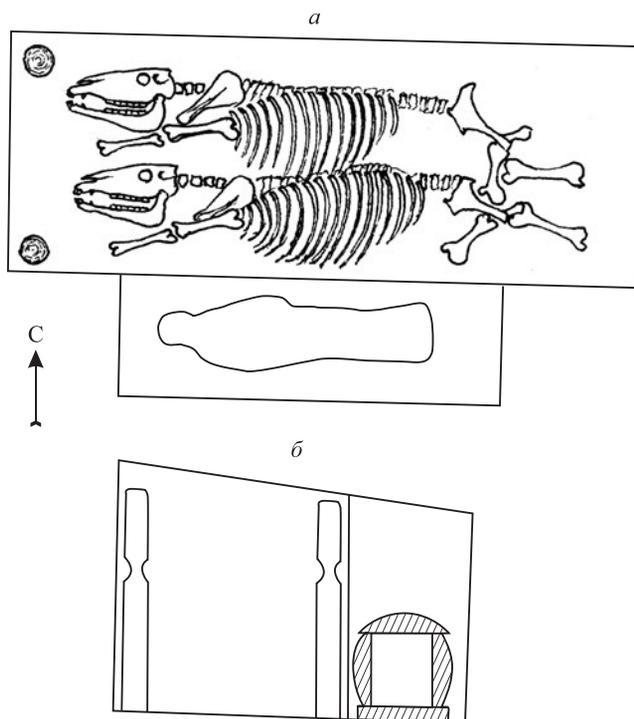


Рис. 11.38. План-схема (а) и реконструкция разреза (б) погребения Эмис. Баягинский наслег, Таттинский улус [Архив ИА РАН, Р-1, № 5693, табл. 2].

древнетюркских погребениях VIII–IX вв., принадлежавших телеским племенам [Савинов, 2010а, с. 77; 1973, с. 343, 346].

Приведенные выше данные, в частности по языку и мифологическим сюжетам, отдельным элементам шаманской практики, погребального обряда, указывают на этническое родство якутов с древними уйгурами, составляющими основное ядро телеских племен.

6.4. ЕНИСЕЙСКИЕ КЫРГЫЗЫ

Ареал распространения кыргызских памятников охватывал огромную территорию — от таежных районов Восточной Сибири на востоке до гор Тянь-Шаня на западе, от степной Монголии на юге до района современного Красноярска на севере. О связи предков якутов с тюркоязычной средой Минусинской котловины писали еще дореволюционные исследователи. Так, основываясь на фольклорных и языковых данных, участник Второй Камчатской экспедиции Я.И. Линденау в 30-х годах XVIII в. отмечал, что якутский язык «совпадает с языком каштаров, которые живут в Красноярской области, с языком барабинцев», приводил название восьми древнеякутских родов, живших у оз. Байкал и имевших «дело с кыргызами» [1983, с. 17–18].

Г.В. Ксенофонов в своем труде «Ураангхай-сахалар», рассматривая историографию вопроса о происхождении якутов, посвятил специальную главу критическому анализу енисейско-минусинской гипотезы, основоположником которой он считал Н.Ф. Остолопова [1992а, с. 69–72]. В статье Н.Ф. Остолопова утверждается положение об этнической связи якутов с барабинскими и красноярскими татарами. В качестве доводов автор ссылается на физический тип якутов, «которые лицом похожи на названных татар», «имеют немалое сходство в языке», и то, что «некоторая часть татар Красноярского уезда называется саха, как и якуты» [Остолопов, 1806, с. 118–147]. Данная гипотеза была в дальнейшем поддержана Н.С. Щукиным, который в свою очередь предложил возможный маршрут, проделанный переселенцами с берегов Енисея: «Нет никакой вероятности и даже возможности перебраться народу со стадами лошадей, коров и овец с Енисея на Манзурскую степь (Ангаро-Ленский водораздел. — Р. Б.). Это пространство, имеющее расстояние 1 тыс. верст, покрыто и теперь лесами, а тогда эти леса были непроходимы. Остается допустить мнение, что татары из окрестностей Красноярска спустились на плотах по Енисею до устья Нижней Тунгуски. Здесь от тунгусов узнали они, что к востоку лежали степи по р. Вилюй: татары перебрались с Енисея на Вилюй. А по этой реке добрались и до Лены и таким образом распространились по всей Якутской области» [1844, с. 273–274]. Согласно П. Кларку, у вилюйских якутов до середины XIX в. сохранялись предания о том, что в древности они кочевали в верховьях Енисея, а затем — около Байкала [1864, с. 129].

Н.А. Аристов, анализируя родоплеменной состав тюркских народов, выделяет «несколько главных тюркских племен», составивших протосубстрат современных народностей. В их числе исследователь называет древнее племя тюрков — сака, некогда занимавшее Западный Тянь-Шань, которое является возможным древним субстратом якутов (саха), кара-киргизского племени саяк и енисейских сагайцев-хакасов. Руководствуясь тем, что русские казаки застали якутов довольно многочисленными, время переселения последних в Ленский край он относил к XIII или XIV в. Исследователь допускал возможность сопоставления названия рода вилюйских якутов Кыргыздай с якутско-бурятской формой *кыргыз*, а Чериктейского наслега Дюпсюнского улуса — с кыргызским племенем Чирик/Черик [Аристов, 1896, с. 335–336].

Вопрос о кыргызском вкладе в этногенез якутов получил дальнейшее развитие и в трудах современных исследователей [Гоголев, 1990, 1993; Константинов, 1975; Зыков, 1978; Сапалова, 2010; Ушницкий, 2015б; и др.]. Д.Г. Савинов в своей работе,

посвященной периодизации древнетюркской эпохи и этапам этнической истории народов Южной Сибири, отмечает присутствие киргызского компонента в этнографическом материале якутов, подчеркивая, что у них до середины XIX в. был извештен древний, вероятно в основе своей киргызский, обряд трупосожжения [1984, с. 146–147].

В фольклоре якутов воинственные киргызы оставили неизгладимый след в таких устойчивых выражениях, как *кыргыз омук* ‘племя киргызов’; *кыргыз/кыргызсы* ‘сражение, битва, война’; *кыргыз юйэтэ* ‘время киргызов; век сражений, междуособиц’ и др. Примечательно, что вооружение хакасов и якутов по своим конструктивным особенностям и терминологии во многом совпадает. Боевые луки у них были трех- или двусоставными с костяными накладками *муос ухчаа* (хак.) / *муос ох саа* (якут.). Якутско-хакасские боевые стрелы преимущественно оформлялись перьями орла либо беркута, как это было принято у хунну. Якутское *кылыс* ‘род сабли’ имеет терминологическое созвучие с хакасским *хылыс* ‘сабля; меч’.

Известно, что в комплект оружия ближнего боя киргызских воинов входил боевой топор *ай-балта*, которому придавалось элитное значение [Худяков, 1980, с. 62–65; Худяков и др., 2016]. Редкие находки боевых топоров зафиксированы на территории Кузнецкой котловины в средневековых памятниках с устойчивой традицией погребения по обряду кремации на стороне [Илюшин, 2005, с. 99]. В якутском фольклоре упоминается боевой молот *балта*, которым специально обученные воины киргыз оглушали своих противников. Сээркээн Сэсэн, дед верховного божества якутского мифологического пантеона Юрюнг Аар Тойона, обладал таким молотом, которым мог насмерть поразить любого богатыря [Попов, 2019, с. 110]. Боевой топор, найденный возле поселения Сасыл-Етех (XIII–XIV вв.) в Абагинском наслеге Амгинского улуса Якутии, не имеет близких аналогий с железными топорами якутской работы. У него узкое вытянутое лезвие, слегка скошенное в сторону рукояти и расширяющееся от проуха к острию. Проух прямоугольной формы (рис. II.39). По классификации, предложенной Ю.С. Худяковым, его можно отнести к I типу — узколезвийных, низкообушных топоров, найденных в Туве, Бий-Хеме и Минусинской котловине [1980, с. 62–64].

Согласно фольклорным и архивным материалам, якуты располагали кольчугами, латами, панцирями *куйах*, шлемами *дулага бэргэсэ* (рис. II.40). По фольклорным данным, оружие воинов закапывали в скрытых местах с исполнением соответствующего обряда. Некоторые такие тайники открыты случайно. Так, в 1894 и 1923 гг. в Усть-Алданском районе найдено в берестяных коробках около 350 латных четырехугольных пластин трех разных размеров и

два шлема. В дальнейшем они были утеряны. Колымский *куйах*, увиденный в конце прошлого века неким П.Афанасьевым, представлял собой якутскую шубу из лосиной ровдуги, унизанную латными пластинками: крупные располагались на спине и груди, мелкие — по бокам [Константинов, 1971, с. 110–111].

Видимо, в созвучии с *кыргыз сооктеpi* (букв. киргызские могилы) — средневековыми погребениями в Хакасии — А.П.Окладников применил термин *кыргыз ётёх* (мн.ч. *кыргыз ётёхтёрё*) для обозначения скотоводческих поселений якутов, датируемых им XVI–XVII вв. Для этих поселений были характерны традиционные юрты типа балагана. Это тем более примечательно, что, по мнению исследователей, и балаган, и многоугольные постройки якутов по своим конструктивным особенностям близки к хакасским жилищам [Зыков, 1986, с. 36, 43, 47] (рис. II.41). Анализируя якутские легенды о киргызах, А.П.Окладников склонен был видеть в них отражение реального факта существования на средней Лене древнего тюркоязычного скотоводческого племени, которое без остатка растворилось в якутской массе [1955а, с. 358].

Известный якутский топонимист М.С.Иванов-Багдарыын Сялбэ выявил обширную область распространения географических названий, связанных с термином *кыргыз* (*кыргыздай*), в которую включил Оймяконский, ряд центральных и вилюйских рай-



Рис. II.39. Боевой топор, найденный возле поселения Сасыл-Етех. Абагинский наслег, Амгинский улус, XIII–XIV вв.



Рис. II.40. Якуты. Шлемы *дулага бэргэсэ*. Хоринский наслег, Усть-Алданский улус. Фото 1920-х годов. Из фондов Якутского музея.

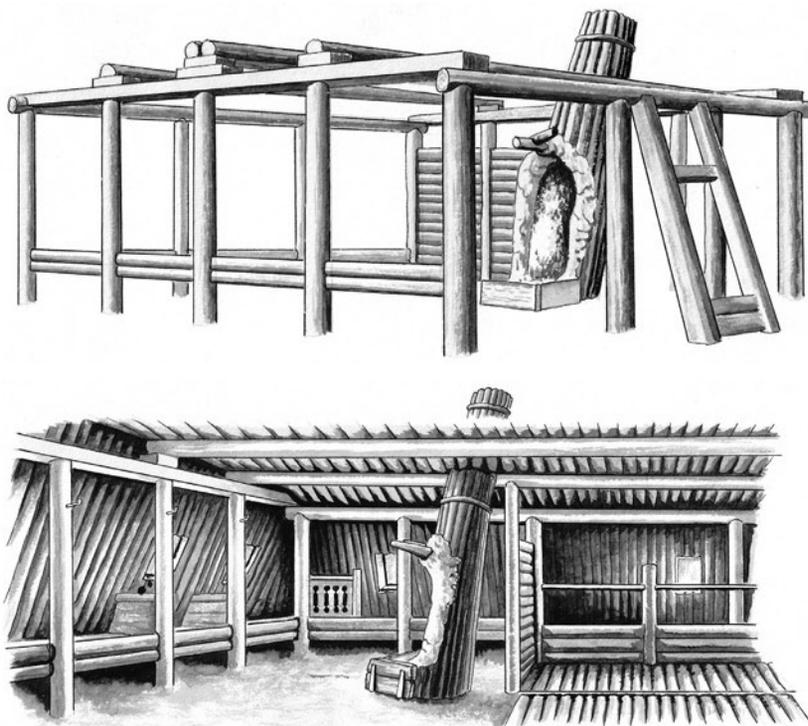


Рис. II.41. Якуты. Каркасно-столбовая юрта *балаган*. Рисунки из альбома М.М.Носова «Жилые и хозяйственные постройки якутов XVII–XX вв.» (1952 г.) [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 9, д. 23, л. 26].

онов. По его данным, помимо вилюйского рода Кыргыздай, зафиксированного в письменных источниках XVII в., среди кобайских якутов, проживающих в наслеге Чачы, существовал род Кыргыз

(Кыргыстаах) [Иванов (Багдарын Сюлбэ), 1985, с. 36–40]. По рассказам кобайских якутов, предки рода Кыргызтаах пришли со стороны Вилюя [Кэбээйи (Чачы), 2001, с. 11; приложение, с. 220–223].

Главной этнодифференцирующей особенностью погребений енисейских кыргызов, зафиксированной письменными источниками, является устойчивый обряд трупосожжения, который наследуется ими от таштыкской культуры и сохраняется на всем протяжении их существования. В якутских легендах обряд трупосожжения связывается с древним племенем кыргыс: «Оказывается, во времена прибытия Омогой Бая и Элэй Боотура из южной страны переселилось племя “кыргыс” с лошадьми и рогатым скотом. Племя кыргыс в этой стране было очень немногочисленным. Они устраивали Ысыахи. Когда у них умирал человек, то ему покрывали лицо брюшным жиром лошади, клали его в выдолбленное дерево и уносили в лес. Собравшись в лесу, устраивали Ысыах, на котором, поев все кушанья, снаряжали покойника всем полагающимся и сжигали его на том месте. Это называлось у них “положили его кости”. Те люди впоследствии вымерли, не оставив потомства» [Исторические предания..., 1960, с. 94].

В документах XVII в. упоминается обряд трупосожжения как весьма распространенный среди якутов обычай. Так, в рассказе якутки Мичай из Мегинской волости, датированном 1668 г., сообщается, что «обычай у них таков, чтобы убитых жечь». Во втором документе говорится, что в 1677 г. по дороге из Тобольска в Москву умер якутский князец Нокто Никин — внук намского князца Мымака, известного по архивным документам 1630-х годов. Нокто Никин вместе с двумя другими князцами — Мазары Бозековым (Кангаласской волости) и Трех Орсукаевым (Мегинской волости) — ездил в Москву с

жалобой на воеводу Барнешлева. По поводу смерти Никина сообщается следующее: «Января в 8-й день сибирский якутский князь Нокто Никин умер. А после его остались люди его Курчага да Моторо.

А при смерти князец Нокто Никин приказывал князю Мазары, чтобы после его смерти по их вере тело его сожгли, а пепел бы свезли к родителям его в Якуцкой...» [Новгородов, 1955, с. 142].

Существование кремации у якутов подтверждается и данными археологических исследований погребений XIII–XVIII вв. в Центральной Якутии и Верхоянье [Бравина, Попов, 2008; Бравина, 2017; Бравина и др., 2019; Константинов, 1971, с. 36; Кирьянов, отчет, 2011, с. 40–47]. Два из них — Ат-Быран III и Кудук III — найдены в долине Эркээни в Хангаласском улусе, на одной из трех основных долин левого берега средней Лены, которая являлась родовой территорией ведущего среди якутских кланов — Хангаласского рода. Сегодня эту местность жители называют Ат-Быран (*якут.* лошадиная гора, сопка), именуя так и самую высокую в обозримом окружении гору. Также эти земли известны под названиями Тюёкей-Мыраана или Истээх (так они упоминаются у Г.В. Ксенофонтова), но в современном обиходе эти названия не употребляются. В свое время Ф.Ф. Васильев в полевом отчете обозначил название данной местности как Ат-Дабан (*якут.* лошадиный подъем, перевал), чем создал путаницу с не существующим сегодня поселком Ат-Дабан, удаленным от г. Покровска на 148 км.

Погребение Ат-Быран III, калиброванный возраст которого согласно радиоуглеродному датированию, проведенному в рамках Саха-французской экспедиции (MAFSO), составляет 1280–1490 г., было открыто и исследовано в 1996 г. Н.П. Прокопьевым и С.К. Колодезниковым. Надмогильный холм имел округлую форму, диаметр 4,5–6 м и высоту 0,4–1 м, состоял из плит песчаника различного размера, пересыпанных более мелкой щебеночной фракцией. При снятии верхних плит песчаника и зачистке дерна на глубине 42 см зафиксированы следы двух параллельных ям продолговатой формы с ориентацией юго-запад — северо-восток. Такое же направление в данной местности имеет русло р. Лены, фиксируемое визуально с вершины террасы. В одной из ям на глубине около 50 см от дневной поверхности обнаружены обугленные кости расчлененной туши лошади без черепа и конечностей. По всей видимости, с лошади была снята шкура вместе с головой, конечностями и хвостом. Судя по характеру расположения костей, лошадь была разделена пополам по подреберному позвонку, после чего в яму была уложена задняя ее часть, затем непосредственно на нее — передняя часть. Справа от погребения лошади на сравнительно небольшой глубине найден развал берестяного тусека, внутри и возле которого обнаружены фрагменты кальцинированных костей, в том числе несколько зубов, которые участниками раскопок «определены

как принадлежащие взрослому человеку». Ниже, на глубине 40–50 см от дневной поверхности, находился ящик-гроб из плаха, в котором лежал укрытый шитым из отдельных пластин берестяным полотнищем костяк подростка 15–16 лет, ориентированный головой на запад, с вытянутыми вдоль тела руками. При осмотре тела была зафиксирована трещина в области затылка, предположительно от удара колюще-рубящим оружием.

На лобной кости черепа обнаружен диск *туосахта* — нашивное украшение головного убора. В уши продеты проволочные серьги из медного стержня в виде знака вопроса. На стержень нанизаны полые, конусообразные подвески из очень тонкого металла. Возле шейных позвонков найдена массивная металлическая гривна *кылдьыы*. В области груди находились пастовые бусы синего, белого и черного цвета. В состав сопроводительного инвентаря входили длинноклинковое оружие, фрагменты лука с берестяной обкладкой, остатки колчана из бересты с геометрическим узором, один железный и семь костяных наконечников стрел (рис. II.42).

Среди кальцинированных мелких осколков костей, помещенных в тусок, присутствуют шесть крупных фрагментов костей, которые, по данным судебно-медицинской экспертизы, по своим анатомо-морфологическим признакам относятся к трубчатым костям взрослого человека. На некоторых фрагментах костей имеются следы, похожие на повреждения, нанесенные рубящим предметом. Определить более точно механизм образования повреждений не представляется возможным в связи с выраженным действием высоких температур. Можно предположить, что при отборе костей из погребального костра крупные кости могли преднамеренно измельчить для того, чтобы они поместились в сосуд.

Погребение Кудук III расположено на трехметровой террасе в местности Кудук в 2 км от с. Улах-Ан, в 1500 м от подножия сопки Ат-Быран. Погребение на дневной поверхности обозначалось западиной вытянутой формы. После снятия дерна и слоя светло-коричневой супеси на уровне 12–15 см от дневной поверхности были зафиксированы следы кострища в виде мощного прокала ярко-красного цвета с содержанием древесных углей и недогоревшей древесины. Обожженные кости предплечья и правой руки, фрагменты позвонков и ребер находились в анатомическом порядке, остальные кости — фаланги пальцев, длинные кости рук и ног, фрагменты позвонков и ребер, а также отдельные зубы — были разбросаны на разном уровне по всему периметру раскопа.

В земляном заполнении могилы найдены мелкие фрагменты обработанной кожи, видимо, от одежды, бисер, четыре проволочные серьги в виде знака

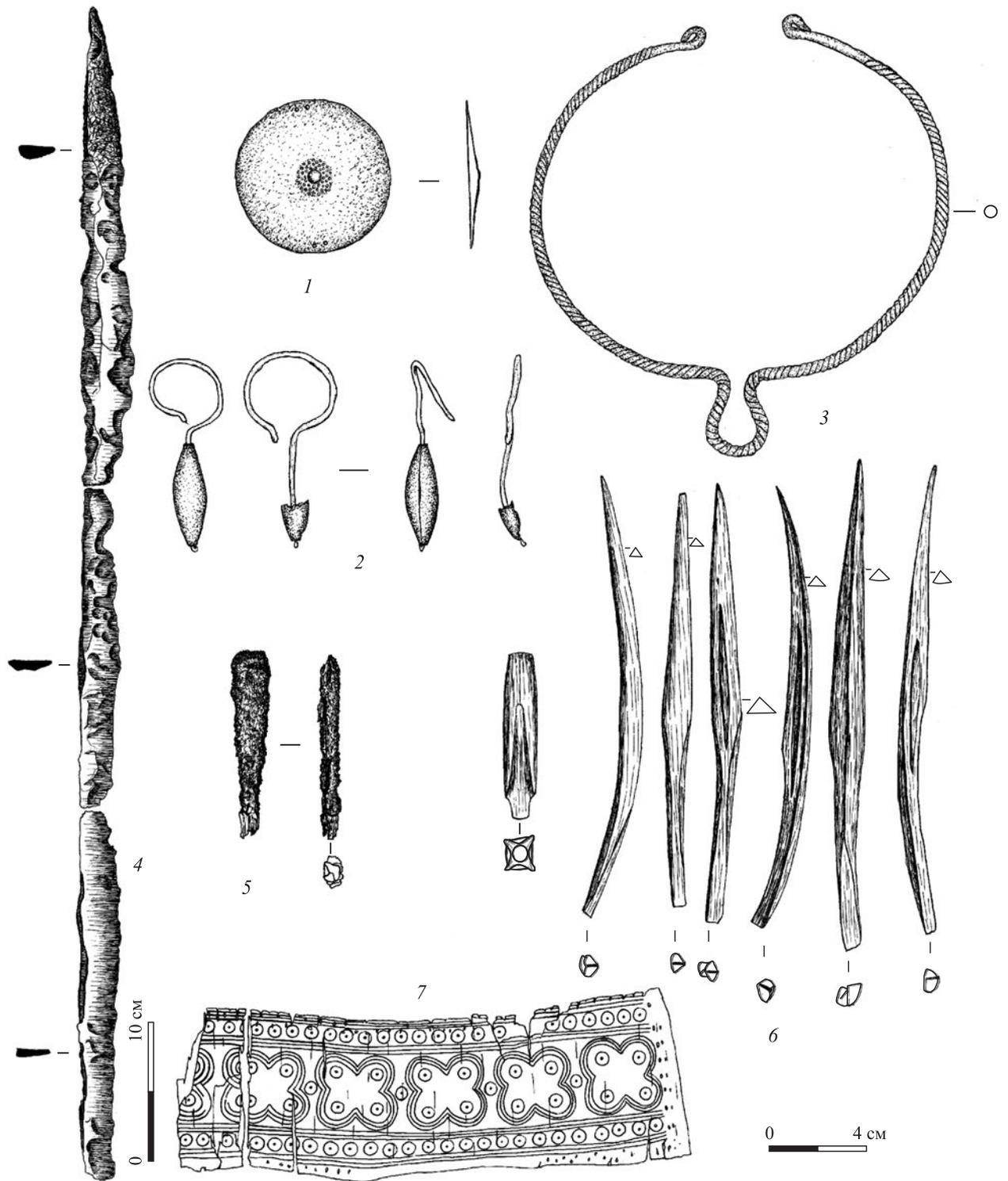


Рис. II.42. Сопроводительный инвентарь. Захоронение Ат-Быран III, Хангаласский улус [Бравина и др., 2019].
 1 — диск тусакта; 2 — серьги; 3 — гривна кылдыы; 4 — меч кылыс; 5 — железный наконечник стрелы; 6 — костяные наконечники стрел; 7 — фрагмент берестяного туса.

вопроса с нанизанными округлыми уплощенными бусинами белого и черного цвета и металлическое украшение в стиле парных конских голов. Подобные подвески характерны для ювелирного комплекса якутских захоронений XVII–XVIII вв. Некоторые типы подвесок-коньков имеют аналогии в древностях Хакаско-Минусинской котловины; так, медно-бронзовые амулеты обнаруживают близкое сходство с тагарскими и таштыкскими образцами [Алексеев, Крюбези, 2016, с. 99].

Вещи не имели следов пребывания в огне. В 40 см ниже кострища находился ящик-гроб из плаха, имеющий в изножье с левой стороны пролом (грабительский лаз?). В гробу головой на запад на спине покоился костяк женщины. Возле ее головы найдены четыре бусинные серьги в виде знака вопроса [Бравина и др., 2019].

Изучение кремированных останков таштыкских памятников свидетельствует о том, что при сожжении многие кости скелета полностью не разрушаются. Лучше всего сохраняются кости черепа, рук и ног [Митько, Тетерин, 2008, с. 136]. В погребении Кудук III раздробленные на мелкие фрагменты кости черепа, вероятно, связаны с каким-то ритуальным действием. Схожий обряд зафиксирован в одном из погребений курганного могильника Барклай в среднем течении р. Чая, левого притока р. Обь. Погребение, совершенное по способу полной кремации на месте захоронения, датируется XVI–XVII вв. и относится к культуре селькупов. Расположение отдельных костей и инвентаря показало, что начальная ориентация погребенного головой на юго-запад не нарушена. Но при этом череп оказался раздавлен, частично сгорел, на месте сохранились лишь отдельные фрагменты черепной коробки. В фольклоре селькупов встречаются упоминания о существовании в старину обычая расчленения умерших. После кончины у шаманов и людей, погибших насильственной смертью, отделяли головы, сжигали или варили их в котлах, а затем закапывали в землю отдельно от тела [Зайцева, Ожередов, 2003, с. 362–364]. В Западной Сибири обряд кремации прослеживается в курганах X–XIII вв. Среднего Причулымья. Их предметный комплекс в сочетании с обрядом трупосожжения соотносится с культурой кыргызов [Беликова, 1996, с. 140–141].

По ритуалу погребения памятники Ат-Быран III и Кудук III можно отнести к так называемым «девиантным» (т.е. «атипичным», «неординарным») погребениям, отличающимся от традиционных памятников рассматриваемого времени. В рамках культурно-исторического подхода подобные погребения рассматриваются как результат смены системы верований, свидетельство прихода (или влияния) инокультурной группы населения или, в случае очевидной негативной коннотации, как

жертвоприношения или захоронения «зависимых» людей или рабов.

Последняя из версий может быть применима к погребению Ат-Быран III. Сопровождающие погребенного подростка ритуальное захоронение коня и украшения (солярный круг *туосахта*, гривна, серьги), носящие, вероятно, социально-знаковую функцию, можно рассматривать как косвенное свидетельство его принадлежности к родовой знати. Кальцинированные кости в туесе могли принадлежать слуге, посмертно сопровождающему своего знатного господина в иной мир, так как, согласно материалам Второй Камчатской экспедиции, в прежние времена среди слуг якутской знати был обычай сжигать себя на костре после смерти хозяев [Шишигина, 2005, с. 163], а также виновнику смерти юноши, убитому в отместку за совершенное деяние, а затем кремированному согласно якутскому обычаю сжигать убитых. Внимание привлекает и такая деталь в сопребении лошади как отсутствие ее шкуры с конечностями и черепом, что заставляет вспомнить описание П. Карпини о погребальном обряде команов-половцев: «...а другого коня съедают и набивают кожу соломой и ставят ее повыше на двух или четырех деревяшках... а кости того коня ...они сжигают...» [Карпини, Рубрук, 1957, с. 32].

Намного сложнее представляется содержание обряда кремации погребения Кудук III, датируемого XVIII в., когда с распространением христианства в традиционной культуре народов северо-востока Азии происходили переломные исторические трансформации, что в свою очередь получило отражение в вариативности ритуальных погребальных сценариев. Так, Якутская комиссия по переобложению ясаком отмечала, что якуты мертвых «по своему зловерию кладут на столбы, сделавши помосты», и указала, «чтоб впредь мертвые тела погребали» [История Якутской АССР, 1957, с. 13]. В этом случае погребение Кудук III может быть вторичным, когда после разрушения или же «искоренения» погребального помоста *арангас*, останки умершей кремировали. При этом, возможно, местом кремации выбрали могилу женщины, состоявшей с ней в каких-то родственных отношениях, тем более до этнографической современности якуты практиковали обычай подзахоронения младенцев в могилы старших родственников [Бравина, Попов, 2008, с. 86–87, рис. 55].

Показательно, что в якутском языке название могилы обозначается как *киси унгуога* ‘человеческие кости’, что аналогично хакасскому, шорскому, алтайскому и тувинскому *сёёк* ‘кость, останки, труп, могила’ (от тюрк. *сёнгюк*) [Антонов, 1971, с. 149]. Надмогильное сооружение якуты называли *киси унгуогун эргитиитэ* букв. ‘окружение/ограждение че-

ловеческих костей'. Кроме того, якуты в риторической речи используют выражение *кёмюс унгуогун кётёгёр* 'серебряные кости поднимать', т.е. хоронить, что сходно с хакасским выражением *сёёкти кёдиригэ* 'кости поднимать', т.е. вынести покойника для погребения [Там же]. Согласно фольклорной записи А.А.Саввина, якуты в древности оставшиеся после кремации трупа черного шамана кости заворачивали в ровдугу и хоронили их на помосте *арангас* [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 39, л. 133]. Подобный способ погребения — сочетание кремации с последующим воздушным захоронением останков — бытовал у южных алтайцев: «Тело со всех сторон обкладывали дровами, затем старший из присутствующих разжигал костер с четырех сторон (по сторонам света). Останки покойного складывали в войлочный мешок и подвешивали на дерево, после чего это место покидали. Такой способ захоронения назывался *кижиний согин отко ёртёр*» [Митько, 2009, с. 262].

Погребение Ат-Быран III как по оформлению погребального сооружения, так и по обряду захоронения проявляет ряд черт, схожих с погребениями культуры чаа-гас (VI — середина IX в.), носители которой после кремации хоронили пережженные кости сородичей в берестяных или керамических сосудах. Рядовые погребения совершались в грунтовых ямах под насыпями небольших каменных курганчиков округлой формы диаметром 1–6 м и высотой 0,1–0,5 м. Детей и подростков в отличие от взрослых кыргызы хоронили по обряду ингумации в могильных ямах, перекрытых плитами песчаника. В качестве сопроводительной мясной пищи в могилы клали передние и задние части домашних животных [Степи Евразии..., 1981, с. 47]. В XI–XII вв. погребения, генетически связанные с предыдущей археологической культурой, совершаются на уровне древней поверхности непосредственно под курганной насыпью, причем вещи, находящиеся под ней,

часто разбросаны по широкой площади вместе с угольками, кусочками кальцинированных костей и каплями расплавленного металла [Савинов, 1972, с. 259–260], что отдаленно напоминает ритуальное оформление погребения Кудук III.

Исследователи отмечают, что некоторые виды изделий кулун-атахской культуры XIV–XVI вв. на средней Лене (пряжки с фигурной орнаментированной рамкой, круглые бляхи-фалары со сквозными отверстиями по краю, металлические обкладки седел) напоминают изделия аскизской культуры енисейских кыргызов XI–XIII вв. Д.Г.Савинов считает, что эти элементы вместе с кыпчакскими (серьги в виде знака вопроса, витые и с петлевидными изгибами гривны, ажурные подвесные и накладные украшения) (рис. II.43; см. вкл.) инкорпорировались в один культурный комплекс еще на территории Прибайкалья в XI–XII вв. [2010а, с. 77–78].

Вместе с тем весьма примечательной представляется бронзовая фигурная подвеска с небольшой сердцевидной прорезью в центре и округлой ножкой, найденная на стоянке Усть-Тимптон I на р. Алдан. В I слое вышеуказанной стоянки, датированной IX–X вв. н.э., также был обнаружен трехлопастный наконечник стрелы [Степанов, 2007, с. 197–198, рис. 1, 2]. Определенный интерес вызывает иконография якутских перстней-печаток из якутских погребений XVII–XVIII вв., в которой присутствуют мотивы и символы, характерные для так называемого «степного орнаментализма»: «корона», «пламенеющий жемчуг», «перевязанная пальметта» и «цветок смоквы». Согласно Д.Г.Савинову, эти предметы и орнаментальные мотивы, наряду с обрядом трупосожжения, являются одними из опорных при определении памятников енисейских кыргызов и в других районах их расселения в IX–X вв. [1984, с. 91].

Присутствие кыргызов на верхней Лене отчасти подтверждается сходством изображений лошадей на Шишкинских скалах (раннее средневековье) и Су-

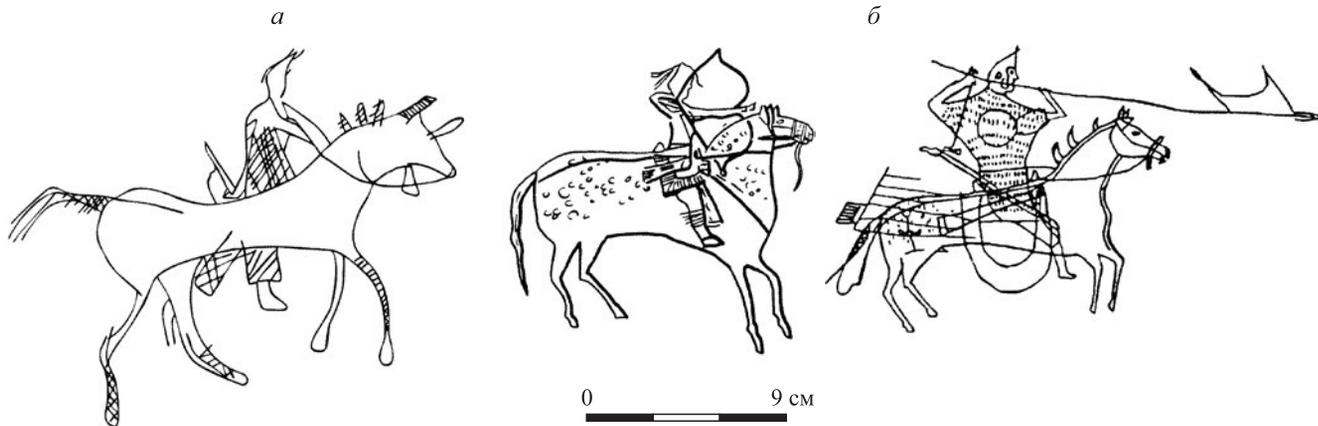


Рис. II.44. Изображения всадников на Шишкинской (а) и Сулекской (б) писаницах [Мельникова и др., 2012, с. 129, рис. 104].

лекской писанице (бассейн Енисея): грива коней подстрижена тремя зубцами, оба всадника закованы в кольчугу или броню, на головах их островерхие шлемы (рис. II.44). По всей вероятности, они нанесены рукой кыргызского художника, волей судьбы оказавшегося на Лене [Асеев, 2009, с.176].

6.5. КЫПЧАКИ

Самым поздним государственным образованием на севере Центральной Азии в древнетюркскую эпоху было объединение (или конфедерация) кимако-кыпчаков с центром на Иртыше. По мнению исследователей, звеном, связующим якутов с кыпчаками, может выступить этноним *so*, восходящий к индоиранскому *saka, sakh* 'олень'. Женским зоолатриальным предком ханского рода тюрков считался олень (лань), обретший впоследствии образ быка [Гоголев, 1993, с. 41]. Среди киргизов известна группа сакоо-кыпчак, входившая в племя кыпчак, которую С.М. Абрамзон относил к киргизским племенам «алтайского» происхождения [1990, с. 44]. В родоплеменных названиях туркмен встречается этноним *сакары*, связанный с ассимиляционными процессами XVI–XIX вв., способствовавшими трансформации туркмено-огузских названий и проходившими, видимо, под влиянием поздних кыпчакских племен [Дубова, 2014, с. 73–74, 78]. Этноним *сактар* встречается среди барабинских тюрков, язык которых относится к кыпчакской группе тюркских языков. «*Сактар* — это форма множественного числа от термина *сак, сака*, — пишет Н.А. Томилов, — который... у якутов выступает в качестве этнического самоназвания» [1981, с. 166]. Среди средневековых венгров зафиксированы этногруппы с самоназванием *секе* или *секелер*, которые, по всей вероятности, принадлежали к кыпчакам, так как в венгерском языке наблюдается влияние тюркского языка с кыпчакским уклоном. Весьма примечательно, что Н.К. Антоновым обнаружены некоторые изолированные якутско-венгерские языковые параллели [1971, с. 165–168]. К сказанному уместно добавить, что арабский этникон *маджгар* считается воспроизведением самоназвания *мадьяр* в сочинении автора IX в. Ибн-Русте [Кумек, 1972]. К данному этнониму близко название кангаласского рода якутов Малджагар (Мальжагар). Род Маджар входил также в состав казахских аргынов. Интерес представляет антропотопоним *марха*, встречающийся на территории проживания хангаласских якутов, присутствующий и в родовом составе казахов, узбеков и их субэтнических групп [Артыкбаев, 2019, с. 243]. По некоторым преданиям, одного из шести сыновей Тыгына Мунньана звали Марха, он стал родоначальником хангаласских наслегов Немюю, Эргис и Сата [Боло, 1994, с. 237].

Махмуд ал-Кашгари упоминал, что одного из знатных кыпчаков звали Канглы [Абдуманов, 2002, с. 62]. Данный этноним среди тюрков имел распространение в разных формах: *канглы, канлы, каңлы, ханлы, кангар* и т.д. [Бушаков, 1991, с. 135–136]. Среди якутов ведущее положение занимали кангаласцы (якут. *хангалас*), во владение которых входили обширные остепененные долины Лены — Туймаада и Эркээни, а также низовья рек Сиинэ (Синяя) и Кэнкэмэ (рис. II.45). Номинальную власть их легендарного предводителя Тыгына в конце XVI — начале XVII в. признавали почти все локальные объединения якутов. Я.И. Линденау писал, что *Tugin* (Тыгын) происходил от *Eldei bator'a* (Эллэя), считавшегося первопредком якутов, и носил титул *тойон*. По данным исследователя, в Хангаласскую волость, кроме хоринцев, почитавших ворона, т.е. чужеродцев, входили роды Бёртё, Нерюктэй, Нахара, Джархан и Бордон [Линденау, 1983, с. 18–19]. Название Бёртё сохранилось в памяти жителей с. Улахан-Ан во 2-м Мальжагарском наслеге, которые в разговорной речи именуют себя *бёрё бёртёлёр* букв. 'волчьи бёртё'. Они считают себя родственными намским, амгинским и вилюйским родам Бётюн. Б.О. Долгих считает, что Бётюнская волость под названием «Котулский улус» значитесь среди «первых улусов Якольской земли», с которых Иван Галкин собрал ясак за 1631–1640 гг. [1960, с. 354]. Волчьими родами (*бёрёлёхтёр*) намские якуты называют предков наслегов Бётюн, Кёмёкён и Тюбэ. К приходу русских воинственные бётюнцы числились среди крупных волостей якутов. Они составили ядро якутского восстания 1642 г., к которым сразу же примкнули намцы, одейцы и кангаласцы [Токарев, 2012, с. 41]. По некоторым данным, род Бёртё был среди нюрбинских и колымских кангаласцев [Боло, 1994, с. 308; Иванов (Багдарыин Сьюлбэ), 1982, с. 49–50]. В качестве тотема рода Бёртё 1-го Кангаласского наслега Колымского округа выступал серый волк с черной холкой [Старостина, 2018, с. 110]. В начале XX в. Бётюнский род значился в Мальжагарском наслеге Олёкминского округа [Токарев, 2012, с. 389].

В числе якутских волостей, включенных в ясачные списки XVII в., значатся следующие, связанные по своему происхождению с кангаласцами волости: Бордонская, Бётюнская, Енесильская (Жарханская), Маганская, Малягарская (Мальжагарская), Нахарская, Нерюктейская, Одейская, Ямконская (Жемконская); а также роды: Орготский/Урготский (Эргитский) и Онюгуйский (Немюгинский) [Долгих, 1960, с. 354–355, 362]. Среди кангаласских волостей несколько особняком стоял Уранайский род. Относительно данного рода существовала старинная пословица: «*Огус баса тангаралаах уран-сахалар* букв. 'Уран-саха, имеющие божеством голову быка'».

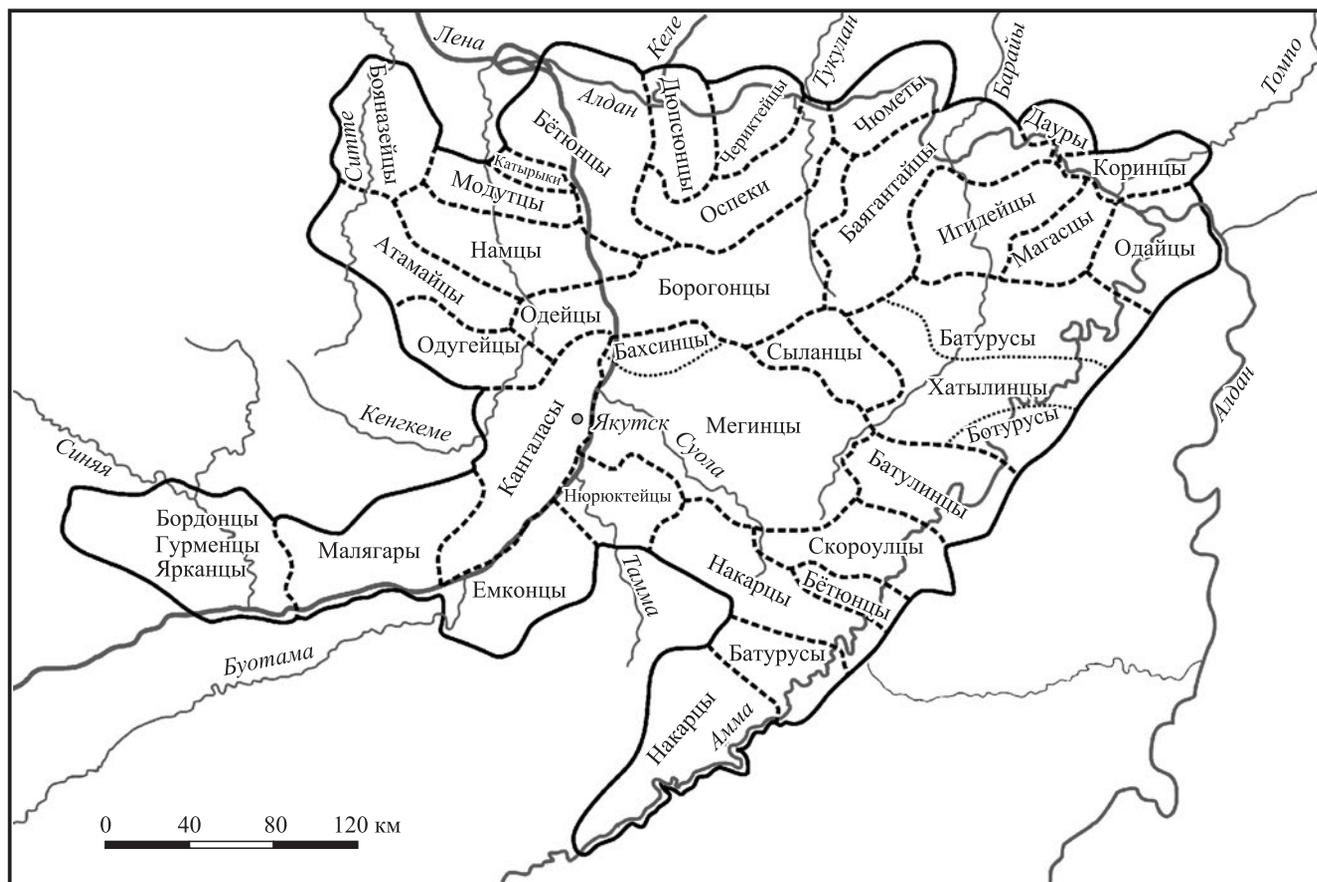


Рис. II.45. Карта расселения якутских племен в XVII в. [Материалы по истории Якутии..., 1970, с. 110].

Весьма примечательным представляется, что предком Сыланского рода Ботурусского улуса считался Ураанай Боотур. По преданиям самих сыланцев, их род носит имя родоначальника Сылан — сына Кыпчаарахая Сюрюк [Макарова, 2012, с. 12], в имени которого угадывается этноним *кыпчак*. В.В. Ушницкий этноним *уран* связывает с кимаками, а *сылан* — с башкир. *йылан* [2015б, с. 39]. По генеалогическим таблицам, составленным С.И. Боло, с Эллэем также связывали свое происхождение борогонские якуты [1994, табл. 2, 6, 7, 9].

В 1860 г. Кангаласский улус в связи с обширностью занимаемой им территории был разделен на Западно-Кангаласский и Восточно-Кангаласский улусы. В состав нового улуса вошли Нерюктейская, Жемконская и Нахарские волости. В отношении нахарцев Г.В. Ксенофонтов писал: «...нахарцы слывут очень беспокойным народом. По-видимому, в древности они, составляя авангард воинственных кангаласцев, самых поздних пришельцев на Лену, причиняли много бед своим соседям постоянными нападениями и насилием. До сих пор бытует пого-

ворка: “*Наахара хааны хаанаммыт — У него кровь нахарская*”...» [2004, с. 266].

В начале XX в. наследи с названием Кангалас существовали в Восточно- и Западно-Кангаласском, Байангайском, Верхневилуйском, Сунтарском, Мархинском, Жиганском, а также в Верхоянском и Колымском округах. Жарханские, Мальжагарские, Нерюктейские и Нахарские наследи и роды значились в Мархинском (Нюрбинском), Сунтарском и Олёкминском улусах [Токарев, 2012, с. 391–392].

П.А. Ойунский в своей работе «Якутский язык и пути его развития» [1935] приводит имена предков Омогоя и Эллэя, записанные в 1893 г. П.Е. Готовцевым и опубликованные В.В. Радловым в 1908 г. в приложении к его труду «Die jakutische Sprache im ihren Verhältnisse zu dem Türk Sprachen»: 1) Өкүсү; 2) Мэйэрэм Сүппү; 3) Хорогой (Хорохой); 4) Аргын; 5) Айал; 6) Өрөс Күөл Дьул-Дьыгын; 7) Түөртүгүл; 8) Хайаран; 9) Омобой и Элэй [Ойунский, 1993, с. 41–42]. Филолог Г.В. Попов, сравнив имена предков якутов с казахскими этнонимами и именами, данными в родословных таблицах книги М.Т. Ты-

нышпаева «Материалы по истории казак-киргизов» [1925], отметил их полное совпадение: 1) Өксүс-сү = Өксе; 2) Мэйэрэм Сүппү = Мейрам Сопы; 3) Аргын = Аргын; 4) Айал = Айыл; 5) Өрөс Күөл = Ораз Келди; 6) Түөртүгүл = Турт угул [Попов, 2003а, с. 54].

В научной литературе происхождение кангаласских наслегов и родов в вилюйских и северных улусах Якутии связывается с массовым бегством кангаласцев со своих родовых территорий в XVII–XVIII вв., ввиду «непосильного ясака и вымогательства» русских служилых людей [Долгих, 1960, с. 367–368; Парникова, 1971, с. 44; Майнов, 2012, с. 341; Токарев, 2012, с. 185]. Г.В. Ксенофонтов, согласно своей концепции о первоначальном заселении предками якутов бассейна Вилюя из районов Предбайкалья, отмечает скученность кангаласских наслегов и родов на юго-западном Вилюе рядом с бассейном р. Олёкмы. При этом он обращает внимание на многочисленность кангаласских наслегов в Вилюйском и Олёкминском округах: «...всех нерюктейцев, вилюйских и олёкминских, насчитывается 4561 д.[уша], а в Восточно-Кангаласском улусе Якутского округа в трех Нерюктейских наслегах число душ равняется едва лишь 1487. Иными словами, главная масса нерюктейцев осела в южном Вилюе и Олёкминском округе, и лишь одна четвертая часть их добралась до Якутского округа» [Ксенофонтов, 1992б, с. 63–64].

Примечательно, что В.Л. Серошевский среди якутов выделял по физическому облику «самое чистое якутское население» — сунтарских кангаласцев, намских бётюнцев и часть верхоянских юсальцев (*дъусаал*), которых относил к особому «горбоносому» типу. По его словам, они «с приятным овалом лица, тонкими красными губами и черными большими блестящими глазами», а старики «очень похожи на старых бритых немцев-колонистов» [Серошевский, 1993, с. 235]. По данным современных антропологических исследований, племена Кыпчакской степи принадлежали к смешанному типу европеоидной и монголоидной рас. Если сравнить исторических кыпчаков с современными тюркскими народами, то по физическому облику наиболее близки к ним юго-восточные башкиры и западные казахи [Евстигнеев, 2011, с. 16].

Как известно, в кимакскую конфедерацию входила племенная группировка, именуемая татарами. Согласно С.Г. Кляшторному, во-первых, Махмудал-Кашгари обширный регион между Северным Китаем и Восточным Туркестаном называл «Татарской степью»; во-вторых, «в IX–XII вв. на территории Ганьсу и в Восточном Туркестане существовало государство татар, известное и китайским дипломатам, и мусульманским купцам» [Кляшторный, Султанов, 2000, с. 133]. В легендах Эр Соготох Элэй

предстает сыном «царя татаров», сыном «татара Сура Хана» [Боло, 1994, с. 28]. Имя Сура Хан С.И. Боло уточняется в скобках как «Шури-хаан». В предании, записанном в 1900 г. от кангаласского якута, речь, вероятно, идет о хане Шарукане (конец XI — начало XII в.) — основателе целой династии Половецких ханов XII в. Его сыном и наследником являлся хан Сугр, плененный русскими [Плетнева, 1978, с. 175]. По записям Я.И. Линденау, во главе якутов при переселении их из Прибайкалья вниз по Лене стоял тойон Баджей [1983, с. 18]. Имя Бадьай (Баджай) созвучно с именем Бачжо, который, убив своего старшего брата, стал первым ханом кимако-кыпчакского объединения. Удивительно, что в исторической памяти якутов, хотя и в искаженном виде, сохранились имена реальных исторических личностей, сыгравших судьбоносную роль в истории тюркских народов.

В генеалогических легендах о происхождении кыпчаков, изложенных в «Сборнике летописей» Рашид ад-Дина, говорится, что после поражения от Ит-Барака Огуз-хан перегруппировал свои силы и расположился на острове. «В это время там была беременная женщина, муж которой был убит на войне. Она заползла в дупло большого дерева и родила сына. Об этом сообщили Огуз-хану. Он сжалился над нею и сказал: “Так как у этой женщины нет мужа, этот ребенок будет моим сыном” и назвал его Кыпчак, что в переводе означает “Дуплистое дерево”» [Рашид ад-Дин, 1952, с. 83–84]. По другой легенде, мальчик родился на плоту при переправе через реку. Во время переправы Огуз-хан сказал мальчику: «О, будь ты также князем, как и я, пусть имя твое будет Кыпчак» [Радлов, 1893, с. 25].

Сюжеты легенд о связи мифического мальчика Кыпчака с деревом напоминают мотивы легенд Элэйады. Так, Элэй Боотур, прибыв по безводным степям к верховьям Лены, сел верхом на плывущую по реке коряжину и на таком импровизированном коне прибыл к месту своего будущего поселения. Некоторые сказители при этом добавляют: «Когда он плыл, сидя верхом на бревне, его отражение в воде принимало очертание человека, едущего верхом на коне сплошь белой масти» [Ксенофонтов, 1977, с. 41–42, 53]. По другим вариантам, умирающий отец Элэйа советует ему, прежде чем сесть на плот или бревно, рубить деревья и щепы бросать в реку, чтобы живущие далеко ниже по течению люди по приплывающим щепкам заранее узнали о его прибытии [Там же, с. 18, 21].

Привлекает внимание и сюжет об испытании Омогоя в якутских легендах и Тохтамыш в тюркском эпосе об Едиге и калмыцком эпосе «Джангар». Однажды жена Омогоя заметила, что муж при виде Элэйа, который работал у него пастухом, при-

ходит в дрожь, и решила испытать его, прикрепив колышками полы его шубы к нарам, а затем вручила ему кубок с кумысом. Омогой при виде входящего в юрту Эллэя, «задрожал, расплескал весь кумыс и невольным движением выдернул колышки» [Там же, с. 30]. В диалектном говоре якутов присутствует слово *кыпчаах*, обозначающее специальный деревянный колышек для прикрепления нижней части рыболовной сети ко дну водоема. Семантика чорона с кумысом в традиционном восприятии ярко проявляется на летнем празднике Ысыах как даруемая людям божественная благодать *илгэ*. Освященный белым шаманом кумыс имели право пить только мужчины, получая таким образом благословение небесных божеств *айыы* на продолжение рода. Омогой, расплескав кумыс, как бы теряет свою харизму родоначальника, его порыв встать на ноги сковывают колышки *кыпчаах*. Этот мотив почти без изменений присутствует в сказаниях об Едиге. Ханша вызывает в Тохтамыше подозрения, что «звезда Едиге стоит выше звезды хана». Решив проверить свое подозрение, она притыкает его одежду иглой. Когда назавтра пастух Едиге вошел в юрту, хан встал, сам того не замечая, и сломал иглу.

По мнению фольклористов, сказание об Едиге сложилось среди тюркских кочевых племен, входивших во второй половине XIII в. в состав орды темника Ногая и выделившихся в конце XIV — начале XV в. из орды при Едиге [Бурыкин, Семенова, 2003, с. 146]. Вполне можно допустить, что предки якутов имели в прошлом какую-то историческую связь с Ногайской Ордой или, по крайней мере, относились к периферийной части территории распространения эпоса о Тохтамыше и Едиге. Тем более что в родоплеменном составе якутов упоминается род ногайцев (якут. *ногай*, мн. ч. — *ногайдар*), остающийся до сих пор вне внимания исследователей.

Следует отметить, что этноним *канглы* сохранился практически у всех ногайцев, проживающих в России. В середине XIX в. на территории современного Усть-Янского района существовал Ноготский наслег, получивший свое название от имени Ногоя Осогосова из Эльгетского рода Верхоянского округа [Долгих, 1960, с. 395]. В 1916 г. в Усть-Янском улусе были 1-й и 2-й Ноготские наслеги, в которых значилось 415 чел. В этом же улусе находился Юдугейский наслег со 144 душами обоего пола [Ксенофонтов, 1992а, с. 295]. По полевым материалам А.А. Саввина, в начале 30-х годов XX в. ногайцы кочевали вдоль границы лесотундры между реками Яна и Индигирка. Они входили в состав Усть-Янского улуса и жили выше местности Бурулгун, занимались скотоводством, рыболовством и охотой. Было их всего 90 чел. Их также называли *Хосолоох*

(якут. *хосо* ‘женские косы’) *Борогон*, т.е. ‘носящие косы борогонцы’. В XIX в. Борогонский наслег входил в состав Верхоянского улуса. Б.О. Долгих считает, что он был образован в основном выходцами из Центральной Якутии [1960, с. 395]. По полевым этнографическим данным А.А. Саввина, в 30-е годы прошлого века обычай носить пожилыми мужчинами длинные волосы, заплетенные в косу, наблюдался в Хангаласском, Усть-Алданском (бывшем Борогонском) и Верхоянском улусах (рис. II.46). Надо отметить, что ношение длинных волос или косы было отличительным признаком мужчин многих кочевых народов. О кыпчаках, переселившихся в Венгрию, в источниках указано, что знатные мужчины, в отличие от простых кочевников, носили косу или клок волос на левой стороне. По словам Г. Рубрука, косы носили «татары», населявшие южно-русские степи, что отчасти подтверждается наличием у половецких мужских изваяний кос [Плетнева, 1974, с. 33–34; Степи Евразии..., 1981, с. 220]. Усть-янские ногайцы имели родовой совет *сугулан*, возглавляемый князем, поклонялись орлану. Самостоятельным родом ногайцев считались удэгейцы, численностью 100 чел., проживавшие на р. Аллаиха — левом притоке Индигирки, в местностях Кириэстэх, Хомо и Бёрёлёх. Во главе их рода стоял князец, в качестве тотема они почитали лебедя. По одной из версий тюркского сказания об Едиге, он был сыном мусульманского святого Туклас Чачты Азиза и красавицы-пери. Однажды, совершая омовение у источника, Чачты Азиз увидел



Рис. II.46. Сусуохтаах Мааркап (М.В. Слепцов), бывший голова Восточно-Кангаласского улуса. Фото 1891 г. [Материальная и духовная культура народов Якутии, 2018, т. 2, с. 93].

трех лебедей, которые, спустившись на берег и сбросив свои лебединные одежды, стали купаться. Святой похищает одежду одной из купальщиц и принуждает ее стать его женой [Бурыкин, Семенова, 2003, с. 142].

Появление ногайцев на территории Якутии А.А. Саввин, основываясь на трудах П.П. Иванова, известного историка, специалиста по Средней Азии, связывает с их массовыми передвижениями, вызванными военным поражением в противостоянии с Тохтамышем в 1395 г. А.А. Саввин считал, что память о легендарном Едигее сохранилась у якутских ногайцев в виде названия рода Едегей [Бравина, 2017, с. 100]. Несмотря на недостаточную обоснованность и отсутствие аргументации (например, сопоставление названия рода Едегей с собственным именем Едигей, построенное на простом созвучии), А.А. Саввин в якутской этнографии впервые поставил вопрос о происхождении якутских ногайцев.

Кыпчакский след прослеживается также в традиционной системе регулирования общественных отношений, военном деле и ряде элементов материальной и духовной культуры якутов. У кыпчаков, достигших состояния сложной, хотя и безгосударственной формы политической организации, общественные отношения регламентировались обычным правом. Одним из основных обычаев воинственных кочевников была кровная месть. Традиция кровной мести у якутов связывается с обычаем *Тэллэх булууу* букв. 'Добыть себе постель', т.е. не умереть без отмщения. Существование этого обычая у якутов подтверждается письменными источниками XVII и XVIII вв. [Токарев, 2012, с. 49]. От мести можно было откупиться, уплатив головщину *солук* обычным скотом, иногда рабами. В уйгурском государстве X–XIV вв., вероятно и у кыпчаков, существовал термин *салыг* в значении повинности [Тихонов, 1966, с. 106]. Еще об одном законе обычного права рассказывает Ибн Баттута — арабский автор, писавший в первой половине XIV в.: «...тот, у кого найдут украденного коня, обязан возвратить его хозяину и вместе с тем дать ему девять таких же (коней), а если он не в состоянии сделать это, то отбирают у него за это детей его, если же у него нет детей, то его могли зарезать». У якутов уличенный в краже скота вор обязан был вернуть украденное и дать «еще в девять раз больше» [Борисов, 2002, с. 41]. У тюркских кочевых народов издревле существовал обычай *Баранты (барамта)* — угон скота как способ мести за обиду или компенсации за причиненный ущерб. По этому поводу С.А. Токарев писал следующее: «...якутское обычное право вовсе не рассматривало похищение скота как уголовно наказуемое деяние или что-то позорящее человека... Угон скота практиковался иногда... в каче-

стве способа восстановления своих прав: отгоняли скот в залог невыполнения противной стороной своих обязательств; отгоняли скот в "головщину"; отгоняли скот в ответ на такие же действия противной стороны и т.д.» [2012, с. 76, 78].

У кочевников степной Евразии, если вождь удачно вел войны, считалось, что бог ему помогает; если же он терпел поражения, то считался потерявшим «лицо» и поддержку небес. Неудачливого правителя кыпчаки могли убить. Это действие, по их убеждениям, должно было избавить племя от несчастий [Пилипчук, 2014, с. 130]. В якутском фольклоре сохранились предания о существовании обычая так называемой добровольной смерти *ытыгылаасын* (от *ытыгылаа* 'оказать почтение, почтить') престарелых родоначальников для избавления их таким образом от недостойной, «дурной» смерти [Боло, 1994, с. 193].

В общественных структурах хунну, древних тюрков и позднесредневековых монголов функции верховного правителя и верховного жреца (шамана) часто смыкаются. Предводитель жоксогонских якутов Кээрэкээн Ойуун, подобно кыпчакскому вождю



Рис. П.47. Погребение Кудук V. Жерский наслег, Хангаласский улус. Фото Р.И. Бравиной.

Бояку, перед военным походом совершал камлание, вселяя в своих воинов дух войны Илбис и предсказывая исход военного столкновения [Ксенофонов, 1977, с. 143]. И наконец, сам Элэй как культурный герой народа саха является первым белым шаманом, устроившим кумысный праздник Ысыах в честь высшего божества Юрюнг Айыы Тойона [Там же, с. 39, 40, 42 и др.].

Ф.Ф. Васильев отмечает в военном деле якутов небольшое количество параллелей с военной организацией кыпчаков [1995, с. 22–23, 175]. Сюжет обезглавливания врага был популярен в фольклоре кочевников, что подтверждается археологическими находками. На одной из древнетюркских скульптур изображены две отрубленные головы, а на сосуде из Надь-Сент-Миклоша изображен воин с трофеем в виде отрубленной головы [Пилипчук, 2014, с. 146]. Родоначальник мархинских якутов на Вилюе Омолдоон имел обыкновение возвращаться с поля битвы, привязав окровавленные головы убитых врагов к торокам седла. Поэтому о его прямых потомках сложилась поговорка: «Ездящие с окровавленной человеческой головой на тороках великие омолодцы» [Ксенофонов, 1977, с. 173]. Варианты подобных преданий известны и среди центральных якутов. Существование этого древнего обычая отчасти подтверждается находкой обезглавленного скелета в ярусном погребении Кудук V в Хангаласском улусе (рис. II.47).

Особую роль в религиозной системе кыпчаков занимало поклонение волку. С.М. Ахинжанов предполагает, что ханское династийное племя кыпчаков Ильбари/Ольбери/Эльбури, что означает 'народ волка', правящее в Дешт-и-Кыпчак в XI — начале XIII в., взяло имя своего покровителя, тотема (волка) в качестве племенного имени, у них также

было знамя с изображением золотой волчьей головы [Ахинжанов, 1976, с. 89; Липец, 1981]. Волк — жестокий хищник — соответствовал идеалу воина, в особенности профессионала. Широко известен по русским летописям эпизод, когда в 1096 г. Боняк (вождь «диких половцев») в полночь накануне сражения с венграми отъехал далеко от лагеря и начал выть по-волчьи, и на его вой отозвалось множество волков. Вернувшись назад, Боняк заверил войско, что теперь «мы победим венгров» [Голден, 2008, с. 312]. Воинственных бётюнцев называли *бёрё сага саргылаах бёрё бётюннэр* 'волки-бётюнцы с волчьей удачей' [Васильев, 1995, с. 23]. Использование волчьего воя как боевого клича отражено в преданиях о заселении Вилюя кангаласскими якутами из Бордонского рода [Ксенофонов, 1977, с. 192–193, 197]. Согласно Г.В. Ксенофонову, этот военный обычай связан с культом предков: «Очевидно, издавание криков ворона и волка до или во время боя когда-то имело смысл шаманского действия, т.е. призыва душ своих умерших предков. Иными словами, интересующий нас фольклорный мотив является пережитком того отдаленного времени, когда военные вожди одновременно исполняли и жреческие функции, считая себя потомками древних шаманов» [1992а, с. 88].

Другим животным, с которым были связаны различные религиозные верования кыпчаков, являлась собака. У кыпчаков и их родичей канглы можно найти имя *İtlar/İtlär* (Итларь), *İt-oğlı* (Итоглы), *İtüк* (Итук), а также родоплеменное название *İtoba*, основу которых составляет слово *im* 'собака' [Голден, 2008, с. 312]. Собаки использовались кыпчаками во время провозглашения клятв. По сведениям Жана де Жуанвиля и Джиованни де Плано Карпини, во время произнесения клятв собак рассекали на две части. При этом присягающие заявляли, что если нарушат клятву, то пусть будут разрублены как эти собаки [Там же, с. 314]. С.В. Бахрушин, основываясь на документальных источниках, пишет, что якут при принесении клятвы («прямой шерти») «пальмью рассекет собаку наполь и раскинет ее на две, а сам идет в тот промежек и землю в те поры в рот мечет и говорит с толмачем на том шертование, буде де он не учнет государю служить, ясаку платить, и его де пальма так же, что ту собаку рассекет, а та его земля задавит» [1955, с. 65].

Кыпчаки собаку приносили в жертву около каменных баб [Федоров-Давыдов, 1966, с. 191–192]. Н.П. Дыренкова, ссылаясь на информацию



Рис. II.48. Захоронение собаки. Могильник Ат-Харах, Кюндядинский наслег, Нюрбинский улус. Фото Д.М. Петрова.

А.А. Попова, пишет, что в старину якуты своим духам посвящали живую собаку. Хозяин кормил ее и следил за тем, чтобы ее не били. Когда такая собака пропадала, труп ее вешали на дерево [Дыренкова, 2012, с. 190–191]. У волжских болгар также бытовала традиция помещать принесенных в жертву собак (и других животных) под фундаменты зданий [Татары Среднего Поволжья..., 1967, с. 352–353]. На территории Якутии погребения собак под жилищами найдены при раскопках раннеякутских поселений Уорай, Сэндиэлэ (XV–XVI вв.) и Маайа-Боччуотайа (XVII–XVIII вв.) [Бравина, Попов, 2008, с. 157; цв. вкл., рис. XXVII].

Сопроводительные захоронения людей вместе с собакой неоднократно представлены в памятниках тюркоязычного населения Горного Алтая и кимаков Прииртышья VIII–X вв. [Арсланова, 1969, с. 39–40; Степи Евразии..., 1981, с. 191–192]. В этой связи интерес представляет ритуальное захоронение собаки в могильнике Ат-Харах, предварительно датированном XVIII в., расположенном в Кюндядинском наслеге Нюрбинского улуса на р. Вилюй. Надмогильное сооружение представляет собой земляную насыпь, обнесенную деревянной оградой в четыре венца (рис. II.48). Могильная яма имела округлую форму и диаметр 3,5 м. На глубине 70 см располагались кости собаки в анатомическом порядке. Костяк покоился на животе, с подогнутыми ногами, головой на юго-восток. Задние конечности и тазовые кости были помещены в берестяной сосуд [Бравина, Петров, 2018]. В данном случае, вероятно, речь идет о захоронении почитаемого животного, о чем частично свидетельствует планиграфия могильника. Захоронение собаки расположено на возвышенной части местности, тогда как погребения людей находятся внизу.

В «Книге благочестивых речений и добрых деяний нашего святого короля Людовика», написанной в 1309 г. сенешалом Шампани Жаном де Жуанвилем (1225–1317), содержится подробное описание похорон знатного кумана: «...когда помер один знатный (куманский) рыцарь, ему вырыли в земле огромную и широкую яму и, преблагоугодно украшенного, усадили его на стул; и с ним поклали наилучшую лошадь, какая у него была, и самого лучшего воина, живого» [Голден, 2008, с. 315]. Ю.К. Гугуев, комментируя вышеприведенный отрывок, отмечает, что усаживание/установка покойного — одна из широко распространенных обрядовых универсалий, в том числе у тюркских и монгольских народов [2009]. В якутских преданиях говорится, что в древности умерших хоронили в сидячем положении (*олордо кёмюю*) [Боло, 1994, с. 191]. В Якутии сидячее положение умершего зафиксировано в хангаласских землях в Атласовском погребении, датированном XIV–XV вв. [Багашев и др., 2016] (рис. II.49).

Захоронение коня с умершим является одним из маркеров культуры кочевников Евразии. Современник Ж. Жуанвила Г. Рубрук в своем отчете о поездке в монгольскую ставку описывает очень похожие погребальные обычаи в Куманской степи (Дешт-и-Кыпчак): «Я видел одного недавно умершего, около которого они повесили на высоких жердях 16 шкур лошадей, по четыре с каждой стороны мира; и они поставили пред ним для питья кумыс, а для еды мясо...» [Карпини, Рубрук, 1957, с. 102–103]. Исследователями установлено, что для двух половецких (вторая половина XI–XII в. и конец XII — начало XIII в.) хронологических периодов в Восточной Европе характерны захоронения целых лошадиных туш, а также чуел коня с ногами, отчлененными по коленный сустав или выше [Плетнева, 1958, с. 173; Федоров-Давыдов, 1966, с. 142, 145, 150–153].

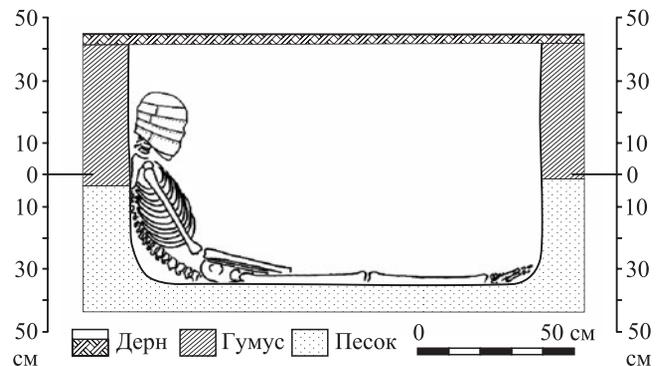


Рис. II.49. Профиль погребения Атласовское I, г. Якутск (по В.М. Дьяконову) [Багашев и др., 2016, с. 81, рис. 2].



Рис. II.51. Наземное захоронение священного коня (*ытык сылгы*). Местность Кубалаах, Сунтарский улус [Яковлев–Тюсюлгэн, 2018, с. 44].

Погребения с конем, зафиксированные среди средневековых археологических памятников якутов, отличаются типологическим разнообразием. К кыпчакским элементам погребения с конем исследователи склонны отнести размещение животных в позе «отдыхающих» в отдельной могиле (рис. II.50; см. вкл.). С кангло-кипчакской средой также можно связать обряд погребения, прослеженный в могильнике Манчарылах в Хангаласском улусе. Череп лошади с уздечкой, передние и задние конечности, хвост, расположенные в анатомическом порядке, были помещены над настилом в специальной нише-подбое в левой стенке погребальной ямы [Гоголев, 1993, с. 100]. На высоких срубных *арангасах* подобным же образом хоронили почитаемых лошадей, посвященных божествам (*ытык сылгы*): череп, ориентированный на запад, копыта и кости заворачивали в шкуру [Бравина, Попов, 2008, с. 147, рис. 73] (рис. II.51).

В археологическом отношении культуру ранних кыпчаков исследователи связывают с верхнеобской культурой, представляющей собой один из ведущих компонентов североалтайского варианта сrostкинской культуры. Именно в погребениях этой культуры появляются некоторые предметы, широко распространенные впоследствии в восточно-европейских степях и считающиеся кыпчакскими, в частности удила без перегиба, гривны с петлеобразными изгибами, серьги в виде знака вопроса с длинным стерженьком, ажурные металлические бляшки различной конфигурации [Савинов, 1979, с. 55]. Отдельные реминисценции верхнеобско-сrostкинской культуры прослеживаются в материалах археологических памятников якутов позднего средневековья. Это погребения с конем или со шкурой коня, предметы конской упряжи, набор металлических украшений (рис. II.52; см. вкл.), которые вкупе с этнографическими и фольклорными материалами свидетельствуют о былых кыпчакско-якутских связях.

ГЛАВА 7

«ПУТЬ ОМОГОЯ»: МОНГОЛЬСКИЙ ПЛАСТ В КУЛЬТУРЕ ЯКУТОВ

А.П. Окладников, исследуя проблему происхождения якутов, переселение их монголоязычных предков из Прибайкалья в Ленский край образно обозначил как «путь Омогоя» [1955а, с. 342]. Существуют предания о том, что якуты и буряты прежде составляли один народ. Я.И. Линденау, которому принадлежат наиболее ранние их этнографические описания, отмечает, что древние поселения якутов он видел во время своего путешествия на Байкал в конце сентября 1743 г.: «Якуты имели свои поселения по возвышенному правому берегу р. Лены, ниже деревни Качег (Качуг. — Р. Б.). Это место называется... якутами и бурятами *Koboliur*... Первый род и его предводитель, который имел свое местожительство в вышеупомянутом месте, назывался *Omogon*, один из рода *Batulu*» [Линденау, 1983, с. 17]. «Топонимика верхней Лены подтверждает предположение о постепенном продвижении предков якутов из Прибайкалья в долину Лены, — пишет А.П. Окладников, — с юга на север — по направлению к области современного расселения якутского народа» [1955а, с. 333]. В этом плане иллюстративны названия хребтов в Прибайкалье: Хамар-Дабан (*якут.* 'пеший перевал/подъем'), Огус-Дабан (*якут.* 'бычий перевал'), на р. Олёкма: Ат-Дабан (*якут.* 'конный перевал'), которые упоминаются в исторических преданиях якутов как свидетельство долгого пути на Север [Боло, 1994, с. 23, 38].

По мнению лингвистов, в оформлении современного якутского языка особую роль сыграли мон-

гольские языки. О времени, месте и обстоятельствах формирования монгольского пласта в якутском языке имеется несколько разных мнений. В свое время Г.В. Ксенофонтов обратил внимание на наличие в говоре северных (усть-янских и оленёкских) якутов «явно монгольских слов, которые абсолютно неизвестны южным якутам-скотоводам» [1992а, с. 315–316]. Исходя из того что «в эпоху появления Чингисхана якутов уже не было в Приангарском крае», он делает вывод, что раннюю прослойку «акающих» верхоянцев, абыйцев и колымчан (юсальцы, эгинцы и байдунцы) первоначально составляли монголы, «объядученные еще... в пределах Прибайкалья» [Ксенофонтов, 1992а, с. 171; 1992б, с. 335]. Положение о прибайкальском периоде тюркизации монголоязычных племен, проникших затем в Ленский край, получило частичное подтверждение в дальнейших исследованиях лингвистов. С.А. Иванов не исключает того, что «основная масса монголизмов перенята в Прибайкалье и перенесена на среднюю Лену» [1993, с. 7]. Противоположной точки зрения придерживалась Е.И. Убрятова, считавшая, что «акающий» диалект возник на средней Лене в результате длительного двуязычия, а на базе тюркского (собственно якутского) образовался «окающий» диалект [1960б, с. 12].

По мнению Н.К. Антонова и В.И. Рассадина, первыми скотоводами, освоившими Ленский край, являлись монгольские этнические общности. «Монгольские племена освоили местную природу давно,

во всяком случае, гораздо раньше, чем тюркские предки якутов, переселившиеся в те места, — пишет В.И. Рассадин. — Видимо, у этих монгольских племен прикочевавшие позднее тюрки-якуты заимствовали вместе с терминологией навыки сенокосения, стойлового животноводства, типы жилищ, наиболее приспособленные к местным суровым природным условиям» [1980, с. 77]. Данная гипотеза дополняется лексико-семантической характеристикой топонимов-монголизмов Якутии [Иванов, 2001, с. 168–170]. При этом под монголоязычными племенами подразумеваются протобурятские племена Предбайкалья.

Согласно версии польского тюрколога С. Калужиньского, монголизмы в якутском языке либо принадлежат какому-то неизвестному монгольскому языку, либо заимствованы в разное время из разных монгольских языков [Kałużński, 1961]. В.М. Наделяев, занимавшийся в течение ряда лет дешифровкой киданьского письма и располагавший достаточной информацией об особенностях языка киданей, выдвинул гипотезу о киданьской монголизации якутского языка: якутская народность складывалась на средней Лене на базе этнического слияния древних тюрков (курыкан) с монголами (киданами) в XI–XII вв. [Селютина, 2009, с. 65]. Якутскому тюркологу Ю.И. Васильеву принадлежит ряд научно-популярных статей, в которых имя легендарного предка якутов Элэя из «царского» рода татар отождествляется с фамилией киданьских императоров Елюй, а экзоэтноним *нуучча/нюуча* (совр. якут. 'русский') — с *нуйчжэнь (чжурчжень)*, названием восточных соседей киданей [1991, 1996].

Л.Е. Шамаева в своей работе, посвященной монгольским параллелям в диалектной лексике якутского языка, делит их по хронологии на две группы. Первая из них состоит из параллелей, фонетические изменения которых могут быть датированы в пределах VII–XII вв., т.е. включая курыканский период; вторая же группа объединяет якутско-монгольские параллели среднего периода развития старописьменного монгольского языка, которые могли формироваться уже на средней Лене. При этом автор указывает, что почти половина всех монгольских параллелей диалектной лексики якутского языка встречается в северо-восточной группе говоров — 45,9 % [Шамаева, 2012, с. 4, 9–11 и след.].

Таким образом, дискуссия о происхождении монголизмов в якутском языке продолжается. Очевидно, прав был Н.К. Антонов, считавший, что якутско-монгольские языковые контакты и связи нельзя трактовать односторонне от монгольского к якутскому, тогда как они были двусторонними, взаимными. При этом в хуннское и курыканское време-

на влияние якутского и других тюркских языков на монгольские было господствующим, а в средние века в период возвышения и распространения монгольских племен по Евразии наблюдался обратный процесс [Антонов, 1971, с. 4]. Это подтверждается данными известного монголоведа Г.Д. Санжеева: «...в древнейшем пласте лексики тюркских языков монголизмы почти совершенно отсутствуют, тогда как в идентичном пласте монгольской лексики количество тюркизмов огромно» [1983, с. 50]. Это положение относится не только к характеру языковых связей, но и ко всей истории этнокультурного взаимодействия тюрко-монголоязычных племен Байкальского региона.

В якутских преданиях буряты часто называются «братскими». В обыденном восприятии данный термин воспроизводится от русского слова «брат». По мнению же бурятских ученых, в основе термина «брат/братский» лежит тюркский (хакасский, алтайский) экзоэтноним *пырат/пурат*, в котором корень *пыра ~ пура* — фонетический вариант слова «волк» [Нанзатов, 2005, с. 25; Цыдендамбаев, 1972, с. 274–279]. Очевидно, данное название было известно предкам якутов еще со времен их проживания в Прибайкалье и прочно закрепилось в якутской лексике еще в дорусский период истории.

В свою очередь самоназвание якутов *сах* также прослеживается среди бурятских и монгольских родов. Название бурятского рода Саган/Саганут Б.З. Нанзатов считает древним по происхождению, известным еще у сяньбийцев [2005, с. 37]. Об общности саганутов говорит народный обычай хоринцев, согласно которому почетное угощение из сваренной конской головы преподносится только представителю Саганского рода, тогда как представителям других хоринских родов угощают вареной бараньей головой [Зориктуев, 2011, с. 159–160]. Согласно булагатской генеалогии, среди внуков их предка Булагата больше всего детей было у Сагана, сыновья которого Батай, Онга и Обогон стали прародителями ряда бурятских племен [История Бурятии, 2011, с. 259]. Б.З. Нанзатов допускает возможную связь имени Омогой с бурятским этнонимом *обогон*, который происходит от монгольского *обог* 'род, племя' + *он/ой* (аффикс родительного падежа). «Примечательно, что у западных бурят этот термин используется в разных фонетических вариантах — *обог/омог*, — пишет автор. — Очевидно, в основе образа Омогоя отражается персонифицированный этноним одного из прибайкальских племенных объединений средневековья» [Нанзатов, 2017, с. 148].

Согласно генеалогической таблице под названием «Могуоллар (Монголы)», составленной С.И. Боло, Омогой являлся сыном буряты Хайаран. Среди его сыновей упоминаются Баатылы, Нам и Кэлтэгэй

Тобук. Якутские роды Баатылы, Бахсы и Багарах изначально составляли одно племя (*аймах*) и жили на р. Лене в местности Улуу-Арыы [Боло, 1994, с. 348–349]. Именно от них отделились люди рода Кэрэкээн, составившие позднее отдельный Таттинский улус. Часть рода Бахсы во главе с Кусагай Огонньор переселилась на правый берег р. Лены, составив там отдельный род Бахсы [Там же, с. 268–270]. В ясачной книге П. Бекетова за 1632 г. среди 16 других волостей зафиксированы Батулинская и Баксинская волости. Баксинская волость в дальнейшем числится в составе Мегинской волости и отдельно не выделяется [Долгих, 1960, с. 354]. Название рода батулинцев в якутском языке существует в «акающем» и «окающем» вариантах — Баатылы/Боотулу. В ранних источниках оно фиксируется в форме «батулинцы».

В полевом дневнике Г.Ф. Миллера зафиксирован рассказ шамана Сотоя Трекина из Баксинской волости Мегинского улуса, где перечислены якутские роды, происхождение которых связывается с батулинцами: «1) баксинцы; 2) батулинцы; 3) силангцы; 4) игидейцы; 5) джокдзохонцы; 6) торасинцы; 7) орготы; 8) байгантайцы — все они относятся к особой секте, которая преимущественно называется Батулинской, так как Батули — некая волость, самая большая из них, она разделена между тремя улусами, а именно Батурусским, Кангаласским и Мегинским. Есть также батулинцы, относящиеся к Верховилуйску. № 3–6 — только лишь они относятся к Батурусскому улусу. № 7 — к Кангаласскому. № 8 — на Омеконе и оз. Лама и в тамошних местах по р. Алдан» [Элерт, 2001, с. 111–112].

Некоторые из вышеприведенных этнонимов находят параллели среди названий монгольских и бурятских родов. Так, этноним *бахсы* может быть сопоставлен с названиями монгольских родов, производными от слова *багш*, основу которого составляет санскритское *бхикшу* — уважительное название буддийских лам [Очир, 2016, с. 21]. В семантике этнонима *игидэй*, созвучного названию бурятских племен эхирид, ихирит, икирес, икинат, нет разночтений. Он по своему морфемному составу может быть признан «тюркизмом», возникшим из тюркского *ikire* ‘близнецы, двойня’ (ср. якут. *игирэ*). «Поэтому не исключено, что икересы — небольшое тюркское племя, задолго до XIII в. подвергшееся монголизации» [Санжеев, 1983, с. 50]. Видимо, не вызывает сомнения тот факт, что эхириты и булагаты испытали сильное влияние тюркоязычного населения Предбайкалья, если некогда вообще не входили в тюркоязычный ареал.

Согласно преданиям, предком-родоначальником Мегинского улуса являлся Мэнгэ (Мэнгэбил Бёгё) — сын Болотоя Оххона/Орхона, одного из сыновей Эллэя [Пекарский, 1959, стлб. 494, 1882;

Попов, 1998, с. 22–24 и др.]. Примечательно присутствие в имени его отца топонима реки Орхон — правого притока Селенги. Сам антропоним Мэнгэ, возможно, был связан с названием монгольского племени мянгад (мянгаты) [Очир, 2016, с. 112, 114, 116], а слово *мэнгэ* имеет тюркские корни и означает ‘вечный, необъятный’ (ср. татар. *менге* ‘вечный’) [Древнетюркский словарь, 1969, т. VI, с. 415, ст. I, II]. Согласно генеалогическим таблицам, составленным мегинскими краеведами, от Мэнгэбил Бёгё ведут свое происхождение Алтанский, Морукский и Тарагайский наслеги ныне Мегино-Кангаласского улуса [Попов, 1998, с. 22–71].

По данным Я.И. Линденау, род Ботур ууса ранее был известен под названием Хатылы, его пра-родителем считается Хатан Хатамаллай, сын Эллэя [1983, с. 21]. В начале XX в. в составе Ботурусского улуса находились 1-й и 2-й Чакрырские наслеги, а в составе Намского улуса — Чакрырский род 1-го Модутского наслега [Токарев, 2012, с. 393]. Якутские чакырцы, по всей видимости, связаны с монгольским родом Цахар/Чахар. Вплоть до 30-х годов XVII в. чахарский тумен был политическим центром Восточной Монголии. Ныне существует чахарский диалект монгольского языка, на котором разговаривают преимущественно на территории Внутренней Монголии (автономный регион в Китае) [Очир, 2016, с. 240].

Батурусцы, согласно историческим преданиям и рассказам якутов, делились на три группы: бологурскую (бывшие наслеги: Хамосский (якут. Хо-муос), Долуччинский, Сэсэнский, Сяпсюкский, Кугдинский), чакыро-хадарскую (бывшие наслеги: Чакрырский, Хадарский, Хаяхсытский, Хоптогинский, Ожулунский) и хатылинскую (бывшие наслеги: Кытанахский, Болтогинский, Алчагарский, Уокинский, Ожулунский, Телейский, Чэппиздэй (IV Хатылинский)) [Попов, 2001, с. 30]. Из батурусских родов (впоследствии наслегов) в состав современных амгинцев входили часть бологурцев, чакырцев и эмисцы. С.И. Боло не включал в состав коренных батурусцев население нынешних Сулгачинского и Соморсунского наслегов Амгинского улуса. Относительно сулгачинцев он писал, что они имели общее происхождение с бётюнцами [Боло, 1994, с. 243]. По рассказам жителей наслега, их волость по своему происхождению не примыкала к ботурусцам, так как считалась хоринским родом [Павлов, 2005, с. 5]. В Амгинском улусе ныне сохранили свои древние родовые названия монгольского происхождения Абагинский, Алтанский, Болугурский и Чакрырские наслеги.

Кэрэкээн Ойуун, один из родовых тойонов батулинцев, являвшийся предком жоксогонских якутов, известен по архивным документам как Нарекан. Ныне в состав Таттинского улуса входят

наследи, сохранившие древние названия: Жохсонский, Жулейский, Игидейский и Тырасинский.

Согласно Я.И. Линденау, род Энсиэли (намцы) также происходит от Омогоя, который принадлежал к роду Боотулу [1983, с. 18]. По данным генеалогической таблицы С.И. Боло, родоначальник Нам являлся внуком Омогой Бая, сыном Баарагай Баатылы [1994, с. 348, 350]. В начале XX в. батулинские наслеги значились в составе Верхневилуйского, Жиганского и Усть-Янского улусов, Батулинский род входил в Кильдемский наслег Западно-Кангаласского улуса [Токарев, 2012, с. 389]. По преданиям ботулинских якутов ныне Верхневилуйского улуса, на Вилюй из Ботурусской волости, а по другим сведениям — из оспёхских земель (ныне Усть-Алданского улуса), прибыли трое якутов во главе с Урэн Бёгё. С ним в друзьях были Хара Могул и Оспёх [Боотулар, 2011, с. 44–45]. В преданиях предводителями вилюйских якутов предстают Оногосчут, который считался коренным батулинцем (якут. *тёрют боотулу*) и Хахсыт Боотулу, который являлся выходцем из кангаласских земель [Там же, с. 79]. В фондах Якутского государственного объединенного музея истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского хранятся колчан и налучник монгольского типа без паспортных данных. По некоторым рассказам, эти предметы были привезены в 1938 г. С.И. Боло из Вилюйской экспедиции ИЯЛИ (рис. II.53). Боотулу зафиксированы и среди якутов оз. Ессей.



Рис. II.53. Колчан для стрел (а) и налучник (б). Из фондов Якутского музея.

В генеалогических таблицах, составленных С.И. Боло, к потомкам Омогоя относятся 2-й Курбусахский, 2-й Ёлтёхский и 2-й Лёгёйский наслеги, а также род Баарагай Бахсы в 1-м Ёлтёхском наслеге Усть-Алданского улуса [1994, с. 167, 326–328]. В Тюлэхском наслеге этого же улуса некогда проживал богатый род Байды (*байдылар* ‘байдунцы’). Видимо, этот род был многочисленным и имел обширную территорию, о чем свидетельствует, в частности, топонимика района: о. Байды, рч. Байды (ныне Кёгөрчю) и местность Байды-Сайылык (*букв.* летнее поселение Байды) [Иванов (Багдарыын Сұлбэ), 1988, с. 116].

В прошлом в Верхоянье было три наслега Байды: 1-й Байды — ныне Боруулаах; 2-й Байды — Адыаччы; 3-й Байды — Табалаах. Среди верхоянских якутов сохранилось выражение: «*Байды тыллаах* ‘Говорящий на языке Байды’», т.е. иноязычный [Бастакы байдылар, 2006, с. 27]. В предании, опубликованном в 1877 г. Н.С. Гороховым, уроженцем Верхоянского округа, говорится, что первые четыре якута, прибывшие с семьями на Яну, разместились следующим образом: Юсаль — по р. Дулгалах, Байду — на месте Ёлёрсюют, по р. Биллях, Энгя — по р. Адычы и Хара — на месте Чогур, по р. Бытангай [Казарян, 2012, с. 79].

По замечанию Б.О. Долгих, верхоянские роды, за исключением Юсальского, имели связи с центральными якутами. Так, байду, по его мнению, были хатылинцами, а эгинцы/энгинцы считались подразделением батулинцев [Долгих, 1960, с. 394]. Батулинское происхождение эгинцев подтверждается наличием среди бурят этнонима *янгут* (*енгууд*, *янгууд*), носители которого считаются либо булагатским, либо пришлым племенем. По мнению монгольских исследователей, баяты (баяды) представляют собой население одного из крупнейших монгольских аймаков, вышедшее на историческую арену во времена хунну [Очир, 2016, с. 32–33].

Таким образом, в этническом составе якутов и бурят зафиксировано большое количество этнонимов с общими корневыми основами. Более того, якутов и бурят объединяет много общего в хозяйстве, культуре, мифологии и религиозных верованиях. Например, у ангарских бурят (эхириты и булагаты) скотоводство носило полуседельный характер. В условиях Предбайкалья это было оптимальным вариантом хозяйствования, когда большую часть года (7 месяцев) буряты содержали скот на зимниках с его подкормкой, а в теплое время года перекочевывали на летники [Маншеев, 2005, с. 81]. Кочевые и полукочевые буряты для ночевки скота готовили рядом с юртами очищенные от снега круглой или овальной формы площадки *хоттоны* [Бадмаев, 2012, с. 353]. Якутско-бурятские параллели прослеживаются также в терминах и устройстве

поселенческих комплексов. Если у бурят *улус* обозначает населенный пункт, то у якутов это административная единица. Бурятские зимние улусы в основном представляли собой небольшие поселения в 5–20 разбросанных далеко друг от друга хозяйств. У идинских бурят поселения обозначались термином *айл-тииргэн* [Михайлов, 1993, с. 36–37]. Поскольку раньше якуты жили отдельными семьями по аласам, то для обозначения их местожительства применялся термин *ыал* ‘семья, дом’, приусадебный двор при этом назывался *тиэргэн* (см. рис. IV.18). Традиционные жилища бурят (в частности, четырехстенная или многостенная срубная юрта *булгааһан*; *урса* — коническая жердевая постройка, крытая берестой или листовенной корой) по своим конструктивным особенностям схожи с якутским срубной юртой *балаган* и берестяным жилищем *урса*. Утепление бурятской, а также якутской юрты осуществлялось, во-первых, обмазкой стен снаружи раствором из навоза и глины; во-вторых, использованием многослойного настила на крыше, верхним слоем которого служил дерн. По мнению А.А. Бадмаева, традиционные жилища бурят находят истоки в древних и средневековых культурах Южной Сибири, в частности в культуре прибайкальских курыкан [2012].

Бурятско-якутские параллели охватывают и некоторые виды одежды. Так, якутская парадная безрукавка *тангалай* (рис. II.54; см. вкл.) аналогична безрукавкам ангарских и верхоленских буряток. Для бурят Предбайкалья характерными особенностями в художественной обработке металла являлись набивная насечка (таушировка) и применение ленточной насечки с добавлением волооченной проволоки [Ба-

наева, 2010, с. 9–16]. Археологические материалы якутских погребений свидетельствуют, что в прошлом и якутские мастера владели этим приемом ювелирного искусства (рис. II.55; см. вкл.).

Подробный анализ якутско-бурятских этнокультурных параллелей в мифорегионом комплексе содержится в специальных главах монографических исследований Т.М. Михайлова [1980] и А.И. Гоголева [1993]. По мнению Т.М. Михайлова, образ орла (*хотой*) у бурят и якутов выступает в единой мифологической традиции. Такая же оценка дана автором и в отношении зоолатриального культа лебедя [Михайлов, 1980, с. 158–159]. У бурят существует целый цикл мифов о тотемном предке-быке Буха Нойоне. Считается, что тотемом шаньюйского рода хунну был бык. Верхоянские якуты иногда посвящали быку праздник Ысыах. В Эльгетском наслеге Верхоянья богом считался белый бык, якобы вскормивший одного мальчика, ставшего родоначальником [Худяков, 1969, с. 265, 272]. Этот рассказ почти совпадает с бурятским мифом о небесном (голубом) быке Буха Нойоне, который воспитал мальчика Булагата, предка булагатского племени [Михайлов, 1980, с. 161].

Много общего также в культовой системе и терминологии тюрко-монгольских народов Сибири. Например, в шаманской лексике общими являются термины, обозначающие женщин-шаманов (*удаган*, *утган*), бубен (*дунгур*, *дунгур*, *донкюр*), можжевельник (*арса*, *арчы*), используемый для обряда очищения, и т.д. В якутском языке, как и в бурятском и хакасском, термин *залма/салама* аналогичен термину *дэлбэргэ*, обозначающему веревку из белого конского волоса с гривы. Единую общность представляет культовое почитание коновязи *сэргэ* (рис. II.56).

Заслуживают внимания и способы погребения шаманов у якутов и бурят, которые помимо общесибирского наземного способа захоронения на специальном помосте *арангас* практиковали и трупосожжение. В этом плане интерес представляют материалы погребения со следами применения огня, обнаруженного И.В. Константиновым в местности Даккы (Таггинский район, Центральная Якутия). Погребение особо почиталось местным населением, так как, по рассказам, принадлежало шаману по имени Кынкырдыа. К сожалению, сохранившееся описание погребения весьма скудное: «Раскопки ничего не дали, поскольку погребение оказалось сгоревшим дотла. Обнаружены только подверженные действию огня пара



Рис. II.56. Якуты. Ритуальная веревка *салама*, подвешенная к коновязям *сэргэ*. Из фотоматериалов ОАиЭ ИГиИПМНС СО РАН.

железных стремян, железные подпружные пружки, медная чашечка курительной трубки» [Константинов, 1971, с. 36]. В погребении Бююйэх II в Верхоянском районе также не оказалось останков скелета умершего. Вместо него по центру гроба располагалось обожженное вытянуто-овальное пятно длиной 176 см с большим количеством прокаленных обломков плиточника. Как предполагают авторы раскопок, сначала было сожжено тело умершего, затем останки были изъяты, а вокруг места кремации сооружен гроб [Кириянов, 2011, с. 40–47]. По археолого-этнографическим данным, подобная практика применялась в обряде трупосожжения шаманов у булагатских бурят. После кремации тела по истечении 3 суток ближайшие родственники собирали оставшиеся кости, складывали их в мешочек и прятали его в небольшом выдолбленном в стволе сосны углублении. Отверстие закрывали деревянной крышкой и корой. Шаманские погребения с трупосожжением выявлены и исследованы в Приольхонье и Приангарье [Асеев, 2007; Бердникова (Смотрова), Николаев, 2003].

Предки якутов и бурят находились в тесном этнокультурном взаимодействии начиная с хунно-сяньбийского времени, оставившего свой след не только в их историко-культурном, но и в генетическом наследстве. Краниологические данные хунну, которые отличаются от средневекового населения Забайкалья, обнаруживают сходство с курумчинскими, что дает основание предположить возможность участия хунну в формировании антропологического типа курумчинцев [Бураев, 2000, с. 69]. И.М. Золотарева в результате своих исследований пришла к выводу о том, что особенности антропологического типа прибайкальских бурят, связанных с объединением булагатов, сближают эту группу с якутами [1960, с. 27]. Как известно, якуты и буряты в целом относятся к центрально-азиатскому типу монголоидов, как и степные тувинцы, отчасти южные алтайцы и часть хакасов. Центрально-азиатский тип, вероятно, сформировался в результате

метисации древней байкальской расы с европеоидным и со смешанным населением [Гохман, 1980, с. 19–46]. Основной зоной формирования данной расы, по мнению антропологов, явились Центральная Монголия, Тува и Алтай в эпоху средневековья. Следовательно, основной антропологический тип якутов и западных бурят — результат этногенетических процессов, протекавших на стыке Южной, Восточной Сибири и Центральной Азии в эпоху средневековья.

В предмонгольское время в начале II тыс. н.э. под влиянием политической доминанты монголов в Прибайкалье, где прежде главную роль играл тюркский компонент, на ведущие позиции выходят монголоязычные группы. В верховьях Лены и Куды формируются территориальные общности эхири-тов/икиресов, булагатов и баргутов, обладающие тюрко-монгольским билингвизмом. Совместное проживание этих племен с тюркоязычными предками якутов подтверждается сходством археологических и антропологических материалов Сэгзунтского (X–XI вв.), Тункинского и Усть-Талькинского (XII–XIV вв.) могильников и якутских погребений XIV–XVII вв. [Николаев, 2004; Багашев и др., 2016; Бравина и др., 2016б]. Очевидно, еще до возвышения Чингисхана отдельные группы из вышеназванных племен вместе с тюркоязычными предками якутов попали в Ленский край. Косвенным подтверждением чему может служить отсутствие у якутов «гаплотипа Чингисхана», с высокой частотой встречающегося у народов, бывших под властью чингизидов. В то же время данный гаплотип обнаружен у эвенков Якутии, что указывает на относительно недавний мужской поток генов от монголов к эвенкам [Федорова, 2017, с. 61–62]. Распространение тунгусских этнонимов и этнопонимов среди монголов, бурят и якутов в целом выявляет следы присутствия общего этнического субстрата байкальского типа. В этом контексте термин «плавильный котел народов» вполне применим в отношении средневекового Прибайкалья.

ГЛАВА 8

ЯКУТСКИЕ ХОРОЛОРЫ

Проблема хоринского компонента в этнокультурогенезе якутов имеет обширную историографию. Большинство исследователей отождествляют якутских хоролоров с хори-бурятами [Румянцев, 1962; Нимаев, 1988; Герасимова, 2010; Дугаров, 2011; и др.]. По мнению П.Б. Коновалова, *хор* — этноним индоиранского происхождения, распространившийся по всей Евразии, в том числе в Центральной и Восточной Азии среди тюрко-монгольских и тун-

гусо-маньчжурских племен [Этногенез и культурогенез..., 2010, с. 131]. Достаточно обоснованная и оригинальная гипотеза о происхождении якутских хоролоров выдвинута Б.З. Зориктуевым [2011]. Согласно ей, судя по «экзотичности» языка, географии мифической родины, почитанию ворона в качестве тотемной птицы и т.д., якутские хоролоры могли принадлежать к палеоазиатам, проживавшим в местности Кори на нижнем Амуре и частично

вошедшим в состав корейцев. Согласно мнению автора, самоназвание корейцев *когурё/корё* происходит от названия древней земли Кори, упоминаемой в китайских и корейских источниках [Зориктуев, 2011, с. 185–201].

В генеалогических преданиях якутов Улуу Хоро (Великий Хоро) предстает как третий, наряду с Элэй Боотуром и Омогой Баем, легендарный пра-родитель якутов. В них рассказывается, что он прибыл на среднюю Лену на быстроногом быке, с ним было много людей и скота. По одним версиям, Улуу Хоро был старшим братом жены Омогоя и обосновался рядом с его людьми на южной стороне долины Туймаада [Боло, 1994, с. 235, 298]. На этой территории в дореволюционный период были расположены три наслега: Багарадский, Орсюдский (Орсюкский) и Хоринский. Известно, что багарадцы свою родословную вели от Омогой Бая. Название второго наслега созвучно имени легендарного пра-предка Элэя — Оксюксю, т.е. он, возможно, был исконно кангаласским. Хоринский же наслег, по рассказам старожилов, раньше назывался Хангалас Хорого (*букв.* Хангаласский Хоро).

По другим преданиям, старец Улуу Хоро прибыл самостоятельно и несколько позже с востока, из страны Хоро. При этом подчеркивается чужеродность его племени — *тусна омук* ‘другой народ’, *атын омук* ‘иной народ’, *туора омук* ‘чужестранцы’ [Там же, с. 24, 33, 104, 256]. Пришельцы говорили на диковинном непонятном языке, который у якутов ассоциировался с «утино-гусиным гоготанием» [Там же, с. 207]. Путь Улуу Хоро особенно наглядно прослеживается по локальным преданиям амгинских якутов, на территории расселения которых, по документам XVII в., находилась Скороульская волость (Карауский род) [Долгих, 1960, с. 371]. По мнению местных краеведов, название рода в русской транскрипции означает искаженное *хоро уус* (*букв.* род хоро). Улуу Хоро в долину р. Амги прибыл со стороны Алдана и обосновался там, построив укрепленное поселение *кюрюё* (ныне эта местность называется Хоро-Кюрюётэ (*букв.* Хоринское Укрепление)) [Бравина, 2015, с. 69–70]. Оставив здесь часть своих людей, сам он продолжил свой путь в глубь Алдано-Ленского междуречья и вышел на р. Татту. Таттинцы в историческом прошлом поклонялись божеству Хоро, зооморфным воплощением которого был образ быка-пороза (рис. II.57). Отсюда Улуу Хоро направился в сторону современного Усть-Алданского улуса, где решил поселиться в местности Мюрю, но, почувствовав недоброжелательность местных жителей, продолжил свой путь и вышел на р. Лену. Ему понравился вкус воды великой реки, и он решил обосноваться возле ее берега. Поселив часть своих людей в местности Хоро-Одей на территории Намского улуса, сам осел в долине Туймаада.

Здесь же размножились его потомки хоролоры, попавшие позднее в зависимость от кангаласского вождя Тыгына [Боло, 1994, с. 231].

География расселения хоро свидетельствует об их широком участии в этногенезе якутского народа. По ясным документам XVII в., помимо Центральной Якутии, Магасская (она же, вероятно, Хоринская) волость находилась на Алдане между устьями рек Томпо и Уяна. Среди родов Верхоянья упоминаются «коринцы во главе с Айбой» [Долгих, 1960, с. 363–365, 935]. Хоролоры, согласно преданиям верхоянцев, прибыли на р. Яну «много раньше чукчей» или одновременно с ними. Это был древний и многочисленный народ, имевший своего предводителя *хосууна*, который отличался «крепким телосложением, упрямым нравом и глубоким умом». Люди эти вымерли во время эпидемии оспы и остались от них одни пепелища [Ксенофонов, 1977, с. 158–161]. В северных вариантах преданий, записанных С.И. Боло на Индигирке и Колыме, хоролоры рисуются в виде полумифического народа, засыпающего на зиму, причем во время сна у них вырастают из носа ледяные сосульки до пола [Исторические предания..., 1960, с. 286]. Бурные события XVIII в. дали толчок миграции хоролоров на р. Вилюй. Вилюйские хоролоры всегда помнили, что они происходят из одного рода, вели свою единую генеалогию и регулярно съезжались на обще-



Рис. II.57. Памятник Улуу Хоро, одному из прародителей саха. Таттинский улус, с. Ытык-Кюёль. Из фондов Музея ИГИИПМНС СО РАН.

родовую сходку в Хоринский наслег Сунтарского улуса [Исторические предания..., 1960, с. 245].

Тотемом всех хоринских родов являлся ворон, с которым прослеживается связь мифологического образа одного из божеств якутского пантеона — Улуутуйар Улуу Суорун Тойона (Гордый и Великий Ворон Господин) — покровителя наиболее могущественных (черных) шаманов, главы злых духов *абаасы* верхнего мира, давшего людям огонь и *сюр* — силу духа. Образ этого грозного божества сливался с представлениями о Илбис Кыыса и Осол Уола — духах войны и кровопролития, которых якуты воспринимали в виде черных воронов [Васильев, 1995, с. 162]. И поэтому не удивительно, что предводитель кангаласских якутов Тыгын, обращаясь к этому божеству, называл его «Хара Суорун Улуу Тойон, создавший отец мой» [Окладников, 1955а, с. 418]. Эпоха Тыгына (*кыргыс юйэтэ*) осталась в исторической памяти якутов как «дымящееся теплой кровью» жестокое время междоусобных сражений. В предании о Быркынгаа Боотуре (сыне Тыгына от туматки Джаардаах) говорится, что его воины имели обыкновение перед самым сражением издавать крики ворона с восклицанием «*Ойдоо, ойдоо!*» и махать над головой боевыми пальмами. Тогда будто бы прыскало с неба кровавым дождем [Ксенофонтов, 1977, с. 207].

Ряд исследователей допускают присутствие у хоролоров тотемного двоебожия или даже многобожия, приписывая им также в качестве почитаемых птиц орла и лебедя [Герасимова, 2009, с. 277–280; Дугаров, 2011, с. 268; Зориктуев, 2011, с. 194–198]. Относительно орла в качестве тотемной птицы хоролоров впервые высказался Г.Ф. Миллер, который считал, что якуты вплоть до середины XVIII в. состояли из двух фратрий, имевших тотемами орла и лебедя. При этом культ лебедя он связывал с батулинцами, а орла — с хоринцами [Элерт, 2001, с. 115]. По всей вероятности, исследователя привело в заблуждение то обстоятельство, что по территории расселения Хоринский род входил в состав Хангаласской волости, тотемом которой являлся орел. В отличие от хангаласцев, тотемом хоринцев был ворон. Например, Я.И. Линденау, перечисляя роды этой волости, особо выделяет среди них *Koro*, которые почитали главным образом ворона [1983, с. 18]. По преданиям, орел — тотем хангаласцев, он преследовал членов других родов, в том числе хоринцев [Якутские мифы, 2004, с. 219]. В якутской мифологии орел известен как верховное светлое божество Хомпоруун Хотой Айыы Тойон (Горбоносый Орел Айыы Господин) или Хотой Айыы — помощник верховного правителя белых божеств Юрюнг Айыы Тойона, родоначальник белых шаманов [Штернберг, 1925, с. 724]. На Ысыахе к бубну белого шамана прикрепляли перья орла как знак и

символ неба [Романова, 1994, с. 70]. А шаман хоро при совершении обряда белым шаманом обычно прятался, «укрывшись тремя берестяными коробками» [Ксенофонтов, 1992в, с. 214].

Относительно третьей приписываемой хоролорам в качестве тотема птицы — лебедя — следует сказать, что в якутских мифах она в первую очередь связывается с родами батулинской и хатылинской групп якутов Намского и Ботурусского улусов, а также Эльгетского наслега бывшего Верхоянского округа [Алексеев Н.А., 1975, с. 37].

В отличие от якутских хоролоров, бурятские хоринцы о себе говорили: «Праматерь наша — Лебедь» [Ксенофонтов, 1977, с. 118]. Согласно одному из вариантов бурятской легенды, родоначальник Баргу Батор со своим младшим сыном Хоредой Мэргэном в поисках места для обитания отправились вниз по р. Лене. Добравшись до пределов современной Якутии, Баргу Батор оставил там Хоредою, а сам вернулся назад. Однажды Хоредой Мэргэн во время охоты увидел трех лебедей на оз. Садамтын-Саган. Одни говорят, что это озеро находится в низовьях Лены в Якутской области, другие — в Монголии. Небесная птица лебедь была поймана Хоредою и стала его женой (рис. II.58). Они прожили на берегу оз. Садамтын-Саган в течение 3 лет, но детей у них не было. И Хобоши

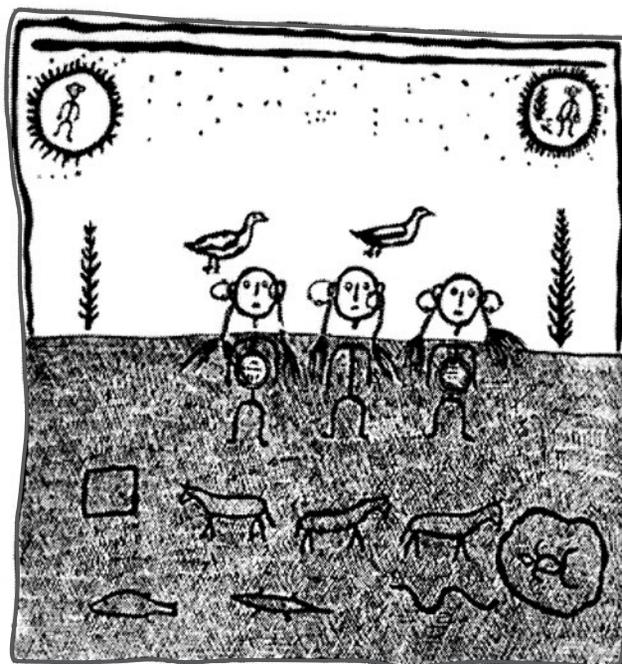


Рис. II.58. Онгон хоринских девиц [Иванов, 1957, с. 137, рис. 25].

Изображенные над фигурами лебеди представляют собой небесных богинь-девушек, от одной из которых произошло племя хори.

Хатун (Лебедь Госпожа) сказала мужу: «Мы должны переехать к югу за море: если туда переедем, у нас будут дети и множество потомков». Тогда Хоредой Мэргэн, оставив р. Лену, переехал на южную сторону Байкала и родились у них 11 сыновей, от которых произошли хоринские роды [Хангалов, 1960, с. 107–111]. В якутских преданиях не сохранились подобные сюжеты, но упоминается некий Хоредой Хойогос, имя которого созвучно с именем первопретка хори-бурят [Гоголев, 1993, с. 61]. По данным Л.П. Потапова, сюжет превращения лебедя в женщину, символизирующий возникновение нового рода, характерен прежде всего для тюркоязычных народов Южной Сибири. В качестве примера он приводит тувинский род Хуулар (*букв.* лебеди). Он считает, что наличие женского божества — праматери или прародительницы ряда родов и племен — у якутов и особенно у бурят-хоринцев, вероятно, связано с тюркоязычными курыканами древнетюркской эпохи [Потапов, 1991, с. 83–84].

Таким образом, культ ворона был присущ исключительно хоролорам. Повествования о культе ворона раскрывают различные ипостаси этой священной птицы как демиурга и культурного героя, доставившего спасительный огонь своим потомкам. По фольклорному источнику, когда предки хоринцев во время наводнения сидели без огня, «прилетел ворон, держа во рту огниво с мешочком для трута, и спустил это хоринцам» [Ксенофонов, 1977, с. 84]. Считалось, что огниво, полученное хоролорами от ворона, обладало чудодейственным свойством избавлять людей от кожных болезней, насылавшихся духом домашнего огня [Боло, 1994, с. 206–207].

Ворон имеет главенствующее значение в мифах палеоазиатских народов и северо-американских индейцев. Он входил в число тотемных птиц тофаларов [Алексеев Н.А., 1980, с. 115], происхождение которых связывается с лесными племенами дубо, в культуре которых присутствует самодийский пласт с палеоазиатскими корнями. Обнаруживаются также совпадения культа ворона как божества с традицией почитания этой птицы у одного из крупных древнемонгольских племен керейтов, чье название происходит от слова *хэрээ/кэрээ* 'ворон'. Керейты имели смешанный состав, включавший наряду с тюрко-уйгурскими и киданьско-монгольские компоненты [Викторова, 1980, с. 168].

В легендах о якутских шаманах подчеркивается, что наиболее сильные из них владели языком хоро. Язык хоро имел два вида: язык «хоро диких оленей» и язык «хоро соһо оленей» [Боло, 1994, с. 20]. *Соһо* — «красящий (или красильный) камень красного цвета, род красной или цветной охры; краска» [Пекарский, 1959, стлб. 2290]. Вероятно, название второго языка хоро каким-то образом связано с писаницами

на р. Амге, нарисованными охрой. Язык «хоро диких оленей» со временем превратился в сакральный язык шаманов, а «хоро соһо» полностью исчез.

По представлениям якутов, Кус Хоро Дойдута — «страна, где зимуют птицы», находилась она далеко на востоке, «там, где небо и земля сошлись вместе» [Ксенофонов, 1977, с. 161]. Одна якутская загадка звучит так: «Хоринская девица улетела в Китай» (*Дым, выходящий из трубы*) [Пекарский, 1959, стлб. 3504]. В преданиях северных якутов страна Кус Хоро называется Кытат, что, по мнению А.П. Окладникова, могло означать либо Китай, либо родину древних киданей [1955а, с. 358]. В 1940 г. С.И. Боло составил карту эпической географии по материалам олонхо «Дугуйа Бөгө», записанного им в Оймяконском районе (рис. П.59; см. вкл.). Согласно олонхо, самым благодатным местом среднего мира является долина оз. Улуу-Байгал (Великий Байкал), в которой находится страна пеголошадников по названию Аланга. На востоке возле «Восточного теплого моря» расположена страна Хоро Сирэ, где живет много колдунов и воинствующих шаманов. Сразу за ней находится страна Кытай (Кыдат), теплая, вечнозеленая, где зимуют перелетные птицы [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 14, д. 64]. По данным якутского эпоса, за этой страной располагалась мрачная преисподняя Нюкэн Юёдэн [Эргис, 1974, с. 191]. Во второй половине 40-х годов XVII в. на территории Китая одновременно существовали два государства: на севере — маньчжурская Цинская империя, именовавшаяся в русских документах Богдойским царством, на юге — остатки национального китайского государства, которое в документах называют Старым Китаем или Никанским царством (от маньчжурского *никань* 'китаец, китайский'). В.Л. Серошевский писал, что якуты «о китайцах знают, что они живут далеко на юге; их государство часто описывается в сказках, а верховный владыка их зовется Богдо-хан» [1993, с. 242]. Исследователи допускают наличие торговых связей якутов с «богдойскими людьми» еще до прихода русских в Ленский край [Дьяченко, Ермолова, 1994, с. 23–24].

Улуу Хоро дал названия рекам Алдан, Амга и Татта, исходя из степени их водонасыщенности и скорости течения. Так, не сумев на своем быке вброд перейти Алдан из-за его большой глубины, он в досаде изрек: «Будь широко раскрытым Алданом!». Переехав Амгу вброд, сказал: «Будь гладко-струйной Амгой!». Говоря о Татте, Улуу Хоро предрек: «Течение кое-где приостанавливается, в будущем тут размножатся люди и скот, здесь будет счастливое место» [Исторические предания..., 1960, с. 100–101]. По поводу названий указанных рек топонимист М.С. Иванов-Багдарын Сялбэ заметил, что схожие с ними гидронимы Алдынкаан и Тотта

имеются в Аяно-Майском районе Хабаровского края, недалеко от р.Амур [Иванов (Багдарын Сялбэ), 2004, с. 121, 158]. Вполне естественно, что в ходе освоения новой территории люди опирались на ту систему топонимов, которая была им известна, и потому присваивали привычные для них названия рекам, горам и другим местам вновь освоенного края. Таким образом, все вышеприведенное связывает хоролоров с Приамурским краем.

Взаимовлияние и этнокультурное взаимодействие Якутии и Приамурья прослеживаются в археологических памятниках с каменного века. В старину якутам регионы Дальнего Востока представлялись как далекие края и отдельные страны, отличающиеся по своим ландшафтным и климатическим условиям, населенные множеством разных племен и народов. Из географических названий этих земель одни сохранились в памяти якутов и поныне, другие вошли в разряд мифологической географии, а третьи являются предметом научных дискуссий. Амыр (Амурский край) находился за землей Эджен (Эдьээн), составляющей ныне территорию Усть-Майского района, расположенного смежно с Хабаровским краем. Предания, в которых нашли отражение исторические контакты якутов с племенами Приамурья, больше сохранились в Усть-Алданском (бывшем Дюпсунском) улусе, через территорию которого проходил тракт Лаамы Суола, ведущий на Охотское побережье. Интересно отметить, что в архивных материалах второй половины XVII в. упоминается дюпсунский родоначальник Бадон Амуров (Амыр уола Быдыам) [Исторические предания..., 1960, с. 175–176]. В одном из преданий говорится, что рядом с дюпсунцами некогда проживало древнее племя хотоконов, историческая родина которых находилась по ту сторону Эджэна и которые поддерживали родственные связи с корейцами Маньчжурии. У хотоконов не было своего скота, занимались они столярным и кузнечным ремеслами, ставя на своих изделиях письменные знаки — тамги. Также они промывали золото на Алдане, поэтому их еще называли «богатые хотоконы». Хотоконы в совершенстве владели военным делом, поэтому дюпсунцы часто приглашали их в качестве воинов в свои походы. В конце XIX в., когда открылись Нельканские прииски, хотоконы якобы ушли к себе на родину, в сторону Амура [Браваина, 2015, с. 68]. Однако, судя по фамилии Котоконовы, распространенной среди вилюйских якутов, некоторая их часть все же осталась.

По преданиям хангаласских якутов, в старину со стороны Китая, с земли Тонгус Молджу прибыл человек по имени Молджу и, женившись на местной девушке, осел на средней Лене [Исторические предания..., 1960, с. 143]. Вполне правомерно предположить, что здесь имеется в виду выходец из

тунгусских родов Маньчжурии. Среди его сыновей, обученных военному искусству и «носящих панцири», значились Кэлтээки Сабыйа и Нанай Намырчы, имена которых схожи с тунгусо-маньчжурскими родовыми названиями *кэлтээки/килтээки* и *нанай*. Кэлтээки Сабыйа после очередной победы над врагами на скале начертал знаки, говоря при этом: «Пусть грядущее поколение по ним узнает обо мне!». С тех пор это место стало называться Писанные Ворота [Ксенофонов, 1977, с. 114]. Как известно, и мохэ, и их потомки чжурчжэни имели письменность. Среди вилюйских якутов встречаются также родовые названия *удюгэй* и *акана*, которые невольно наталкивают на мысль об удэге и одной из групп нанайцев-аккани [Васильев, 1995, с. 35–36]. По свидетельству Р.К. Маака, удюгейцы были известны как хорошие кузнецы и плавильщики железа [1994, с. 273].

Таким образом, в генеалогических преданиях якутов пришлые с востока племена описываются как скотоводы, ездящие верхом на быке, строящие укрепленные сооружения, имеющие обученных воинов, искусных кузнецов и ювелиров, умеющих, в отличие от якутов, добывать золото, владеющие письменностью. Эти черты культуры присущи средневековому населению Дальнего Востока, в том числе чжурчжэням (удигэ). Чжурчжэни (ньючжэни, ньючжи) — народ, известный в Приамурье и на сопредельных территориях с XI в. и создавший в начале XII в. Золотую империю — государство Алчун. Как считают исследователи, термин *ньючжи* происходит от киданьского слова *ньюгу* ‘золото’. Этноним *ньючже/ниуча* якуты сохранили в своей памяти в форме *нюучча*, *нуучча* ‘русский’. Кидани делили чжурчжэней, как якуты хоролоров, на диких и покорных. В число диких племен входили, по китайской терминологии, племена *ежэнь* (ср. с якут. *эджэн/удигэ* (*удигаи*, *удиха*), проживавшие в труднодоступных горно-таежных районах Приморья и не признававшие над собой какой-либо исходящей извне власти [Шавкунов, 1990, с. 49]. По мнению некоторых исследователей, название *чжурчжэнь* является экзоэтнонимом, а слово *маньчжур* — это самоназвание, которое возникло в самой среде маньчжуров [Кычанов, 2010, с. 148].

Чжурчжэньские кузнецы и ювелиры, подобно хотоконам из якутских преданий, на своих изделиях ставили тамги и письменные знаки. Жили чжурчжэни в неукрепленных и укрепленных поселениях (городищах), которые располагались, как правило, по берегам рек. Улуу Хоро на своем пути постоянно держался речных берегов, где строил укрепленные поселения *кюрюё*. Основу войска чжурчжэней составляла конница. Воины одевались в доспехи, состоящие из железных пластин, накладывавшихся по принципу чешуи. В этой связи интерес пред-

ставляют латные доспехи подобной конструкции (якут. *тангалай куйах*), обнаруженные на территории Усть-Алданского района Якутии [Васильев, 1995, с. 106–108].

Несмотря на наличие у чжурчжэней земледелия и животноводства, являвшихся основными источниками пропитания, они пополняли пищевые запасы, занимаясь охотой и рыболовством. Из числа различных видов охотничьего вооружения внимание привлекают копья, у которых под пером имеются дополнительные приспособления в виде крюка. По преданиям жиганских якутов, в стране Хоро «есть, говорят, старуха, которая с железной острой охотится на птиц. Она будто бы захватывает своей острой гусь, которого облюбует. “Дэгиэ” — железный стержень с крючком — служит у нас для захватывания рыбы» [Ксенофонов, 1977, с. 161].

Правящая верхушка чжурчжэней была знакома с буддизмом, но у основной массы населения господствующим видом религии оставался шаманизм. Чжурчжэни-удигэ поклонялись огню. Во время выборки зольного заполнения очажных ям при раскопках жилищ фиксируется овеществленный обряд «кормления» духа огня в виде обуглившихся комков каши и пережженных костей птиц и мелких животных. Очевидно, чжурчжэни-удигэ, как это еще сравнительно недавно делали удэгейцы и нанайцы, а также якуты, приступая к трапезе, бросали в огонь немного пищи с целью задобрить духа огня. Во время зачистки заполнения плавильных печей на Шайгинском городище были обнаружены костяки детей не старше 10-летнего возраста. Все кости находились в анатомическом порядке, однако черепа были разбиты на мелкие части. По предположению ученых, дети были принесены в жертву духу огня [Шавкунов, 1990, с. 156–157]. Погребение с похожим обрядом, датированное XIV–XVI вв., обнаружено в Якутии, в местности Кёрдюгэн Мегюренского наслега Мегино-Кангаласского района (рис. II.60), входящего в ареал расселения хоролоров [Прокопьева, 2006, с. 56].

Таким образом, в этнонимике и культуре якутов прослеживается довольно ощутимый пласт, связанный со средневековыми племенами Приамурья.

Исторические предания о племени хоро были в свое время обстоятельно рассмотрены А.П. Окладниковым, который отметил, что хоролоры «резко выделяются из всех остальных компонентов якутской народности» [1955а, с. 352]. Нужно отметить заметное различие преданий саха о племени хоро. Так, по преданиям якутов, населяющих левый берег Лены, куда входят долины Туймаада, Эркээни и Энсиэли, Хоро прибыл в долину Туймаада вслед за Омогоем и Эллэем и при этом являлся близким родственником первого. Улуу Хоро обязательно восседает на быстроногом быке. Это существенная

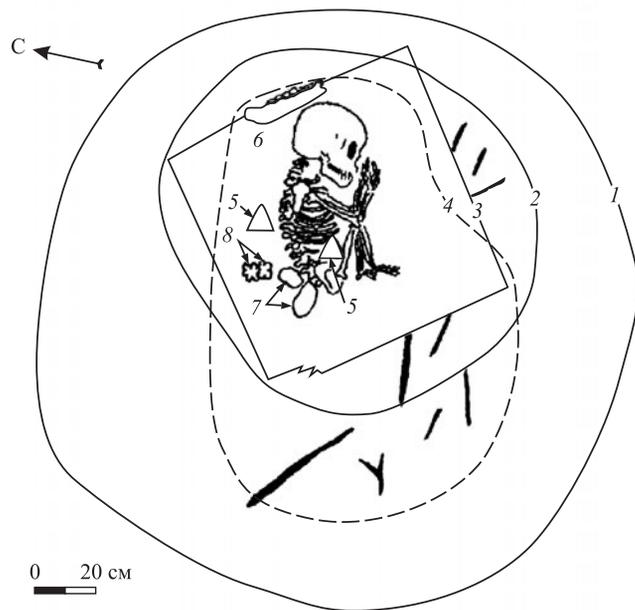


Рис. II.60. План погребения Кёрдюгэн [Прокопьева, 2006, с. 56].

1 — контур могильной ямы; 2 — контур ямы на уровне погребения; 3 — контур бересты; 4 — контур мерзлого грунта; 5 — фрагменты керамики; 6 — фрагмент челюсти жеребенка; 7 — фрагменты горна; 8 — куски наплавного шлака.

этноуказывающая деталь, ибо бык, как принято считать, был объектом поклонения именно монголоязычных народов. Более того, слова, входящие в двусоставные топонимы Центральной Якутии с включением термина *хоро*, например Хоро-Алааса (букв. луга Хоро), Хоро-Кюёлэ (букв. озеро Хоро), Хоро-Кюрюётэ (букв. укрепление/изгородь Хоро) и т.п., имеют в основном монгольское происхождение. В этом контексте недоумение вызывает диковинность хоринской речи для якутов, в языке которых монгольские заимствования составляют около 40 % словарного состава. Тем более что морфологический строй хоринского диалекта в бурятском языке почти ничем не отличается от такового других племенных объединений, за исключением незначительных особенностей структурного характера [Дамдинов, 2000, с. 136].

По алдано-амгинскому варианту преданий, Улуу Хоро прибывает самостоятельно, несколько позже предков саха, со стороны Востока. Описываемые здесь хоролоры являются «чужесторонним» народом, говорят на «непонятном» языке. В эпосе олонхо повествуется о «стране певучих хоро» [Никифоров, 2010, с. 89].

Гидронимы, встречающиеся на пути следования их родоначальника, имеют аналогии в соседнем Хабаровском крае. Более того, согласно мифической

топонимии, их прародина находилась рядом с Древним Китаем, Никанским царством и государством киданей. О наличии в исторической памяти саха информации о бывших этнокультурных контактах со средневековым населением соседнего региона свидетельствует цикл генеалогических преданий якутов Центральной Якутии. В них упоминаются выходцы из страны Тонгус-Молдву (букв. Тунгусская Маньчжурия), имена героев которой схожи с этнотопонимами народов Приамурья (Молдву, Нанай, Килээки, Амыр). В этой связи определенным интересом представляет гидроним Хор (Хоро, Пор), созвучный названию *хоро*. Это крупный приток р. Усури, где издавна проживает часть потомков чжурчжэней-уди-гэ. Можно допустить применение гидронима Хор в варианте Хоро в качестве топонима группы приамурских пришельцев. Вполне возможно, что часть их дошла и до рек Яна и Колыма, где их культура со временем приобрела северный облик.

Г.В. Ксенофонов в своей работе «Ураангхай-сахалар» писал, что «картина товарообмена и экономических связей между разными племенами... столь же стара, как и Древний Китай, мощное влияние которого не могли не чувствовать искони веков мелкие племена бассейна Амура, Южной Сибири... и население бассейна Лены» [1992а, с. 30]. По его мнению, известный по китайским источникам «рог хуту» (мамонтовая кость), соболиные шкурки, реализуемые «с огромным барышом на китайском рынке» в страны Востока, несомненно, доставлялись с северных окраин. При этом в качестве посредников в торговых связях выступали приамурские дауры [Там же, с. 32]. Примечательно, что бисер и бусы якуты называли *хоро чопчу симэх* 'хоринские украшения', металлические бубенчики шаманского кафтана — *хоро хобо* 'хоринский бубенчик', а курительную трубку — *догур хамса* 'даурская трубка' (рис. II.61).

Исследователи происхождения дауров ведут от монгольской (шивэй-киданьской) общности. В частности, отечественными археологами сделан вывод о принадлежности владимировской культуры (XIII–XVII вв.) ранним монголам в лице дауров [История Амурской области..., 2008, с. 119; Цыбенков, 2012, с. 12–20]. На верхнем Амуре некоторое время находились так называемые старые баргуты, ныне проживающие на северо-восточной окраине Китая, в состав которых входили и хори [Зориктуев, 2013; Нимаев, 2010]. По мнению ряда исследователей, под термином *даур* (*дагур*) значилась совокупность монголоязычных племен дауров, баргутов и хорчинов [Цыбенков, 2012, с. 22–24]. Большинство ученых отмечают присутствие в культуре дауров традиций мохэ и их потомков чжурчжэней. Об этом, в частности, свидетельствуют накладка лука, схожая с чжурчжэньским луком «тунгусского» образца; се-



Рис. II.61. Предметы китайского производства.

а — бронзовое зеркало. Долина Эркээни, Немюгинский наслег, Хангаласский улус; *б* — бронзовый бубенчик. Окрестности с. Кюндядя. Из фондов Нюрбинского музея; *в* — бронзовая курительная трубка. Из фондов Оленёкского музея.

ребьяное кольцо, одевавшееся на большой палец при стрельбе из лука и имевшее широкое распространение как у амурских народов, так и у якутов (якут. *дансы*). По мнению Б.Д. Цыбенкова, характеристики ундугунской (XII–XV вв.) культуры, которая определяется как тунгусо-монгольская [Кириллов и др., 2000, с. 76–78], и владимировской культуры в ряде случаев совпадают (например, погребальные колоды, костяные наконечники стрел, украшения, предметы конской сбруи и др. [История Амурской области, 2008, рис. 3–4; Цыбенков, 2015, с. 187, 189]). Такие элементы характерны и для якутских погребений позднего средневековья. Особенно наглядно это иллюстрируется на предметном фоне погребения Атласовское II, обнаруженного на территории бывшего Хоринского наслега Хангаласского улуса [Бравина и др., 2017, рис. 2, 3].

В XVII в. маньчжуря делили население Приамурья на два крупных объединения: солонь (другое название — солонбуу) и сахарча. К сахарча относилось даурское население среднего и нижнего течения Зеи, а также среднего Амура, включая роды Судур и Алдан [Цыбенков, 2011, с. 241, 244]. По данным известного якутского краеведа А.И. Эверстова, в якутских преданиях и рассказах часто упоминаются «даурские якуты», а также топонимы Амурского края в якутской транскрипции: Амур — *якут.* Амыр, Зея — *якут.* Сизэй, Селемджа — *якут.* Сэлэмдэ и т.д. [Эверстов, 1996, с. 65–96].

На карте «Расселение якутских племен», включенной в книгу «Материалы по истории якутов XVII в.», напротив владений дюпсюнских родов на

правом берегу р. Алдан рядом с хоролорами отмечены дауры [Материалы по истории Якутии..., 1970, с. 1101]. В челобитных XVII в. говорится об учащении случаев бегства якутов Алдано-Ленского междуречья «на Дауры» и «в Китайскую сторону» [Токарев, 2012, с. 285].

Примечательно, что «утино-гусиная» речь, приписываемая якутами хоролорам, в олэкминском варианте олонхо сопоставляется с китайским языком — «*кытай курдук кустуу-хаасты лахсыя турда*» [Кузьмина, 2020, с. 119]. Для языка дауров характерно значительное число заимствований у маньчжуров и китайцев, наиболее древний пласт которых датируется ранним средневековьем [Цыбенков, 2015, с. 166–167]. Исследователи отмечают наличие ряда общих элементов в материальной и духовной культуре современных дауров и якутов, что, вероятно, свидетельствует о их былых этнических контактах. Например, в комплект охотничьей одежды дауров таежных районов Прихинганья входят зимняя шапка *мят магал*, сшитая из выделанной шкуры головы козули, лисы, волка, и рукавицы *бээль*, в длину доходящие до локтя и имеющие в районе кисти специальные разрезы, в которые можно высунуть руки. В отличие от других монголь-

ских народов, дауры занимались рыболовством. Зимой велся подледный лов рыбы с помощью невода. Среди национальных видов спорта дауров огромной популярностью пользуется перетягивание палки и т.д. [Цыбенков, 2012, с. 104, 134–135, 174].

Таким образом, анализ элементов хоринского компонента в этнокультурогенезе якутов выявляет присутствие в нем по меньшей мере нескольких культурно-исторических наслоений. Первый пласт, возможно, был заложен прибайкальским племенем хори, тотемом которых была лебедь и которые прибыли на среднюю Лену одновременно или чуть позже основной массы монголо- и тюркоязычных предков якутов, т.е. в предмонгольское время. Второй пласт, по всей видимости, был связан с хоринцами Забайкалья, часть которых самостоятельно или в составе старых баргутов попала на верхний Амур и жила в непосредственном соседстве с даурами. Почитание ворона, развитое шаманство, непонятная для якутов речь, ее особая певучесть, культ огня (*хоро хатат*) и т.д., возможно, были связаны с культурой тунгусо-маньчжурских или же смешанных тунгусо-монгольских этнических общностей Приамурья, испытывавших на себе влияние китайской культуры в той или иной степени.

ГЛАВА 9

«СТАВШИЕ ВЕТРОМ»: АВТОХТОННЫЙ СУБСТРАТ В ЭТНОКУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ ЯКУТОВ

При рассмотрении проблемы происхождения якутов (сах) до сих пор недостаточно изученными остаются вопросы об этнокультурных взаимовлияниях местных и пришлых этнических групп, идентификации автохтонных племен, принимавших участие в сложении якутского народа. Большинство исследователей [Токарев, 1949; Окладников, 1955а; Константинов, 1975; Гоголев, 1993; и др.] в традициях историографии XIX — середины XX в. автохтонные племена, с которыми встретились «южные» тюрко-монгольские предки якутов, идентифицировали как юкагиров и тунгусов. Существуют и иные точки зрения, согласно которым кроме указанных этносов наиболее древний аборигенный пласт составляли протоазиатские племена, этнонимы которых неизвестны, и протосамодийцы [Алексеев, 1996б, с. 47]. Этнограф С.И. Николаев–Сомоготто считал, что этот пласт составляли прасамодийские племена [1995, 2012].

В якутских преданиях упоминаются «ставшие ветром» — хара-сагылы (племена «доякутского» времени); загадочные саха с «продолговатыми головами»; воинственные туматы и др. Похожие рассказы были распространены в Верхоянском и Булу-

ском районах. Согласно им, *хара дьукаагырдар* (черные юкагиры) произошли от племени *хара сагылы*, впоследствии перекочевавшем из лесистых мест в тундру [Исторические предания..., 1960, с. 282]. Среди преданий этого цикла обширностью ареала выделяются легенды о туматах, бытовавшие у центральных, вилюйских и северных якутов. «Туматцы были многочисленны; какого они племени и происхождения, неизвестно, — говорится в одном из преданий, записанном у центральных якутов. — Сказывали, что они не были якутами; по-видимому, они, поселившись в Якутской стране, и обьякутились. Люди западной тайги, вилюйские якуты, говорят, в старину сильно и постоянно воевали с туматским племенем. Поэтому по преданиям выходит, что туматцы были особым племенем или народом...» [Там же, с. 103]. «Здесь, на Вилюе, раньше жил иноплеменный народ по имени тумат, — говорится в сунтарском варианте легенды. — Среди них была сильная и мужественная девушка, которая наряду с мужчинами участвовала и в перестрелках из луков. Звали ее Джаардаах» [Ксенофонтов, 1977, с. 206]. В дальнейшем она, родив

сыновой, ставших родоначальниками, в исторической памяти вилюйских якутов приобрела статус прародительницы.

У туматских родов не было не только лошадей, но и, по-видимому, крупного рогатого скота, хотя в некоторых вариантах легенд повествуется о том, что «они имели одну-единственную корову», которую кормили, «скашивая одну большую поляну» [Ксенофонов, 1977, с. 198; 1992б, с. 95]. Средства к существованию давали им в основном рыболовство, охота и добыча сосновой заболони. Их жилища представляли собой укрытые дерном полуземлянки *холомо* и располагались недалеко от крупных водоемов. Туматы носили одежду из звериных шкур, обвешанную кистями из оленьих волос и расшитую разноцветным бисером. У них был обычай пришивать к своим кафтанам «хвосты» из окрашенных в красный цвет пучков оленьей шерсти. Они носили шапки, окрашенные красной охрой [Окладников, 1955а, с. 339]. Из-за наличия цветных швов на одежде якуты называли их племенем «*дьирикинэй*» (якут. *дьирики* 'бурундук'), а из-за обычая татуировать лицо — «*тигиилээх сирэйдээх*» (с прошитыми лицами). Туматы имели суровый вид и жестокий нрав. Народ этот занимался людоедством: его представители поедали мясо убитых врагов и военнопленных. Также у них существовал своеобразный обычай гостеприимного каннибализма: для «дорогих гостей» они откармливали своих дочерей. Для заклания «лучших девиц» туматы применяли «особые топоры и ножи не из железа» [Гоголев, 2008, с. 70; Окладников, 1955а, с. 339].

Архаичность быта упоминаемых в фольклоре туматов приводит к заключению о древности обитания их на территории Якутии и связи с автохтонным субстратом в этнокультурогенезе якутов. По предположению топонимиста М.С. Иванова–Багдарына Сюлбэ, антропоним *Джаардаах/Джаархан* происходит от юкагирского слова *йархан* букв. 'ледяной' [2000, с. 19]. А.П. Окладников считал туматов отунгушенными юкагирами или изначально тунгусами [1955а, с. 339].

К вилюйским легендам о туматах по некоторым сюжетным признакам примыкают хосунные сказания северных якутов-оленоводо-о племенах *юн-гээбил*, которые сопоставляются с современными юкагирами, *майаат* (нганасаны), *саамай* (общее название самодийцев), *дьураак* (юраки — устаревшее название ненцев). Этот жанр был распространен в основном в низовьях Лены, Яны, Оленёка, Анабара и верховьях Вилюя [Ксенофонов, 1992б, с. 225–294; Окладников, 1949а; Гурвич, 1977; Исторические предания..., 1960, с. 105–111]. Сказания о хосунах также бытовали у есеевских якутов, долган и эвенков в Эвенкийском АО Красноярского края [Попов, 1954; Исторический фольклор эвенков, 1966, с. 306–

315]. Следует отметить, что среди эпических произведений нганасан встречаются легенды, близкие по сюжету к сказаниям о хосунах [Легенды и сказки нганасан, 1938].

Согласно И.С. Гурвичу, хосунные сказания распространяются на две версии. В тундровой версии, распространенной преимущественно в низовьях Оленёка, Лены, Анабара и Яны, главным героем является Юнгкээбил, что, по мнению автора, означает по-якутски 'юкагир' [1977, с. 89]. Действительно, люди племени Юнгкээбил-хосуна занимались поколкой диких оленей во время их переправ через реки, что было основным способом охоты у тундровых юкагиров Индигирки и Колымы. Сородичи Юнгкээбила носили длинные распущенные волосы в отличие от своих врагов, заплетающих косы. Прическа с распущенными волосами, согласно рассказам населения низовий Яны и Индигирки, в прошлом отличала юкагиров от тунгусов, которые ходили с косами. Характерно, что в недавнее время распущенные волосы носили и мужчины-нганасаны. Б.О. Долгих считал, что в древности приполярные территории от Хатанги до Яны были заселены палеоазиатскими племенами, близкими по культуре к юкагирам [1952б, с. 72–86]. Таким образом, в хосунных сказаниях запечатлелся комплекс черт, характерных для культуры юкагиров.

Таежная версия, связанная с именем Юрэна, по форме близка к тундровой, но в ней есть свои особенности. Юрэн был представителем неизвестного племени. Его соперниками и врагами являлись племена, имевшие «на лице прошитые швами изображения оленьих рогов» и проживавшие на западе [Ксенофонов, 1992б, с. 253–254]. Такие же рисунки представители этих родов наносили на копыта, которыми они кололи на плаву диких оленей на переправах (рис. II.62). Юрэн воевал с маятами (якут. *майаат*) — чужеземным племенем, из-за голода откочевавшим на Оленёк с территории Таймыра. Они шли через анабарскую землю и оставили свой след в виде топонимов: река Маят, которая впадает справа в Анабар, а анабарскую тундру иногда называют маятской [Гурвич, 1977, с. 100]. Топонимику северных рек на путях миграций диких оленей (Аллаиха, Бадьярыаха, Сутуруоха — притоки Индигирки, Муксунуоха — река в Усть-Янском улусе и др.) исследователи также связывают с гидронимами Таймыра, бассейнов Надыма и Таза в Обь-Енисейском междуречье [Иванов (Багдарына Сюлбэ), 1985, с. 96–97; Степанов, 2005].

Г.В. Ксенофонов, исходя из своей теории, считал, что героями хосунных сказаний выступают северные якуты-оленоводы, которые пришли с первой древнейшей волной переселенцев-якутов на Вилюй, но двинулись оттуда не на Лену вместе с другими, а на Оленёк, где и осели, составив ядро

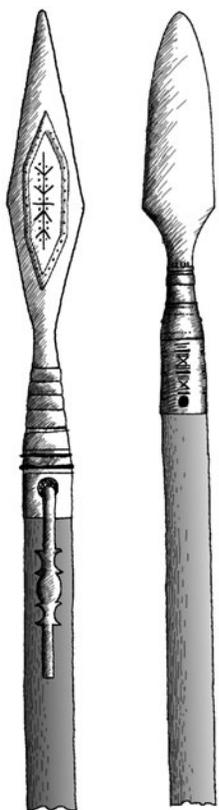


Рис. II.62. Копья северных родов, кочевавших по р. Анабар (по П.В. Слепцову) [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 296, л. 14].

якутов. По его мнению, в сюжетах этих сказаний получили отражение столкновения между якутами, являвшимися носителями скотоводческой культуры, и аборигенами — охотниками на диких оленей. Часто встречаемые в хосунных сказаниях эпизоды о пленном «нючи» он связывал с нюйчжэнями — соседями киданей. Данная версия отчасти подтверждается текстами хосунных легенд, записанных А.П. Окладниковым на нижней Лене, героями которых выступают якутские хосуны давно минувших времен, когда «не знали ни князей, ни царя, ни русского бога». Якуты-хосуны носили лагты *куйах* из железных пластин, «лежавших словно рыба чешуя», боевые стрелы держали в колчанах *кэсэх*, вышитых подшейным оленьим волосом. Они строили бревенчатые укрепления — крепости, остатки которых прослеживаются, например, «около горы Ньысым, на оз. Токурдаах» [Окладников, 1949а, с. 80–83].

Якутские сказители, отмечая юкагирское происхождение Юнгкээбила, тем не менее гордились его подвигами, сочувствовали ему [Ксенофонов, 1992б, с. 93]. Очевидно, это объясняется тем, что якуты считали Юнгкээбила своим сородичем или человеком из родственного племени. По данным исторических преданий момских и абыйских якутов, в их родоплеменной состав наряду с исконными родами Байды, Элгэс, Дьусаал, Баатагай и Баатылы входили и объякученные юкагиры из рода Юрэнэй [Старостина, 1999, с. 15].

В хосунном жанре фольклорного наследия якутов особое место занимают вилюйские сказания, которые «как бы стоят на стыке северного эпоса и якутских исторических преданий» [Ефремов, 1993, с. 113]. Вилюйские варианты сказаний перекликаются с оленёкскими хосунными сказаниями, герой которых Юрэн и его сородичи предстают в качестве пионеров освоения Вилюйского региона. Сначала они поселились, построив юрты *балаган*, возле озера, которое стало называться в дальнейшем Балаганнаах, в Мастахском (ныне Верхневилюйском) улусе. Их

потомки вошли в состав 1-го и 2-го Ботулинского, 2-го Едюгейского и 1-го Чочунского наслегов Верхневилюйского и Вилюйского улусов. Они также стали родоначальниками Онгёлдёнского (ныне Мархинского) и Чукарского наслегов Нюрбинского района [Филиппов, 1997, с. 218–220] (рис. II.63).

По некоторым преданиям, предка жителей Едюгейского наслега на р. Вилюй звали «имеющий волосатое сердце Тюрбэй Боотур» [Ксенофонов, 1977, с. 193]. Согласно нганасанским легендам, обнаруженное при вскрытии груди врага волосатое сердце свидетельствовало о его дурном нраве [Гурвич, 1977, с. 107]. По преданиям кобайских якутов, майааты во главе с Маган Мэкчэ кочевали возле места впадения притока Тюкэн в Вилюй, т.е. в районе Верхневилюйского района [Ушницкий, 2015б, с. 16]. В начале XX в. Едюгейские (Одугейские) наследи числились в составе Эльгетского, Усть-Янского и Верхоянского улусов [Токарев, 2012, с. 392]. Это ареал распространения северных хосунных сказаний, героями которых выступают майааты, саамай и дуррааки. По рассказам, в 1906 г. юрэнцы Вилюя собирались на сходку-землячество в 1-м Ботулинском наслеге. Некоторые сказители полагали, что это были первые засельщики Вилюя, с которыми воевал старший сын легендарной старухи Джаардаах, родоначальник туматов Быркинаа Боотур [Филиппов, 1997, с. 218–220].

Согласно Л.П. Потапову, в непосредственной связи с этнонимом «тумат» находится племенное название «дубо», упоминаемое в средневековых китайских источниках среди «лесных» народов Саяно-Алтая [1969, с. 182]. Относительно локализации и этнической атрибуции племени дубо высказаны различные точки зрения. Так, Л.П. Потапов



Рис. II.63. Металлический диск от уздечки коня с изображением оленя. Погребение Ынах-Сысы, Чапандинский наслег, Нюрбинский улус, XVIII в. Из фондов Нюрбинского музея.

считает, что в ранних письменных источниках под наименованием «дубо» выступает одно из племен теле, обитавшее в VI–VIII вв. в районах, прилегающих к оз. Хубсугул (старинное название — Косогол) и на западе до верховьев Енисея [Там же, с. 179]. С.И. Вайнштейн связывает с дубо этногенез тувинцев-тоджинцев [1961].

В историографии существует гипотеза, что имя «тумат» могло употребляться как понятия «тайга» и «чернолесье» — горы, покрытые лесом. Э.К. Пекарский слово *тубэ* в якутском языке трактует как «густой лес, тайга» [Пекарский, 1959, стлб. 2877]. Согласно современному административно-территориальному делению, в Якутии значатся села и наслеги Тубэ, Тубя, Тубэй, Тубэй-Джархан в Намском, Олёкминском и Сунтарском районах. Кстати, по некоторым вариантам хосунных сказаний, племя Юрэна проживает в местности Туманнах-Тубэтэ (букв. Туманное Тубэ) около пос. Оленёк на противоположном берегу реки [Гурвич, 1977, с. 89].

Якутские туматы, согласно преданиям, вели таежное хозяйство, схожее с культурой таежных тюрков-тофаларов, тубаларов и челканцев. Известный исследователь Вилюйского края середины XIX в. Р.К. Маак писал: «...главное и почти единственное производство в Вилюйском округе составляет занятие железным производством, распространенное среди Мархинского и Верхневилуйского улусов» [1994, с. 372]. Издавна славились своими железорудными месторождениями берега притоков Вилюя — Мархи, Тюкэна и Тонгуо, входившие в ареал расселения предполагаемых потомков старухи Джаархан. Металлургия была древним ремеслом тубаларов, которое для них, как и для якутов, являлось одним из видов «домашних занятий» [Потапов, 1972, с. 66]. В этой связи нельзя обойти вниманием выводы Л.Р. Павлинской, сделанные на основании изучения техники и технологии художественнойковки металла в культуре самодийских народов, кетов, бурят и якутов. По ее мнению, отсутствие традиций художественнойковки у тюрков Южной Сибири позволяет говорить об участии древнего самодийско-енисейского этнического компонента в этногенезе бурят и якутов [1992, с. 20–22].

Туматов из якутских преданий с вышеназванными народами объединяет общий хозяйственно-культурный тип таежных охотников и рыболовов, у которых определяющее значение имели рыболовство и добыча сосновой заболони. Как повествуют легенды, прародительница вилюйских якутов туматка Джаархан бежит, спасаясь от врагов, «захватив сеть из тальниковой коры длиной в четыре–пять сажень» [Ксенофонов, 1977, с. 211]. Сети широко использовались на всей территории расселения ненцев, селькупов, манси и хантов, которые плели их из тальникового лыка [Головнев, 1993, с. 30]. Якуты

обозначали лодку словом *тыы*, этимологию которого мы находим у В.Л. Серошевского: «Так же точно *tu(ti)* с протяжным *u* на конце зовут енисейские остяки (кеты) лодку средней величины» [1993, с. 290]. По мнению лингвистов, данная языковая параллель выступает одним из свидетельств древних контактов предков якутов с угро-самодийскими народами Приобья [Антонов, 1971, с. 78].

По Г.В. Ксенофонтову, в эпоху развития якутской колонизации, «когда скотоводство еще не прошло подготовительную стадию..., ловля озерной рыбы, несомненно, имела главное хозяйственное значение» [1992б]. Ссылаясь на материалы сельскохозяйственной переписи 1917 г., он приходит к выводу, что «три северных вилюйских улуса и по своему современному состоянию являются по преимуществу рыболовческими» [Там же, с. 15, 17]. Среди населения округа было широко распространено употребление квашеной рыбы (якут. *сыма*), которая являлась одним из основных блюд и в рационе северных самодийцев. Квашеная рыба и древесная заболонь имели большое значение в рационе западно-сибирских и североевропейских народов — селькупов, ненцев, манси, коми, карелов и других представителей уральской языковой семьи, а также кетов. В этой связи следует отметить, что многие употребляемые якутами термины, касающиеся рыбной и растительной пищи, включая сосновую заболонь, имеют параллели в самодийских языках [Николаев–Сомоготто, 2009, с. 64–107].

Исследователи находят много общего в конструкции конических жилищ народов Западной Сибири и тюркоязычных народов Саяно-Алтая, а также якутов. Так, жилища *холомо*, заваливаемые дерном, в которых обитали туматы, вероятно, восходят к *карамо* — жилищу земляночного типа у самодийских народов (рис. П.64). Интерес представляет описание одежды туматов, которая по крою напоминала тунгусский «фрак» — кафтан с удлиненной спинкой (так называемым «хвостом»). В.А. Туголуков считает, что тунгусы переняли туматский способ пришивать к своим кафтанам хвосты из оленьей шерсти, окрашенной в красный цвет. По его данным, аналогичная манера украшать одежду была свойственна эвенкам верхнего течения Ангары в XVII в. и эвенкам нижней Колымы в начале XIX в. [Туголуков, 1985, с. 216, 235]. На Алтае этот же элемент — острый мыс в нижней части спинки — сохранялся в одежде кумандинцев, а также хакасов, свидетельствуя о преемственности древнеалтайской традиции в этнографической современности [Василевич, 1958а, с. 172, 176]. Мужской «фрак» из собожьего меха с очень длинной (почти до пят) задней фалдой был обнаружен в катандинском кургане пазырыкской культуры [Яценко, 2006, с. 98, рис. 46, 22; 49, 3]. У пазырыкцев были распространены

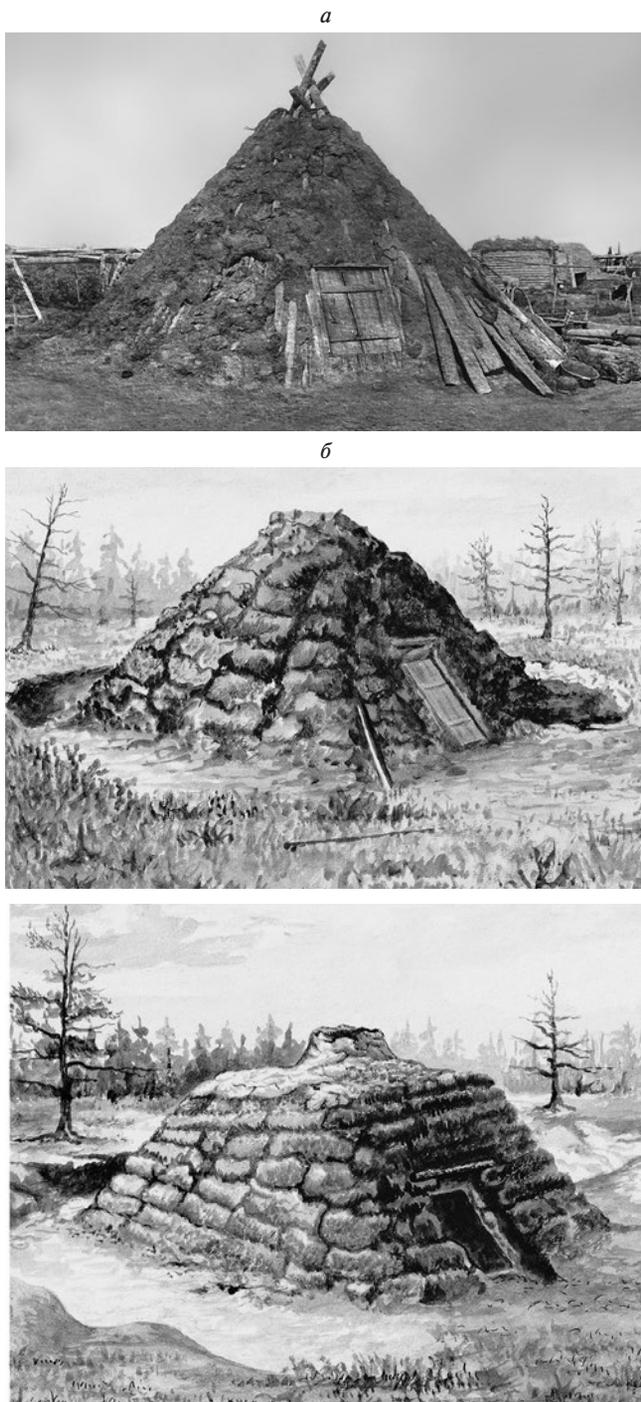


Рис. 11.64. Типы жилищ.

a — *буор ураса* (земляная юрта). Местность Барылас, бассейн р. Индигирки, Аллаиховский улус, 1940 г. Фото А.А. Саввина [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 476]; *б* — реконструкция жилищ типа *холомо*, расположенных по притокам р. Амги. Рисунок М.М. Носова [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 9, д. 23а, л. 2].

шапки-шлемы, войлочная основа которых нередко окрашивалась в красный цвет [Там же, с. 90]. Конструктивные швы верхней одежды обшивались красным ремешком или красной тесьмой, что у населения Горного Алтая еще недавно считалось оберегом [Полосьмак, 2001, с. 109]. При этом к подолу и на спинку шубы пришивались пучки волос, окрашенные в красный цвет [Полосьмак, Баркова, 2005, с. 57, рис. 230] (рис. II.65; см. вкл.).

Весьма ценны сведения и об обычаях вилюйских туматов. У них, подобно героям хосунных сказаний, бытовала традиция нанесения на лица татуировок, с чем связано еще одно их якутское название — *тигиилээх сырайдар* (шитолицы). В «Актах архивов Якутской области» приводится ряд документов «о шитых рожгах» [Стрелов, 1916, с. 51, 61, 104]. В материалах И.Г. Гмелина имеется сообщение о встреченных им в ноябре 1773 г. в Казани якутах (юноше и девушке) с причудливыми татуировками на лицах, которых везли к царскому двору [Окладников, 1955а, с. 282] (рис. II.66). По этнографическим материалам А.А. Саввина, сунтарские якуты вплоть до 1920-х годов наносили на лицо татуировки с помощью приезжавших с Хатанги «тунгусов» [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 8, л. 3]. В исторический период времени татуировка была зафиксирована в Сибири, в основном в трех регионах: у эскимосов и чукчей на Крайнем Северо-Востоке, у хантов, манси и селькупов в бассейне Оби, у западных эвенков в бассейне Енисея (при этом восточные эвенки данного обычая не имели).

Антропофагия является признаком глубокой архаичности культуры аборигенов Вилюя. Джарханский Быркынаа Боотур поедает сердце и печень поверженных врагов, а его брат-калека Босхон Бэлгээти исцеляется и приобретает богатырскую силу, «съев жир с печени и сердца» своей невестки [Ксенофонтов, 1992б, с. 90; 1977, с. 208]. Герои хосунной эпопеи оленёкских якутов ели костный мозг врага [Ксенофонтов, 1992а, с. 343], что напоминает старинный обычай селькупов есть мозг поверженного противника [Головнев, 1995, с. 140] Этот мотив прослеживается и в фольклоре лесных юкагиров верхней Колымы [Жукова, 2010]. Интересны и другие воинские обычаи якутов периферийных территорий. «Глубочайшей древностью веет от военного обычая хосунов снимать скальпы с головы поверженных противников, что напоминает нравы североамериканских индейцев», — пишет Г.В. Ксенофонтов в своей работе о сказаниях бассейна р. Оленёк [1992а, с. 342–343]. Палеопатологическое исследование средневековых краниологических материалов Среднего Приобья и Прииртышья выявило, что у групп таежного населения, относимых к разным археологическим культурам, в VIII–XII вв.

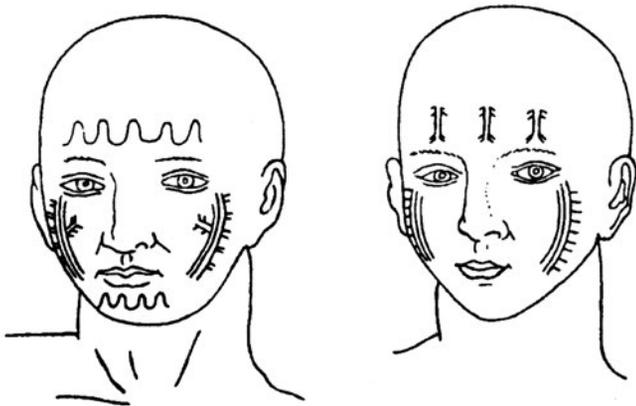


Рис. II.66. Татуированные якуты (девушка и юноша). 1733 г. По И.Г. Гмелину.

бытовал обычай скальпирования побежденных противников для получения престижных воинских трофеев [Ражев, Пошехонова, 2009].

Вышеприведенные параллели в культуре якутов и самодийских народов прослеживаются и в археологических данных. О наследственности традиций древних культур позднего неолита и эпохи бронзы отчасти свидетельствует керамика. Проведенный А.Н. Алексеевым сравнительный анализ показывает преемственность некоторых орнаментальных мотивов на керамике от позднего неолита до кулунатахской культуры. О вероятном сохранении традиций горшечного дела от неолита до средневековья свидетельствует также многослойность теста якутских сосудов [Алексеев, 1996б, с. 48–49]. Археологический ряд аналогий дополняют материалы многослойной стоянки Улахан-Сегеленнях, расположенной на р. Токко, правом притоке Чары в бассейне нижней Олёкмы. В IV слое стоянки, датированном эпохой раннего железного века, были обнаружены остатки лодки-берестянки. Ученые относят этот артефакт к тунгусскому комплексу [Кириллин, 1994, с. 170–171], хотя берестяные лодки существовали у многих коренных народов Сибири, в том числе у якутов и самодийцев. В этом же культурном слое найдено изделие из рога северного оленя, которое представляет собой фрагмент «полулунной пластины, слегка изогнутой наподобие бумеранга». Пластина орнаментирована двойными продольными и диагональными резными линиями [Степанов, Кириллин, 2003, с. 91–92]. Аналогичные по форме полулунные или серповидные бронзовые пластины входят в предметный состав рёлкинской культуры (VI–IX вв.) Томско-Нарымского Приобья [Чиндина, 1991, с. 172, рис. 32, 38, 39, 41]. По мнению археологов, данная культура имеет ряд сходных с кулайскими комплексами признаков, но в то же время сопоставима с этнографическими материалами современных угро-самодийцев.

Аналогии прослеживаются и в погребальном обряде рассматриваемых народов. Ханты, манси, селькупы и кеты часто хоронили своих детей в дуплах деревьев, завернутыми в бересту, либо в берестяных коробках-люльках [Семейная обрядность народов Сибири, 1980, с. 130, 157, 160]. Подобный обычай был зафиксирован членами Вилюйского отряда Якутской экспедиции АН СССР в 1920-х годах на р. Вилюй. В 15 км от с. Шея в Сунтарском районе был обнаружен не совсем типичный для Якутии вид воздушного захоронения — труположение в дупле растущего дерева. Ствол дерева был спилен на высоте около 4 м от земли. В выдолбленной нише найден скелет ребенка 5 лет [Шрейбер, 1931, с. 178]. Это погребение местные жители назвали «тунгусским».

В надземных захоронениях вилюйских и северных якутов гробы крепились сверху поперечными жердинами с отверстиями, расположенными вплотную к боковым стенкам гроба, куда вставлялись вертикальные длинные шесты/жерди, которые нередко увенчивались деревянными фигурами птиц (рис. II.67). Воздушные и наземные погребальные сооружения с подобным креплением гробов-ящиков имели распространение у туруханских и вилюйских эвенков, ненцев, нганасан и энцев. В литературе этот тип крепления гроба считается «ненецким» [Семейная обрядность народов Сибири, 1980, с. 145, 152, 171; Грачева, 1971, с. 261, рис. 1]. По мнению Л.В. Хомич, воздушный способ погребения (на деревьях) был характерен для южных предков современных ненцев еще во времена их проживания на территории Саяно-Алтайского нагорья. С их выходом в тундру на рубеже I и II тыс. н. э. данная традиция трансформировалась в наземное



Рис. II.67. Могила якута на Колыме. Фото В.И. Иохельсона, 1900 г. Из фондов Американского музея естественной истории [Иохельсон, 2005, табл. XIII, ил. 1].

погребение среди вертикальных планок, которые, возможно, имитировали ветви дерева [Хомич, 1984, с. 15]. Оленёкские якуты вывешивали около могилы череп жертвенного оленя, оставляли на могиле нарты, оленью упряжь и седло. Такой обычай был распространён у туруханских эвенков, которые считали, что данный обычай есть «юрацкая привычка», т.е. заимствование у ненцев [Семейная обрядность народов Сибири, 1980, с. 171].

Почти во всех надземных захоронениях (в том числе женских), исследованных Н.Д. Архиповым в бассейне р. Оленёк, имеются наконечники стрел разного типа. По мнению Ф.Ф. Васильева, некоторые из них (например, вильчатые срезни) типологически близки селькупским и ненецким и, вероятно, использовались не только на охоте, но и в сражениях в качестве бронебойных [Васильев, 1995, с. 83] (рис. II.68).

Приведенные выше материалы говорят о существовании некогда восточного направления северосамодийского (уральского) клина, совпадавшего с путями миграции диких оленей. «Эпицентр» хосунных сказаний, находящийся за Полярным кругом, несмотря на крайне суровые природно-климатические условия, был местом взаимопроникновения разных культур, территорией постоянных межэтнических контактов.

Таким образом, придя в Ленский край, тюркоязычные предки якутов встретились с автохтонными племенами (*хара сагыл*, *тумат*, *юнкгээбил*, *майаат*, *саамай*, *дъураак* и др.), проживавшими на

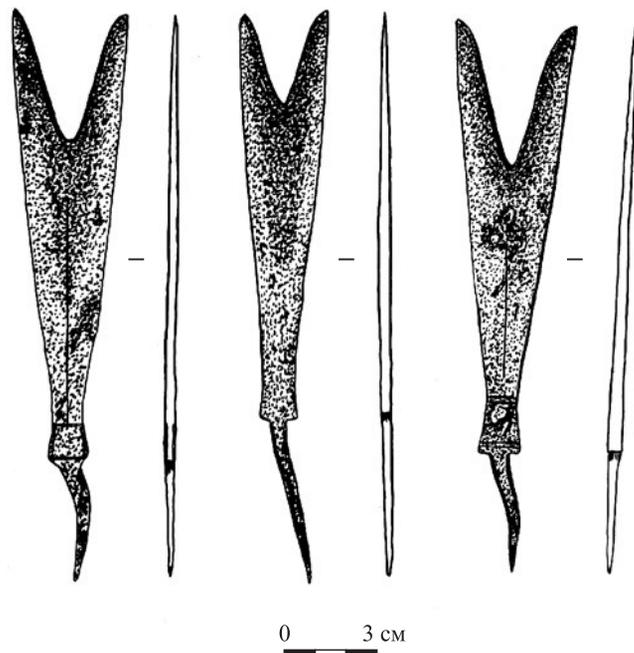


Рис. II.68. Железные наконечники стрел. Надземное захоронение Улахан-Бюгюлю, Оленёкский улус. Из фондов Оленёкского музея.

территории современной Якутии если не с конца каменного, то с бронзового или раннего железного века. Часть их в дальнейшем оказалась полностью тюркизирована и вошла в состав якутского народа.

ГЛАВА 10

КУЛУН-АТАХСКАЯ АРХЕОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА (X–XVI вв.)

В 1976 — начале 1990-х годов А.И. Гоголевым были открыты и исследованы археологические памятники, единство вещевого комплекса, однотипность жилищ и скотоводческого хозяйства которых позволили выделить особую археологическую культуру позднего средневековья, названную им кулун-атахской [1990, 1992, 1993 и др.]. На том этапе исследований датировка культуры определялась XIV–XVI вв., но впоследствии было установлено, что кулун-атахская культура имеет более раннее начало. Раскопки разнотипных археологических памятников-поселений и погребений показали, что они представляют один из этапов развития уже давно сложившейся культуры скотоводческого народа Ленского края — якутов.

Первое поселение древних скотоводов, ставшее эпонимным для этой культуры, было обнаружено в местности Кулун-Атах, расположенной в 3,5 км к западу от с. Матта Мегино-Кангаласского района.

Здесь на северной террасе небольшой елани, вдоль опушки соснового бора были выявлены остатки шести жилищ древних скотоводов. В раскопе были найдены кости крупного рогатого скота и лошадей, куски необработанной бересты и фрагменты глиняных сосудов, явно отличающиеся по форме, орнаменту и толщине стенок от позднеякутской керамики XVIII–XIX вв. Обнаруженные при раскопках этих поселений вещи и предметы, а также постройки эти различного назначения были во многом идентичны между собой, что позволило выделить особую кулун-атахскую археологическую культуру [Гоголев, 1990, 1992, 1993].

Как правило, поселения древних скотоводов были привязаны к аласам. Согласно генеалогическим преданиям якутов, центром зарождения народа саха и его хозяйства стали благоприятные для ведения скотоводства остепенные участки левобережья средней Лены. Обширные долины Эркээни, Туймаада и

Энсиэли в пространственной памяти первопереселенцев, очевидно, ассоциировались с прародиной — южно-сибирскими степями. Как повествуют якутские легенды, один из прародителей народа саха Омогой, придя на среднюю Лену, «нашел» в долине Туймаада жеребенка и корову, которые дали начало его тучным стадам. Со временем Омогой стал родоначальником, вождем большого и богатого скотоводческого народа.

Анализ археологического материала показал, что вещественный комплекс поселений был неоднородным и имел некоторые отличия друг от друга, очевидно, вызванные тем, что это были разновременные поселения. С учетом этого А.И. Гоголев выделил два хронологических этапа развития кулун-атахской культуры. К первому, более раннему, названному кулун-атахским, он отнес поселения Кулун-Атах, Уганья, Куоладыма и Кытанах-Маллата. Предметный комплекс кулун-атахского этапа представлен глиняными сосудами, железными и костяными наконечниками стрел, костяными шильями, железным ножом с втулчатой рукояткой, костяной гребенкой архаичной формы, многочисленными кусочками железного шлака, фрагментами глиняных сопел для кузнечных мехов, костями коров и лошадей. По образцам, взятым с поселений Кулун-Атах и Уганья, получены две радиоуглеродные даты: 520 ± 40 (ГИН-3678) и 560 ± 50 (ГИН-3679), на основании которых возраст кулун-атахского этапа определяется XIV–XV вв. Второй, более поздний, этап культуры, названный сырдыкским, представляют поселения Сырдык-Сулус, Лонху и Тумул. Время существования сырдыкского этапа охватывает конец XV–XVI вв. [Гоголев, 1990, с. 23–38; 1993, с. 88–89]. Вещевой комплекс этого этапа, кроме перечисленного выше, пополняется глиняными ножками-подставками для сосудов, глиняными формами для отливки украшений, льячиками, концевыми костяными накладками сложносоставного лука, вильчатыми наконечниками стрел, острогой, долотом, пальмой *батас*, «овечьими» ножницами, скребком и другими предметами, характерными в последующем для традиционной культуры якутов XVIII–XIX вв.

Жилища кулун-атахских поселений тоже делятся на две группы: малые четырехугольные дома и большие постройки с круглым или округлым основанием. Например, из шести жилищ поселения Кулун-Атах три имели четырехугольные основания и площадь от 21 до 30 м², три — округлые основания и площадь от 36 до 42 м². В отличие от них на поселении Сырдык были обнаружены совмещенные жилищно-хозяйственные постройки, которые конструктивно и по назначению являлись прообразом якутских зимних деревянных юрт *балаганов*, состоящих из хлева для скота и непосредственно

примыкавшей к нему жилой части. На поселении Сырдык найден обильный остеологический материал, свидетельствующий об успешном скотоводческом хозяйстве кулун-атахцев, разведении ими крупного рогатого скота и лошадей. На этом же поселении имелись две небольшие четырехугольные постройки площадью 22–24 м², которые, судя по находкам, представляли собой мастерскую кузнеца-ювелира. Некоторые постройки с круглым основанием, предположительно, служили легкими летними жилищами типа поздней якутской *урасы*, крытой берестой [Гоголев, 1990, с. 48], или же представляли собой конусообразной формы *холомо*. Жилища кулун-атахцев дверью выходили на восток, что соотносилось в культуре якутов вплоть до этнографической современности. Очаг в большинстве случаев располагался с правой (т.е. с северной) стороны от входа. Иногда под очаг подкладывался череп коня или собаки. Возможно, они выполняли функцию оберега [Там же, с. 47–48].

Самый распространенный материал поселений кулун-атахской культуры — керамика. А.И. Гоголев выделил 38 ее типов [1993, табл. XXI]. Среди на-

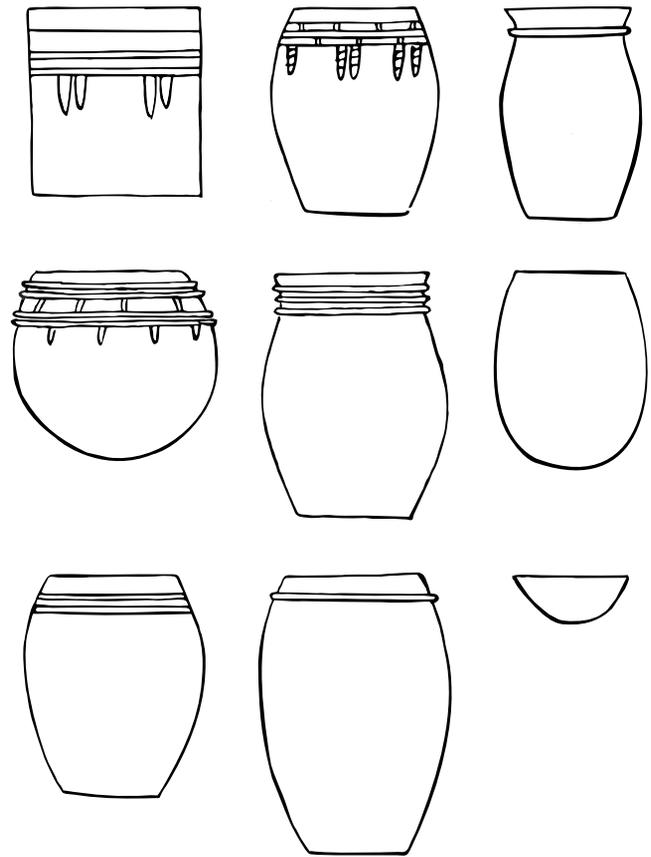


Рис. 11.69. Типы глиняных сосудов кулун-атахской культуры [Гоголев, 2018, рис. 7].

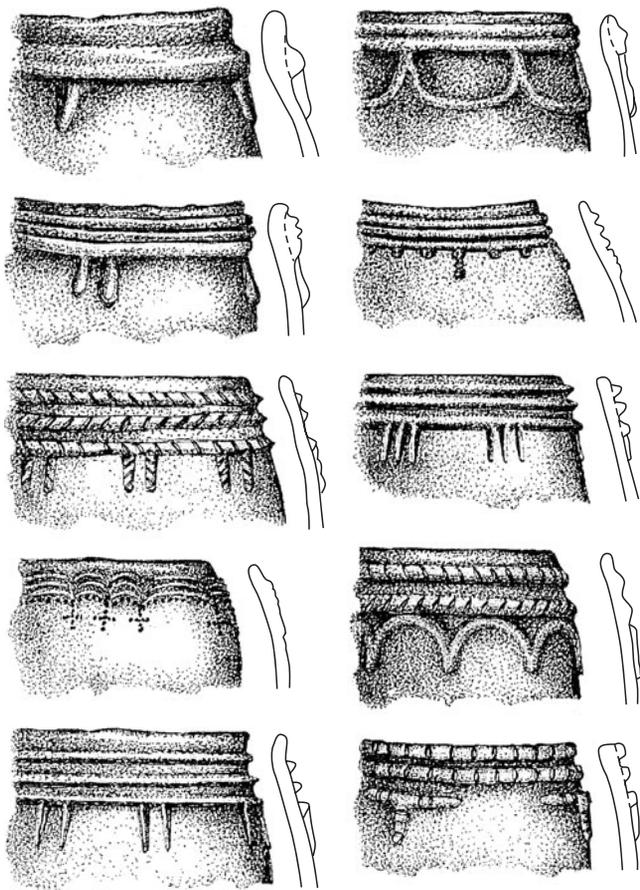


Рис. 11.70. Фрагменты керамики кулун-атахской культуры [Гоголев, 2018, рис. 6].

ходок преобладают сосуды баночной и бочонковидной форм. В редких случаях встречаются горшковидные, усеченно-яйцевидные (рис. 11.69). Их сравнительный анализ показывает, что по своему типу, форме венчиков и орнаменту эти сосуды занимали промежуточное положение между керамическими комплексами раннего железного века и якутских поселений XVII–XVIII вв. (рис. 11.70). Проведенный А.Н.Алексеевым сравнительный анализ показывает преобладание некоторых орнаментальных мотивов на керамике от позднего неолита до кулун-атахской культуры. О вероятном сохранении традиций горшечного дела от неолита до средневековья свидетельствуют также многослойность теста якутских сосудов [Алексеев, 1994б, с. 136–138; 1996б, с. 48–49].

Среди артефактов кулун-атахской культуры следует отметить наличие предметов воинского вооружения — клинкового оружия типа *батас*, разнообразных видов наконечников стрел, в том числе железных вильчатых срезней и так называемых

бронзобойных, а также элементов защитных доспехов. Так, деталь панциря из Сырдыка изготовлена из двухмиллиметрового листового железа и надевалась на правую сторону груди. Кроме того, в поселении Лонху найдена костяная пластина, предположительно отнесенная к группе защитного вооружения. Оружейный арсенал и снаряжение верхового коня демонстрируют присущуюномадам готовность к военным действиям (рис. 11.71; см. вкл.).

Большой интерес представляет найденный на поселении Уганья обожженный костяной наконечник стрелы, на одной широкой стороне которого начертаны три знака рунического письма [Гоголев, 1990, с. 47] (рис. 11.72). Чтение надписи затрудняется невозможностью точно определить среднюю букву в результате значительного повреждения артефакта в этом месте. Надпись, по мнению востоковеда Е.С.Сидорова, можно читать как *ага эль* ‘союз (племя?)’ или *ага илэ* ‘согласие, благорасположение отца’ [Сидоров, Гоголев, 1984; Гоголев, 1990, с. 20–21].

На кулун-атахских поселениях также найдены предметы из нетрадиционных для данного региона материалов. Так, на поселении Кулун-Атах обнаружена нефритовая бусина, а на поселении Сырдык — ожерелье из 11 бусин, сделанных из бирюзы и нефрита. В заполнении третьего уганинского жилища найдена бронзовая проволочная серьга в виде знака вопроса, на стержень которой нанизано 16 перламутровых плоских мелких бусин [Гоголев, 1990, с. 18, 27, 46]. Вероятно, все они попали сюда в результате торгово-обменных операций и свидетельствуют о широких культурных связях кулун-атахцев.

Анализ кулун-атахского вещевого комплекса привел А.И.Гоголева к выводу о том, что некоторые типы глиняных сосудов, ножи, «овечьи» ножницы, серьги, железные наконечники типа срезней, костяные застёжки для конских пут, струги с прорезьями, палаш, коса-горбуша, проволочная серьга в виде знака вопроса, фигура лошади, вырезанная из

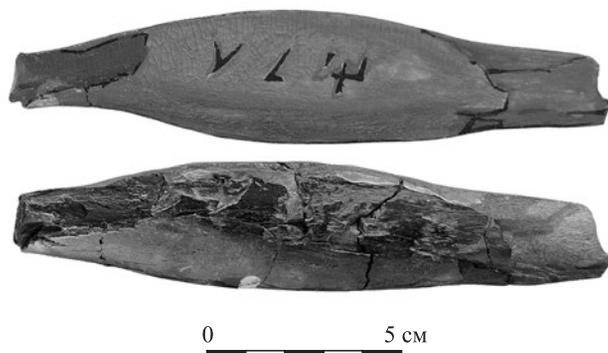


Рис. 11.72. Костяной наконечник стрелы с руническими знаками. Поселение Уганья, Курбусахский наслег, Усть-Алданский улус. Из фондов Музея СВФУ.

бересты (рис. II.73), конструкция зимних бревенчатых жилищ находят аналогии в археологических памятниках Прибайкалья, Южной и Западной Сибири, откуда и был приток нового населения, среды которого преобладали племена тюркской среды [1990, с. 43–45; 1992, с. 22; 1993, с. 96]. Вместе с тем часть кулун-атахских коллекций имеет явные аналогии в культурных комплексах раннего железного века Якутии, что свидетельствует о некоторой преемственности культур.

Ареал распространения кулун-атахской культуры значительно расширился с открытием и изучением поселения Буор-Харах (Хомустаах) I в Сасыльском наслеге Томпонского района, расположенном выше устья р. Амги. Это пограничная территория, отде-

ляющая Центральную Якутию от северо-восточных приполярных районов Верхоянья и Оймяконья. На поселении были выявлены фрагменты керамики, отражающие традиции керамического производства автохтонных племен железного века, раннеякутской кулун-атахской культуры и поздней якутской культуры XVII–XIX вв. Инвентарный комплекс представлен железными изделиями, ножами и богатым остеологическим материалом, среди которого много костей крупного рогатого скота и лошадей, диких млекопитающих, птиц и рыб [Бравина, 2018]. Существование развитого скотоводческого хозяйства у алданских якутов, живших возле устья Амги, подтверждают и архивные источники XVII в. Так, служилый человек Семен Архипов, побывавший на Алдане в 1640 г., сообщил, что «вверху Алдан-реки живут многие скотные люди неясачные» [Иванов, 1966, с. 102].

Археологический материал поселения Буор-Харах (Хомустаах) I свидетельствует о комплексном скотоводческо-охотничье-рыболовном хозяйстве носителей кулун-атахской культуры XIV–XVI вв. и позволяет более обоснованно говорить о раннем освоении якутами северо-восточных районов Якутии, что отчасти подтверждается предметным комплексом из погребений XVIII в., исследованных нами на территории Верхоянского и Оймяконского районов. Это железные пальмы *батас*, фрагменты сложносоставного лука с костяными концевыми вкладышами, характерными для кулун-атахской культуры, разнообразные типы железных и костяных наконечников стрел, железные удила с витыми кольчатymi псалями, грызла с двусоставными асимметричными звеньями, а также украшения в виде парных конских голов и проволочные серьги в виде знака вопроса, характерные для археологических культур кочевников Южной Сибири и Центральной Азии (рис. II.74).

В связи с этим встает вопрос о месте и значении раннеякутской культуры «малых домов»⁵⁹, открытой в 1940-е годы А.П. Окладниковым [1945, 1955а], в периодизации археологических памятников якутской культуры позднего средневековья. Всего им изучено 11 поселений: Хара-Алдан на р. Алдан (Таттинский улус); Угнайы (Зеленое), Сангар, Далган, Тонгус-Хаята (Малый Кюстяхтах I, II) (Кобяйский улус); Сылах (Ойун-Атага) II, III, Сылах (Ханчи-Атах), Аграфена, Жиганск (Стрекаловка) (Жиганский улус) [Окладников, 1945, с. 48–62, 74–80,

⁵⁹ А.П. Окладников в качестве синонима «малые дома» использовал термины *кыргыз ётёх/етех* (*ётёх* 'старое жилище') применительно к памятникам Центральной Якутии, а также *сартол ётёх* — для памятников северных районов [1946, с. 155]. Кыргыз и сартол/сортол — предполагаемые предки якутов, упоминаемые в исторических рассказах.

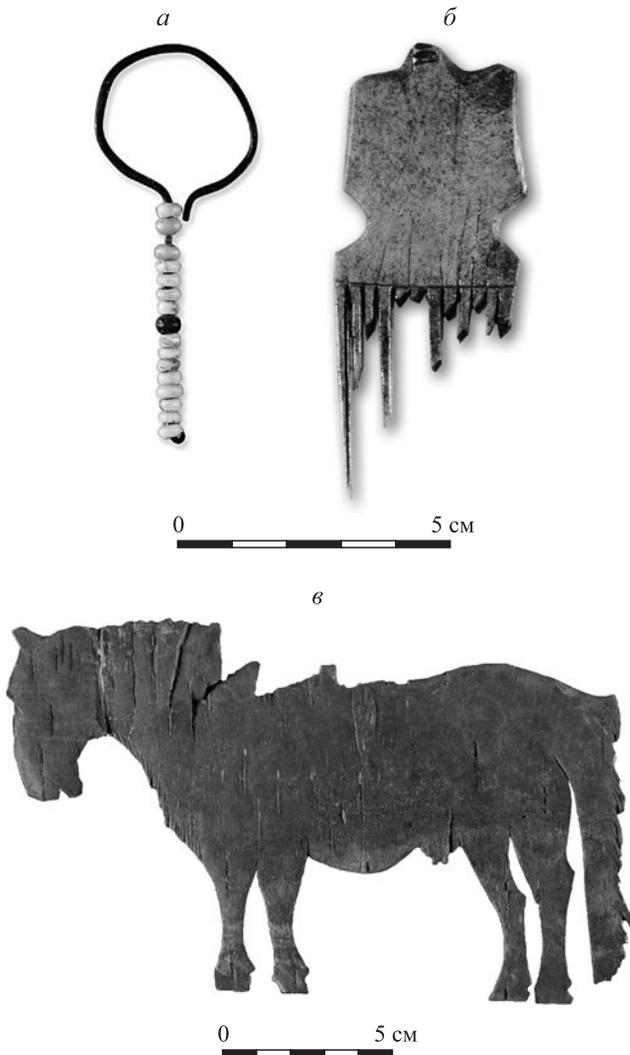


Рис. II.73. Вещевой комплекс поселений.

а — серьга (бронза, перламутровые бусины); б — гребень (кость); в — фигура лошади (береста). Из фондов Музея СВФУ.

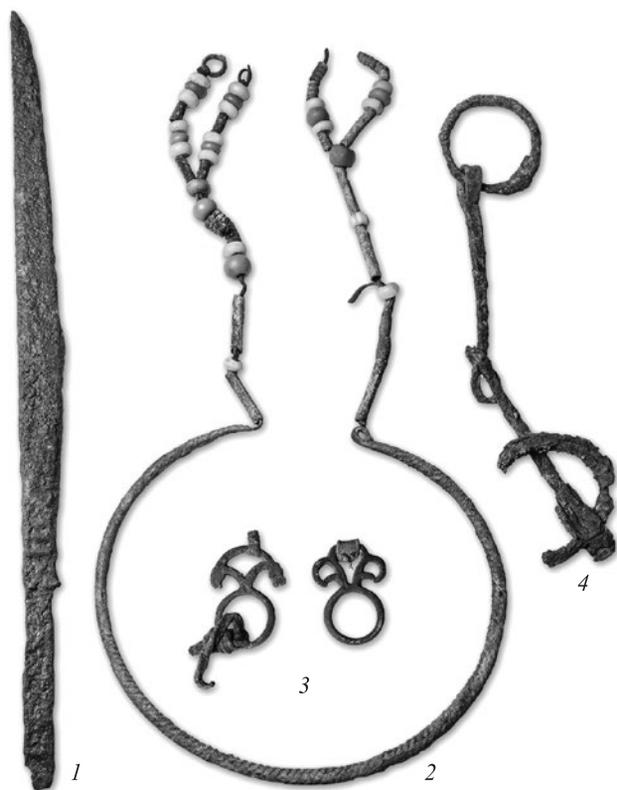


Рис. 11.74. Предметы из погребений XVIII в. на территории Оймяконского улуса.

1 — железная пальма *батас*; 2 — металлическая грива с подвесками; 3 — металлические украшения в виде парных конских головок; 4 — железные удила.

90–95; 1955а, с. 347–352]. Культура получила название по одному из своих характерных признаков — наличию жилищ небольших размеров 4×4 или 5×5 м. Они делятся на две группы: малые четырехугольные дома с очагом из каменных плит и круглые постройки типа якутской юрты *холомо*.

А.П. Окладников отмечает, что поселения находились «в том самом районе, где русскими письменными источниками начала XVII в. отмечены «пешие якуты». Распространение их может свидетельствовать о ходе якутской колонизации севера и северо-востока Якутии» [1946а, с. 155]. Судя по историческим документам этого времени, ареал расселения якутов был шире, чем район распространения скотоводческой культуры, центром которой являлись бассейн среднего течения Лены и Амгино-Ленское плоскогорье. Что касается остальной части территории расселения якутов, то в документах не встречаются сведения о наличии рогатого скота и лошадей у жиганских, янских и оймяконских якутов [Иванов, 1966, с. 109–110]. По свидетельству фольклориста и этнографа А.А. Саввина, якуты еще

в начале XX в. по хозяйственно-культурным типам условно делились на *дойду дьоно* и *тыя дьоно*. К первым относились жители долин крупных рек, в особенности р. Лены, где доминировало скотоводство; к *тыя дьоно* (*тыасыт*) принадлежали таежные и лесные жители, промышлявшие в тайге [2005, с. 195]. Исследователь предполагает, что в группу таежных жителей входили прибывшие в эти края с первой волной южных переселенцев и не сумевшие адаптировать скот к суровым условиям Севера и потому вынужденные заниматься исключительно охотой и рыболовством. По материалам С.И. Боло, именно «пешие» якутские охотники первыми открыли дорогу в Верхоянье, Оймяконье и район Джугджурского хребта вплоть до побережья Охотского моря [1994, с. 106–107, 172–173].

Верхняя и боковые части жилищ обоих типов культуры «малых домов» обкладывались дерном и засыпались землей. Подобные жилые постройки продолжали сооружаться в XIV–XVI вв. (кулунатахская культура), а также якутами в XVII–XVIII вв. В культурных остатках внутри жилищ встречаются кости только диких животных и рыб и почти отсутствуют керамические находки, как правило, представленные остатками не более чем одного глиняного горшка в одном жилище. В якутских преданиях говорится, что древние местные племена были столь бедны, что на всю семью был только один горшок для варки пищи. «Подобно древнейшим местным сосудам каменного, бронзового и раннего железного веков, глиняные горшки из «малых домов» имели очень тонкие стенки и отличались своеобразным орнаментом в виде поясков из тонких налепных валиков, иногда разомкнутых в середине. Их венчики часто рассечены сверху косыми насечками, так же как и венчики древнейших сосудов Якутии, — пишет А.П. Окладников. — Вместе с такими архаическими признаками, уходящими вглубь древнейших культурных этапов Якутии, в керамике «малых домов» имеются, однако, и совершенно другие, новые элементы. Сосуды эти имели уже не круглое, а плоское дно; в орнаменте впервые появляется неизвестный прежде тисненый узор в виде отдельных фигурных вдавленных короткой палочкой с нарезным узором-штампом на конце. Хотя такие вдавления по технике и форме еще очень близки к древнему гребенчатому штамповому орнаменту раннего железного века, но в целом подобная орнаментация уже входит в число признаков, характерных для якутской керамики XVIII–XIX вв.» [1955а, с. 350, рис. 93, 5].

Основываясь на данных якутского фольклора, учитывая близость орнаментации керамики «малых домов» с позднейшей якутской керамикой и исходя из господствовавшей тогда концепции позднего прихода тюркоязычных предков якутов на среднюю

Лену, А.П. Окладников предположительно датировал культуру «малых домов» XV–XVI вв.

В 1955 г. историко-археологической экспедицией ИЯЛИ Якутского филиала АН СССР под руководством Г.А. Пытлякова в верховьях Индигирки (Оймяконский район) было обнаружено и зафиксировано несколько памятников, схожих по ряду признаков с так называемой культурой «малых домов» (*кыргыс ётёх*). Памятники были открыты близ пос. Оймякон на берегу Волчьего озера, Икки-Амбар — центра колхоза им. Калинина (ныне с. Терют) и с. Ючюгей. Поселение Волчье Озеро находится на низкой заболоченной террасе левого берега Индигирки и представляет собой старицу этой реки. Здесь выявлены остатки шести старинных жилищ, имевших четырехугольные основания площадью 35–45 м². Каждое жилище окружено земляным валом, с внешней стороны которого находились небольшие ямы. Из них, вероятно, бралась земля для засыпки крыши и стен жилища. Поверхность земляного пола жилищ покрыта слоем торфа толщиной 5–8 см, под которым зафиксирован культурный слой мощностью 12–18 см, обильно насыщенный древесным углем, обломками обожженной глины от разрушившихся очагов — камельков, встречаются кости животных: оленя, пушных зверей, водоплавающих птиц и рыб. Имеются обломки костей со следами обработки. Совершенно отсутствуют керамика и железные изделия.

Второе поселение этого типа было обнаружено на левом берегу Индигирки близ пос. Икки-Амбар. Оно находилось на берегу пересохшей протоки р. Индигирки, представляющей собой в настоящее время цепь небольших озер. Поселение состояло из трех жилищ, расположенных на расстоянии 40–50 м друг от друга. Все жилища по внешнему виду напоминают волчьезерские, однако имеют несколько меньшие размеры — 5×6 м. В центре жилища № 3 был заложен шурф. Выяснилось, что под пятисантиметровым слоем торфа залегает культурный слой мощностью 15 см, обильно насыщенный углями, обломками очага, костями мелких животных и рыб.

В излучине р. Ючюгей-Юрях, впадающей в р. Кюенте (левый приток Индигирки), на территории с. Ючюгей были обнаружены памятники иного рода. При осмотре правого обрывистого берега реки на глубине 45 см от поверхности земли было обнаружено большое очажное пятно диаметром 1,05 м и мощностью около 20 см. Очаг был обложен обгоревшими сверху листовыми бревнами. Близ очага были обнаружены: один отщеп из кремнистого сланца и обломки оленьего рога со следами обработки. В самом очаге встречались обгорелые кости. Вероятнее всего, на этом месте некогда стояли летние временные жилища якутов типа берестяной

урасы [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 1, д. 277, л. 4–6].

«Следует отметить, что все описанные памятники эпохи заселения Оймяконской территории внешне мало отличаются от известных одновременных памятников центральных районов Якутии, — отмечает Г.А. Пытляков. — Однако надо учитывать, что хозяйство и материальная культура якутов верхней Индигирки имели целый ряд специфических черт, обусловленных исключительно суровыми природными условиями. Надо думать, что оймяконские якуты в прошлом не занимались скотоводством. Это подтверждается не столько отсутствием костей домашних животных в культурных слоях поселений, сколько самим расположением их в местах, неудобных или вовсе непригодных для скотоводческого хозяйства. Судя по расположению поселений близ рыбных угодий, по костным остаткам и другим признакам, древние якуты Оймяконской котловины занимались главным образом рыболовством, дополняемым охотой и собирательством» [Там же, л. 7].

В 1970-е годы исследование объектов культуры «малых домов» продолжил И.В. Константинов, изучивший поселения в том же месте возле Сангар, а также поселение Хара-Алдан в бассейне Алдана [1978, с. 46–48]. Он поддерживал мнение А.П. Окладникова о том, что данная культура представляет собой переходный этап в эволюции культуры от раннего железного века к традиционной якутской. От датировки с полной определенностью культуры «малых домов» автор воздержался [Там же, с. 49], но, учитывая то, что возраст культуры был омоложен его предшественником, он удревнил его на одно–два столетия (XIII–XIV вв. н. э.). Более определенно по этому вопросу высказался В.И. Эртюков, который пришел к выводу, что традиции усть-мильской культуры бронзового века продолжали сохраняться в раннем железном веке Якутии, а также в культуре «малых домов» и кулун-атахской культуре [1990, с. 112–113].

В ходе изучения памятников кулун-атахской скотоводческой культуры XIV–XVI вв. А.И. Гоголев высказал мнение о месте культуры «малых домов» в средневековой истории Якутии. Он полагает, что «малые дома» представляют собой окраинный бесскотоводческий вариант кулун-атахской культуры и что керамика «малых домов» принадлежала не местному, а пришлому населению, каковыми были тюркоязычные предки якутов. А.И. Гоголев вслед за И.В. Константиновым считает, что в связи с переходом к оленеводству юкагиры и тунгусы Якутии к середине II тыс. перестали изготавливать глиняные сосуды. В сущности, речь идет о прекращении лепки тонкостенной керамики раннего железного века. Следовательно, наиболее правильно относить кера-

мику и весь комплекс находок культуры «малых домов» не к самостоятельной культуре, а к варианту кулун-атахской культуры, и датировать ее также XIV–XVI вв. [Гоголев, 1990, с. 49–50; 1993, с. 95].

По мнению А.Н. Алексеева, анализ соответствующих материалов с очевидностью свидетельствует о том, что керамика раннего железного века не исчезла и не сменилась другой, как полагает А.И. Гоголев, а несколько видоизменившись, продолжала изготавливаться обитателями «малых домов», а затем и кулун-атахцами. Керамика «малых домов» более архаична, чем кулун-атахская, поскольку новыми элементами сосудов последней являются: плоское дно, толстенность, более усложненный и разнообразный художественный орнамент [Алексеев, 1996а, с. 31].

В 1980-х годах комплексной экспедицией Верхоянского районного краеведческого музея «Полюс холода» на р. Адыча в местности Мэтис Табалахского наслега было обнаружено несколько жилищ *кыргыс ётёх*. Здесь они занимали небольшую площадь. Вокруг каждого жилища зафиксированы следы старинных ям. Найдены многочисленные кости животных, керамический материал отсутствовал [Кириянов, 2019, с. 14]. По преданию, записанному в 1877 г. уроженцем Верхоянья Н.С. Гороховым, один из первых якутских насельников этого края поселился на р. Адыча.

Таким образом, культура «малых домов» нам представляется периферийным, «таежным», вариантом кулун-атахской культуры, ее археологической предтечей, унаследовавшей традиции раннего железного века в материальной культуре и сохранившей в целом архаичный хозяйственно-культурный тип в виде охоты, рыболовства и собирательства.

Выявление и изучение новых археологических памятников и интерпретация материалов «малых домов» с привлечением фольклорных данных и исторических документов позволяют значительно расширить границы распространения раннеякутской кулун-атахской культуры X–XIV вв., включая бассейны рек Виллой на западе, Индигирки и Яны на северо-востоке и низовье р. Лены близ арктического побережья Якутии (рис. II.75).

Кроме древнеякутских поселений, важным историческим источником являются погребальные памятники. Погребения, четко датируемые периодом ранее XVII в., малочисленны, и выделение их до последнего времени было достаточно проблематичным и условным. Многие погребения датированы XVIII–XIX вв., исходя из соображений, что наиболее древние захоронения якутов совершались на специально сооруженных помостах (*арангасах*), а грунтовые могилы получили широкое распространение только после прихода русских и введения христианства.

В настоящее время это мнение полностью пересмотрено. В результате междисциплинарных исследований и современных методов датирования стало возможным выделить около 30 якутских грунтовых погребений, относящихся к дорусскому периоду XIV–XVII вв. [Бравина, Дьяконов, 2015, табл. 1]. Удалось также выяснить, что неким хронологическим разграничением может служить планиграфия могил. Во многих случаях ранние погребения расположены в центре долины на невысоких террасах. Более поздние погребения XVIII–XIX вв. находятся в периферийной части долины. Элитные захоронения тыгынидов — потомков аристократического рода хангаласцев — расположены на 50-метровой террасе коренного берега р. Лены, откуда открывается прекрасный вид на долину Эркээни, некогда входившую в их родовую территорию.

Раннеякутские погребения на поверхности земли отмечены едва заметными западинами подпрямоугольной или овальной формы. Внутримогильные камеры в рассматриваемых погребениях условно можно разделить на следующие типы: 1) помещение тела умершего на бересте, деревянном настиле или под деревянным покрытием; 2) гроб-колода; 3) ящик-гроб из плаха; 4) гроб-сруб (гроб срубной конструкции); 5) гробовина *тэбизх*.

Ориентировка раннеякутских погребений преимущественно имеет направление головой на запад, лишь в нескольких случаях отмечена северная ориентация. Тенденция к более устойчивой ориентировке покойных, возможно, отражает выработку определенных представлений о направлении, в котором по представлениям древних находился загробный мир. В традиционной картине мира якутов нижний мир (мир мертвых) находится на западе, редко — на севере.

В трупомещении можно выделить пять вариантов:

1) трупоположение горизонтальное на спине, руки согнуты, кисти рук сложены на лобковых, тазовых костях или животе. В некоторых погребениях левая нога покойного вытянута, правая — подогнута. Такая же поза фиксируется в раннесредневековых впускных погребениях Хакасии [Савинов и др., 1988, с. 83–84, 94];

2) скорченное трупоположение на боку (рис. II.76). Ближайшими его аналогами выступают погребальные традиции средневековых племен Прибайкалья и Забайкалья. В хунно-сяньбийское время и эпоху раннего средневековья скорченные погребения распространились в Прибайкалье в группах погребений елгинского (III в. до н. э. — IV в. н. э.) и черенхьнского (V–VIII вв. н. э.) типов [Харинский, 2001, 2005]. Б.Б. Дашибалов относил их к курумчинской культуре и связывал с племенами курыкан и хори, ставших в дальнейшем основой сложения якутов и

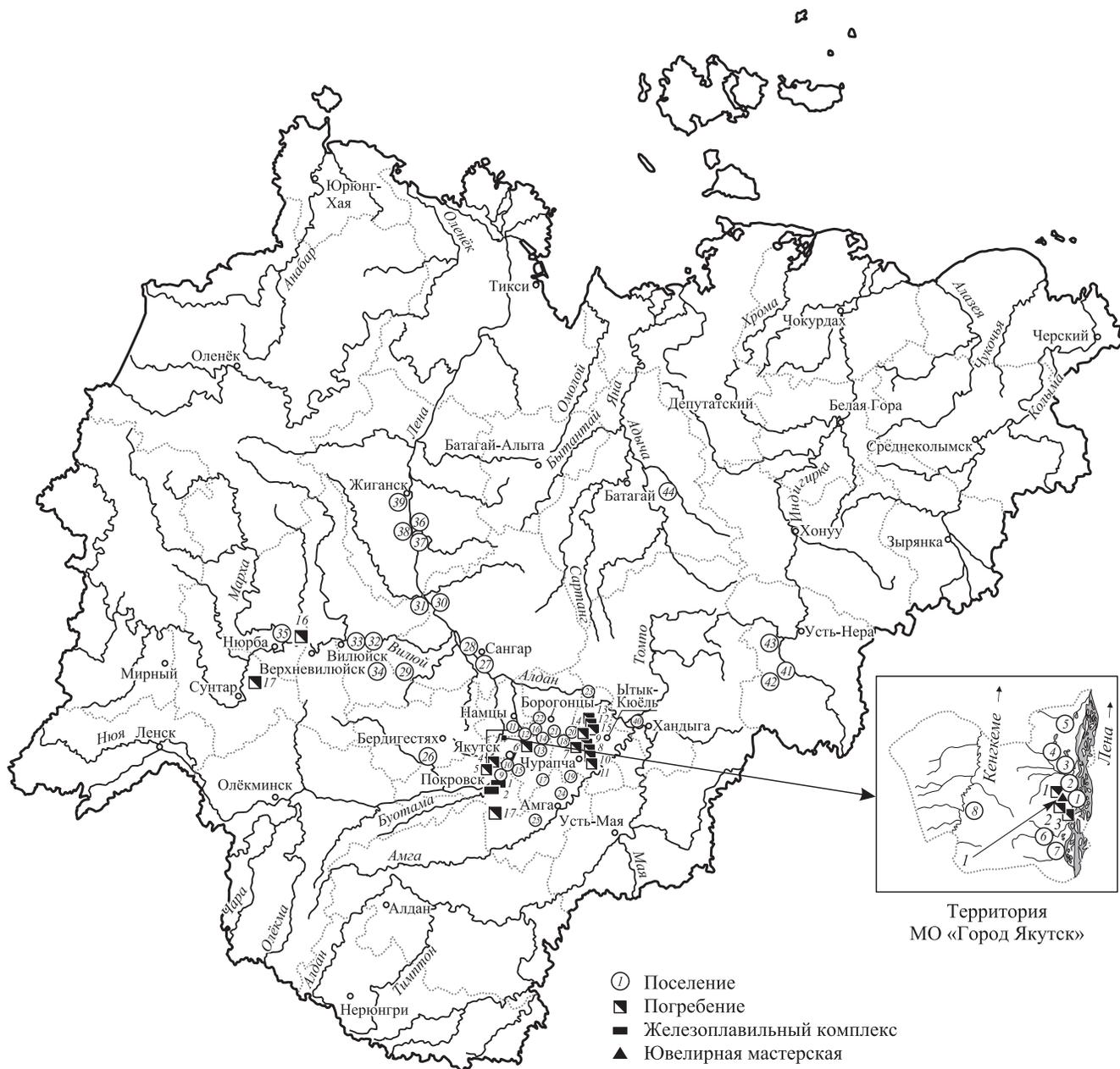


Рис. П.75. Памятники кулун-атахской культуры X–XVI вв.

Поселения. *МО «Город Якутск»:* 1 — Логовая; 2 — Областная больница; 3 — Ус-Хатын; 4 — Зерновая II; 5 — Халчаайы; 6 — Владимировка VI; 7 — Орбита-16; 8 — Айбы-Тайбыт; *Хангаласский район:* 9 — Немоюнцы; 10 — Ынах-Арыы; *Намский район:* 11 — Нелегер I, II; *Мегино-Кангаласский район:* 12 — Кулун-Атах; 13 — Матта (Юбилейный); 14 — Кёрдюгэн; 15 — Мамыкан; 16 — Лонху; 17 — Сэндилэ; *Чурапчинский район:* 18 — Кытанах-Маллата; 19 — Куоладьыма (Малла I); 20 — Буор-Дьэ VII, VIII; *Усть-Алданский район:* 21 — Уганья; 22 — Тумул; *Таттинский район:* 23 — Хара-Алдан; *Амгинский район:* 24 — Сырдык-Сулус; 25 — Сасыл-Етех; *Горный район:* 26 — Кюбээйи; *Кобяйский район:* 27 — Угнайы (Зеленое); 28 — Сангар; 29 — Чинеке; 30 — Далган; 31 — Тонгус-Хаята (Малый Кюстяхтя I, II); *Вилуйский район:* 32 — Сымалыыр; 33 — Нучча-Кюэль II, IV; 34 — Хохочой I, II; *Нюрбинский район:* 35 — Сиэн-Тумула; *Жиганский район:* 36 — Сылах (Ойуун-Атага) II, III; 37 — Сылах (Ханчи-Атах); 38 — Аграфена; 39 — Жиганск (Стрекаловка); *Томпонский район:* 40 — Буор-Хайа (Хомустаах) I; *Оймяконский район:* 41 — Волчье Озеро; 42 — Икки-Амбар; 43 — Ючюгэй-Юрях; *Верхоянский район:* 44 — Мэтис. **Железоплавильные комплексы.** *Хангаласский район:* 1 — Сынгасалаах I, II; 2 — Тулур. **Ювелирная мастерская.** *МО «Город Якутск»:* 1 — Областная больница. **Погребения.** *МО «Город Якутск»:* 1 — Атласовское I, II; 2 — Сергеляхское; 3 — Учугэй-Юрях; *Хангаласский район:* 4 — Кудук I, II; 5 — Ат-Быраан III; *Мегино-Кангаласский район:* 6 — Кёрдюген (Усун-Эбэ); 7 — Бютэйдях; 8 — Балыктах; 9 — Джесулен; 10 — Таралай; 11 — Тиит-Баппыт; *Таттинский район:* 12 — Улахан-Алаас; 13 — Орто-Арыы; 14 — Буогарыма I; 15 — Нэлэгэр; *Нюрбинский район:* 16 — Ойгос-Тумула I; *Сунтарский район:* 17 — Кюкяй II.



Рис. II.76. Скорченное труположение на настиле. Погребение Кудук I, Жерский наслег, Хангаласский улус. Фото Р.И. Бравиной.

бурят [1995, 2005]. В Забайкалье погребения со скорченным положением умерших бытовали у племен сяньби [Асеев, 2003, с. 120–122]. В раннем средневековье такие погребения имели широкое распространение у носителей дарасунской культуры VI–IX вв. н.э. [Кириллов и др., 2000, с. 64; Ковычев, 2012];

3) трупомещение в сидячей позе представлено погребением Атласовское I, раскопанном на территории Ботанического сада СВФУ им. М.К. Аммосова. Такие погребения были широко распространены в Северной Евразии в разные эпохи, включая культуры бронзового века Северной Монголии и Прибайкалья [Хлобыстина, 1991; Горюнова, 2002, с. 6–10, 37–38];

4) вытянутое труположение на боку встречается крайне редко, хотя по наблюдению В.Л. Приклонского, на севере Якутии, на о. Сагастыыр, «труп почти во всех (до 12) могилах лежал головой к северо-западу и на левом боку» [1890, с. 168]. Два случая вытянутого труположения на боку зафиксированы в погребениях Усть-Талькин [Николаев, 2004, с. 120];

5) вытянутое труположение на животе, лицом вниз (ничком) (Буогарыма, Учугей-Юрях). По этнографическим данным, якуты хоронили вниз лицом «опасных покойников», к которым причисляли прежде всего шаманов и самоубийц. Данный вид труположения изредка встречается в погребальных памятниках средневековых племен Прибайкалья и Забайкалья. В Западном Забайкалье к ним относятся два погребения в Телятниковском могильни-

ке, которые Е.А. Хамзина интерпретировала как шаманские [1970, с. 110].

В погребениях Улахан-Алаас, Куому, Ожулун, Тиит-Баппыт и Кудук IV под голову покойных было подложено седло (рис. II.77). Положение «голова на седле» зафиксировано в погребениях могильника кыпчакского времени у дер. Сынтыш-Тамак на р. Чермасан в Приуралье, датируемого XII–XIV вв. [Иванов и др., 2014, с. 132]. По этнографическим материалам, такой же традиции придерживались в XIX в. алтайцы и буряты [Семейная обрядность..., 1980, с. 93, 102].

Сопроводительный инвентарь погребений включает предметы хозяйства и быта, снаряжения коня, вооружения и орудия охоты, элементы одежды и головных уборов, украшения, кости животных, птиц и рыб, которые в целом находят аналогии среди материалов поселений кулун-атахской культуры XIV–XVI вв. и якутской традиционной культуры XVII–XVIII вв. (рис. II.78; см. вкл.) [Багашев и др., 2016; Бравина и др., 2016а, б, 2017; Bravina et al., 2017]. Неординарным в этом отношении представляется комплекс сопроводительного инвентаря из погребения Атласовское II, отдельные вещи которого не типичны для Якутии (рис. II.79; см. вкл.). Это железный нож, клинок которого имеет прямой обухок и плавно сужается к острию. Костяные накладки на рукояти ножа изготовлены из отшлифованных пластин прямоугольной формы со слегка закругленными краями. Ближайшими аналогиями данного артефакта могут быть бурятские и монгольские национальные ножи [Кулинский, 2001, с. 210–211; Бобров, Худяков, 2008, с. 661]. Захороненная здесь женщина имела головной убор в виде шапки с полусферическим навершием и отверстием посередине, в которое вставлялась трубочка для крепления плюмажа, а также две подтреугольные фигурные пластины с отчеканенным на них сложным орнаментом. Составное навершие женского го-

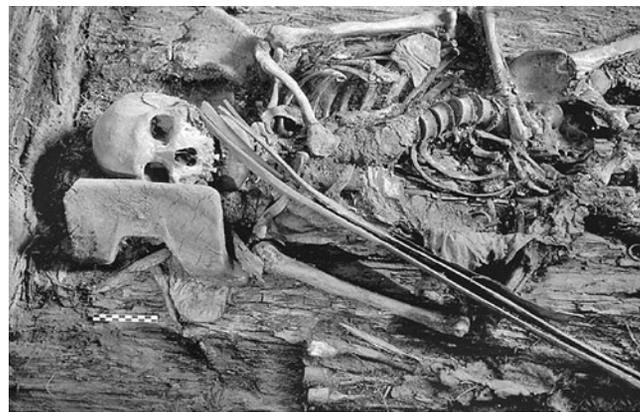


Рис. II.77. Положение умершего «голова на седле». Погребение Тиит-Баппыт, Чурапчинский улус.

ловного убора аналогов в якутской традиции не имеет. Похожие полусферические навершия головных уборов *данзэ* с подставкой-трубочкой для бусины *жинчи* встречаются у бурят Забайкалья [Шагланова, 2005, с. 9].

Междисциплинарные исследования, проведенные в Лаборатории антропологии ИПОС СО РАН (г. Тюмень), позволяют реконструировать внешний облик и образ жизни древних якутов, в том числе болезни, рацион питания, степень физической активности, привычки, род деятельности, причины смерти и т.д. Так, рост у молодого мужчины 20–25 лет из погребения Атласовское I, реконструированный по бедренной кости по формуле М. Троттер и Г. Глезер для монголоидов, составил 169 см. Пропорции тела долихоморфные (относительно узкие плечи) и брахигамбные (укороченные ноги). Результаты проведенного анализа позволяют констатировать довольно высокое морфологическое сходство краниологической структуры погребенного с антропологическим типом современных бурят и монголов (рис. II.80).

У молодого человека был развит поясничный остеохондроз, который встречается с повышенной частотой среди лиц, работа которых связана с тяжелым физическим напряжением, особенно при сочетании с наклонным положением тела или необходимостью частых наклонов. Значительно развитые на бедренных костях места прикрепления наружной запирательной мышцы могут интерпретироваться как результат регулярного сидения с согнутыми в коленях и разведенными в стороны ногами. Обобщение выявленных патологий позволяет реконструировать определенную кинематическую схему. Молодой человек регулярно осуществлял дей-

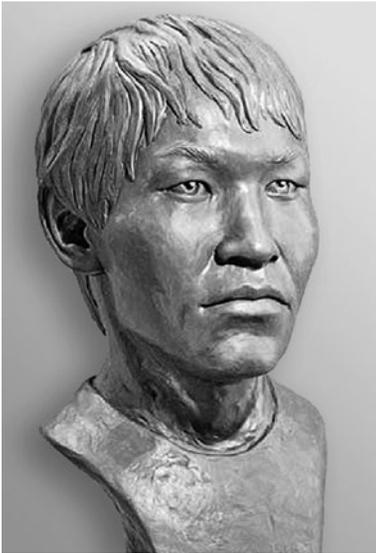


Рис. II.80. Анатомическая реконструкция лица человека, захороненного в погребении Атласовское I.

ствия, связанные с большой физической нагрузкой и наклонами корпуса. Постоянно и разнообразно двигал руками тяжелые предметы. Его пешее передвижение не вызывало перенапряжения, в то время для него были характерны регулярные силовые движения, задействовавшие голеностопные суставы. Преобладающий способ сидения был с согнутыми в коленях и разведенными в стороны ногами («по-турецки»). Подобная модель может быть реализована в разных видах деятельности. Например, мужчина был воином: носил тяжелые металлические доспехи и оружие, регулярно тренировался с массивным оружием, тяжелым копьем или *батасом* (пальмой). Другой возможный вариант: молодой человек был конным воином. Использовалось жесткое седло при тряском ходе коня, основное оружие — тяжелое копье или *батас*. Но человек не был постоянным наездником, как степные кочевники, и ездил на лошади лишь время от времени, о чем свидетельствует слабое развитие мышц, отводящих и приводящих бедра. Другим вариантом или дополнением может быть деятельность, связанная со спецификой работы покосчика травы косой-горбушей, сопровождаемой частыми наклонами туловища, активной работой плечевого пояса, рук и ног, голеностопных суставов. Вместе с тем повседневная хозяйственная деятельность имеет умеренные нагрузки и приводит к патологическим изменениям по накоплению повреждений в зрелом и преклонном возрасте. В нашем же случае человек молодой и столь сильные патологии свидетельствуют о чрезмерных и интенсивных нагрузках. Это может быть либо результатом принуждения к непосильному труду (например, он был социально зависимым человеком), либо специфики военной и (или) охотничьей деятельности, либо чрезмерной нагрузки, вызванной длительными пешими переходами.

В зубной системе умершего было зафиксировано довольно много патологических изменений. Как на верхней, так и на нижней челюсти фиксируются системное нарушение питания тканей пародонта и поражение зубным камнем. Карисес, однако, не зафиксирован, что является косвенным свидетельством малого присутствия продуктов земледелия в рационе погребенного. Также в пользу преобладания мясомолочных продуктов в рационе говорит малый угол стертости постоянных моляров. На некоторых зубах наблюдаются прижизненные сколы эмали, что позволяет предполагать наличие какой-то привычки (например, жевать традиционную жвачку *уас* из вареной древесной смолы).

Характеристики повреждений черепа позволяют идентифицировать их как рубцы, нанесенные оружием с прямым или слегка изогнутым острым массивным лезвием длиной более 17,5 см и длинной рукоятью (рис. II.81). Реконструируемыми параметрам

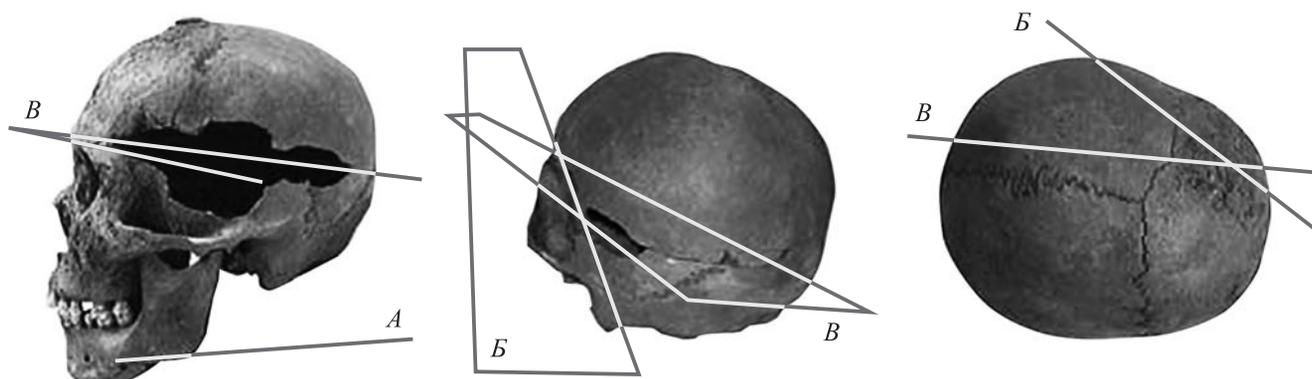


Рис. II.81. Череп мужчины из Атласовского погребения [Багашев и др., 2016, рис. 4].

Линиями указаны направление и конечное положение разрывов. А — первый удар; В — второй; В — третий.

оружия вполне соответствуют распространенные в рассматриваемое время *батыя* и *батас* (пальмы). Всего было нанесено три почти перпендикулярных удара по левой стороне головы: один (А) пришелся на нижнюю челюсть, два других (В, В), могущие быть смертельными, — на черепную коробку (рис. II.81). Череп не рассечен полностью, несмотря на большую силу воздействия. Это указывает на то, что голова в момент ударов не была жестко зафиксирована, т.е. либо человек стоял, либо его голова находилась на пружинящей или проминающейся поверхности (например, мох, глубокий снег). Преимущественно заднее пересечение линий разрывов свидетельствует о том, что наносивший удары располагался сзади. Ранение, последствия которого наблюдаются на левой стороне челюсти (А), возможно, было нанесено самым первым. Этот удар можно представить как нанесенный в состоянии схватки лицом к лицу, когда мужчина попытался увернуться, откинувшись назад и отклонив голову в направлении удара. Альтернативный вариант: удар наносился сзади по шее лежащего или стоящего человека, которая оказалась закрытой мягким воротником, одеждой или защитным снаряжением, так как шейные позвонки не повреждены, а челюсть была задета только концом оружия [Багашев и др., 2016, с. 82, 87]. Череп был полностью покрыт берестяной повязкой, которая состояла из сшитых между собой нешироких полосок очень тонкой бересты и закрывала всю голову вместе с лицевой частью. Эта находка дает наглядные представления о методах и способах повязки для закрытия ран и оказания медицинской помощи у якутов в XIV–XV вв. О подобных перевязках в якутской лечебной практике, применяемых в случаях повреждения черепа, писал в XVIII в. Я.И. Линденау [1983, с. 34].

Похороненный в Сергеляхском погребении человек имел возраст 35–45 лет. Краниологическое исследование показало его метисное происхождение,

характерное для южно-сибирских популяций, т.е. промежуточное положение между европеоидными и монголоидными группами (рис. II.82). По-видимому, это погребение можно отождествлять с «тюркской» составляющей народа саха, соотносимой с легендарным прародителем якутов Элэй Боотуром, наряду с «монгольским» (центрально-азиатским) компонентом сыгравшей основную роль в сложении якутского этноса, его языка и культуры. Мужчина, скорее всего, был конным воином, на что указывает его сопроводительный инвентарь, состоящий исключительно из предметов вооружения, воинской амуниции и снаряжения верхового коня (пальма, лук со стрелами, колчаный крюк, стремя, удила, подпружная пряжка, бляшки и тройники-распределители ремней оголовья коня). Помимо этого, его принадлежность к воинскому сословию подтверждается наличием достаточно серьезной прижизненных травм, а также смертельным разрывом на черепе, который, как и в случае с погребенным в Атласовском I, наглядно иллюстрируют ожесточенность конфликтов того периода, когда

происходило становление народа и этнической культуры якутов. О верховом коне как основном средстве передвижения свидетельствуют также характерные изменения на бедренных костях индивидуума — так называемые «фасетки всадника», а также остеохондрозные прояв-



Рис. II.82. Графическая реконструкция внешности мужчины из Сергеляхского погребения.

ления на позвонках и грыжи в поясничном отделе позвоночника.

Совокупность характеристик повреждения черепа позволяет однозначно интерпретировать его как разруб, рассекающий удар пальмой *батас*. Маркеры палеодиеты говорят о перенесенном в детском возрасте пищевом стрессе, преобладании мясной пищи в рационе. На некоторых зубах присутствуют прижизненные микросколы эмали. Наблюдаемая картина их распределения свидетельствует о привычке погребенного разгрызть мелкие кости или жевать *yas* [Бравина и др., 2016б, с. 98–100].

По краниологической структуре черепа женщины из погребения Атласовское II наблюдается ее сильное морфологическое сходство с представителями популяций центрально-азиатского и байкальского антропологических типов североазиатской формации (рис. II.83). Антропологическое исследование показало минимум патологических изменений скелета женщины 30–40 лет. Отсутствие гипоплазии зубов, порозных изменений черепа и глазниц указывает на полноценное питание в детстве. Наличие зубного камня говорит о достаточном количестве мясной пищи в рационе. Артрозные проявления на суставах позвоночного столба и суставах конечностей соответствуют возрастным значениям, следы перегрузки крупных суставов не зафиксированы. Минимальное количество выявленных патологий свидетельствует о хорошем общем состоянии здоровья исследуемой женщины. Перелом правого второго ребра стал следствием прямого удара, причину которого достоверно установить сложно. Умеренное развитие мест прикрепления мышц, отсутствие энтезопатий указывают на отсутствие изнуряющего физического труда. Нагрузки не превышали физиологических значений [Бравина и др., 2017, с. 51–57].

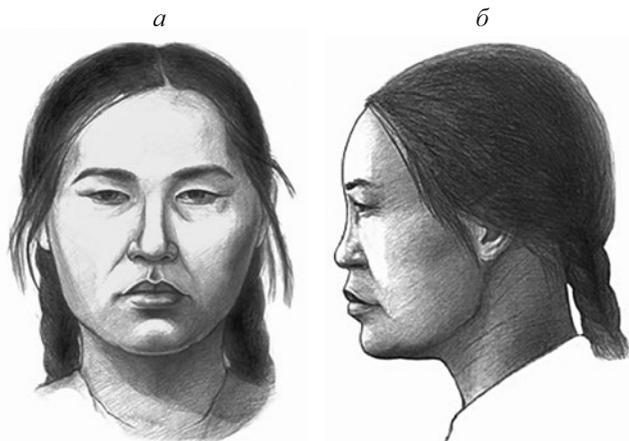


Рис. II.83. Реконструкция внешнего облика женщины из погребения Атласовское II.

а — анфас; б — профиль.

Таким образом, смертность у мужчин на первоначальном этапе освоения Ленского края была высокой и, скорее всего, обусловлена их значительной социальной активностью во всех сферах жизнедеятельности, включая военную. О характере военной активности, кроме достаточно высокого количества оружия и доспехов в поселениях и погребениях, свидетельствует наличие многочисленных прижизненных и смертельных ранений. Возможно, именно это время сохранилось в исторической памяти народа как *кыргыс юйтэ* — век междоусобиц и войн. Судя по всему, кулун-атахцы, как и многие другие кочевые народы, совмещали занятие скотоводческим хозяйством с военным делом. Специалисты, изучающие сообщество кочевых скотоводов, считают, что номады очень легко и быстро переходили из общинно-кочевое состояние (в мирное время) в военнокочевое (в военное), создавая структурированные военные подразделения [Марков, 1981, с. 87–88]. Возможно, среди кулун-атахцев были даже отдельные представители, для которых ратное дело становилось одним из основных видов деятельности.

Теперь уже известно, что спорадическое проникновение отдельных групп южных скотоводческих племен на территорию средней Лены начинается с IV–VIII вв. Население Центрально-Якутской равнины ко времени формирования кулун-атахской культуры состояло, помимо аборигенных племен, из этнически разнородных групп выходцев из Забайкалья, Прибайкалья и Приангарья, каждая из которых, несомненно, старалась стать доминирующей и занять наиболее благоприятную экологическую нишу, лучшие места, где можно было эффективно вести хозяйство, основанное на скотоводстве. Во многих случаях этот фактор мог стать причиной вооруженных конфликтов.

Погребение с конем, составляющее одну из особенностей поздней культуры якутов XVIII–XIX вв., пока не зафиксировано среди ранних погребений, хотя археологические данные свидетельствуют о значительном месте лошади в подвижном образе жизни и хозяйстве кулун-атахцев. Лошадь служила основным средством передвижения, а жеребятина составляла значительную долю рациона питания. Шкуры лошадей шли на изготовление одежды, ремней и пр. В качестве «погребальной пищи» мясо лошади встречается во многих погребениях. Возможно, в этом вопросе прав Ф.Ф. Васильев, возражавший против «произвольного» ограничения датировки погребений с конем в Якутии временем не ранее XVIII в. и доказавший, что подобный обряд совершался и ранее, например в подбойном захоронении Манчарылах со шкурой коня и погребении Кюэллэрики с пережженными костями лошади, которые вернее всего датировать XVI–XVII вв. [Васильев, 1995, с. 40]. Отсутствие сопроводительных погребений

ний лошадей может быть вызвано их малым количеством, «дефицитом» в рассматриваемое время. Это отчасти подтверждается документами первой половины XVII в., согласно которым тогда на душу населения в среднем приходилось 1,5–2 головы скота, тогда как в первой трети XIX в. на душу населения Якутского округа приходилось 3,05 голов [Иванов, 1966, с. 113]. В.Н. Иванов предполагает, что к приходу русских ареал расселения якутов был значительно шире, чем район распространения скотоводческой культуры, так как существовали группы малоскотных или совершенно бесскотных якутов, основными занятиями которых были охота и рыболовство (так называемые «пешие» якуты). В поисках богатых промысловых угодий они раньше скотоводов продвигались на незанятые территории севера и северо-востока, составляя своеобразный пояс между тайгой и лугами скотоводов [Там же, с. 101]. С такой моделью освоения новых, особенно северных, территорий был согласен и С.И. Николаев–Сомоготто [2009, с. 258–259; 2012, с. 27–28].

Бедность якутского общества того времени отражается и в материалах раннеякутских погребений, сопроводительный инвентарь которых по количеству и разнообразию предметов значительно беднее по сравнению с погребениями XVIII в. Пространство длинных и широких гробов, как бы предназначенных для размещения большого количества вещей, остается свободным при наличии минимума из сопроводительного набора.

Изложенный выше обзор показывает, что к первой половине I тыс. н. э. этнокультурная панорама Ленского края начинает существенно видоизменяться. В конце III — начале IV в. здесь появляются группы южных скотоводов, которыми, вероятнее всего, были хунно-сяньбийцы или иные тесно контактировавшие с ними племена. В V — начале II тыс. миграционный поток продолжают тюркомонгольские группы, среди которых могли быть «осколки» племенных объединений юч-курукан, бома (алатов), уйгуров, енисейских кыргызов, кыпчаков, а также других этносов, персонификацию которых еще предстоит уточнить.

Причина появления кочевников на Севере была продиктована самой природой кочевых культур. В легендах и преданиях якутов говорится, что «южные» их предки переселились на Север, спасаясь от политических интриг степных правителей, непрекращающихся войн или многолетней засухи. По поводу причин переселения и завоевательных походов кочевников в научной литературе высказано множество самых разнообразных суждений. Среди них глобальные климатические изменения (усыхание по А. Тойнби и Г. Грумм-Гржимайло, увлажнение по Л.Н. Гумилеву); воинственная природа и «жадность» кочевников; перенаселенность степи

и т.д. [Крадин, 2001б, с. 119–120]. Трудно спорить с тем, что экономика кочевников достаточно сильно зависела от природно-климатических колебаний, наиболее ощутимых в зонах степей и лесостепей. По историческим сведениям, имеется ряд неоспоримых фактов, подтверждающих уязвимость политических образований кочевников от природных катаклизмов. Например, считается, что страшный *дзуд*⁶⁰ 581–583 гг. и вызванный им голод в кочевьях древних тюрков внесли весомый вклад в кризис Первого тюркского каганата, распавшегося в 603 г. на западную и восточную части; сильные снегопады ослабили экономику Уйгурского каганата (744–840 гг.), разгромленного в 840 г. кыргызами [Дробышев, 2018, с. 59]. Подобных примеров можно привести множество [Задонина, Леви, 2008]. Наверняка имели место и случаи миграции, вызванной совокупностью различных причин. Во времена испытаний, ниспосланных то небом, то по воле правителей, находились мобильные группы отважных и отчаянных людей, которые устремлялись в поисках новых земель и счастья на окраинные пограничные территории. Этому способствовала некоторая автономность племен, основанная на хозяйственной самостоятельности, что делало их потенциально независимыми от центра. У недовольных политикой центра племенных или родовых группировок всегда имелись возможности откочевки. Мигрантами могли оказаться разведывательные группы или осколки воинских подразделений, искавших убежище вдали от военных конфликтов.

Лидеры переселенцев, адекватные по отношению к экосоциальным реалиям, в поисках своей ниши в «срединном мире», в первую очередь ориентировались на природный ландшафт и условия, подобные тем, к которым они привыкли у себя на родине. «Предки якутов в XI в. проникли в долину Лены из прибайкальских степей, — пишет Л.Н. Гумилев. — Используя широкую пойму этой реки и ее притоков, они развели там степную породу лошадей, имитируя свою прежнюю жизнь в степях» [1972, с. 50]. Постепенно в ходе многовекового совместного проживания пришлых и аборигенных этносов и племен, носителей традиции местного раннего железного века, складывается единая синтезированная культура, отражением которой является кулун-атахская археологическая культура, демонстрирующая один из ранних этапов культуры якутского народа.

⁶⁰ *Дзуд* — зимняя бескормица скота, возникающая в случаях отсутствия снежного покрова (черный *дзуд*), высокого снежного покрова (белый *дзуд*) и гололедицы (железный *дзуд*). Иногда различают летний *дзуд* — засуха и бескормица скота [Задонина, Леви, 2008, с. 719]. Ср. якут. *сут* 'голод, бескормица, неурожай' (*буор сут* букв. 'земляной *сут*', *уу сут* 'водный *сут*').

ГЛАВА 11

ФОРМИРОВАНИЕ ЯКУТСКОГО НАРОДА

Известно, что формирование якутов и сложение их культуры происходили на территории современной Якутии. Однако этому предшествовали процессы самых ранних этапов этногенеза народа, которые происходили где-то на юге, территориях, значительно отдаленных от средней Лены, поэтому сказать сейчас что-либо определенное о перипетиях того далекого времени при отсутствии бесспорных фактов очень сложно. Можно только полагать, что в этот период у прапредков якутов, находившихся тогда в составе древних тюрко-монгольских общностей, происходило формирование основ будущей культуры: языка, хозяйства, мифологических и религиозных представлений, важнейших черт материальной культуры. При этом следует учитывать, что тюрко-монголы, особенно тюркские группы, довольно долго находились в тесном взаимодействии с европеоидным индоиранским населением, что отразилось на их антропологии, языковых и культурных особенностях. Поэтому совсем неудивительно, что историки и филологи при разного рода сопоставлениях часто ссылаются на саха-индоевропейские (индоиранские) параллели.

Археологически Якутия исследована недостаточно полно и неравномерно. Это связано не только с обширностью ее территории, но и с тем, что в 1960-е — начале 2000-х годов археологи основное внимание уделяли изучению каменного века и эпохи палеометалла, а исследованием памятников средневековья целенаправленно занималась только небольшая группа единомышленников под руководством А.И. Гоголева. Тем не менее им удалось собрать и систематизировать немалое количество разнообразных археологических источников, позволяющих при всей их неполноте более определенно говорить о начальных этапах сложения якутского народа. Базисом в этих реконструкциях является кулун-атахская археологическая культура, подробно описанная в предыдущей главе.

Долгое время считалось, что древнеякутская кулун-атахская культура существовала с XIV до конца XVI в. [Гоголев, 1990, 1993, 2012]. Новые данные, полученные в последние годы, существенно уточняют хронологию этой культуры, особенно ее начальные этапы. Так, по пищевому нагару с образцов керамики из культурного слоя поселения Уганья в Курбусахском наслеге Усть-Алданского улуса получена AMS-радиоуглеродная дата 893 ± 104 (BINP NSU 1322), календарный возраст которой определяется в рамках 962–1289 гг. н.э. (с вероятностью 94,4%). Это означает, что время существования древнеякутского поселения Уганья охватывает

X–XIII вв. Еще одна радиоуглеродная дата, корректирующая хронологию кулун-атахской культуры, получена по образцу керамики (BINP NSU 1318) из поселения Нэлэгэр I, обнаруженного археологами на окраине с. Намцы Намского улуса, — 874 ± 45 гг. н.э. (рис. II.84). Калиброванный календарный возраст даты определяется 1040–1253 гг. н.э. (с вероятностью 95,4%). Данная дата показывает, что поселение древних скотоводов могло быть основано на намской земле в начале XV в. и существовало до середины — конца XIII в. Поселения скотоводов в Намцах и Усть-Алдане показывают, что к X–XI вв. предки якутов освоили значительные территории Приленья.

Можно полагать, что это не самые ранние или нижние (на языке археологов) даты, окончательно определяющие начало отсчета кулун-атахской культуры. Учитывая радиоуглеродные даты V и IV культурных слоев Улахан-Сегеленнях на Олёмке, свидетельствующие о еще более раннем появлении южных скотоводов на территории Якутии (III–IV вв.), в будущем вполне можно ожидать открытия поселений скотоводов V–IX вв. Такую возможность подтверждает и радиоуглеродная дата поселения Сырдык-Сулус, ставшего в свое время эпонимным для обозначения позднего (заключительного) этапа кулун-атахской культуры: 786 ± 69 (BINP NSU 1316). Календарный возраст указанной даты — 1118–1304 гг., т.е. начало XII–XIV вв.

Большой интерес представляет обнаружение в культурном слое Улахан-Сегеленнях пястной кости быка, что прямо указывает на наличие скотоводческого хозяйства у жителей поселения. Кроме того, обитание здесь скотоводов косвенно подтверждают петроглифы расположенной надалеко писаницы Суруктаах-Хайа, на каменных полотнах которой запечатлены рисунки нескольких быков и одной лошади [Окладников, Мазин, 1976; Кочмар, 1994]. Вполне возможно, что рисунки оставили ско-



Рис. II.84. Фрагменты керамики. Поселение Нэлэгэр, Намский улус, XI–XIII вв.

товоды Сегеленнях или другие группы южных номадов, обитавшие в этих местах.

Вероятнее всего, движение скотоводов на среднюю Лену было вызвано оскудением пастбищ, неурожаем трав, связанным с изменением экологии в период климатического пессимума, поиском свободных, не занятых другими номадами земель с богатыми и просторными лугами.

О раннем освоении предками якутов Приленья в этих хронологических рамках свидетельствуют не только археологические памятники и радиоуглеродные даты, но и другие источники. К примеру, генетики считают, что предки якутов некоторое время проживали в районе оз. Байкал, прежде чем мигрировали на среднюю Лену. Связанная с этим событием дивергенция (разветвление) специфического для якутов N1c-субкластера Y-хромосомы началась, по расчетам специалистов, около 1600 л. н., т.е. в IV в. н. э. [Генетическая история народов Якутии..., 2015, с. 56–63]. Кроме того, генетиками установлено, что некоторые этноспецифичные (орфанные) заболевания, такие как SOPH-синдром (pone), спиноцеребеллярная атаксия, аутосомно-рецессивная глухота 1A типа, возникли у якутов в IX–XIII вв. Эти выводы генетики подтверждают датировки историков относительно миграции предков якутов на Север в X–XI вв.

Уже давно в научной литературе утвердилось мнение о раннем отделении якутского языка от основного тюркского языкового ствола в результате миграции этноса. Предлагаются различные датировки этого события: от III до VII в. н. э. [Малов, 1941; Убрятова, 19606; Щербак, 1997; Широбокова, 2000; Мудрак, 2009; Слепцов, 2012; Левин, 2013]. В любом случае хронологические оценки данного события совпадают с датировкой культурных слоев Улахан-Сегеленнях, где фиксируются наиболее ранние следы проникновения скотоводов на среднюю Лену (IV в.), и соответствуют периоду климатического пессимума (III–VII вв.), в рамках которого, вероятнее всего, происходила миграция праякутов на север.

Изучение археологических памятников раннего этапа кулун-атахской культуры показывает, что в X–XIV вв. в бассейне средней Лены существовала сложившаяся, адаптированная к местным условиям культура номадов, успешно разводивших крупный рогатый скот и лошадей. Скотоводческое хозяйство дополнялось охотничьим и рыболовным промыслами, о чем свидетельствуют костные остатки на поселениях. Свой мясо-молочный рацион скотоводы обильно пополняли и разнообразили дикоросами. Еще в XIX в. В.Л. Серошевский замечал, что в пищевом рационе якутов второе место после молочной пищи имеют похлебки из съедобных корней, трав и ягод [1993, с. 305–308]. Находки стрел-тома-

ров и деталей самоловных черканов свидетельствуют о том, что предки якутов охотились не только с целью пополнения мясных запасов, но и для добычи пушных зверей, ценный мех которых пользовался спросом и в те времена (рис. II.85; см. вкл.).

Как правило, поселения кулун-атахцев были привязаны к аласам, что вполне объяснимо, так как алас — это обширные сенокосные и пастбищные луга; непременно имеющееся на аласе озеро являлось источником воды; близко подступающий лес обеспечивал дровами для обогрева и материалом для возведения жилых домов и прочих строений. Без особых изменений стратегия размещения и функционирования поселений якутских скотоводов на аласах доживает от средневековья до XX в., прочно утвердившись в народном сознании как важнейшая составляющая традиционного якутского хозяйства, а в литературе и искусстве алас олицетворяет романтический образ ландшафтной колыбели якутского этноса.

Поселения кулун-атахцев обычно состояли из двух–шести зимних жилых домов типа якутской юрты *балагана*, летнего берестяного жилища *ураса*, хозяйственных построек, предназначенных для содержания скота и хранения припасов. Как показывают материалы раскопок, довольно развитым было домашнее производство. Во многих поселениях существовали кузнечные мастерские, где изготавливали железный инвентарь, бытовые предметы, необходимые для повседневной жизни, а также ювелирные изделия из меди и бронзы. Судя по глиняным формам для отливки и готовым вещам, основной ассортимент составляли серьги и нагрудные украшения различных конфигураций, шейные гривны, браслеты, кольца, накладные и нашивные бляшки на поясные ремни и конскую сбрую. В некоторых поселениях производилась выплавка железа из руды, о чем свидетельствуют находки сопел от мехов и многочисленные отходы плавки в виде шлака и криц, непригодных для дальнейшего применения. Оценивая железоделательное производство якутов, воевода Василий Пушкин в 1646 г. (через 14 лет после основания Якутского острога) писал в Москву: «У иноземцев-якутов их якутское дело — железо — есть самое доброе, и плавят они то железо не по многу, не на большое дело, на свои, якутские, вместо сабель делают пальмы и ножи» [Якуты. Саха, 2012, с. 174].

Судя по обилию черепков и почти целых глиняных сосудов, горшечное дело представляло у кулун-атахцев развитое и массовое направление домашнего производства. На высоком уровне находилась обработка кожи и шкуры, из которых изготавливали одежду и обувь, ремни, конскую упряжь, мешки, сумки, сосуды большой емкости. Небольшие сосуды (ведра, тусса, миски) делали из бересты.



Рис. 1.1. Физическая карта Республики Саха (Якутия).



Рис. 1.2. Олёкмо-Чарское нагорье. Фото А.З. Ивановой.



Рис. 1.4. Хребет Сунтар-Хаята. Фото А.Р. Десяткина.



Рис. 1.5. Центрально-Якутская равнина.
Фото Р.В. Десяткина.



Рис. 1.6. Колымо-Индигирская низменность.
Фото А.З. Ивановой.



Рис. 1.7. Тукулан Саамыс-Кумага, Центральная Якутия.
Фото А.П. Исаева.



Рис. 1.8. Выходы ледового комплекса на о. Котельный.
Фото М.Н. Григорьева.



Рис. 1.9. Алас Большое Тюнгюлю. Фото Р.В. Десяткина.



Рис. 1.10. Зрелый алас. Фото А.Н. Федорова.



Рис. 1.11. Абсолютный возраст погребенных органогенных слоев дерново-луговой почвы аласа Улахан-Сыххан.



Рис. 1.12. Лиственничная тайга, Намский район. Фото А.Н. Федорова.



Рис. 1.13. Пояс кедрового стланика, Нерюнгринский район. Фото М.В. Оконешниковой.



Рис. 1.14. Бескильницевоы луга аласов — лучшие сенокосные угодыя. Фото Р.В. Десяткина.



Рис. 1.15. Аласныы луга — прекрасныы пастбища. Фото Р.В. Десяткина.



Рис. 1.16. Реликтовые лугостепные участки долины Туймаада. Фото Р.В. Десяткина.



Рис. 1.20. Кварцитовые бифасы. Палеолит. Стоянка Мунгхарыма, Вилуйский район [Мочанов, 2010а, табл. 9, 2; 16, 2; 31].



Рис. 1.21. Наиболее характерные орудия дюктайской культуры [Мочанов, 2010б, табл. 41, 2; 42, 1; 45; 78].

1–3 — кремневые бифасы; 4 — фрагмент бивня мамонта с насечками.



Рис. 1.24. Кварцитовый горный топор с «ушками». Стоянка Сумнагин II, Алданский район [Мочанов и др., 1983, табл. 92].



Рис. 1.34. Глиняный горшок. Средний неолит, белькачинская культура. Из фондов Музея СВФУ. Фото Е.Г. Апросимовой.



Рис. 1.35. Фрагменты шнуровых сосудов белькачинской культуры со стоянок средней Колымы. Среднеколымский район [Кашин, 2013, рис. 99].

1, 4 — Помазкино IV; 2 — Кигилях IV; 3, 5 — Кигилях I.

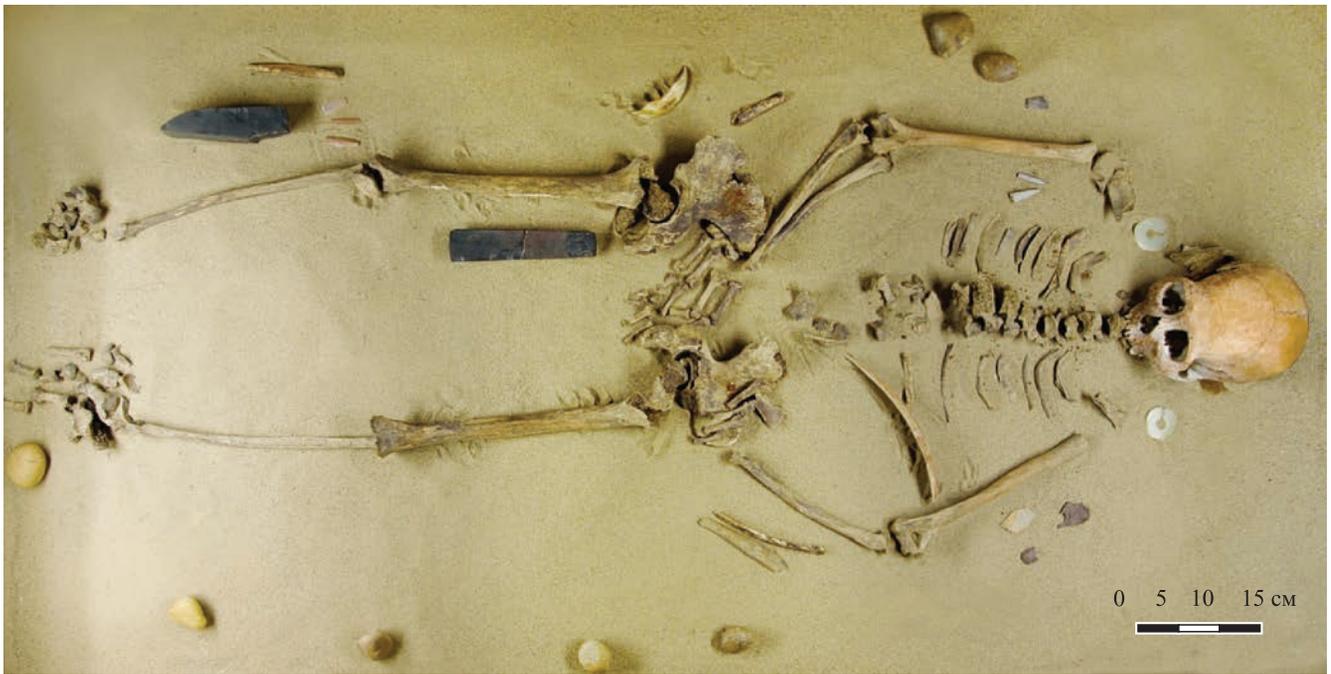


Рис. 1.37. Джимкинское погребение. Средний неолит. Из фондов Музея СВФУ. Фото Е.Г. Апросимовой.

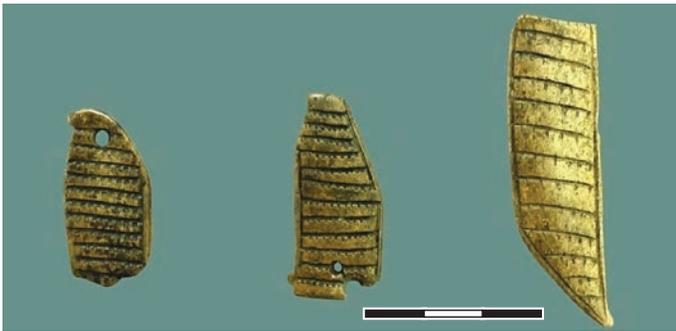


Рис. 1.39. Орнаментированные костяные пластины. Родинское погребение, Нижнеколымский район [Кистенев, 1992, табл. 3].



Рис. 1.44. Погребение воина эпохи позднего неолита. Местность Кёрдюген, Чурапчинский район. Из фондов Музея СВФУ. Фото Е.Г. Апросимовой.



Рис. I.46. Костяные гарпуны. Поздний неолит. Из фондов Музея СВФУ. Фото В.М. Дьяконова.



Рис. I.47. Бронзовый кельт. Из фондов Нюрбинского музея. Фото В.М. Дьяконова.



Рис. I.48. Найденное на территории Якутии бронзовое оружие. Из фондов Якутского (1, 2, 4, 5) и Мегино-Кангаласского (3) музеев. Фото Д.А. Амбросьева.

1 — кинжал, Хангаласский район; 2 — укуланский меч, Алданский район; 3 — сэндиэлэнский меч, Мегино-Кангаласский район; 4, 5 — наконечники копий, р. Марха, Олёмминский район.



Рис. I.50. Реконструкция керамического сосуда эпохи бронзы путем склейки фрагментов. Из фондов Музея СВФУ. Фото Е.Г. Апросимовой.



Рис. I.51. «Вафельный» сосуд из VII культурного слоя, украшенный «жемчужинами», округлыми вдавлениями, штампованными линиями и стилизованными антропоморфными фигурами. Стоянка Улахан-Сегеленнях, Олёмминский район. Из фондов Музея СВФУ. Фото В.М. Дьяконова.

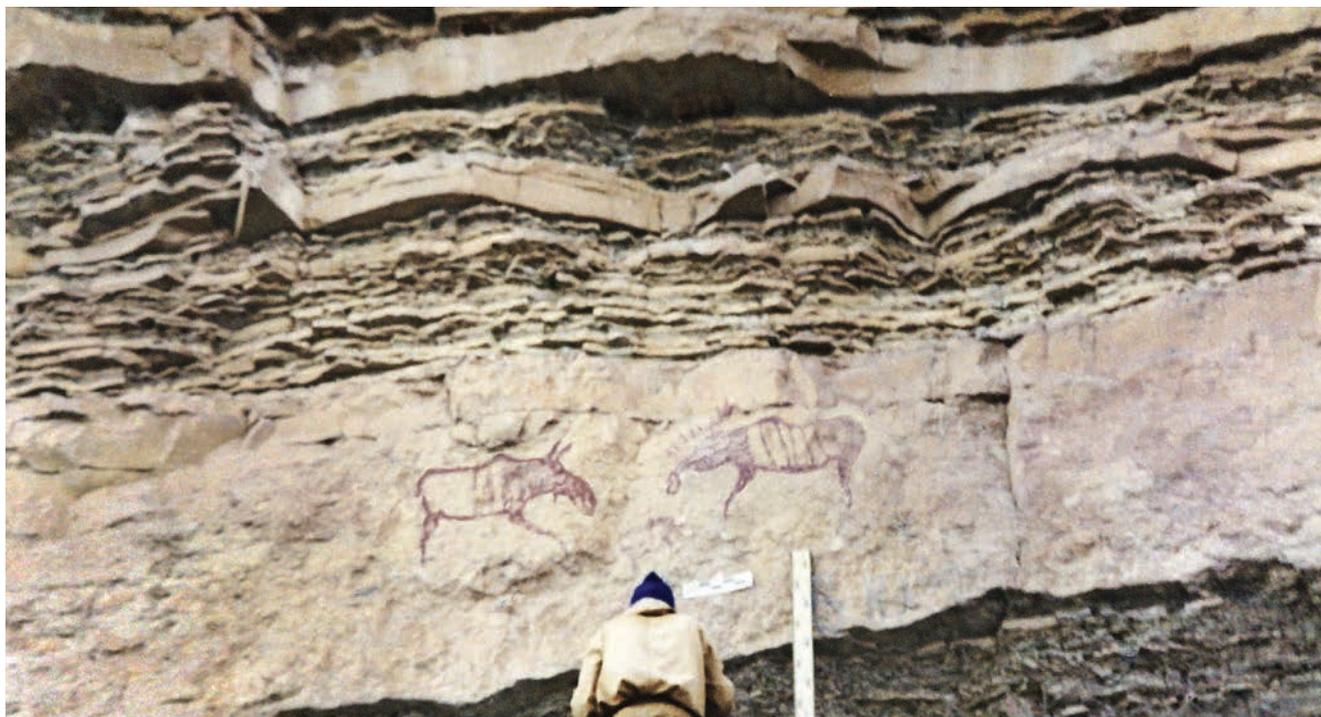


Рис. 1.55. Писаница Тойон-Ары. Бронзовый век — ранний железный век. Река Лена, Хангаласский район. Фото Н.Н. Кочмар.



Рис. 1.56. Петроглифы с Петровской заимки на р. Лене. Эпоха бронзы — ранний железный век. Фото Н.Н. Кочмар.

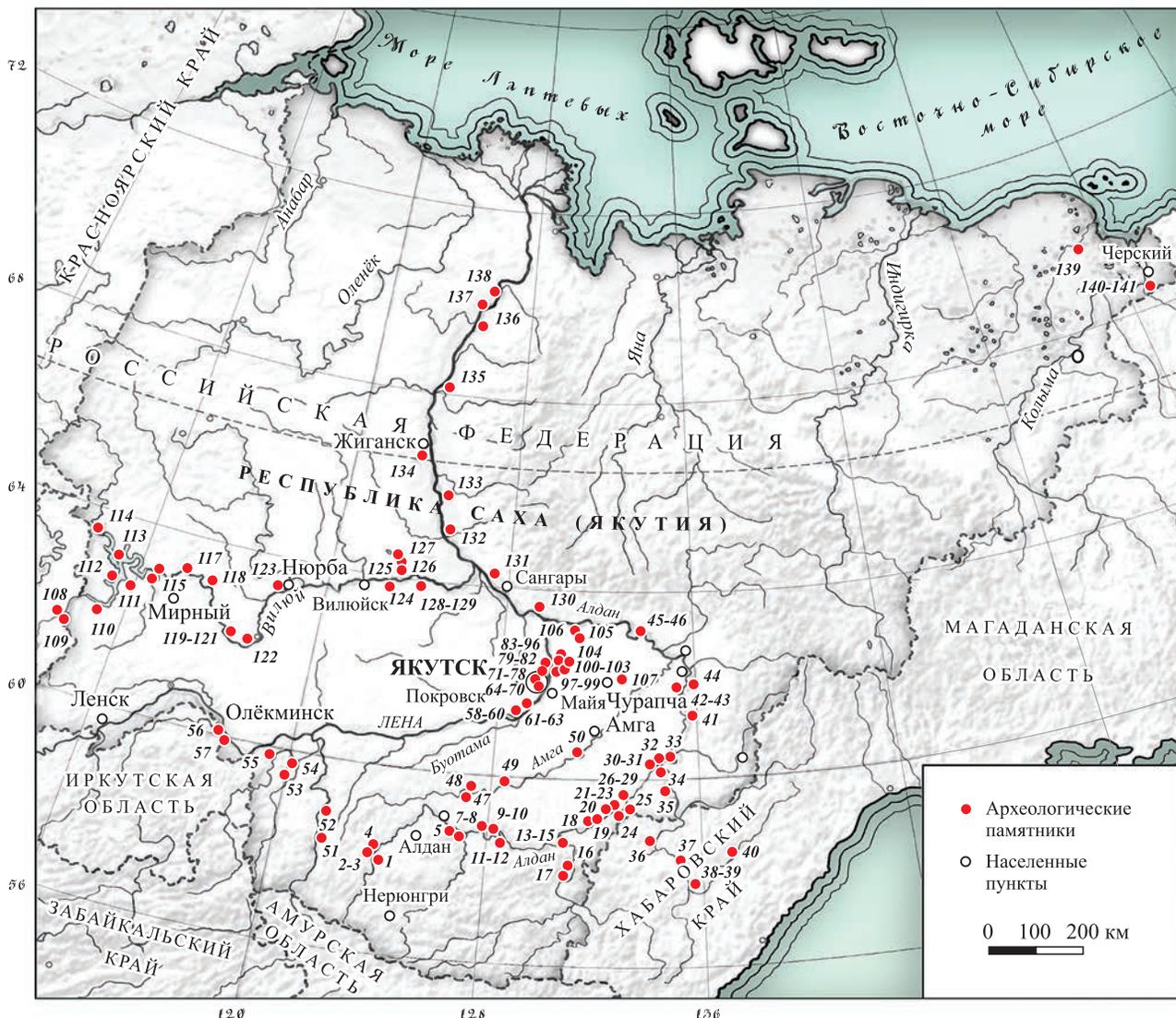


Рис. 1.59. Карта распространения памятников раннего железного века и раннего средневековья Якутии [Степанов, 2014].

1 — писаница Кускангра; 2 — писаница Суон-Тит; 3 — стоянка Суон-Тит I; 4 — Усть-Чуга II; 5 — Бердигес; 6 — Усть-Тимптон I; 7 — Сумнагин I; 8 — Сумнагин II; 9 — Тумулур; 10 — Тумулурское погребение; 11 — Угино I; 12 — Угино II; 13 — Алысардах; 14 — Чагда I; 15 — Чагда II; 16 — Чайдах; 17 — Тала; 18 — Белькачи I; 19 — Сюрях-Ары; 20 — Ныченгда; 21 — Билир I; 22 — Билир II; 23 — Усть-Билир II; 24 — Дюктайская пещера; 25 — Сюгдюкен; 26–29 — Усть-Миль I–IV; 30 — Толоонка I; 31 — Толоонка II; 32 — Усть-Мая; 33 — Кяльбик; 34 — Верхне-Троицкая; 35 — Чабда; 36 — Аим; 37 — Селенда I; 38 — Хахарь I; 39 — Хахарь II; 40 — Якимджа I; 41 — Андреевская I; 42 — Ноху I; 43 — Ноху II; 44 — Сугжа; 45 — Ихинэ I; 46 — Ихинэ II; 47 — Буяга I; 48 — Кюнсю II; 49 — Сылгылыр; 50 — Дьямалах; 51 — Хайкуо; 52 — Курунг II; 53 — Улахан-Сегеленнях; 54 — Усть-Токко I; 55 — Молбо; 56 — Малый Патом; 57 — Северянка; 58 — Часовня I; 59 — писаница Часовня; 60 — Захаркин Взвоз I; 61 — Покровск; 62 — Покровское погребение I; 63 — Покровское погребение II; 64 — Чонхой; 65 — 23-й км Покровского тракта; 66 — Орбита XVIII; 67 — Каландаришвили; 68 — Красное Озеро III; 69 — Красное Озеро IV; 70 — Хоро I; 71–75 — Владимировка I, IV–VI, IX; 76 — Шестаковка X; 78 — Ой-Бясь; 79 — Вилюйское шоссе; 80 — Обьездная; 81 — Областная больница; 82 — Хатынг-Юрях I; 83 — Сырдах I; 84–87 — Хатынг I, IV, V, VII; 88 — Северо-Западная I; 89 — Северо-Западная II; 90 — Нелегер I; 91–94 — Усун-Эбэ I, II-1, II-2, VI; 95 — Кильдямцы I; 96 — Кильдямцы III-1; 97 — Капчагай; 98 — Ымыяхтах; 99 — Ары-Тит; 100 — Кюэйз; 101 — Матта; 102 — Матта Западная; 103 — Матта Восточная; 104 — Бёрё-Бастах; 105 — Тулуна; 106 — Дюпсинское погребение; 107 — Черкёх; 108 — Вахунайка; 109 — Вакунайка; 110 — Ары-Юряг II; 111 — Туой-Хайа I; 112 — Мохсоглох; 113 — Чонсуолу; 114 — Усть-Чиркуо I; 115 — Улахан-Богуобуя II; 116 — Куччугунуур; 117 — Сольдюкар; 118 — Огогут; 119 — Куокуну II; 120 — Куокуну III; 121 — Куокуну IV; 122 — Бэрэ; 123 — Нюрбачан I; 124 — Эльгянэ; 125 — Хоту-Туулаах; 126 — Сыралта; 127 — Упшьээл; 128 — Джикимде; 129 — Муосаны; 130 — Батамай; 131 — Ююк; 132 — Даалган; 133 — Сылах; 134 — Кыларса; 135 — погребение Бугачан; 136 — Мыс Обух; 137 — Сиктях I; 138 — погребение Иччилях; 139 — Коньковая II; 140 — Пантелеиха I; 141 — Пантелеиха IV.



Рис. 1.64. Фрагмент венчика керамического сосуда. Озеро Кюёйэ, с. Магга, Мегино-Кангаласский район. Фото А.Д. Степанова.

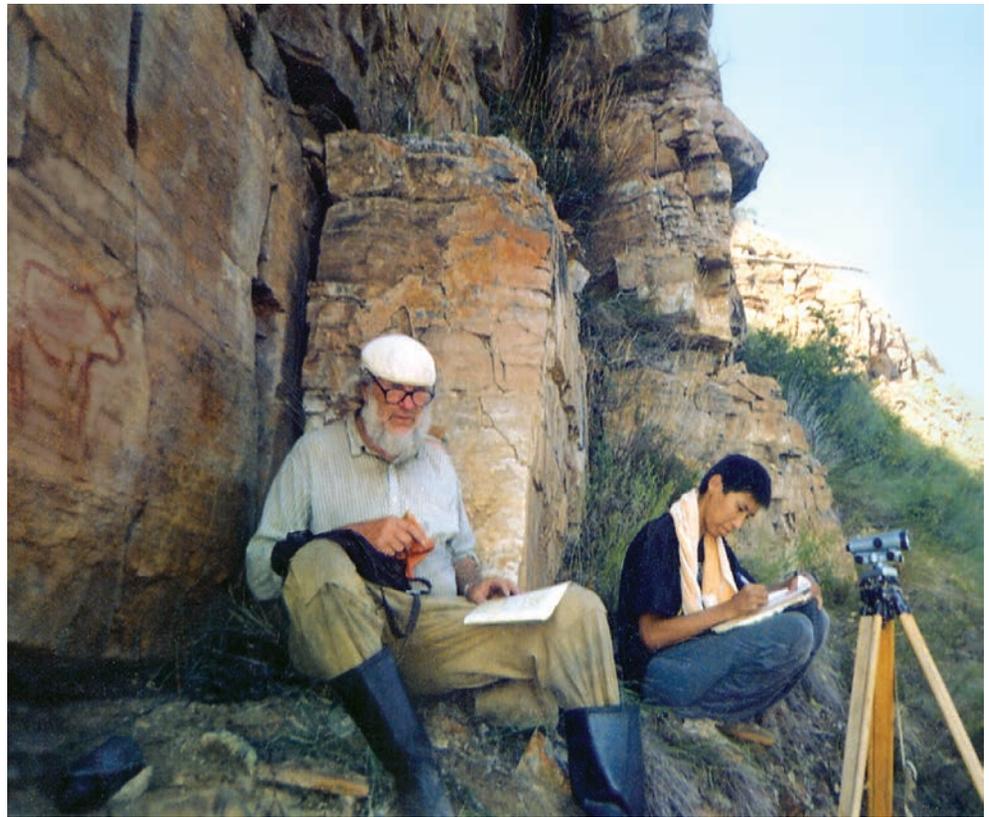


Рис. 1.65. Изучение петроглифов и жертвенных приношений возле писаниц. Фото А.Н. Кочмар.



Рис. 11.2. Шишкинские петроглифы (р. Лена). Изображения всадников со знаменами [Мельникова и др., 2012, с. 247, рис. 217].



Рис. II.7. Праздник Ысыах. Село Сунтар, 2019 г. Фото Р.И. Бравиной.

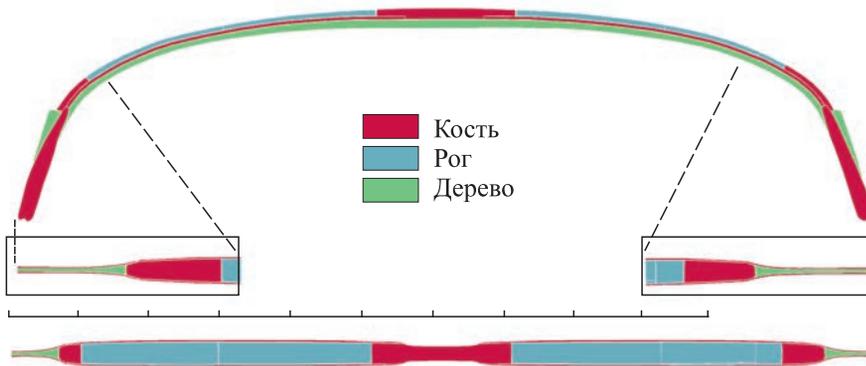


Рис. II.11. Схема устройства тойбойского сложносоставного лука [Бравина, Дьяконов, 2020, рис. 2].

Рис. II.24. Развалины курыканской защитной стены. Мыс Хоргой, о. Ольхон.

По флангам стены видна каменная кладка высотой до 1,5–2 м и протяженностью 292 м. По мнению ученых, это укрепление служило для временной защиты.





Рис. II.28. Реконструкция чардатного захоронения и предметы сопроводительного инвентаря [Мир древних якутов, 2012, с. 85].

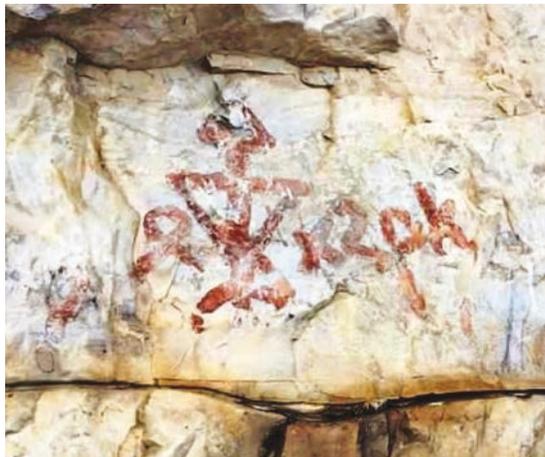


Рис. II.30. Петровская руническая надпись на правом берегу р. Лены, в 12 км ниже устья р. Синяя. Фото Г.Г. Левина.



Рис. II.31. Ытык дуога — знак главного распорядителя национального праздника Ысыах.

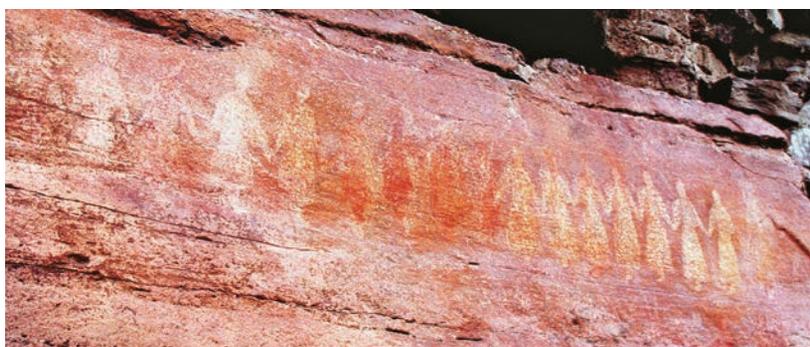


Рис. II.32. Шишкинские петроглифы (р. Лена). «Танцующие» антропоморфные фигуры [Мельникова и др., 2012, с. 239, рис. 215].

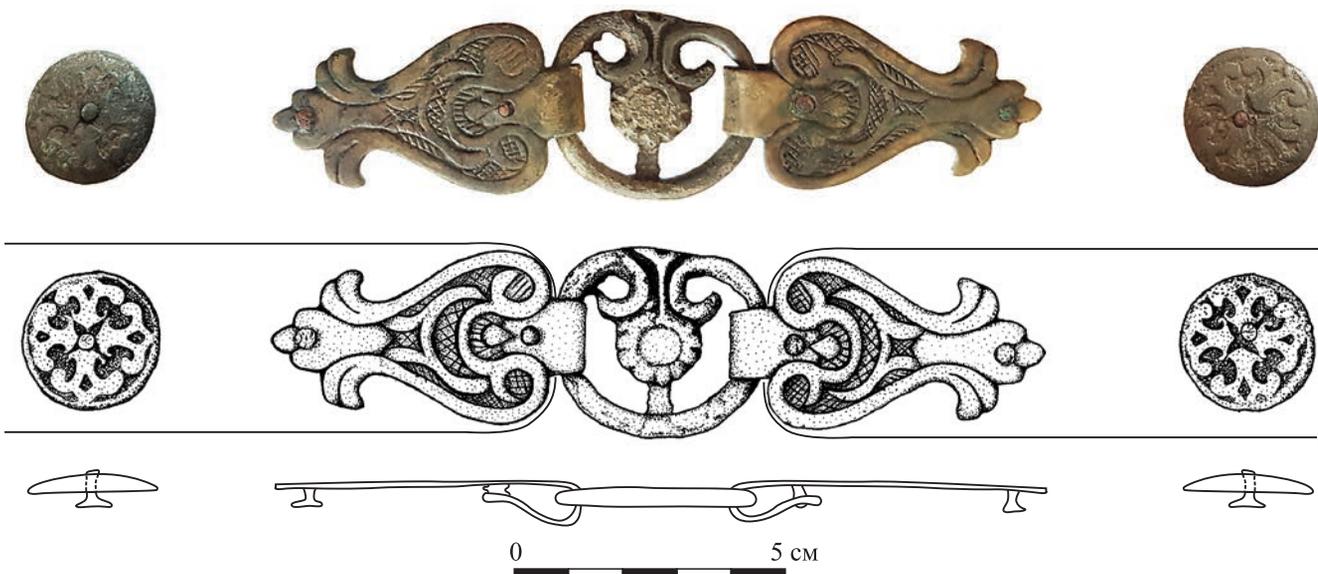


Рис. II.43. Металлические детали наборного пояса. Погребение Буут-Айыыта, Кюндядинский наслег, Нюрбинский улус, XVIII в.



Рис. II.50. Захоронение коня Алаас-Эбэ. Кыганахский наслег, Чурапчинский улус [Бравина, Попов, 2008, рис. XXIII].



Рис. II.52. Женское погребение Лыба, Амгинский улус, XVIII в.
Фото Д.М. Петрова.

1 — серебряный диск *кюн* от головного убора *дыбака*; 2 — бусинные серьги *туораах ытарга*; 3 — витая гривна *кылдыбы*; 4 — металлические пластины пояса.



Рис. II.54. Женская безрукавка *сары тангалай*. Надземное захоронение Сурах, XVIII в. Из фондов Оленёкского музея. Фото Р.И. Бравиной.



Рис. II.55. Металлические детали пояса, декорированные методом таушировки. Погребение Лыба, Абагинский наслег, Амгинский улус.

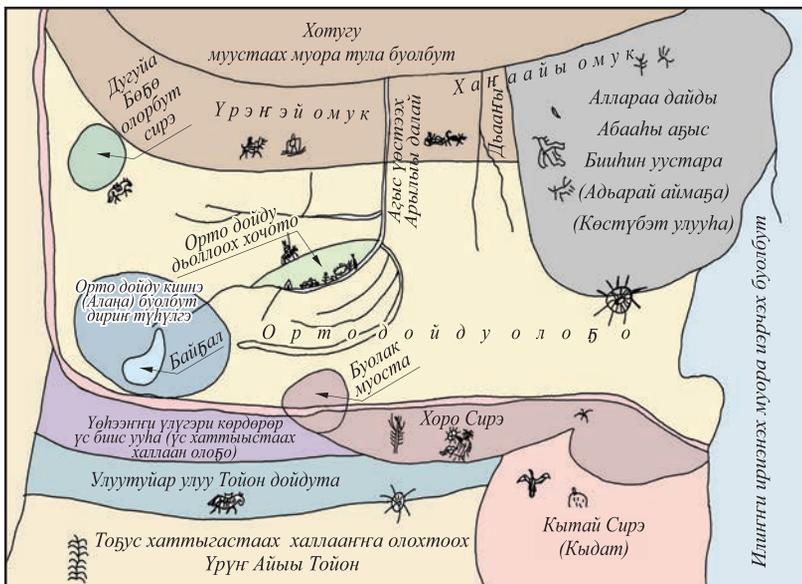


Рис. II.59. Эпическая карта трех миров (по рисунку С.И. Боло, 1940 г.) [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 14, д. 64, л. 36].



Рис. II.65. Традиционное сочетание цветов на одежде носителей пазырыкской культуры [Полосьмак, Баркова, 2005, рис. 2.17].



Рис. II.71. Предметы вооружения, доспехов и убранства коня из раннекурыкских погребений. 1 — батас; 2–7 — наконечники стрел; 8 — удила; 9 — щиток для запястья *дась*; 10 — стрема; 11, 12 — декоративные бляшки седла.



Рис. II.78. Предметы сопроводительного инвентаря из Сергеляхского погребения.

а — железные блишки и распределители ремней оголовья конской узда, железная пластина: 1–5 — фрагменты накладных блишек оголовья узда; 6, 7 — распределители ремней оголовья; 8 — обломки плоского железного изделия со следами клепок; *б* — железные стремяна; *в* — железные изделия: 1 — колчанный крюк; 2–9 — наконечники стрел; *г* — подпружная пряжка; *д* — железные удила с круглыми трензелями; *е* — железный наконечник пальмы типа *батас*; *ж* — комплект костяных накладок сложносоставного лука со срединной составной и плечевыми фронтальными накладками: 1, 2 — срединная составная накладка с вислообразно-расширяющимися концами; 3, 4 — плечевые фронтальные накладки.

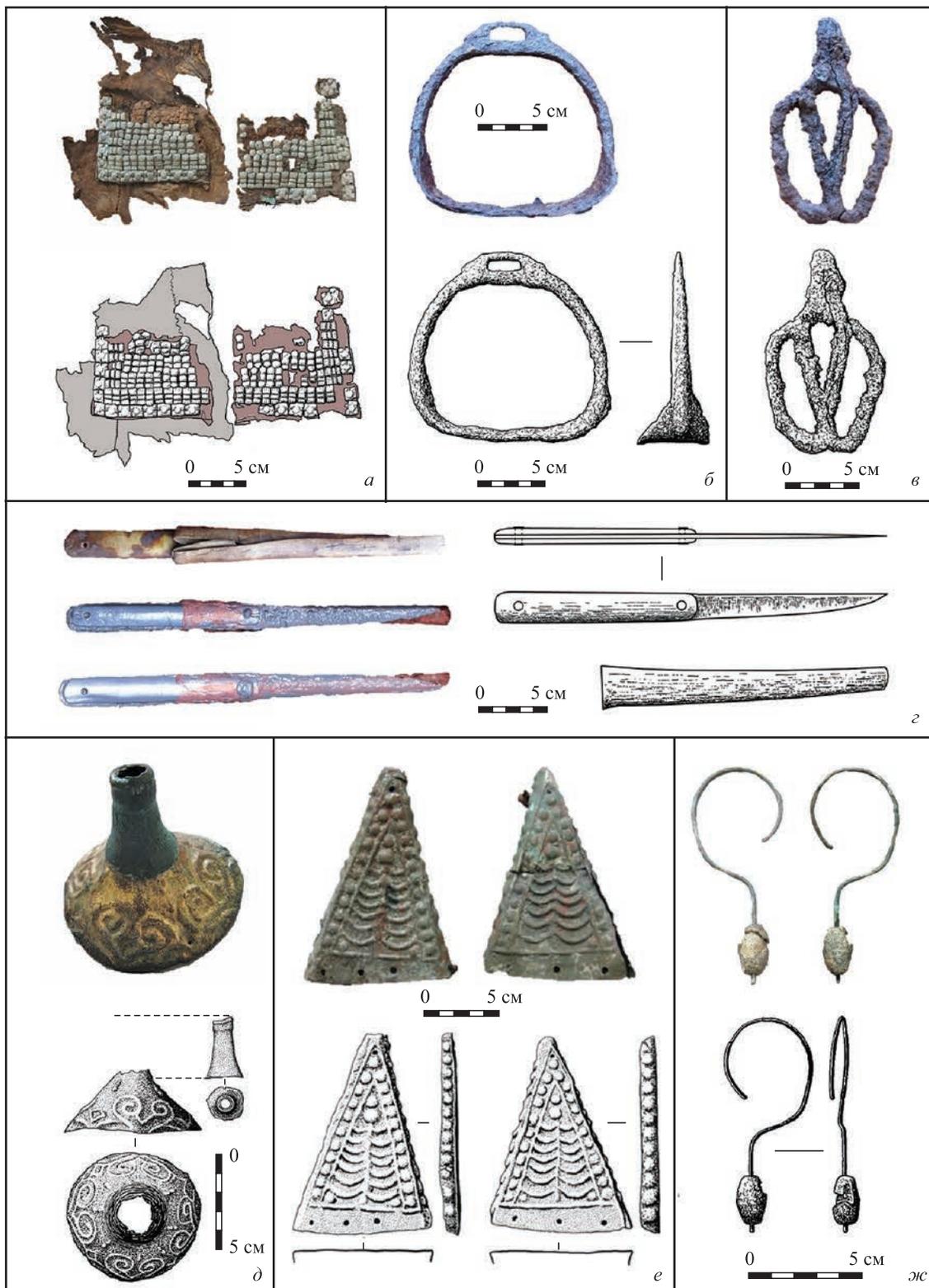


Рис. II.79. Предметы сопроводительного инвентаря. Погребение Атласовское II.

a — декоративные нашивные нагрудные панно с остатками одежды, украшенные металлическими бляшками-накладками; *б* — железное стремя; *в* — железные ножницы; *г* — нож в ножнах; *д* — навершие головного убора; *е* — металлические декоративные пластины; *ж* — серьги.



Рис. II.85. Реконструкция внешнего облика погребенного (по Д.М. Петрову). Погребение Ойгос-Тумул, Нюрбинский улус. Рисунок Е. Суржаниновой.



Рис. II.86. Реконструкция облика погребенной (а) и костяного жезла (б) из погребения Бере II. Центральная Якутия, XVIII в. [Мир древних якутов, 2012, с. 132].

Вероятно, были у кулун-атахцев и другие виды домашнего производства, натуральное хозяйство просто обязывало к этому, однако археологических свидетельств существования их пока нет.

Согласно генетическим реконструкциям, у якутов наблюдается выраженный эффект основателя по мужской линии, когда потомство идет от одного мужчины, у которого много сыновей. Сыновья и последующее потомство тоже практиковали многоженство. При этом, соблюдая правила экзогамии, они выбирали жен из других родов и отдаленных регионов [Федорова, 2008а, с. 180–184]. Таким образом, мужская Y-хромосома принадлежала мужчине-основателю и его потомкам, которые составляли у якутов некую элитарную группу, а женская митохондриальная ДНК, наоборот, весьма разнообразна и представлена женщинами из популяций Якутии и Южной Сибири, а также Центральной и Средней Азии. Как правило, женщин брали из богатых семей (рис. II.86; см. вкл.). Возможно, ситуацию «жена из дальней стороны» зримо демонстрирует погребение Атласовское II, где похоронена женщина 30–40 лет с монгольским ножом и в монгольской шапочке с плюмажем. Поиск жен в дальних регионах вполне может быть объяснен желанием избежать кровосмешения, но вместе с тем эти протяженные маршруты могли быть связаны с торговыми делами. Так, в лаборатории Поволжского (Казанского) федерального университета проводились исследования химического состава бус и бисера из археологических памятников Якутии, результаты которых показали, что бусы и бисер поставлялись из Европы (вероятнее всего, по цепочке Европа — Россия — Якутия), а также из Средней Азии и Китая. О торгово-обменных отношениях с Китаем свидетельствуют также находки китайских монет и шелковой материи при раскопках.

Считается, что грамматический строй и лексический состав якутского языка очень близки к языку орхонских памятников [Убрятова, 1960б]. В этой связи интересны факты обнаружения рунических надписей и отдельных знаков орхоно-енисейского письма, нанесенных охрой на скалах в бассейне Лены, Олёкмы, Мархи, Сиинэ [Левин, 2013; Слепцов и др., 2019]. В 1983 г. при раскопках поселения Уганья найден обломок костяного наконечника стрелы, на широкой плоскости которого начертаны три рунических знака [Гоголев, 1990, с. 20–21]. Эту надпись Е.С. Сидоров и А.И. Гоголев прочли как *ага эль* 'союз (племя?) отца' [Сидоров, Гоголев, 1984; Гоголев, 1990; 1993, с. 88–89]. Факт наличия рунических знаков или даже письма в ареале расселения тюркоязычных якутов дает некоторые возможности для хронологических построений. Например, орхоно-енисейское письмо в «классических» для него начертаниях наиболее широкое распро-

странение имело в Сибири в VII–X вв. Исходя из этого, можно полагать, что оставившие рунические письмена были в Приленье (наездом или постоянно) именно в этих временных рамках. Это были люди, знавшие письменность какого-то государства, предположительно енисейские кыргызы или уйгуры.

Многие исследователи справедливо считают, что освоение Якутии южными кочевниками происходило на протяжении многих веков в виде периодических миграционных «волн» и в таком достаточно длительном по времени перманентном процессе участвовали разнородные этнические сообщества Байкальского региона. В этом отношении перспективно всегда признавалось Забайкалье, артефакты средневековых памятников которого обнаруживают близость к якутским древностям, а этнографические, лингвистические и генетические параллели еще более подкрепляют выводы об активном участии древних забайкальцев в историко-культурных процессах, происходивших в Якутии в эпоху средневековья. Миграция населения из забайкальских степей в Приленье была таким заметным явлением, что сведения о нем сохранились в генеалогических преданиях якутов. В них повествуется, что еще до прибытия основной массы якутов с верховьев Олёкмы прикочевали на среднюю Лену многочисленные племена урянхайцев. Это были скотоводы, разводившие рогатый скот и лошадей [Исторические предания..., 1960, с. 89–90; Константинов, 1975, с. 162]. Представляется, что Олёкма неслучайно упоминается в исторических сказаниях якутов. Как уже отмечалось, эта река еще с каменного века была магистралью движения людей на Север, чему весьма способствовало ее расположение: истоки Олёкмы соседствуют с бассейном крупной водной артерии Забайкалья — р. Шилкой. Забайкалье является одним из центров древнего скотоводства Сибири. Поэтому вполне может быть объяснимо, что именно в бассейне Олёкмы, на поселении Улахан-Сегеленнях, археологи нашли самые ранние в Якутии следы пребывания южных скотоводов.

Приход скотоводческого населения становится фактором ускоренных этнокультурных трансформаций в Приленье. Осваивая луговые и степные участки, скотоводы вступали в контакты с местными племенами, проживающими на этих территориях с глубокой древности. Вероятно, не всегда эти встречи были мирными, но в ходе подобных контактов по большей части происходили не конфликты, а налаживание связей и построение различных моделей взаимодействия и интеграции, в результате чего постепенно складывались предпосылки формирования нового этноса — народа саха. Спустя несколько веков в процессе длительного совместного проживания на одной территории и многосторонних

этнокультурных взаимодействий аборигенные племена Лены оказались полностью инкорпорированными тюрко-монгольскими группами скотоводов. Ассимиляционный процесс, особенно языковой и культурный, был ускорен успешной акклиматизацией к условиям Севера крупного рогатого скота и лошадей: более продуктивная форма хозяйства пришлых групп отодвинула на второй план охоту и рыболовство аборигенов. Многие местные племена втягивались в орбиту хозяйственных отношений и приобщались к скотоводству, по достоинству оценив его «кормящую» эффективность. Сложившаяся терминология скотоводства и успешное овладение приемами ведения нового для аборигенов хозяйства требовали от них знания языка переселенцев. В таких условиях языки местных племен начинают терять актуальность и постепенно исчезают, сохранившись в современном якутском языке в виде немногочисленной группы слов неизвестного происхождения.

Как известно, потеря языка неминуемо приводит к потере этнической идентификации, слиянию с доминирующим этносом. В истории много примеров смены языка этносом, и чаще всего основными мотивациями при этом были экономические факторы, сопряженные с военным превосходством. Изучая древнее переселение тюркских народов и распространение их языка, ученые отмечают: «Размножались не новоселы, росло число людей, владевших их речью. Позднее такая тюркизация прошла по всей Евразии, потому тюркоязычные народы ныне столь многочисленны, а в происхождении каждого из них велика роль населения, первоначально по-тюркски не говорившего» [Кызласов, 2011, с. 37]. Представляется, что такое заключение вполне применимо и для характеристики ассимиляционных процессов на ранних этапах формирования якутского народа.

Вклад автохтонов был не только в численное пополнение скотоводов. Антропологи И.И. Гохман и Л.Ф. Томтосова [1992, с. 117], изучив краниологическую серию могильника эпохи позднего неолита или эпохи палеометалла Диринг-Юрях на средней Лене, пришли к выводу, что черепа похороненных здесь людей обнаруживают наибольшую близость с черепами современных якутов. Судя по этим данным, потомки людей неолита могли участвовать в формировании антропологического типа якутов. Также считается, что аборигены Приленья передали якутам гены, влияющие на липидный обмен и работу бурого жира, основная функция которого заключается в поддержании температуры тела, что особенно актуально на Севере.

Наследие аборигенов наблюдается и в материальной культуре якутов в виде сохранения традиции изготовления металлических коленчатых ножей,

костяных и железных наконечников стрел, каменных скребков *куочай*, костяных игл и шильев, берестяных и деревянных изделий, посуды, каменных грузил для рыболовных сетей и др. Особенно наглядно живучесть многих древних традиций в культуре саха проявляется в орнаментации и технологии изготовления глиняных горшков. Таковыми являются последовательно прослеживающиеся со времени позднего неолита слоистость керамики, примесь растительных остатков в глиняном тесте, «вафельный» и рубчатый технический орнамент, способы украшения сосудов поясами из сквозных округлых отверстий под бортиком, а также рядами нерассеченных наlepных валиков и зубчатым штампом (рис. II.87) [Алексеев, 1994а, с. 136–138]. В бронзовом веке были распространены способы орнаментации керамики рассеченными наlepными валиками, «жемчужинами», различными вариантами гладкого штампа, крупными сферическими и круглыми вдавлениями-ямками. Все перечисленные способы украшения глиняных сосудов эпохи неолита и палеометалла имели продолжение в практике гончарства древнеякутской кулун-атахской культуры X–XVI вв. Преемственность наблюдается также в форме глиняных сосудов Якутии, которые и в позднее средневековье продолжали оставаться в основной своей массе круглодонными, тогда как в соседних регионах Сибири и Дальнего Востока в эту эпоху абсолютно доминируют плоскодонные сосуды.

Преемственность в культуре якутов не ограничивается только перечисленным. Она ярко проявляется в языческих верованиях, обычаях, некоторых способах охоты и рыболовства (например, распространенный у якутов подледный лов рыбы *куйууром* неизвестен юкагирам, эвенкам, эвенам, чукчам и другим древним насельникам Крайнего Севера). Очевидно, правы те исследователи, которые считают такой оригинальный способ зимнего лова рыбы изобретением аборигенов, проживавших в Якутии с глубокой древности и вошедших в состав формирующегося якутского народа, передавая своим историческим наследникам не только этот, но и другой тысячелетиями накопленный опыт выживания на Севере.

Бесспорно, места первоначального расселения якутов и их наиболее плотная концентрация находились на средней Лене, своеобразной метрополии, эпицентром которой были долины Туймаада, Эркээни и Энсиэли. Эти долины, изобилующие прекрасными лугами, действительно были очень благоприятны для занятий скотоводством. На пастбищах с сочной травой крупный рогатый скот и лошади нагуливали жир и давали хороший приплод. Количество скота неуклонно росло, в связи с чем кормовых ресурсов в пределах долин становилось недостаточно. Поэтому скотоводы непрерывно были заняты поиском близлежащих, никем не за-

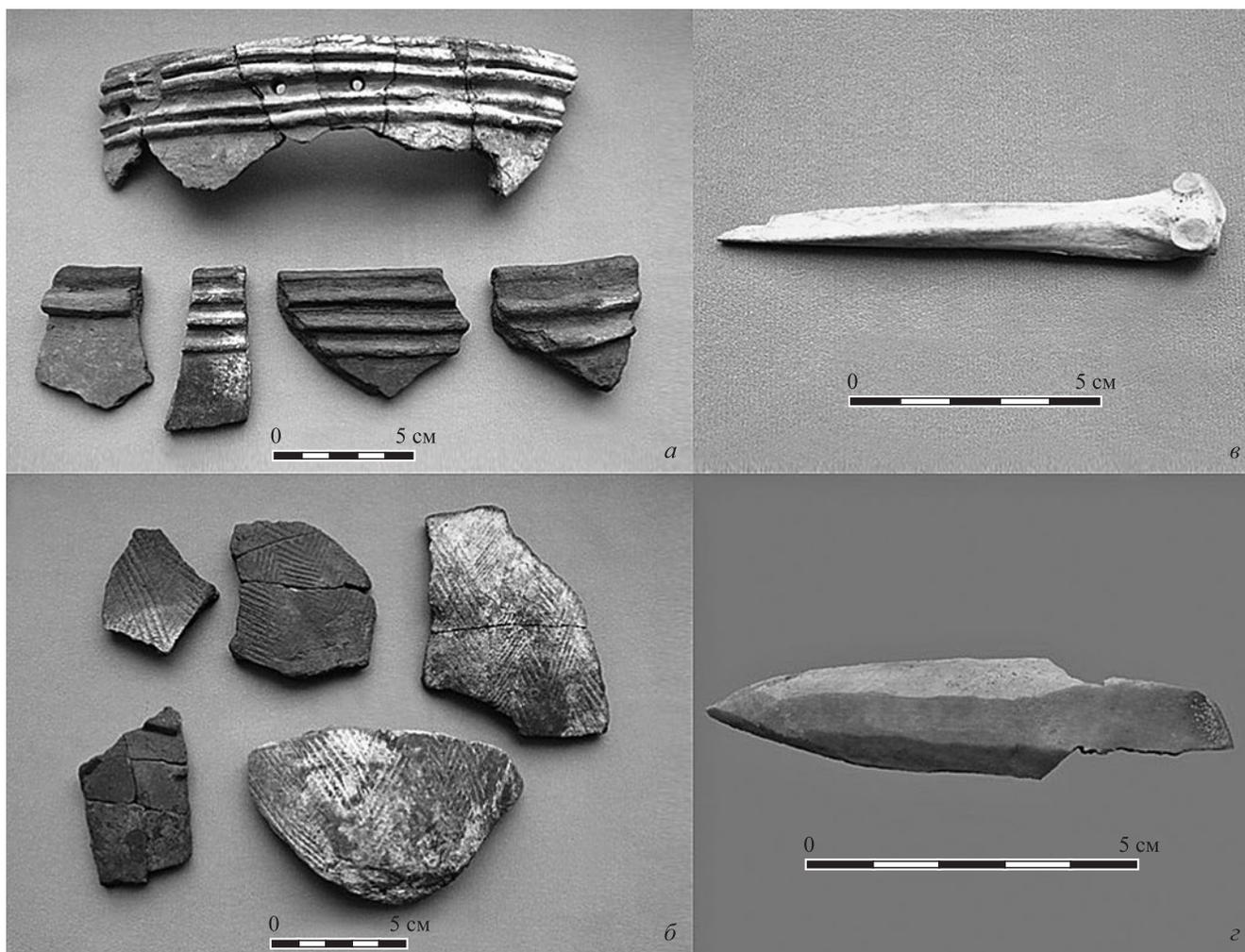


Рис. 11.87. Предметы, обнаруженные на территории поселения Тыймыттах. Баягантайский наслег, Усть-Алданский улус, XVI–XVII вв.

а, б — фрагменты керамики; в — костяное шило; з — костяной наконечник стрелы.

нятых лесных лугов, но в таежной зоне таких естественных лугов-еланей было мало. Приходилось создавать искусственные луга, при этом все более удаляясь от плотно заселенных лено-амгинских и лено-алданских долин.

Один из основных маршрутов продвижения занимавшихся скотоводством кулун-атахцев пролегал на Вилюй. Обнаружение археологических памятников, типологически близких к раннеякутской культуре в Горном и вилюйской группе улусов, говорит о расселении скотоводов в Лено-Вилюйском междуречье, постепенном движении и максимальном приближении их к правобережью Вилюя, но не о выходе и расселении на берегах Вилюя. Известно, что даже в XIX — начале XX в. поселения якутов чаще всего находились не на берегах больших рек, а были привязаны к аласам и луговинам по берегам озер или

маленьких речушек (*от юрэх*). Вероятно, именно такая топография поселений не позволила отрядам русских зафиксировать якутов при первых плаваниях по Вилюю [Алексеев, 2007]. До XVII в. скотоводы редкой цепочкой заселили территории, прилегающие к среднему течению Вилюя, о чем, кроме поселений в Вилюйском, Верхневилюйском и Нюрбинском улусах, свидетельствует древнее погребение возле с. Кюккяй в Сунтарском улусе (рис. 11.88). Радиоуглеродный метод датирования позволил определить время этого захоронения — 530 ± 50 л. н. (NSKA-02067). Калибрование радиоуглеродной даты с вероятностью 95,4% показало два допустимых хронологических интервала: 1301–1368 (39,4%) и 1381–1447 гг. (56,0%), т.е. XIV–XV вв. [Петров, 2019, с. 76].

Другой поток расселения скотоводов шел от средней Лены к Алдану, Томпо и Верхоянью. Часть

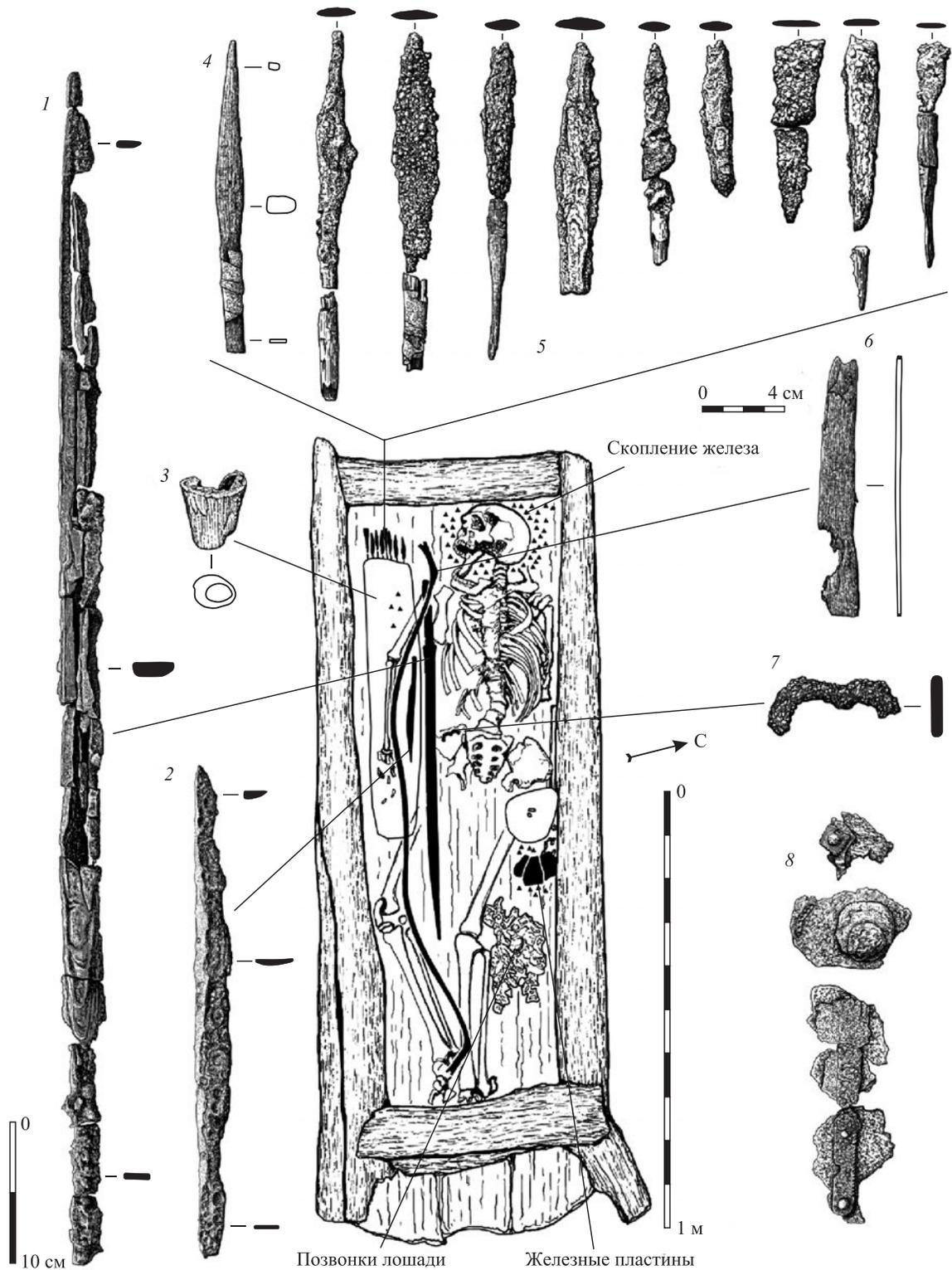


Рис. II.88. Предметы сопроводительного инвентаря. Погребение Кюкяй I, Сунтарский улус [Петров, 2019, рис. 4].
 1 — меч кылыс; 2 — боявая пальма; 3 — костяной наконечник; 4 — костяной наконечник стрелы; 5 — железные наконечники стрел; 6 — костяной вкладыш; 7 — застежка в стиле парных конских голов; 8 — детали колчана.

этих переселенцев продвигалась в направлении Оймякона, расселяясь далее в верховьях Индигирки, а впоследствии в среднем течении Колымы.

В процессе расселения и освоения новых земель происходило сплочение локальных групп скотоводов. Тяжелые работы по расчистке таежной растительности, создание искусственных лугов и пастбищ для скота, строительство поселений, спуск озер для расширения сенокосных угодий, отражение нападений иноэтничных племен требовали коллективных действий. Консолидация скотоводов и локализация их на определенной территории привели к возникновению субэтнотсов народа саха. Так, на карте, приложенной к двум книгам С.А. Токарева, отчетливо указаны четыре территориальные группы якутов: центральная, виллюйская, олёкминская и верхоянская [1940, 1945]. Субэтнотсы иногда соперничали друг с другом, но при этом все они ощущали и осознавали себя частью одного народа, чему в немалой степени способствовали единство языка, родственные связи и схожий хозяйственно-культурный тип. Последнее признавалось настолько важным, что на некоторое время становится в Приленьи даже неким маркером этнической принадлежности: если скотовод — то якут, если оленевод — то тунгус [Кузнецова (Федорова), 2004]. Конечно, такой метод этноопределения был в корне неверным, но в данном случае противопоставление «мы — они» на основе хозяйственных занятий способствовало осознанию субэтнотсами родственности друг с другом, рождало чувство этнического единства и стимулировало стремление к консолидации, слиянию по этническому признаку, что в итоге способствовало формированию единого якутского народа.

Подводя итоги изложенному в данной главе, можно резюмировать следующее.

Как показывают археологические исследования, с III–IV вв. н.э. начинаются эпизодические проникновения на среднюю Лену тюрко-монгольских скотоводческих групп (рис. II.89). Факторами, способствовавшими миграционному движению южных скотоводов на Север, являлись потепление и аридность климата. На средней Лене пришлые группы вступали в этнокультурное взаимодействие друг с другом и аборигенными племенами, жившими на этих территориях с эпохи камня или палеометалла. Через много веков совместного проживания и тесного разно-

планового взаимодействия из мозаики местных и пришлых этносов сложился народ саха и сформировалась его композитная культура. Таким образом Приленьи стало колыбелью якутского народа, его родиной.

В X–XIII вв. дисперсные поселения скотоводов располагались очагами в Лено-Амгинском и Лено-Алданском междуречье. В последующем скотоводы освоили бассейн Вилюя, их поселения появились на северо-востоке — в Верхоянье и Оймяконе. Расселение якутов того периода хорошо иллюстрирует карта распространения археологических памятников древнеякутской кулун-атахской культуры, существовавшей в X–XVI вв. (см. рис. II.73). В XVII–XIX вв. якуты, освоив наиболее пригодные к скотоводству земли Приленьи, вышли к побережью холодных арктических морей, продвинулись на запад до Таймыра, на восток до Охотского моря. Пройдя этот очень протяженный во времени и пространстве маршрут, якуты-скотоводы как бы связали лентой дорог и цепочкой поселений свою южную прародину в степях Байкальской Сибири и новую родину на суровых просторах Субарктики.

Расселяясь по северу Евразии, якуты целенаправленно занимались селекцией домашних животных, в результате которой вывели породы лошади и коровы, адаптированные к суровым климатическим условиям. Данное достижение существенно повлияло на развитие скотоводства и расширение ареала

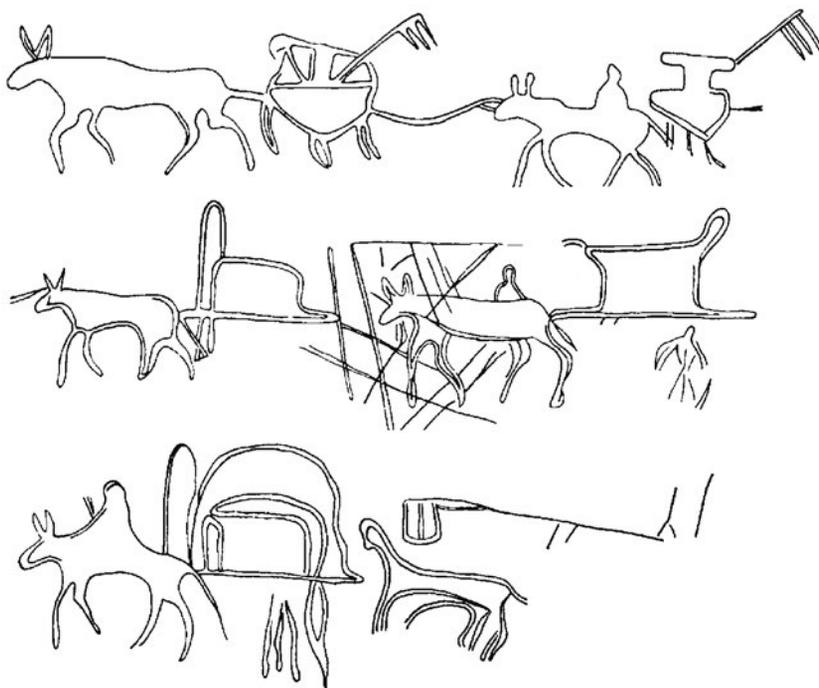


Рис. II.89. Шишкинская писаница. Раннее средневековье. Сцены перекочевки.

его распространения. Рост поголовья скота требовал не только освоения новых пастбищ, но и притока рабочих рук, дефицит которых нередко пополняли за счет представителей аборигенного населения края. Именно распространение в высоких широтах скотоводства и приобщение местных народов к производящей форме хозяйства исследователи признают важнейшим вкладом якутского народа в ис-

торико-культурное развитие региона и общечеловеческую цивилизацию.

Сложение и развитие якутского народа и его самобытной культуры не завершаются событиями, изложенными в данном томе. Процесс этот продолжается и в более поздние периоды истории народа, о чем повествуется в последующих главах и томах «Истории Якутии».

ЧАСТЬ III

НАРОДЫ ЛЕНСКОГО КРАЯ
В ЭТНОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ
СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ

ГЛАВА 12

ЛЕНСКАЯ «МАГИСТРАЛЬ»: ТРАНЗИТ КУЛЬТУР

12.1. ЛЕНСКАЯ ОСЬ

С палеолитической древности Лена служила своеобразной «магистралью», связывающей реки-притоки, горные и лесные массивы обширной области, простирающейся от Енисея до Тихого океана и от Байкала до Арктики. Экологически долина р. Лены представляет собой длинный язык степей, по которому прошли на север мамонты и другие животные плейстоценовой фауны. Палеогеография подсказывает, что в конце ледникового периода движение людей было связано с миграциями крупных травоядных, а «основным путем, по которому продвигался на север Сибири человек, была долина Лены» [Величко и др., 2006, с. 56]. И позднее долина р. Лены оставалась главной «магистралью» миграций и коммуникаций на северо-востоке Евразии.

Естественно-географическая середина данного пространства — средняя Лена — на протяжении праистории и истории выступала устойчивой метрополией обширного Ленского мира, раскинувшегося на пол-Евразии. Этот основной узел коммуникаций был одновременно культурно-хозяйственным ядром и политическим центром края. Здесь с палеолита (Диринг-Юрях, Дюктай) и позднее (Сумнагин, Сылах, Белькачи, Ымыяхтах и др.) сосредоточивались очаги североазиатских культур. Сменяли друг друга культурные комплексы и средства мобильности (собаки сумнагинской культуры, олени тунгусского времени, кони эпохи саха), но сформировавшаяся вокруг среднеленского ядра система коммуникаций сохранялась. Границы Ленского мира были «мерцающими» и могли эпизодически сдвигаться (например, на западе заходить за Енисей, на юго-востоке — за Амур), однако ядро оставалось на своем месте, даже если происходила смена культурных традиций. Иначе говоря, всякая новая доминантная культура, сменяя прежнюю, располагалась на той же средней Лене и распро-

страняла свое влияние примерно на то же пространство северо-востока Евразии.

Освоение Ленского края изначально было делом высокоадаптивной и мобильной культуры, способной ответить на экстремальные вызовы природы и охватить огромные и труднодоступные пространства. В долине Лены, соединявшей Южную Сибирь с Арктикой, располагалась динамичная магистральная культура, объединявшая несколько локальных культур, занимавших укромные уголки восточно-сибирской тайги. Когда очередная волна миграции приносила на Лену новую доминантную культуру, самым сложным испытанием для пришельцев было не овладение центром, а установление контроля над всей паутиной путей. Другими словами, овладение Ленским краем означало не вытеснение туземцев, а сплетение с ними новой магистральной культуры. Все восточно-сибирские культуры разных эпох сходны по конфигурации, в которой роль стержня (или «русла») играла ленская магистральная культура, а роль «притоков» — рассеянные на огромном пространстве локальные культуры [Головнев, 2009, с. 103–104].

Сумнагинская культура может служить образцом Ленского мира периода раннего голоцена. Около 10 тыс. л. н. она появилась на средней Лене (точнее — на Алдане), а затем охватила пространство Северной Азии от Таймыра до Берингоморья и от Байкала до арктических островов, сменив существовавшую на той же территории дюктайскую культуру эпохи плейстоцена [Мочанов, 1977, с. 241–242; Питулько, 1998, с. 76–78]. В данном случае важна траектория культуры, вытеснившей свою предшественницу (Дюктай) со среднеленского плацдарма и развернувшей грандиозную экспансию во всех направлениях. При этом за археологическим понятием «смена культур» — в переложении на реальность — стоит действие сильной группы, ставшей иерархически элитной по отношению к прочему

населению края и создавшей в долине Лены очередную магистральную культуру. Элитарность сумнагинцев видна в поселенческой иерархии: сумнагинские охотники располагали свои станы на высоких мысах, что символически и функционально соответствовало статусу правителей Лены — людей высоких мысов. Не исключено, что сходными мотивами статуса были вызваны и героические рейды сумнагинцев в неведомые земли, в том числе на арктические острова (включая о. Жохова), где они охотились на белых медведей.

Занимая ленский центр, элитная группа оттесняла предшествующую на периферию, фрагментируя и подчиняя ее. Прежде доминировавшая группа, сдвинутая на периферию, оттесняла еще дальше своих предшественников. В этом смысле ленский алгоритм соответствовал установленному Ф. Гребнером правилу культурных кругов (*Kulturkreislehre*): чем старше (древнее) культурный комплекс, тем отдаленнее он от центра круга [Graebner, 1911]. Подобное соотношение может быть условно передано последовательностью якуты → эвенки → юкагиры, отражающей соотношение древность — окраинность.

Поскольку праистория и история Ленского края раскрываются по алгоритму центр — периферия с выраженной среднеленской доминантой и многообразной окраиной, то можно ожидать обозначения в хронологической схеме юкагирского, тунгусского и саха-якутского горизонтов. Однако реальность оказывается сложнее: эти культурные горизонты вовсе не обязательно соотносятся, вопреки чаяниям археологов, с определенными древними культурами; более того, нередко на одну этничность претендуют сразу несколько археологических культур (например, с юкагирами соотносят сумнагинскую и сылахскую культуры, с якутами — курумчинскую и кулун-атахскую). Кроме того, все эти горизонты сосуществуют на своих орбитах и в своих экологических и социальных нишах. Ленскому краю свойствен своего рода многообразный этноценоз, в котором разные народы и сообщества занимают различные ниши и выполняют взаимосвязанные функции под эгидой доминантной среднеленской группы.

12.2. УРАЛО-АЛТАЙСКАЯ ПАНОРАМА

Две крупные языковые семьи Северной Евразии — алтайская и уральская⁶¹ — считаются отдаленно родственными на ностратической основе.

⁶¹ Названия языковых семей при всей их условности дают удобные географические ориентиры: языки уральской семьи распространены примерно на одном расстоянии к западу (венгры, саамы) и востоку (нганасаны, саянские самодийцы) от Урала; Алтай находится в центре пространства алтайских народов от турок и гагаузов на западе до эвенов и маньчжуров на востоке.

Под родством в данном случае подразумевается не только генетическая связь, но и стратегия близости, образующая «новое» родство в ходе долговременной коммуникации. Иначе говоря, языковая история может рассматриваться не только как постепенный распад праязыка на отдельные языки, а языков — на диалекты (по канонам глоттохронологии), но и как обычная языковая жизнь, сочетающая лингвистические расхождения и схождения в зависимости от нарастания или ослабления коммуникации.

Праалтайцы — предки народов алтайской языковой семьи⁶² — представляли собой общность, расселенную в горно-степной стране к востоку от Алтая, в Южной Сибири, Монголии, Маньчжурии и на севере Китая (по глоттохронологии, алтайское праязыковое единство существовало 7–6 тыс. л. н.). Согласно палеолингвистике, прародина алтайских народов находилась в пограничной зоне южной тайги и степи с обилием хвойных, разнообразием узколиственных (рябина, тополь, ива, ольха), примесью широколиственных (дуб) деревьев, с кустарниками, дикими злаками, грибами, коноплей и полынью [Дыбо, 2005, с. 166, 175; Кляшторный, 2005, с. 42; Ramstedt, 1957; Starostin et al., 2003]. Языкознание отмечает неоднократно возобновлявшиеся контакты между тюрками, монголами и тунгусо-маньчжурами, вследствие чего лексика каждого алтайского языка полна заимствований из других алтайских языков. Это соответствует свойственному алтайцам ритму размашистых миграций с завоеваниями, установлением временного господства на обширных пространствах той или иной элитной группы (например, в монгольской Халхе или ленской долине). В этом отношении этнографически выразительна традиция алтайских тюрков сочетать в самосознании «многослойность»: принадлежность к роду (*сеок*) и народу (*эль*), причем, с одной стороны, роды оказываются осколками народов (кыпчак, тодош, найман, хыргыс, ойрат, туба, халмах), с другой — народы выглядят не устойчивыми сообществами, а временными союзами во главе со сменяющимися друг друга элитами. У алтайцев отчетливо проявляются как родство «по кости» (генетическое), так и механизм символического «нового» родства (например: «Мы, хакасы, любим родниться») [Сагалаев, 1992, с. 21; Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 11, 39–40].

На западе праалтайцы граничили с прауральцами — предками народов уральской языковой

⁶² В алтайскую семью входят тюркские, монгольские и тунгусо-маньчжурские языки. В ряде классификаций к ней относят корейский и японский языки. Впрочем, некоторые исследователи не считают алтайскую семью генетически единой общностью (Г. Дерфер, А. М. Шербак, Ю. Янхунен).

семьи⁶³. Широко расселившиеся вокруг Урала сообщества — от финнов и саамов на западе до самодийцев на востоке — считаются потомками прауральцев, обитавших в эпоху своего единства (по глоттохронологии, 7–6 тыс. л. н.) в лесах Восточной Европы и Урала [Хайду, 1985, с. 147]. По материалам реконструируемой прауральской лексики (использование в речи слов «рыба», «ель», «пихта», «шкура», «лук», «стрела», «сверло»), древние уральцы обитали в изобилующей водоемами тайге; их основными занятиями являлись охота, собирательство и рыболовство, обработка камня, дерева, шкур; из одомашненных животных им была известна собака. По биоантропологическим характеристикам большинство народов уральской языковой семьи относится к уральской малой расе, формирование которой Г.Ф. Дебед [19566] считал результатом смешения европеоидных и монголоидных групп (о чем свидетельствует встречное нарастание европеоидности и монголоидности по оси запад–восток), а В.В. Бунак [1956] — реликтом древнейшего физического типа, сложившегося еще до расхождения европеоидного и монголоидного расовых стволов (подтверждением чему служат своеобразное сочетание в облике уральцев европеоидных и монголоидных признаков, а также удаленность ряда уральских народов, например саамов, от зоны контактов европеоидов и монголоидов).

Алтайский мир, расширившийся в эпоху великих переселений до Тихого океана на востоке и Средиземноморья на западе, создан подвижными охотниками и степными кочевниками. При множестве частных различий тунгусы сибирских плато, якуты ленских долин и тюрки евразийских степей сходны высокой мобильностью; оазисы оседлости вроде Приамурья или Минусинской котловины едва различимы на просторах алтайских кочевий. Если в уральской части Северной Евразии рождались преимущественно устойчивые лесные культуры, то в алтайской — подвижные культуры степей, долин и плоскогорий. Там, где смыкаются леса и степи, граничили финно-угры и тюрки; где равнинная западно-сибирская тайга прерывается Среднесибирским плоскогорьем, соседствовали самодийцы и тунгусы. Алтайцы и уральцы долгое время сосуществовали неподалеку друг от друга, сохраняя самобытность: если уральцы достигали алтайских предгорий и степей (как это случилось с южными самодийцами-кулайцами) или алтайцы оказывались в уральских лесах (как это произошло в эпоху тюркских каганатов), они не слишком далеко заходили за привычные границы и рассматривали новые владения как окраинные. Долгое время запад-

ные из алтайцев и восточные из уральцев находились рядом, но будто спиной друг к другу, свидетельством чему служит стойкий енисейский рубеж между лесными культурами неолита и раннего металла ленского и уральского кругов. На таких границах, как правило, обнаруживаются культурно-языковые «изоляты», укрывшиеся в стороне от бурных «магистралей»; такова судьба енисейских кетов на границе ленского и уральского миров, а также ряда народов Амура и Сахалина на границе ленского и маньчжурского миров.

Устойчивость лесного уральского мира, сотканного из локальных культур и соединенного «медленными» речными магистральями, выражена в преемственности археологических культур, в разные эпохи демонстрирующих неизменное свойство — непрерывность. Поэтому гипотезы о стремительных и лавинообразных миграциях применительно к уральской семье выглядят чужеродными. В свое время М.А. Кастрен пытался представить финнов и заодно всю их языковую родню соучастниками великих степных переселений гуннов и монголов, но его поиск уральского очага на Алтае оказался тщетным. Отголоском этой романтической панфиннистской гипотезы стала версия южного (саяно-алтайского) происхождения самодийцев, столь же чужеродная для уральского мира, сколь и стойкая в научной традиции (подробнее см. [Головнев, 2004]). Некогда популярная «азиатская теория» М.А. Кастрена и Ф.И. Видемана держалась на признании языкового и расового родства уральских и алтайских народов. Сегодня эта гипотеза, словами П. Хайду, «отошла в прошлое», поскольку «рухнула основная опора представлений Кастрена и его единомышленников — идея о возникновении алтайских и уральских языков путем ветвления одного общего праязыка» [1985, с. 145]. Это не ставит под сомнение богатство культурно-языковых связей алтайцев с уральцами, отмеченных лингвистами и этнографами. Многообразные урало-алтайские перекрестные заимствования свидетельствуют о долговременном соседстве и взаимодействии, особенно между уграми и тюрками, самодийцами и тунгусами.

Если все-таки пытаться отыскать в археологической праистории ситуацию прямого контакта прауральцев и праалтайцев, то единственным такого рода древним окном окажется культура Сумнагин раннего голоцена. Связь сумнагинцев с прауральцами, прародина которых локализуется на Урале, выявляется в той самой «мальтинской» миграции, которая прошла на рубеже плейстоцена и голоцена от Восточной Европы и Урала по отрогам Алтая и Саян к верховьям Лены. Если уралоязычные люди оказались на северо-востоке Азии в раннем голоцене, то это должно было случиться в момент становления сумнагинской культуры, с приходом за-

⁶³ Уральская языковая семья включает финно-пермские, угорские и самодийские языки. Ряд исследователей относит к ней и юкагирский язык.

падных мигрантов на Лену около 10 тыс. л. н. Более позднее их появление маловероятно, поскольку в Восточной Сибири установилось фиксируемое археологией устойчивое господство ленских культур без каких-либо вторжений с запада. Впрочем, «урализмы» (в том числе в юкагирском языке) могли проникнуть на север Ленского края арктическими путями в разное время, например в эпоху культуры Ымьяхта или в период самодийского движения на восток (формирование таймырских самодийцев). Это тундровое взаимодействие предполагает «горячий» контакт, включая брачный, между обитателями арктического пояса с ленской и уральской сторон, а также переход отдельных групп через границу культурных миров.

12.3. ЦИРКУМПОЛЯРНЫЕ СВЯЗИ

Циркумполярная область Евразии, включающая Арктику (тундру) и Субарктику (бореальные леса), с древности делилась на ряд устойчивых, хотя и проницаемых для внешнего влияния, этнокультурных ареалов: нордический палеогерманский на севере Европы, палеоуральский на севере Восточной Европы и Урала, восточно-сибирский (алтайский и палеоазиатский) на северо-востоке Азии. Все культуры Севера обладали высокой адаптивностью и подвижностью, унаследованной от предков — охотников-мигрантов каменного века, освоивших в плейстоцене и голоцене Евразию от Скандинавии до Чукотки, попавших через Берингов пролив в Новый Свет и достигших в своей экспансии 76° с. ш. в Евразии (сумнагинская культура, о. Жохова, Новосибирский архипелаг) и 83° с. ш. в Гренландии (культура индипенденс на Земле Пири). Вместе с тем они различались характером адаптации и миграции: приморские нордическая и эскимосская традиции опирались на ресурсы моря и мореходство, материковые лесные и тундровые культуры — на промысловый потенциал внутренних территорий и транспортную сеть рек, водоразделов, высокогорий. Контакты с южными соседями не ограничивались технологическими заимствованиями и иногда приобретали вид встречного воздействия или экспансии, например как в случаях заселения Америки, походов на Европу северных германцев, переселений ленских тунгусов на Амур и в Китай.

Гипотеза единой циркумполярной культуры была и остается данью не то северному романтизму, не то антропогеографическому схематизму. Век назад ее обозначили на карте планеты среди прочих культурных кругов диффузионисты. Так, Ф. Гребнер [Graebner, 1911] связывал сходство арктических культур с особенной природно-географической средой; В. Тальбицер [Thalbitzer, 1924] настаивал на

общности происхождения арктических народов; Г. Джессинг [Gjessing, 1944] представил циркумполярную культуру как параллельное развитие двух культур — приморской и материковой. Поставить точку в растянувшемся на столетие споре пытались выдающиеся арктические исследователи — этнограф Ю.Б. Симченко и археолог Л.П. Хлобыстин. Первый утверждал: «Археологические, лингвистические и антропологические материалы позволяют предполагать существование на определенном этапе в Заполярье Старого Света единого по происхождению населения, вошедшего в состав предков современного населения в качестве этнического субстрата. Это древнее население, наиболее вероятно, было уралоязычным и монголоидным по физическому облику» [Симченко, 1976, с. 40]. Второй возражал: «Основываясь на изучении археологических памятников Евразийского Заполярья, мы приходим к выводу, что “циркумполярной культуры”, созданной этническим субстратом уральского происхождения, здесь не было» [Хлобыстин, 1998, с. 174]. Менее категорична, но не более близка к финалу полемика на американском континенте, где смелая гипотеза Х. Ларсена и Ф. Рейни [Larsen, Rainey, 1948] о миграциях в Новый Свет из Западно-Сибирской Арктики по-прежнему не дает покоя антропологам, пытающимся подобрать адекватные толкования связям между Уралом и Аляской как созданным не мигрантами, а в результате обмена «идеями, верованиями, навыками искусства и ритуальной практикой» [Fitzhugh, 1997, p. 112]. Сегодня очевидно, что циркумполярный мир образован не одной культурой, а несколькими, и механизм его существования изначально состоял во взаимодействии разных культур.

Сродни конструкту циркумполярной культуры гипотезы трансарктических миграций в древности: миграции из Азии в доледниковую Северную Скандинавию [Nummedal, 1929], переселении в верхнем палеолите мадленских охотников на каяках и каноэ из Европы в Северную Америку [Greeman, 1963], перемещении с запада на восток сквозь Евразию в Америку восточно-европейских верхнепалеолитических охотников около 28–26 тыс. л. н. [Müller-Beck, 1966], миграции предков эскимосов из Сибири в Новый Свет не только через Берингов пролив, но и вдоль арктических берегов Сибири по островам и льдам от устья Лены по северу Таймыра и далее по цепи островов Северной Земли, Земли Франца-Иосифа, Шпицбергена до Гренландии [Мак-Ги, 1988].

Смелые сценарии, прочерченные на географической карте, не всегда в ладах с земной и морской реальностью. Например, при внешнем подобии Новосибирского и Североземельского архипелагов, Таймыра и Яно-Индибирского выступа они существ-

венно различаются по экологии, биоресурсам и, что самое важное, расположению относительно магистральных путей. Северная кромка Таймыра не была освоена ни древними охотниками, ни этнографически известными жителями полуострова — нганасанами. Соседние Таймыр и Гыдан являлись не самостоятельной областью, а пограничьем двух культурных миров — ленского и уральского. Огромный Таймыр с его пустынными северными тундрами и «мертвым» морем был реальной преградой между урало-скандинавским и ленско-тихоокеанским культурными мирами. Когда они все-таки эпизодически вступали во взаимодействие, как это случилось на нижнем Енисее при столкновении двух магистральных культур Евразийской Арктики — гребенчато-ямочной (североуральской) и ымыяхтахской (ленской), — археология сразу отзывалась «синдромом циркумполярности» [Головнев, 2004, с. 27].

Приближенным к реальности вариантом циркумполярности (и то в пределах Евразии, а не всего Северного полушария) можно считать эпоху сумнагинской культуры, с которой нередко связывают расселение в Восточной Сибири предков юкагиров, предположительно относимых по языку к уральскому сообществу [Долгопольский, 1964; Николаева, 1989; Collinder, 1940; и др.]: «Именно в сумнагинское время закладывается прауральская основа языка и антропологического типа юкагиров» [Симченко, 1976, с. 39]. Из этого следует, что в раннем голоцене на просторах Евразии существовала цепь близких культур, растянувшаяся от Фенноскандии до Берингоморья. Трудно сказать, была ли эта цепь уральской по культурно-языковым признакам или она представляла собой коммуникативное пространство самодийско-юкагирских контактов, выжившихся в языковых морфологических и лексических параллелях [Redei, 1990].

Следующий археологически фиксируемый эффект циркумполярности обнаруживается около 4 тыс. л. н., когда в евразийской Арктике развернулась экспансия ленской культуры Ымыяхтах. Памятники этой традиции численно преобладают над стоянками предшествующих ленских культур и выходят за обычные географические пределы. «Вафельная» керамика — один из признаков ымыяхтахской культуры — встречается вдоль Полярного круга далеко за пределами Ленской страны как на востоке (до Аляски), так и на западе (до Скандинавии): «...культуру “вафельной” керамики можно считать единственной широко распространившейся в циркумполяр-

ной зоне» [Хлобыстин, 1998, с. 175–176]. Обнаружение «вафельной» керамики в Оленеостровском могильнике на севере Кольского полуострова [Гурина, 1953, с. 376; Окладников, 1953, с. 156], а также на территории Заполярья от Беломорья до Таймыра (Мало- и Большеземельская тундры, Ямал) свидетельствует об открытии нового пути миграций и контактов в тундровой полосе Евразии. Вероятность массового переселения по суше сомнительна, еще фантастичнее выглядят сквозные морские вояжи по Арктике в условиях похолодания климата 4–3 тыс. л. н. И в археологии речь идет не о смене культур, а об отдельных вкраплениях «вафельной» керамики в местные гребенчато-ямочные комплексы. При высоком уровне мобильности и адаптивности арктические культуры обладали столь высоким ритмом коммуникации, что новшество, воспринятое в одной части Заполярья, могло за короткий срок перебраться в другую.

Ымыяхтахская культура не выглядит ориентированной на море, что не исключает эпизодического промысла ее представителями морских зверей. Несмотря на близость к Арктике, она представляет собой традицию подвижных континентальных охотников, связанных с оленем настолько, что даже керамику они изготавливали с добавлением в тесто оленьего волоса. Следы ымыяхтахских охотников разбросаны по Арктике от Пацифики (стоянка Усть-Белая) до Беломорья (могильник Оленеостровский). Финал неолита и начало бронзового века можно считать временем активных связей между тундровыми культурами Евразии, благодаря которым растекались по Северу смешанные биоантропологические признаки, в том числе черты монголоидности североазиатского типа.

Старая антропогеографическая контроверза о миграциях культуры с людьми или без них развернута в Арктике особой гранью. При крайней разре-



Рис. III.1. Чукчи. Привал во время путешествия на собаках. Колымский округ. Из фондов НГКМ (№ НВ-2369/11, ф. Д-27, оп. 1.Ф-62).

женности населения⁶⁴ связи на Севере невозможны без высокой мобильности, будь то сезонные перемещения или дальние переселения, ориентированные с запада на восток, как полагали Х. Ларсен и Ф. Рейни, или с востока на запад, как считали исследователи культуры Ымьяхта.

Стратегии северной адаптации различались по опорным биоресурсам и способам их освоения. Каждая из культур — морская зверобойная, тундровая оленная или таежная охотничье-рыболовная — по-своему вторила поведенческим циклам промысловых видов: эскимосы сезонно перемещались в зависимости от миграций китов, моржей и тюленей, северные самодийцы, юагиры и чукчи — вслед за кочующими стадами оленей (рис. III.1), таежные тунгусы — с учетом переплетения биоритмов лесных зверей, рыб и птиц.

Общий ритм движения в Арктике во многом диктовался подвижностью звериного мира, почти сплошь состоящего из мигрантов: летом Арктика стремительно наполнялась жизнью, зимой — замирала. У народов Севера физическое движение до сих пор остается стержнем деятельностной схемы, пронизывая быт и хозяйство, явь и сон. Чукчи видят в нем главный источник тепла, подчеркивая, что мужчина должен согреться собственной кровью, а не у очажного огня. Ненцы живут в кочевье, считая удобным то, что оседлым людям представляется крайним дискомфортом: частые сборы и переезды (в оседлых культурах «равные пожарам»), предельный минимализм быта, ориентация жизненного ритма и дизайна на мобильность, а не на покой. Эвенки хранят старую тунгусскую традицию пожизненного путешествия по просторам сибирских плоскогорий.

Переменчивая Арктика с бурными сезонными миграциями зверей и птиц ставила своих обитателей в более жесткие условия, чем укрытая лесами Субарктика с устойчивым многообразием биоценоза. Если экосистема тайги позволяла бореальным промысловикам жить в равновесии с природой, исповедуя охранительно-сберегающие установки, то экосистема тундры вынуждала арктических охотников вести хищническую добычу по правилу «найти и уничтожить»: массовая охота на оленей, овцебыков, белух, стаи линных птиц широко известна в циркумполярной зоне [Крупник, 1989, с. 207; Vurch, 1972, p. 347]. Этими же обстоятельствами отчасти объясняются резкие миграционные подвижки, а также решительные перестройки адаптивных стратегий, в том числе «оленоводческая революция» XV–XVII вв. на севере Евразии.

⁶⁴ По расчетам Ю.Б. Симченко [1976, с. 84], в древности на бескрайних просторах евразийского севера проживало около 10 тыс. чел.

Северные культуры приспосабливались не только к колебаниям климата и миграциям промысловых животных, но и друг к другу, причем одни выступали в роли локальных, осваивавших местные природные ресурсы, другие были магистральными, охватывавшими большие пространства и связывавшими или подчинявшими ряд локальных культур и сообществ. В последнем случае реализовалась трехмерная модель экосоциальной адаптации, когда магистральная культура использовала не столько биоресурсы, сколько локальные культуры. На соподчинении местных промысловых общин путем военно-грабительских рейдов и/или торговли в разное время строились стратегии контроля над пространством тунгусов, самодийцев, эскимосов, чукчей, якутов.

12.4. ЦИРКУМБАЙКАЛЬСКИЙ ПОЯС

С древности течение Лены несло с юга на север не только речные воды, но и людей. Будучи меридиональным коридором Северной Азии, река привлекала к себе жителей горно-степного Прибайкалья, а иногда напоминала помпу, «перекачивающую» на север мигрантов с юга. Если вспомнить, что путь от Алтая к Байкалу и верховьям Лены был одним из исходных для заселения человеком Севера, то становится понятным, почему южная дорога в Восточную Сибирь «не отдыхала» с палеолита.

Лена и Байкал с древности объединены устойчивыми взаимными связями и миграциями, причем движение шло как с юга на север, так и в обратном направлении. Тунгусы своими кочевьями обтекали Байкал и Лену со всех сторон, «прошивая» Ленский мир нитями путей от Обско-Енисейского водораздела до Охотского моря и от Арктического побережья до Амура, Монголии и Китая. Показательно, что теории происхождения тунгусов, каждая из которых имеет свои основания, охватывают все стороны Байкала [Туголуков, 1980, с. 152–156]. При этом даже для самых северных групп эвенков Байкал оставался объектом актуальной географии, как об этом повествует предание, рассказанное северобайкальской тунгуской-шаманкой в 1920-е годы: «300 лет назад тунгусы, живущие теперь у Байкала, жили далеко на севере, на большой реке, впадающей в “холодное море”. У них было много мужчин, в том числе искусный охотник Кындыгир, но мало женщин. Он отправился на охоту и пропал девять месяцев. Когда он вернулся, то рассказал, что был в южной стороне, у большого “ламу” (моря, озера), где много рыбы. Там он встретил узкоглазых людей с длинными косами, называвших себя “баргу” (баргугами). Они одевались в одежды из тканей, украшали седла “белым железом” (сереб-

ром), и у них было много женщин. Прошло пять лун, и вот Кындыгир с братьями, которых звали Чэльчэгыр и Самайгыр, собрали желающих переселиться на “ламу”. Придя туда, на р.Холодную (приток верхней Ангары), тунгусы остановились. Потерпев поражение от напавших на них баргутов, братья разделились: люди Чэльчэгыра пошли вверх по большой реке (верхней Ангаре), люди Самайгыра поселились на берегу “ламу”, а люди Кындыгира остались на месте. Тунгусы начали торговать с баргутами. Потом пришли русские» [Неупокоев, 1926, с. 29–30].

В этом предании примечательно, что охотники-тунгусы совершили впечатляющую миграцию от «холодного моря» (Ледовитого океана) до «большого моря» (Байкала) в поисках женщин по настоянию шамана Кындыгира, который прежде сам предпринял девятимесячное путешествие и узнал о баргутах, богатых серебром и женщинами. Как видно, речь в предании идет как о ценности женщин, так и о поразительной мобильности тунгусов, посещавших в случае нужды дорогой их сердцу Ламу (Байкал).

В эпоху степных империй давление с юга усилилось: к югу от Байкала находился главный очаг кочевых орд Евразии — монгольская Халха, где зарождались державы хунну, тюрков, монголов. Свидетельством этого воздействия служат известия о том, как древние тюрки «геройствовали в пустынях Севера» [Бичурин, 1950, с. 301], или о том, как в год зайца (1207) Джучи, старший сын Чингисхана, легко покорил «лесные народы» Южной Сибири, вызвавшие служить монголам проводниками, дарить им белых кречетов, меринов и соболей [Козин, 1941, с. 238–239].

Распространено мнение, что экспансия Орды непременно вызывает бегство или отток местного населения. На самом деле могло быть иначе: кочевая империя рекрутировала отовсюду людские ресурсы, а окрестные народы со своей стороны добивались милости кочевников; если бы все племена бежали прочь от Орды, ей не с кем было бы завоевывать мир. Поэтому вовсе не обязательно представлять движение курыкан или кыпчаков по Лене в виде бегства от грозных степных завоевателей. Судя по упоминаниям курыкан на протяжении трех веков от Первого тюркского до Кыргызского каганата, они устойчиво занимали свою нишу в циркумбайкальском пространстве (скорее всего, в Прибайкалье), поставляя замечательных верблюдообразных коней тюркским каганам и танским императорам. Взаимодействие курыкан с державными ханами предусматривало сбор богатств (и, вероятно, людей) Севера для нужд Юга. Поскольку всякая колонизация — дорога с двусторонним движением, в ряде случаев «ленская помпа» работала в обратном

направлении, «откачивая» людские ресурсы Севера на Юг.

Участник Второй Камчатской экспедиции 1743–1749 гг. Я.И. Линденау первым заявил о том, что саха-якуты сформировались в Прибайкалье и верховьях Лены, где они имели дело с «мунгалами и киргизами», а затем где-то в XVI в. переселились на среднюю Лену [Гоголев, 2012, с. 42]⁶⁵. По наблюдению Б.Э. Петри, курыканы (гулигань) идентифицируются с окружающими Байкал археологическими памятниками «культуры курумчинских кузнецов» [1923, с. 3–12]. Позднее эту идею отстаивал А.П. Окладников, видя в курыканах («курумчинских кузнецах») южный тюркоязычный компонент переселяющихся из Прибайкалья на Лену предков якутов [1955б]. Ныне массив исследованных памятников курумчинской культуры разросся, охватив о. Ольхон, районы Прибайкалья, Ангары, верховьев Лены, низовьев Селенги и Баргузина, а их разнообразие (в частности, по обряду погребения) показало, что «курумчинские кузнецы» (курыканы) были не монолитным народом, а динамичным сообществом, частью участвовавшим в движении на Север, частью остававшимся в родных местах. Не случайно их потомки, ленские якуты, еще в XVII в. хорошо помнили южные дороги, когда предупреждали русских чиновников: «“Вы нас не обижайте, иначе мы убежим к богду (китайцам)”, а затем и впрямь уходили к даурам и в “Китайскую сторону”» [Васильев, 1995, с. 34].

Свидетельством того, что южная дорога была торной и двусторонней, служит распределение монголизмов в языке и культуре якутов. Они не сконцентрированы на юге Ленского края, а рассеяны в разных районах, в том числе далеко на севере; при этом основное влияние исходит от «какого-то неустановленного восточно-монгольского языка» [Гоголев, 2012, с. 60–61]. Речь, таким образом, идет не о дороге, а о «многодорожии» ленско-байкальских и тюрко-монгольских контактов. Та же картина многослойности видна в тюркизмах, включая распределение параллелей между уйгуро-огузской и кипчакской группами тюркских языков. Этому соответствует наблюдение В.Л. Серошевского: «Весь переход якутов с юга в места настоящего жительства длился... очень долго. Возможно даже, что он совершался по частям, в несколько промежутков, разделенных веками, и что в состав якутского народа вошли родственные, но различные по своей родине племена» [1993, с. 199].

⁶⁵ Переселения якутов с верхней Лены на среднюю примерно так же датировал А.П. Окладников: «...где-то в первой половине XVI в. или в конце XV в. (во всяком случае, основная их часть, считавшая себя потомками Эллэя)» [1955а, с. 365].

Представлениям о динамизме и «многодорожии» миграций саха-якутов не противоречит пестрая картина мест их предполагаемого исхода: Прибайкалье, Алтай (Минусинская котловина), степи Центральной Азии [Гоголев, 2012, с. 44]. Среди сценариев миграционного движения наиболее детализованной выглядит версия Г.В. Ксенофонтова: якуты — народ смешанного происхождения; северные якуты-оленеводы (уряньхайцы) переселились первыми в конце I в. н.э., образовав полюс притяжения для дальнейших переселений скотоводов; вторыми в VII–VIII вв. были скотоводы-курыканы, расселившиеся по Вилюю и средней Лене и оттеснившие на север урянхайцев; третьими в VIII–XII вв. из Прибайкалья на Лену пришли саха уйгурского происхождения со своими предводителями — тегинами [Гоголев, 2012, с. 45]. Идею о постепенном переселении на Лену южных групп, прошедших разными путями и влившихся в состав якутов, поддержал С.А. Токарев, считавший, что якуты как народ сложились не до, а после переселения, в результате смешения и взаимодействия на средней Лене различных этнических элементов при преобладании автотонных [1941, с. 58–62].

В дискуссии о месте сложения народа саха — на юге (до переселения) или на севере (после) — вернее всего определить, что это произошло в движении между Байкалом и Леной со времен тюркских каганатов до прихода русских, а главную роль в формировании народа сыграли элитные роды пришельцев; при этом речь может идти о нескольких поколениях элит, конкурировавших между собой за влияние на средней Лене. Именно здесь, на алдано-вилюйско-ленском «перекрестке», с древности бывшем очагом восточно-сибирских культур, пришедшие с юга тюрки-коневоды во взаимодействии с туземными тунгусскими и другими группами создали новую магистральную культуру «конных людей» — саха (якутов), охватившую своим влиянием значительную часть Восточной Сибири вплоть до Арктики (группа якутов-оленеводов).

12.5. ГОРИЗОНТЫ ЭТНИЧНОСТИ

Если следовать схеме Ф. Гребнера, то чукчей и коряков следовало бы отнести к древнейшему «культурному кругу» северо-востока Сибири, позднее оттесненному на дальнюю периферию следующим кругом — юкагирским или тунгусским. Однако применительно к чукчам эта схема работает со сбойми, поскольку они относятся к иной — Берингийской — культурной области, занимая в ней ключевую позицию. Впрочем, эту позицию чукчи обрели относительно недавно, в эпоху «оленеводческой революции», тогда как прежде (в периоды дюктайской, сумнагинской и ымыяхтахской куль-

тур) Чукотка оставалась периферией Ленского края. Лишь со времен складывания в Берингоморье мощных мореходных культур (Древнеберингоморье, Оквик, Бирнирк, Пунук, Туле) дальний северо-восток Евразии обрел выразительную самостоятельность.

Морская колонизация Северной Пацифики и Арктики эскимосами началась в X в. н.э., когда мореходы-китобои вышли через горло Берингова пролива в Арктику и, подобно взрывной волне, раскатились до Колымы на западе и Гренландии на востоке. Не раз отмечалось [Collins, 1937; Chard, 1962], что развитие морского промысла способствовало формированию больших коллективов и участию межгрупповых конфликтов, а также появлению военного культа и сословия воинов. Охота на кита сродни морскому сражению и рождает идеологию господства над стихиями и пространством, легко переносимую на общественные отношения. Промысловая экспедиция китобоев, насчитывавшая от 3 до 8 байдарных команд (30–70 мужчин) [Меновщиков, 1959, с. 20–21; Rainey, 1947, р. 259–260], при случае превращалась в военную или пиратскую флотилию. По-видимому, дальние рейды за мигрирующими китами носили не только и не столько промысловый, сколько военно-колонизационный и торговый характер. Диапазон миграций морских кочевников Берингоморья охватывал как северные, так и южные моря (с чем связано распространение в Северной Пацифике и Арктике пластинчатых доспехов южного происхождения). Арктические эскимосы-мореходы создали обширную сеть колоний, вовлекая в торговые, военные и брачные отношения местных жителей, от предков чукчей и коряков на западе до групп бирнирк и дорсет на востоке.

В северотихоокеанском ареале арктические мореходы не только осваивали морские берега, но и создавали цепочки береговых колоний. Это вызвало развитие сухопутных, прежде всего зимних, коммуникаций, а в целом — эффект транспортного резонанса, когда удвоенный потенциал путей по воде и суше обеспечивал устойчивость обширного социального пространства. Два вида транспорта подпирали друг друга, давая возможность протянуть сеть коммуникаций в отдаленные земли. В качестве наземного транспорта эскимосы предпочитали собак. В Восточной Евразии альтернативой эскимосским собакам стали олени. Крупнейшие очаги арктического оленеводства — саамский, ненецкий и чукотский — находились в непосредственных связях с центрами морской культуры: тундры саамов и ненцев примыкали к «северному кольцу» викингов, тундры чукчей — к морским путям эскимосов-туле. Оленные кочевья начинались там, где кончались морские, и были их сухопутным продолжением [Головнев, 2002].

Эпоха морских кочевников в Арктике сменилась эпохой тундровых кочевников. «Оленеводческая революция», прокатившаяся в середине II тыс. н. э. по северу Евразии от Скандинавии до Чукотки, была не только экономическим сдвигом, но и социальным потрясением, сопровождавшимся конфликтами и войнами. Стартовой площадкой крупностадного оленеводства было использование домашних оленей в качестве товара и транспорта, в том числе для стремительных военных набегов на «боевых» нартах.

Главной причиной «олeneводческой революции» в тундрах Евразии нередко считается похолодание климата, способствовавшее быстрому размножению холодолюбивых оленей [Krupnik, 1993, p. 165–169]. В действительности становление кочевого оленеводства было следствием политического давления со стороны государства и пришлось на начальный этап российской колонизации, полный войн, конфликтов и переселений. Собственно накопление больших стад было борьбой за власть в тундре, т.е. «войной за оленей». Вероятнее всего, не благоприятные, а кризисные политические обстоятельства XVII–XVIII вв., вызванные экспансией государства, обернулись ростом миграционной подвижности и отходом туземцев в отдаленные тундры — «бегством в кочевники». Социокультурным следствием стали военизация жизни, движение на окраины и даже за пределы освоенного пространства, рост стад и становление кочевничества как условия независимости и мобильности.

Колыма и Чукотка в XVII–XVIII вв. оказались ареной пересечения целого ряда миграционных движений, включая местных мореходов и оленеводов, а также пришедших с запада и юга саха и русских. Завершение «столетней войны» между чукчами и русскими ознаменовалось ликвидацией Анадырского острога и заменой военных конфликтов на торговые контакты. Организация Анюйской ярмарки побудила чукчей-олeneводо-в к движению на запад от Чаунской губы до Колымы. XVIII в. стал свидетелем нового явления — миграционного движения оленеводов-чукчей навстречу русским, в пределы Ленского края. Эти события можно считать восстановлением на новом уровне древних этнокультурных связей «алтайской» Леной и «палеоазиатской» Чукоткой.

Если оставить за скобками северо-западных соседей (чукчей, коряков и эскимосов), то наиболее вероятными претендентами на дотунгусский этнический пласт Ленского края окажутся юкагиры. А.П. Окладников и М.Г. Левин полагали, что «юкагиры из всех племен Севера могут претендовать на прямое происхождение от древнейшего этнического пласта Якутии, они обитали здесь до якутов и тунгусских племен» [Окладников, 1955а, с. 292], а так-

же что археология неолита Ленского края и Прибайкалья связана «не с эвенками, а с дотунгусским — “палеоазиатским” в широком смысле слова — населением Восточной Сибири, предположительно — с юкагирами» [Левин, 1958а, с. 187]. Тем самым подразумевается, что до тунгусов и якутов Ленский край на протяжении многих столетий населяли юкагиры. Эта версия обычно иллюстрируется якутским преданием о том, что некогда «юкагирских костров было много, как звезд на небе в ясную морозную ночь; птицы, пролетавшие над юкагирской землей, становились желтыми от дыма костров юкагиров» [Огородников, 1922а, с. 272; Долгих, 1960, с. 379–442]. С приходом тунгусов и якутов территория обитания юкагиров сократилась, и русские застали их лишь в северных окраинных (по отношению к Лене) районах Яны, Индигирки, Алазеи, Колымы и Анадыря.

Известно, что юкагиры были не только данниками и проводниками русских, но и их спутниками в новых колониях-поселениях. В ряде случаев они вели русских не по собственным землям, а по дорогам торговли, к местам, где им самим приходилось бывать в качестве гостей. Не исключено, что самая восточная (анадырская) группа юкагиров оказалась на Чукотке не до русских, а вместе с русскими, выступая их проводниками: на оленях ходынцев и чуванцев русские двигались с Алазеи на Чукотку, используя юкагиров в качестве «своих поселенцев» на осваиваемой территории. Этим объясняется свирепость, с которой воинственные чукчи расправлялись с ясачными юкагирами за их службу проводниками и снабженцами русских.

Не вполне ясно, что объединяло юкагиров — реальные внутренние связи или общее название, данное пришельцами; во всяком случае, они к приходу русских и позднее не выглядели единым сообществом: «Представление о юкагирах как об одном народе, бытовавшее в начале XX в., должно быть изменено... в лице лесных и тундренных юкагиров мы имеем дело с двумя близкородственными, но все же самостоятельными народами» [Курилов, 2005б, с. 14]. Лесные юкагиры называли себя *огул*, тундровые — *алайи*. В.И. Иохельсон отмечал, что юкагиры Коркодона и Ясачной называли огулами только себя, а соплеменников, живущих на Колыме, Омолоне, Большом и Малом Анюе, считали чужаками; в свою очередь, колымские юкагиры считали чужаками чуванцев, говорящих на юкагирском языке. Лишь ссоры с тунгусами или якутами вызывали у юкагиров нечто вроде этнической солидарности [Jochelson, 1926, p. 44].

Предположения о расселении в прошлом юкагиров далеко к югу от Арктики, вплоть до средней Лены и даже Байкала, остаются гипотезами. Имею-

щиеся данные связывают юкагиров не с ленской осью, а с циркумполярным поясом, в том числе с располагающимся к западу от них самодийским миром. Сложно сказать, были ли когда-либо предки юкагиров жителями и хозяевами ключевого плацдарма края — средней Лены, обладание которой предполагало развитие мощной магистральной культуры. Средняя Лена во все времена находилась в этногенетической связке с Алтаем и Байкалом, тогда как культурные связи юкагиров выстраивались по широте Арктики и Субарктики, продолжая на восток северосамодийский (уральский) клин. Сообщества, относимые к юкагирам, вероятнее всего, представляли собой цепь локальных групп, расселенных на севере Ленского края от Таймыра до Колымы, имевших смешанные этнокультурные корни палеоазиатского, уральского и алтайского происхождения.

Смешанные группы на севере Ленского края — давняя и до сих пор живущая традиция: в Нижнеколымском улусе многие коренные жители владеют четырьмя — пятью языками: русским, якутским, эвенским, юкагирским и чукотским [Слепцов, 2012, с. 114]. Подобные многоязычные и гибридные группы были обычным явлением на периферии Ленского края. С ними связаны ленские предания о «странных» народах, населявших некогда Якутию, в том числе легенды о чучуна, чучуку, чури и им подобных: чури — карлики, чучуку — черти со швом на лбу [Туголуков, 1980, с. 169, 171]. По данным Г.В. Ксенофонтова [1937, с. 554], чучуна-человек живет охотой на диких оленей, ест сырое мясо. Одевается, натягивая на себя шкуру дикого оленя. «Лицо чучуна черное, в нем нельзя разобрать ни носа, ни глаз», голос хриплый, трескучий. Чучуна живет «в норе, наподобие медведя». Вооруженный простым (неклееным) луком и пальмой, он бродит один; быстро бегают. Завидев людей, убегает. Во время зимы исчезает.

К разряду «странных» примыкают и некоторые группы тунгусов, называвшиеся «шитолицыми» (с шитой татуировкой на лице). Судя по всему, вариации швов (простых, сложных, в виде оленьих рогов) были знаками разных племен [Там же, с. 505–517]. В.А. Туголуков полагает, что в «шитолицы» можно видеть «древних тунгусов, которые, придя на Вилюй и в низовья Лены, вступили в контакт с местными аборигенами и образовали с ними ряд этнически смешанных групп». У тех, что были татуированы «рогами» и отличались особой свирепостью, язык был не тунгусский [Ксенофонтов, 1937, с. 526; Туголуков, 1980, с. 173]. Вся эта «чужь» (если пользоваться североазиатскими ассоциациями) представляла собой пестрый конгломерат групп, расселенных и кочующих по глухим местам обширного Ленского края.

12.6. ТУНГУССКИЙ СТИЛЬ

Упомянувшийся выше эпизод переселения группы тунгусов от Ледовитого океана к Байкалу показывает, что необозримые масштабы Ленского мира не исключали его сквозных пересечений. В дальних и долгих странствиях тунгусов можно усмотреть не только рациональное хозяйственное поведение, но и рискованный поиск, граничащий с пристрастием к путешествиям (правда, не европейского, а североазиатского образца). «Эфемерная» тунгусская система перемещения и землепользования рождает у исследователей впечатление недавнего освоения ими северо-востока Сибири. В.А. Туголуков, например, полагал, что исход тунгусов «из Забайкалья и Приамурья на север и освоение ими других районов Сибири» пришлось на XII — начало XIII в., когда они, «выйдя из Забайкалья и Приамурья, сосредоточились неподалеку от этих регионов в южных частях Якутии, распространяясь к северу, может быть, до низовий Алдана и Вилюя. Но появление на средней Лене большой массы якутов заставило тунгусов отойти от нее, оставив эту область якутам. Первый выход якутов на среднюю Лену можно датировать началом XII в. ...Однако массовое переселение якутов на среднюю Лену происходило, можно думать, в XIII–XIV вв. Вот тогда-то тунгусы и оказались в более высоких широтах Восточной Сибири» [1980, с. 165, 168].

Возможно, В.А. Туголуков прав в датировках событий, связанных с оленеводами-увань, историю которых он реконструирует по косвенным письменным свидетельствам с V по XIII в. Народ увань в V–VII вв. населял земли к востоку от Байкала, где «земля произрастает много мху. Нет ни овец, ни лошадей. Содержали оленей как домашний скот; кормили их мохом и впрягали в телеги; одеяние носили из оленьих шкур. Дома строили из дерева низкие и жили вместе» [Бичурин, 1950, с. 349–350]. Не исключено, что в XII в. забайкальские увань приняли участие в кочевьях по Ленскому краю, но необязательно как зачинатели практики тунгусских промысловых экспедиций на Север. По мнению Г.М. Василевич, тунгусы освоили весь бассейн Енисея уже к рубежу эр [1949а, с. 103].

Впечатление недавнего происхождения оставляет у исследователей и целостность тунгусского языка, из чего следует, что расселение тунгусов по Северной Сибири было делом недалекого прошлого, поскольку при всех различиях между говорами и диалектами эвенкийского языка «они сохраняют настолько близкую основу грамматического строя и словаря, что возможно взаимопонимание представителей самых отдаленных говоров» [Левин, 1958а, с. 197]. Н.В. Ермолова, напротив, отмечала впечатляющую дискретность языка эвенков, представлен-

ного 3 наречиями, 15 диалектами и 50 говорами [1993б, с. 21].

В любом случае оценивать степень целостности языка лучше не по условным правилам плоттохронологии (постепенного распада языка на диалекты), а по частоте и плотности реальной коммуникации, в которой бывают как расхождения, так и сближения: чем плотнее коммуникация сообщества, тем монолитнее язык; чем фрагментарнее система общения, тем больше диалектов. Целостность тунгусского языка показывает, что тунгусы разных групп довольно часто, если не регулярно, контактировали друг с другом на «перекрестках» кочевий. В данном случае единство языка может свидетельствовать не о недавнем расселении тунгусов из одного центра, а об интенсивности их общения, способствующей сохранению единства и унификации языка. Подобное состояние возможно при: а) высокой мобильности и плотности коммуникации сообщества; б) большой социальной значимости многолюдных и многодневных ритуалов, общественных сходов и совместных действий.

Точнее говорить не о недавнем (неустоявшемся) расселении тунгусов, а о давней (и устоявшейся) традиции их протяженных сетевых кочевий. Корни этой традиции могут уходить далеко за пределы средних веков и эпохи металла. Не исключено, что в ней запечатлелся древнейший стиль долгих экспедиций охотников каменного века, рассчитанных не столько на возвращение с добычей в некий «дом», сколько на пожизненное промысловое путешествие по обширному «домашнему пространству». На такое восприятие настраивает, например, предание о ламутах, записанное Н.Н. Березкиным на рубеже XIX–XX вв.: «Далеко-далеко на юге жило много народу, были они все одинаковой веры, языка и национальности. Среди этих людей были непоседы, которые не хотели и не могли жить на одном месте. Одним из таких людей был охотник Чельчикян. Он часто отлучался из дома, и однажды с ним случилось несчастье: в течение 27 суток Чельчикян ничего не смог промыслить и голодал. После этого он решил навсегда покинуть родные места и в ознаменование своего решения принес в жертву лучшего быка из оленьего стада своего народа. “На душе быка” он запечатлел завещание соотечественникам и проклял прежний оседлый образ жизни. Съев сердце быка, он ушел на север и после долгого путешествия достиг р. Алазеи. Там к нему присоединились другие ламуты» [Туголуков, 1980, с. 166–167].

Высокую мобильность кочевников Средне- и Восточно-Сибирского плоскогорий обеспечивал олень, используемый как вьючно-верховой транспорт (рис. III.2). В тунгусской практике предназначение оленя выходило далеко за привычные рамки «транспорта» и «поголовья». В эвенкийской культуре значим человеко-олений контакт и диалог, посредством которого человек обретает уют в природе и контроль над ее ресурсами. «Помещение седла на лопатки оленя наименее напряженно для животного и делает возможным проходить более значительные расстояния без усталости. Тунгусы использовали оленя для колонизации обширных пространств восточной тайги, которая прежде была непроходима и, возможно, никогда прежде не посещалась людьми» [Vitebsky, 2005, p. 31]. Как олень был главным инструментом в северотунгусской пространственно-временной стратегии жизнеобеспечения и природопользования, так для южных тунгусов ключевую роль играла лошадь, позволившая им освоиться в горно-степных территориях циркумбайкальского пояса.

Не исключено, что коневодство предшествовало оленеводству в тунгусской истории и культуре. Однако для тунгусов оленное и конное состояния могли быть переменными, в зависимости от места кочевий. Скорее, в конно-оленином симбиозе у тунгусов сработало правило того самого мобильного резонанса, который отмечался во взаимодействии арктических кочевников тундры и моря. На открытых пространствах удобнее кони, в тайге — олени. Среди тунгусов к приходу русских были известны оленные (преимущественно северные), конные (большая часть южные, особенно в Южном Забайкалье) и пешие (восточные, на Охотском побережье). Тунгусы-баягиры были как скотоводами, так и оленеводами: первые кочевали между реками Шилка и Аргунь, а вторые упоминались на Нижней Тунгуске, Вилюе, Алдане, Охотском побережье. В зависимости от си-



Рис. III.2. Северные кочевники — тунгусы. XIX в. Из фондов МАЭ Сибири (фонд А.Н. Молотилова, КП 278, № 223-279).

туации тунгусы легко переходили от коневодства к оленеводству и обратно, а также, при наличии угодий, — к оседлому рыболовству, как это сделали охотские тунгусы [Туголуков, 1980, с. 162–176].

Движение тунгусов шло в разных направлениях, «сшивая нитями кочевий» огромный байкало-амур-енисейско-ленский тунгусский мир. Сопоставляя археологические и этнографические данные, А.П. Окладников небезосновательно настаивал на том, что миграции тунгусов с давних пор были направлены не только с юга на север, но и с севера на юг [2003, с. 408–409]. Ввиду угроз и неудач тунгусы могли легко поменять место кочевий. Например, в 1830-е годы из-за оскудения пушных угодий на Амур вернулись тунгусы, кочевавшие на юге Якутии и в долине р. Уды. Другая группа перешла с левобережья Амура на правобережье, избегая власти русских и якутов. Российские чиновники называли подобные переселения самовольными [Орлов, 1857, с. 196–197], адекватно определяя независимость тунгусского кочевого движения.

Движение и самобытность были взаимодополняющими характеристиками культуры этих «бродяг пустынных плоскогорий», которые к тому же обладали сильным шаманством и богатой мифологией, а также качествами (верностью данным обещаниям, отвагой «до дерзости», «добросовестностью в сделках», любезностью), создававшими им реноме «дворян тайги» [Клеменц, 1908, с. 68]. Главное, что определяет тунгусскую самобытность — культура путешествия длиною в жизнь, разительно отличающаяся от европейской культуры путешествия.

12.7. УУС ХАНГАЛАС НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ПУТЕЙ И ЭПОХ

Появление предков якутов на средней Лене и их превращение в доминирующее сообщество сопровождалось конфликтами и военными столкновениями, в которых тунгусы выступили главной противоборствующей стороной, защищавшей от пришельцев свои владения. Благодаря обширной географии своих кочевий тунгусы знали курыкан, хоринцев, урянхайцев и других предков якутов задолго до их миграций на среднюю Лену. Не исключено, как это не раз случалось в истории колонизации, что тунгусы сами инициировали продвижение на Лену первых мигрантов-якутов, например, в качестве брачных партнеров, союзных воинов, коневодов, кузнецов, торговцев. Конфликты начинались не сразу, а некоторое время спустя, когда мигранты заявляли свои претензии на власть. Этническая история Ленского края во многом определялась конкуренцией и сменой элит в последовательности от тунгусов до хангаласцев и русских.

Из якутского фольклора и исторических источников известно, что роль вождей пришельцев-южан выпала на долю Хангаласского рода потомков Элэй Боотура. Род Хангалас, или Саха, в очередной раз реализовал сценарий покорения-освоения средней Лены, в разных версиях повторявшийся с палеолита. Вновь главными действующими лицами стали выходцы с юга: Омогой Бай (предположительно из хоринцев, бурят) и его работник-зять Элэй Боотур (из «татар», алтайских тюрок). Через несколько поколений (по разным фольклорным версиям от двух до шести) наследником Элэй Боотура стал вождь Хангаласского рода Тыгын (Тыгын Дархан)⁶⁶, прославившийся воинственностью и непримиримостью к соперникам и мятежникам. Я.И. Линденау записал в XVIII в. предание, согласно которому генеалогическая связь между Элэем и Тыгином выглядит следующим образом: старший сын Элэя — Antantüik; его сын Badschei имел четырех жен, в том числе старшую из них звали Kangalas, от нее был рожден Mundschan, младшим сыном которого являлся Tügin [1983, с. 18–19]. Если Элэй Боотур рисуется не столько завоевателем, сколько культуртрегером (из южных краев он принес религиозные знания, праздник Ысыах, кузнечное и гончарное искусство, мастерство изготовления утвари для кумыса, сооружения *могол урасы* и *туруорбах балагана* (названия юрт) [Романова, 1994; Гоголев, 2012, с. 60]), то его потомок Тыгын выступает суровым воином-покорителем. Примечательно, что свой путь Тыгын начинает с мести тунгусам, убившим его деда Тюсюлгэ Даххана. В то время на средней Лене обитало много тунгусов, и Тыгын с боями изгоняет их на запад и север [Боло, 1994]. Согласно одной из легенд, тунгусы истребили почти все потомство Элэя; единственным, кто уцелел, был четырехлетний мальчик Тыгын. Когда ему исполнилось 6 лет, боги ниспослали знамение будущего величия Тыгына в виде сгустка крови на острие копья [Ксенофонов, 1977, с. 57].

В конфликтах с тунгусами раскрутился маховик завоеваний, типичный для степных орд: на позицию лидера выдвинулся решительный и мобильный вождь, подчинивший себе бывших противников и союзников, развернувший экспансию в новые земли. Предания связывают возвышение Тыгына с эпохой войн (*кыргыс юйэтэ*), когда вожди и богатые разных родов и улусов в боях устанавливали иерархию отношений на средней Лене [Васильев, 1995, с. 48–50, 52–53]. Войны велись между вождями разных улусов и были мотивированы борьбой одновременно за первенство и выживание (одно является залогом другого). Образы владык Ленского

⁶⁶ От *тегин* (тюрк. *tigin*, кит. *teqin*) 'титул младших сыновей хана'.

края образуют последовательный ряд, в котором очередной южный победитель оттеснял предыдущего на север или восток, а затем сам повторял его судьбу. Например, до прихода Омогой на Лене властвовали туматы (тоже предки якутов), которые после вторжения хоринцев отошли на Вилюй и дали начало северным туматским родам якутов [Боло, 1994, с. 256]. В той же последовательности пришедшие с юга урянхайцы оттеснили тунгусов в тайгу, а юкагиров в тундру; уже после них появился Омогой, женившийся своих людей на их дочерях [Исторические предания..., 1960, с. 65, 77].

В историографии сложилась традиция связывать *кыргыс юйэтэ* с дорусским периодом «войны всех против всех», прекратившемся благодаря наведению русскими государственного порядка. В действительности фольклорные сюжеты *кыргыс юйэтэ* приходятся как раз на события русских завоеваний [Ушницкий, 2010, с. 105–111]. Разгар эпохи войн был вызван вторжением русских, накалившим и без того напряженные отношения в Ленском крае. С появлением новой политической силы все прежние отношения между тунгусскими и якутскими племенами подверглись переоценке и перестройке. Из состояния смуты Ленский край вышел уже обновленным.

Примечательно, что в каждом улусе есть предания о своем защитнике-богатыре, участвовавшем в этих сражениях: Бэрт Хара — в Борогонском улусе, Батас Мэндюкээн и Ураанай Боотур — в Батурусском, Тисикээн Беге и Модьбукаан Беге — в Баягантайском, Чорбогор Баатыр, Кююстээх Саалаах, Кюсээнгэй Баатыр — в Намском. Улусных богатырей сближают не только достижения в стрельбе из лука и победы на Ысыахе, но и общая угроза — посягательства Тыгына. В фольклоре против Тыгына выступают мальжагарские богатыри, бёгонские братья-«волки», родоначальники многочисленных наслегов Мегинского улуса (Тенгюлгэ Ойуун, Согоруу Даары, Идельги Боотур) [Борисов, 2010, с. 28–29]. Если собрать всех вместе, получится внушительная фольклорная рать, которая свидетельствует, с одной стороны, о еще свежих, не затертых временем и идеологией событиях этих войн, с другой — о грандиозной кампании завоеваний, развернутой Тыгином.

В отличие от обильной укрытиями тайги, долина средней Лены открыта для вторжений, и владеет ею не тот, кто удобно устроился, а тот, кто установил власть над окрестностями — тремя знаменитыми среднеленскими долинами: Туймаада, Эркээни и Энгсиэли (две первые стали владениями Тыгына и Кангаласского улуса). В этой ситуации стратегия безопасности предполагала действия на опережение, включая превентивную агрессию. Этим обстоятельством, а не скверным характером, объяс-

няется склонность Тыгына подчинять и уничтожать сильных воинов, лишь слышав об их появлении. Распространено мнение, что Тыгын добился успеха благодаря богатству, собранному в походах на различные якутские улусы. На самом деле речь идет не о богатстве как роскоши, а о стратегических ресурсах (прежде всего табунах лошадей и стадах скота), которые обеспечивали победу и политическое лидерство.

Тыгын был не одинок в притязаниях на ленское господство. Например, амгинский боотур Омоллоон тоже стремился расправиться с другими богатырями и захватить их жен, скот и земли. Если вспомнить, что Тыгын вел линию от Элэй Боотура, который был лишь «пришлым зятем» во владениях Омогой Бая, легко представить, какое сопротивление оказывали новоявленным вождям из Хангаласского рода прежние элиты из хоринцев и курыкан — именно с потомками Омогой Бая (*уусами Хоро, Нама, Вилюя, Баягантайя*) у Тыгына сложились особенно напряженные отношения [Борисов, 1996, с. 88–92].

Впрочем, в реалиях того времени конфликты были обыденностью и по-своему способствовали расселению якутов по Ленскому краю. Конфликтующие с Тыгином тойоны отходили от средней Лены и тем самым создавали новые якутские улусы. Например, на восток от Лены отошли Кээрэкээн Ойуун и Легей Тойон, ряд других боотуров со своими людьми. Многие якуты, в том числе братья Тыгына, нашли убежище на Вилюе и Олёкме. В свою очередь, завоевательные или карательные походы Тыгына на мятежных тойонов укрепляли в них якутское присутствие. Другими словами, экспансионистская энергия Тыгына, умноженная на энергию восьми его сыновей и обильной родни, привела в движение весь Ленский край, довольно скоро преобразовав его в страну саха. Б.О. Долгих считал, что название возглавляемого Тыгином Кангаласского улуса — *яха/саха* — постепенно стало названием всего народа [1960].

Легенды величают Тыгына *саха оччотоогу мунгур ыраахтаагыта* ‘царь, повелитель якутов’ [Исторические предания..., 1960, с. 8]. Созданное им политическое объединение можно считать сложным вождеством или ранним государством, но вернее вести речь о ленском варианте орды. Стиль борьбы и правления Тыгына соответствует алгоритму ордообразования, что не удивительно, поскольку речь идет о пришельцах из южных степей, для которых орда — родная стихия. Многие действия Тыгына — истребление соперничающих родов, в том числе хоринцев, сведение счетов с богатырями Намского, Борогонского, Батурусского и других улусов, избиение и притеснение своей родни (сыновей Муосуола и Таас Уллунгаха, брата Мальягара) — роднят его

стратегию с политикой степных ханов, в том числе Темучжина [Головнев, 2009, с. 357–419]. И все же на Лене, при всем сходстве ее долины со степью, были свои особенности мобильности. Если в степи ханская ставка кочевала по открытому пространству, то в долине Лены она должна была закрепиться на ленском перекрестке путей.

Достижения Тыгына, и по сей день почитаемого в качестве отца-основателя народа саха, в реальности не означали стабильной власти. С.И. Боло не без оснований полагает, что к концу жизни стареющий Тыгын утратил былое могущество и многих сподвижников. К приходу русских он был уже дряхлым стариком и вскоре умер, но успел по-своему настроить русско-якутские отношения. Для многих историков, начиная с Г.Ф. Миллера, было загадкой, почему воинственные якуты спокойно, если не благодушно, отнеслись к вторжению казачьих отрядов. Появление в 1632 г. отряда енисейского сотника Петра Бекетова они едва ли не приветствовали: «Одинаково кажется невероятным, как русские на это отважились и почему якуты остались при этом спокойными. Во всяком случае, последние были либо приучены уже к покорности многочисленными промышленными и отдельными служилыми людьми, которые бывали у них, либо же не верили, что такое небольшое число служилых людей может причинить им какой-нибудь вред и что им необходимо сопротивляться». Более того, якуты, как и тунгусы, способствовали продвижению русских тем, что «распространяли среди других народов слух о непреодолимом могуществе русских, так что всюду, где только показывались русские служилые люди, хотя бы в самом небольшом числе, им редко кто осмеливался сопротивляться» [Миллер, 2005, с. 56, 64, 73–74].

По мнению Г.В. Ксенофонтова, первоначальный успех Бекетова объясняется тем, что якутские тойоны были ошеломлены неожиданным приходом казаков, и стоило им проявить десятую долю «той энергии и смелости, с которой они позже поднимали упорные восстания, то Петр Бекетов со своими 30 воинами мог быть и легко уничтожен. Его спасло лишь то обстоятельство, что якуты, переселившиеся с юга в глухой Ленский край, где кроме малочисленных тунгусов не было сильных противников, давным-давно утратили свою древнюю воинственность, не имея никакой боевой практики», а из оружия сохранив только охотничьи пальмы [1992а, с. 234–235].

Сопоставление фольклорных и исторических данных проясняет картину: Тыгын имел дело с русскими северянами (промышленными, торговыми и гулящими людьми), к которым он проникся симпатией «за трудолюбие», а двух из них позвал к себе в работники [Пекарский, 1909, с. 147, 151–158]. Пер-

воначальная благорасположенность якутов (прежде всего кангаласской элиты) к русским связана с двумя обстоятельствами. Во-первых, они воспринимали русских по опыту прежних контактов с русскими северянами, промышленными и гулящими людьми, которые со всеми туземцами Севера находили общий язык и устанавливали партнерские отношения. Во-вторых, сами якуты как недавние мигранты на средней Лене находились далеко не в мирном тунгусском окружении и могли увидеть в русских подспорье в укреплении и расширении своих позиций.

Когда за торговыми северянами (поморами) пришли служилые южане (воеводы и казаки), такие же на вид «люди с длинными носами», Тыгын мог увидеть в них подспорье в освоении Ленского края, особенно его северных территорий. Волнение охватило его только тогда, когда русские стали ставить острог: Тыгын пытался их остановить и уничтожить острог. Возможно, именно об этом эпизоде сообщает казачий атаман Иван Галкин в донесении царю 1631 г. о том, что выдержал бой с Тыгином и князем Бойдоном, которые «с нами, холопами твоими, дрались по вся дни и твоего, государева, ясаку нам не дали и нас, государь, холопей твоих, не хотели ис своей земли выпустить» [Материалы по истории Якутии..., 1970, с. 1070]. По одной из версий, в одном из таких боев Тыгын погиб, по другой — он умер от старости, по третьей — в русской тюрьме. Подтверждение последней версии находим у Я.И. Линденау, который писал о том, как сотник Осип Чулков после нескольких боев пленил Тыгына, затем сдались и другие вожди. Однако содержащийся в аманатах Тыгын однажды, не выдержав насмешек, передал своим сыновьям Окурею и Кусенгею повеление собрать якутов и побить ясачных сборщиков. В ходе волнений Чулков был убит, но вскоре и Тыгын умер в тюрьме; его звание «тойон» перешло старшему сыну Окурею, а после его казни — младшему Бедшеко [Линденау, 1983, с. 21]. В 1635 г. из-за поднятой черкасом Корытовым смуты кангаласские тойоны (сыновья Тыгына) решительно выступили против русских, стянув к Якутску полутысячное войско. При этом особенно пострадали союзные русским якуты, у которых кангаласцы захватили имущество; «их жестокость дошла до того, что они не оставили в живых даже женщин и детей» [Миллер, 2005, с. 56, 64, 73–74].

К приходу русских якуты жили в основном в районе будущего Ленского острога и на Амге. По словам В.Л. Серошевского, не подлежит сомнению, что как северные, так и южные, западные и восточные окраины якутских поселений новейшего происхождения, и предания прямо указывают на окрестности Якутска и Амгино-Ленское плоско-

горье как на метрополию этих колоний. Здесь за- стали их русские. Ни на Вилюе, ни на Олёкме их не было или было очень мало [1896, с. 219].

Массовое расселение якутов на огромном про- странстве вплоть до Арктики происходило при рус- ских, и вряд ли их миграции были только бегством от ясака. Среди якутов нашлись сторонники и участники русских походов. Например, в 1636 г. на верхней Яне якуты приветили Посника Иванова, «надеясь на помощь казаков в противостоянии юкагирам. Объединившись с якутами, Посник Ива- нов и Иван Ерастов ходили в поход на юкагиров и привели их в русское подданство» [Алексеев, 1996а, с. 12].

Расселение якутов по Ленскому краю во многом связано со стратегиями элитных родов. Так, на среднем Вилюе в начале 1640-х годов первыми по- явились хангаласские конные якуты с устья р. Синэ, которых возглавляли князцы Бойдон, Оросий и Трека, после убийства ими служилых людей [Парни- кова, 1962]. На север Ленского края якуты решитель- но двинулись после поражения восстания хангалас- цев под предводительством Дженника в 1670-х годах [Ушницкий, 2012а, с. 85–86]. Известно, что у якутов существовал развитый институт боотурства [Ники- форов, 1989; Романова, 1994; Васильев, 1995] и имен- но тойоны и боотуры играли главные роли в освое- нии и заселении саха-якутами Ленского края.

ГЛАВА 13

ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНОЛОКАЛЬНЫХ ПРИРОДНО-КУЛЬТУРНЫХ ЛАНДШАФТОВ: ВАРИАНТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

13.1. СТЕПНЯЯ АРКТИКА: КОНЦЕПЦИЯ СЕВЕРНОГО НОМАДИЗМА

Якуты, оказавшись в окружении иноэтничного мира, сумели сохранить ядро кочевой культуры — коневодство — и выработать особую стратегию се- верного номадизма. Открытость и постоянные пе- ремещения в пространстве создавали бытийный код всадников Северной Азии (рис. III.3; рис. III.4, III.5, см. вкл.). Мысль о том, что долина Лены представляла собой северный вариант Великой сте- пи, развивает идею об адаптивности экологической культуры номадов Евразии [Головнев, 2014, с. 22–23].



Рис. III.3. Якуты. Группа всадников. Из фондов НБ ИГУ (виды Якутской области, КП 6148).

Движение кочевников с Юга в страну вечных льдов и снегов — начало легендарной истории якутского народа. Сложные переплетения исторических пове- ствований и мифологических сюжетов о «конном» народе составляют основной цикл древних сказа- ний о переселении предков якутов с Юга на Север. Наиболее концентрированная версия этих сюжетов представлена двумя вариантами: бегством героя в поисках новых земель в результате войн или мно- голетней засухи. Так, с Юга на среднюю Лену с людьми и стадами прибывает Омогой, позднее на Север прибывает Эллэй, с которого и начинается пастушеская сага якутов [Исторические предания..., 1960]. Примечательно, что образ Эллэя, «демиурга» якутской культуры, в сакральных мифах соотносен с образом белой лошади как символом степной культуры. Генеалогические предания о южном про- исхождении якутов (Омогой и Эллэй выступают ле- гендарными прародителями народа саха) и освое- нии ими северного края передавались из поколения в поколение в устной форме, поддерживая этниче- скую идентичность.

13.2. СКОТОВОДЧЕСКАЯ КОЛОНИЗАЦИЯ И РАСШИРЕНИЕ АРЕАЛА ПАСТУШЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Теория южного происхождения саха основывает- ся на лингвистических, археологических и этногра- фических материалах, отчасти — на данных моле- кулярно-генетических исследований. Применительно к раннему этапу трансформации локальной ското- водческой традиции в магистральную наиболее ар- гументированными являются данные археологии.

Это главным образом остеологические материалы, большую часть которых составляют кости домашней лошади, но встречаются и кости крупного рогатого скота [Гоголев, 1990]. Хотя якутская лошадь родственна монгольской, есть предположение, что верхоянская порода может быть результатом метисации с дикой тундровой лошадей [Рогалевич, 1941, с. 63–64]. Так, сравнительное изучение конских черепов кулун-атахской археологической культуры выявило, что ее предками были одомашненные лошади Центральной Азии и Прибайкалья, а родство лошадей кулун-атахцев с позднелепесточным видом *Eguus lenensis* подтверждается через раннеголоценового тарпана [Гурьев, Прокопьев, 2005]. Все это свидетельствует о том, что территория современной Якутии не была изолирована от процессов, происходивших в Великой степи. В эпоху бронзы и раннего железного века здесь сосуществовали различные культурные традиции, возникшие как на автохтонной позднелепесточной основе, так и за счет пришлых племен.

Характеризуя ландшафт как особую «метафору палимпсеста» [Митин, 2012], подчеркнем, что Якутия аккумулирует множественность «текстов» разных культурных пластов и миграций. Так, ранний этап железного века в Якутии связан со скифской эпохой, где нижняя граница варьирует в рамках VIII–III вв. до н. э. [Степанов и др., 2014, с. 106–112]. Бронзовые изделия скифского и раннесарматского времени, как импортного, так и местного производства, подтверждают тезис о контактах степных и лесостепных культур Сибири и Центральной Азии с племенами таежной зоны Северной Евразии, куда входило и Приленье (рис. III.6; см. вкл.).

В VI–XII вв. прослеживается интенсивный приток кочевников-скотоводов из сопредельных территорий на юг Якутии, где обнаружены первые следы скотоводства — метакарпальная кость быка и костяная подвеска в виде конских голов [Алексеев, 2013, с. 65–67]. Культурные импульсы процесса распространения коневодства достигли арктических территорий, на которых уже в средние века, помимо культур с присваивающим типом хозяйства, складывается скотоводческий культурно-хозяйственный тип. Это отражено в материалах погребений XVII–XIX вв. в арктических и субарктических районах Якутии, где обнаружены как захоронения человека с конем, так и сопроводительный инвентарь, связанный с коневодством и культом коня [Бравина, 2013, с. 5–7; Кирьянов, отчет, 2015, с. 32, 34]. Эти находки свидетельствуют о том, как территория современной Якутии в течение 14 веков становилась ареной формирования крупнейшего аграрного очага на северо-востоке Евразии.

Логика и ключевые этапы колонизации территории Якутии скотоводческим населением — выбор

места поселения, сакрализация местности, ее введение в хозяйственный оборот — отчетливо прослеживаются на стратегию освоения просторов Центральной Азии, прежде всего Монголии и Южной Сибири, характерную для культурной традиции номадов. Необходимость в постоянных миграциях, длительное взаимодействие с разнообразными ландшафтами содействовали накоплению ими практических знаний об окружающей среде, приобретению опыта и практики ведения пастушеских хозяйств кочевого/полукочевого/смешанного типа, адаптированных к разным географическим зонам и их природно-климатическим условиям.

На связь процессов формирования гетерогенного якутского этноса и его культуры в бассейне средней Лены (овладение центром) с их дальнейшим распространением на арктические территории (установление контроля над системой путей и связей до побережья Ледовитого океана) указала С.А. Федосеева [1999, с. 68]. В рамках миграционной парадигмы этот факт является основой для концепции мультиэтничного происхождения народа саха, доминирующей в якутской историографии [Ксенофонов, 1992а, б; Гоголев, 1993; Тарская и др., 2009]. Он также объясняет причины притягательности для кочевников-скотоводов бассейна средней Лены в качестве места постоянного поселения. Именно здесь расположен каскад просторных долин — Эркээни, Туймаада, Энгсиэли, следующих друг за другом на левом берегу Лены и образующих каркас экосистемы река — долина — гора (*эбэ — хочо — мыраан*). Топографические характеристики этой местности наиболее полно соответствуют представлениям кочевников-скотоводов об оптимальном сочетании ключевых компонентов жизненной среды — источников воды, равнинной долины (пастбище для скота), орографических объектов (защита от ветров) и лесных массивов (материал для топлива, жилищ и хозяйственных построек). Постепенная концентрация людей и домашних животных вокруг биоресурсов Центральной Якутии, несмотря на ее резко-континентальный и суровый климат, привела к возникновению здесь скотоводческого оазиса, в котором формировалось культурное ядро этноса.

Процесс заселения пустующих и малозаселенных земель выходцами из «центра якутской оседлости», несмотря на малый демографический потенциал, имел вид устойчивого тренда вплоть до 1760-х годов. Регулярные передвижения стимулировались стратегией выживания (перенаселенность обжитых территорий, ограниченность ресурсов, эпидемии и пр.), социальной и экономической конкуренцией между индивидами и группами, климатическими рисками и т.п. После присоединения Якутии к Московскому государству важными факторами пересе-

лений становятся установление ясачного режима и необходимость расширения пушных промыслов с целью уплаты налога или, наоборот, бегство от уплаты ясака [Парникова, 1971]. Устойчивая миграционная мобильность, тесно ассоциированная с природно-климатическими, экономическими и социальными условиями жизни на Севере, обеспечила расширение ареала скотоводства, развертывание сети постоянных поселений и демографический рост. Примечательно, что «подвижность, близкую к бродяжничеству», В.Л. Серошевский включил в ряд важных факторов скотоводческой колонизации, выдвинув гипотезу о наличии у якутов древней стратегии переселений, объясняя временные лаги — от нескольких лет до нескольких десятилетий или даже столетий — между маятниковой и полной миграцией тем, что «они отдыхали в тех степных участках, которые им попадались по пути, высылая далеко вперед в виде щупальцев свои передовые отряды. Отпрыски эти селились, обживались, знакомились с местностью, а между тем глухая молва разносила по всему племени сведения, почерпнутые лазутчиками о новых землях. Таковых приемов в колонизации новых земель держатся до сих пор якуты. ...Если местность была удобная, к одиночкам быстро присоединялись новые эмигранты» [1993, с. 199].

Обширный массив русских письменных документов XVII в. (доклады землепроходцев, официальная переписка, инструктивные и отчетные записки органов управления метрополии и колонии, фискальное делопроизводство, путевые заметки иностранных путешественников, полевые дневники, труды участников академических экспедиций и карты XVII–XX вв.) показывает размах расселения «конных людей». К середине XVIII в. они были представлены по всей Якутии, а за ее пределами — в бассейнах Хатанги и Хеты, на побережье Охотского моря, на территории Удского острожка и даже Приамурья [Якуты. Саха, 2012, с. 107].

13.3. ДОМЕСТИКАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА КАК ФАКТОР АДАПТАЦИИ

С тесной ассоциацией экономики и культуры, материальной и духовной сферы, основанной на коллективных представлениях об окружающем мире и родной земле, связано атрибутивное оформление «своего» пространства, конструирование его утилитарных и символических смыслов. Ритуалы доместики и сакрализации территории, выбранной для постоянного поселения, также можно рассматривать как «реплику» Юга. Прежде всего это жертвоприношение и маркирование местности, направленные на закрепление новой земли за определенным сообществом, объединенным кровными узами (ро-

дом или семьей). Следы маркировки «своих» земель — общинных, родовых, семейных, индивидуальных — обнаруживаются во многих сюжетах квазиисторических преданий саха (*эбюгэ сэсэнэ*), записанных в конце XIX — начале XX в. Хотя информация, сохранившаяся в коллективной памяти, противоречива, можно допустить наличие ритуала демаркации границ землевладений. По материалам С.Боло, наиболее распространенными маркерами были зарубки на стволах деревьев (*эркээйи*), в основном на лиственницах [1994, с. 168–169]. Такие метки, вытесанные топором или другим рубящим орудием, отличались от эвенкийских *илкэн* (дорожных знаков на деревьях), так как являлись «личным клеймом» отдельных землевладельцев. Возможно, столь оригинальные знаки территориальной собственности применялись впоследствии как тамга при таврении личного домашнего скота.

Есть многочисленные указания на стрелу (*ох*) — предмет материальной культуры с высоким семиотическим статусом, которая могла использоваться как маркер занятой местности, что также характерно для монголов и западных бурят [Содномпилова, 2009, с. 223]. И.И. Майновым записан эпизод о подобном маркере, разграничивающем земли общин кангаласских и олекминских саха: «...поставили чурбан, грубо обтесанный наподобие человека; несколько воинов выстрелили в этот чурбан из луков так, что стрелы, вонзившись в дерево, унизали его как лучи» [2012, с. 80–81].

В литературе есть упоминания и о таких своеобразных маркерах «своей» территории, как нанесение на природные объекты (скалы, камни) культурных знаков (надписей, рисунков), известных с древнетюркского времени [Окладников, Запорожская, 1972, с. 54, 113, 217; Окладников, Мазин, 1979, с. 50, 146]. Так, согласно преданию кангаласских тунгусов: «...в верховьях впадающей в Лену реки Мархи, близких к бассейну реки Синеи, но лежащих несколько западней, с незапамятных времен сохраняется в лесу камень с загадочными начертаниями, под которыми изображены головы “лося и быка, встретившихся” — изображение, в котором трудно не предположить пограничного знака между территориями тунгусов-звероловов и якутов-скотоводов» [Майнов, 2012, с. 326].

В культурной модели скотоводов-саха, формирующей принципы организации освоенного пространства, выделяется маркировка «своей» территории посредством номинирования местностей и природных объектов (рек, озер, гор). Адаптация к новому ландшафту предполагала его вербальную сакрализацию путем наречения доминантных символов пространства: Ат-Хайа (Лошадь-Гора), Ат-Ерюс (Лошадь-Река), Ат-Кюелюэ (Лошадь-Озеро), Ат-Юрях (Лошадь-Ручей), Ат-Балаган (Лошадь-Дом).

Выделяются топонимы, связанные с духовным миром скотоводов-кочевников, в частности с культом коня, сохраняющимся и в настоящее время [Иванов—Багдарыин Сюлбэ, 1979]. Ритуальные действия по закреплению «своего» ландшафта, маркерами которого выступали части лошади, оформлялись в топонимы с мифоритуальным содержанием: Ат-Баса (Голова Лошади), в северных районах — Ат-Мэйиитэ, где слово *мэйиш*, кроме значения ‘голова’, содержит коннотацию умного животного. Топонимический след архаических ритуалов прослеживается в названиях местностей *Сиэл ыйаабыт* (обряд развешивания конской гривы на дерево), *Сиэл тарпыт* (обряд привязывания жеребят к волосной конской нити), *Ысыах ыспыт* (обряд приношения кумыса небесным божествам и духам природы), *Ат арангаса* (обряд захоронения лошади на воздушном помосте).

В выборе места для постоянного жительства, наряду с рациональной оценкой полезных для скотоводческого хозяйства качеств необжитых земель, существенное значение имели их сакральные свойства как признак благоприятных/неблагоприятных условий для жизни людей. В рамках этих представлений формировались ритуалы поклонения небесным и земным силам, моления с целью получения божественного позволения Неба (ритуал *Ысыах*) или разрешения духа (*иччи*) — хозяина земли — на поселение в определенной местности. Установка коновязных столбов (*сэргэ*) также являет собой своеобразную форму фиксации «одомашненной» территории: надворные *сэргэ* для привязывания коней; культовые *сэргэ*, посвященные духам местности, покровителям семьи, родовой или территориальной общины и т.д. По свидетельству В.Л. Серошевского: «...столбы, украшенные богатой резьбой, пучками волос и лентами разноцветного ситца, можно встретить на перевалах, на перекрестке дороги — вообще там, где христиане привыкли ставить кресты. Эти столбы ставились в старину на могилах князей и вождей; на некоторых встречаются изображения конских голов» [1993, с. 252–253].

Освоенное пространство в якутском языке представлено комбинациями слов, передающих понятия «земля», «мир», «часть света», «страна», «территория», «местность», «родина» и т.д. Мир, населенный людьми, якутами обозначается как *дойду* (монг. *дайда* ‘земля, мир’, *дюнэн дайда* ‘нетронутая степь’) или *орто дойду* ‘срединный мир, земля людей’ (хак. *ортызы чир* ‘место средней земли’), *сир-дойду* ‘земля, страна’. Они также присутствуют в самонаименованиях саха: *орто дойду джоно* ‘люди срединного мира’; *дойду огото* ‘дитя земли-страны’, что в широком смысле означает ‘народ саха, человек саха’, в узком — ‘жители речных долин’, т.е. центральных районов Якутии; *биир дойдулаах* ‘имеющие одну

землю’, т.е. соотечественники, соплеменники, земляки. Среди терминов, представляющих образы родной земли, наиболее частыми являются словосочетания: *ийэ дойду* ‘мать-земля’; *тёррёёбют дойду* ‘страна/место рождения’; *Саха сирэ* ‘земля Саха, Якутия’. Образ малой родины, родного места передается следующими словосочетаниями: *ага алааса* ‘отцовский алас’; *ёбюгэ ётөгө* ‘место поселения предков’; *ёбюгэ сирэ-уота* ‘земля-огонь предков, место жительства предков’; *тёррёёбют буор* ‘родимая земля, место рождения’; *тёррёёбют алаас* ‘место рождения’; *бисигин ыйаабыт сирэ* ‘колыбель-земля; место, где повесили колыбель новорожденного; место рождения’; *киинэ тюстют/кистэммит/ыйаммыт сирэ* ‘место, где упала/зарыта/подвешена пуповина; место рождения человека’. Отметим, что словосочетание *сир-уот* в значении ‘родная земля’ имеет древнетюркские корни; в частности, как метафора родины он близок к хак. *ада чир-суу* букв. ‘земля-вода отцов, место рождения’; алт. *јер-суу* ‘земля-вода’, т.е. своя территория, страна, родина [Львова и др., 1988; Тюхтенева, 2009]. Возможно, трансформация слова *уу* ‘вода’ в *уот* ‘огонь’ могла быть связана с длительным пребыванием на холоде, с огнем как средством выживания на Севере. Холодный мир вносил свои изменения в ментальный ландшафт номадов Севера.

13.4. ИННОВАЦИОННЫЕ СТРАТЕГИИ СЕВЕРНЫХ КОЧЕВНИКОВ: НОВЫЕ ТЕХНОЛОГИИ ХОЗЯЙСТВА

Со скотоводческой колонизацией начинается преобразование пространства: антропогенный рельеф, сопряженный с *pastoral culture*, на протяжении длительного времени вносил свои изменения.

Главенствующую роль в регулировании общественного труда скотоводов-саха имело принуждение, ставшее важным фактором накопления разнообразных экологических знаний, закрепленных в практике их природопользования. Наблюдение за природными явлениями, связанными с мерзлыми грунтами, аккумулировало специфические сведения о многолетней мерзлоте (*булуус*), наледях (*тарын*), пинго (*булгунн’ах*), этапах эволюции *алааса* как автономного биотопа: *дюдэдэ* ‘местность у леса с водою по местам, маленькое озеро в лесу’, *тыымпы* ‘лесное озеро без береговой полосы’, *быллаар* ‘бугристое место’, *баджараах*, *кюэль* ‘озеро’. Отметим, что часть географических терминов, придуманных задолго до появления гляциологии, применяется учеными-мерзлотоведами для характеристики трех стадий развития термокарстовых образований, имеющих определенный морфологический смысл, в частности, это *дюдэдэ*, *тыымпы* и «зрелый *алаас*». При этом к термокарстовым процессам относятся толь-

ко первые две стадии, так как сам *алаас* формируется под воздействием антропогенной нагрузки. Примечательно, что в современной науке даже есть разделение понятий: *алас* как термокарстовое образование и *алаас* как искусственное озеро-луговое образование [Босиков, 1991].

Основой модели производящей экономики скотоводческого общества стали алаасные экосистемы — специфические геоэкологические ниши, характеризующиеся устойчивым балансом естественных и антропогенных ландшафтов (рис. III.7; см. вкл.). *Алаас* — изолированная термокарстовая котловина в области распространения многолетнемерзлых пород, дно которой представляет собой оstepенный луг с одним или несколькими заболоченными озерами/без озера, окруженный лесом [Общее мерзлотоведение, 1978, с. 278].

Для расширения кормовой базы скотоводства саха постоянно совершенствовали приемы и методы луговодства, разработав совокупность приемов, основанных на представлениях об естественном круговороте веществ и энергии, взаимозависимости между компонентами почвы, флоры и фауны, влияющими на динамику продуктивности естественных лугов. Сухие ареалы *алааса*, покрытые лугово-степной растительностью, использовались в качестве сельскохозяйственных угодий (покосы, пастбища, выпасы, выгоны). Для увеличения площади открытых участков проводились следующие работы: выборочные вырубki древесно-кустарниковой растительности, корчевание пней, подкорчевка корней закустаренных земель, а также контролируемые пожары, спуск воды из убывающих озер (*уолба*). На таежных участках, низменных или болотистых местах, покрытых кочками, проводились расчистка поверхности от кочек (*дулга*) и мохового оёса, рыхление почвогрунта, которые приводили к улучшению состава почвы и повышению ее плодородия. Необходимость экологического благополучия агробиоценозов побуждала огораживать сенокосные и пастбищные земли; для увеличения плодородности земли ежегодно пускали пал (*ёртёсюн*) — выжигание остатков прошлогодней сухой травы на естественных лугах. Отметим, что изгородь (*кюрюе*) также является оформлением «одомашненного» пространства, имеющим не только хозяйственное, но и символическое значение.

Адаптация к засушливому климату Центральной Якутии, обусловившему развитие не имеющих аналогов в мире таежно-аласных ландшафтов, явилась в условиях Арктики технологической инновацией. Она выразилась в строительстве системы плотин (*бысыт*) и шлюзов (*бысыт аана*) для накопления и сохранения воды после весенних разливов; создания оросительных каналов (*хоруу*) и траншей (*нёл'сютэр хоруу*), позволявших как доставлять воду

на сухие участки, так и освобождаться от избытка влаги; регулировании уровня озер. Ирригация и мелиорация, дающие возможность извлекать выгоду из сезонного цикла колебания уровня воды в реках и озерах, обеспечивали стабильность производства аграрной продукции. Применение гидротехнических приемов отражено в известной поговорке: «Ууну сизтэ сылджабыт 'Управляем течением воды, словно водим ее за руки'».

Потребности комплексного скотоводческого хозяйства привели к внедрению таких инноваций, как строительство теплых помещений для крупного рогатого скота (*хотон*), в отличие от лошадей, круглогодично находившихся на тебеневочно-пастбищном содержании. Уместно подчеркнуть, что продолжительность стойлового содержания рогатого скота на сене у саха составляет 230 дней в году, что не имеет прецедентов в истории животноводческих народов мира [Башарин, 2003, с. 254].

В коллекции наблюдений якутского этнографа С.И. Николаева—Сомоготто содержатся сведения о производстве дополнительных кормов для крупного рогатого скота в неурожайные годы: корм из высушенных летом веничков из веток деревьев и кустарников (*былах*); зимой рубленые ветки давали животным вместе с сеном или отдельно. Применяли оригинальный метод консервирования озерного тростника: осенью с лодки производили вязку пучков еще зеленого и сочного тростника над водой, которые скашивались после ледостава; практиковали способы заготовки корма из травянистых кочек [Николаев—Сомоготто, 2009, с. 40—41]. Общую картину антропогенной нагрузки на таежно-аласные ландшафты дополняют повсеместная косьба травы, использование природных кормовых угодий как места для выпаса домашнего скота, с чем связаны деградация травостоев и частичное выпадение земель из сельскохозяйственного оборота.

Концентрация скотоводческого населения около используемых земельных ресурсов предопределила дисперсное расселение по *алаасам*. Как продукт синтеза природной среды и человеческой деятельности он является главным фактором формирования и развития этноэкономики народа саха. Таким образом, с древности до современности *алаас* представляет собой универсальную матрицу организации традиционного сельского пространства. В настоящее время ухудшение среды обитания человека и животных, связанное с климатическими изменениями, делает уязвимыми местные экосистемы, в том числе *алаасы* — основы жизнеобеспечения и устойчивого развития народа саха [Игнатьева, 2014, с. 321—325].

Алаас — традиционный экотопос народа саха. Образ степного наследия в якутской картине мира соотнесен с понятиями территории, ландшафта и

этнического геообраза, транслируемыми символическими репрезентациями через призму разных текстов культуры. Одним из архетипов «места памяти» является сакральный ландшафт кумысного праздника Ысыах — красивая местность с широкой поляной, окруженной лесом (*алаас*). Устроитель праздника приглашал шамана, который испрашивал у духа-хозяина местности разрешение на проведение старинного ритуала [Романова, 1994]. В якутском эпосе *алаас* отождествлялся с развернутой шкурой белоногой лошади, что указывает на реплику творения: «...изначальная Мать-Земля с самого начала, словно быстрая лошадь, прославленная и возвеличенная образовалась-сотворилась». Сценарные приношения белых лошадей небесному божеству Юрюнг Айыы Тойону и солнечному господину Джэсёгэй Айыы (покровителю лошадей) совершались на Ысыахе.

Алаас как компонент ландшафта характерен только для географического ландшафта Якутии: это плоские понижения в районах распространения многолетнемерзлых горных пород, образующиеся в результате протаивания и просадки грунта.

Согласно определению Э.К. Пекарского, *алаас* — это «елань, луговое или полевое пространство, окруженное лесистою горою, (подгорная) долина, дол, чистая поляна среди леса, поле или луг, окруженные лесом» [1959, стлб. 1225]. Аккумулируя в себе все идеальные представления о месте для проживания с четко оформленными центром и периферией, *алаас* выступал «кормящим» ландшафтом и метафорическим образом жизненного пространства народа саха. Не случайно в мифопоэтической традиции он воспевается как средоточие Вселенной:

На этой славной
Изначальной Матери-Земле,
На самой середине ее
<...> с окраиной из темного леса,
Великий *алаас*,
Расположили на ней, оказывается...
[Могучий Эр Соготох,
1996, с. 82–83]

Пространство *алааса* эмоционально воспринималось традиционным человеком как особая, родная территория. В ряд ключевых образов *алааса* входит образ родной земли, дома. Так, в эпической поэзии родители героя соотнесены с образом *алааса*: «С того времени, как увидел восьмилучистое солнце, матерью и отцом считает он свой *алаас*» [Емельянов, 1980, с. 59]. *Алаас* как живая субстанция разыгрывается посредством антропоморфизации образа родной земли. Образ родного *алааса* является основой социальной идентичности саха — *алаас джоно* ‘аласные люди’ — и играет важную роль в формировании автостереотипов: в частности,

в народной речи нередко можно услышать: «*Тусна дойду огото, атын алаас ыччата* ‘Я — дитя другой долины, потомок своего (не вашего) аласа’».

Алаас как ядерное геолокультурное понятие природного, сакрального и духовного наследия народа саха, место развития степной культуры скотоводов сегодня манифестирует новые тексты переживания пространства.

Культура скотоводов-саха характеризуется территориальным размахом и внутренней целостностью, несмотря на то что на протяжении длительного исторического времени она взаимодействовала с разными локальными традициями Северной Евразии. Во многом этому содействовало развитие идей и технологий ведения скотоводческого хозяйства в условиях ограниченных биоресурсов Арктики. Анализ адаптационных процессов у северных скотоводов выявил три стратегии освоения территории Якутии: 1) пространственная (дисперсное расселение по природным кормовым угодьям — *алаас*); 2) хозяйственная (организация стабильного жизнеобеспечения (хозяйственно-культурный тип)); 3) ментальная (символизация окружающего мира). Устойчивая этноэкономика и духовный мир, основанные на культуре лошади, реализовывали память о Юге, создавая уникальный феномен «степной Арктики» [Романова и др., 2016, с. 9–19]. Взаимодействие с вечной мерзлотой привело к формированию инновационных методов управления окружающей средой, что позволило не только наладить стабильное производство аграрной продукции, нарастить общественный капитал (скот, имущество), организовать обмен и торговлю, превратить якутский язык в язык рынков Северной Евразии, но также сохранить живую, «пульсирующую» культуру номадов Арктики.

13.5. ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА НАРОДА САХА

Народ саха (якуты) освоили огромное пространство, включающее в себя 18 ландшафтно-географических областей и 54 ландшафтные провинции: равнины и горы, арктические пустыни и тундры, лесотундра и обширные степи, зеленые луга и водно-болотные угодья, хвойная тайга, смешанные леса и березовые рощи, высокогорные ледники и обширные плоскогорья, присущие только Якутии *алаасы* (крупные изометричные понижения рельефа, образовавшиеся из-за вытаявания мощных подземных линз льда) и уникальные для этих широт песчаные пустыни с дюнами и барханами (*тукуланы*).

На протяжении нескольких веков начиная с XV в. происходили освоение края предками современных саха и распространение их по обширной террито-

рии современной Якутии, что можно проследить на основе имеющихся археологических, историко-этнографических, фольклорных и других материалов.

Формирование этнокультурных ландшафтов на территории Якутии происходило в условиях межэтнических контактов, активного взаимодействия и взаимопроникновения культур. С точки зрения культурной географии, этот регион представляет собой уникальную зону культурного пограничья.

Следует отметить, что в ментальной сфере якутов принято идентифицировать себя с местом проживания. У них особенно развито чувство сопричастности с родной землей (рис. III.8). Так, основой локального нарратива и социальной идентичности становятся доминантные символы пространства. По степени хозяйственно-культурной деятельности якуты делятся на «аласных» (скотоводы, коневоды), «лесных» (промысловики), «озерных» (рыболовы). Кроме того, территориальная идентичность формируется согласно окружающему пространству. Например, гидронимы Лена, Вилюй, Яна, Колыма становятся ключевыми символами локальных групп якутов: вилюйские, заречные, ленские, колымские; а горный ландшафт — символом этнической идентификации северных якутов: *хайа сахалара* 'горные якуты'.

В этой связи представляется важным рассмотреть с точки зрения когнитивной истории/социальной антропологии/экологической культуры сакральные стратегии освоения пространства, механизмы адаптации и идентификации локальных культур в постоянной и тесной связи с природной средой.

Якутский этнос, народ саха, подразделяется на три основные этнолокальные группы: центральную, вилюйскую и северную.

Центральные якуты. Начало легендарной истории народа саха начинается с освоения бассейна средней Лены первопредками, носителями монгольской (Омогой) и тюркской (Эллэй) культурных моделей.

Ареал их распространения охватывает Центрально-Якутскую равнину, на которой расположены друг за другом три просторные речные долины — Туймаада, Эркээни, Энсиэли, ставшие «этнической колыбелью» якутского народа (ПМ Н.К. Даниловой, 2014 г., информант — Н.Н. Мионов). С западной стороны они очерчены коническими земляными сопками и лесным массивом, которые простираются на огромной территории, на протяжении всей площади долин.

Топографические характеристики данных речных долин наиболее полно соответствуют представлениям скотовода-кочевника, для которого бескрайние долины широкие раздолья с необозримыми просторными долинами и четко очерченной периферией представляют собой идеальный вариант «своей» территории. Оптимальные сочетания ключевых компонентов жизненного пространства «река — долина — гора/лес» составляют основной каркас экосистемы и выступают доминантными символами пространственных представлений.

Согласно мифологическим сюжетам, первопредок народа саха Омогой Бай, «приплыв по реке Лене, поразившись широте и красоте великой долины Туймаада, со всей своей домашней челядью поселился именно там», а прибывший позднее Эллэй Боотур, поднявшись на сопку и увидев просторную долину, «решил остановиться там» [Предания, легенды и мифы..., 2003, с. 49–58].

По легендарной генеалогии предков якутов, долины Туймаада и Эркээни стали местом расселения кангаласских родов — потомков Эллэя, а Энсиэли обживалась намскими кланами — потомками Омогоя. Разрастание якутской популяции на левом берегу Лены обусловило освоение других земель — заречных территорий. Так, отколовшиеся от основной метрополии отдельные кланы (*ага уустара*) стали обживать таежно-луговые ландшафты амгино-алданских речных систем.

Таким образом, в начале XVII в. основной каркас якутского этноса составляли шесть центральных улусов, от которых пошли миграционные передвижения в разные стороны обширного края: Хангаласский, Мегинский, Борогонский, Батурусский, Баягантайский и Намский [Ушницкий, 2015а, с. 81].

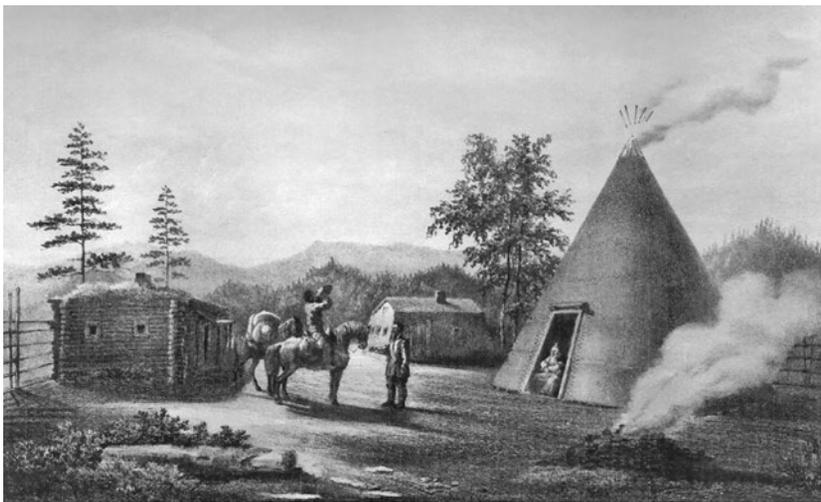


Рис. III.8. Якутская усадьба. Рисунок Л.Немировского [Путешествие по Восточной Сибири..., 1856].

Центральных якутов принято называть *дойду* (*дайды*) *дьоно* ‘люди с прародины, с края’. Примечательно, что в монгольском языке слово *дайда* обозначает ‘обширная площадь, ровное место, земля’, а *дунэн дайда* переводится как ‘нетронутая степь’. В таком случае, словосочетание *дойду дьоно* буквально можно перевести как ‘степные люди’. Слово *дойду* присутствует и в самопрезентации якутов *орто дойду дьоно* ‘люди срединного мира’ и означает в широком смысле ‘народ саха’ [Романова и др., 2017, с. 305]. Семасиологические универсалии *дойду* включают в себя и слово *киин* ‘центр, центральный’.

Так, долины Туймаада, Эркээни и Энсиэли стали базовыми константами для образования локальной группы центральных якутов. Кроме того, как географическое пространство они могли актуализировать механизм «помнящей» культуры и выступать метафорой степного ландшафта. Здесь следует отметить, что у центральных якутов локально используются термины, обозначающие широкие равнины: *таала сысыы*, *таала хонуу*, причем они аналогичны тюрко-монгольским словам, означающим ‘степь’ — тюрк. *тала*, *дала*; бур. *тала*; монг. *тала* [Иванов, 2014, с. 56].

Исконно тюркскими являются общие обозначения земного рельефа, имеющего «положительные» качества: якут. *сир* ‘земля’ — ср. тюрк. *йир*; якут. *буор* ‘земля, почва’ — ср. тюрк. *бор*; якут. *кырыс* ‘дерн, верхний слой почвы’ — ср. хак. *кыртыс*; якут. *туой* ‘глина’ — ср. тюрк. *той*; якут. *анхай* ‘трещина’ — ср. монг. *ангархай*; якут. *эмпэрэ* ‘обрыв’ — ср. монг. *эмбэрэх* и др. Все эти термины, обозначающие неровности земли, имеют в своей основе монгольские заимствования. Якут. *дьэбэрэ* ‘грязь, ил’ также соответствует монг. *шабар*, *шибэр* ‘грязь, слякоть’ [Иванов, 2014, с. 30; Антонов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 12, д. 1, л. 1, 10].

Наличие огромных аласных и долинных экосистем способствовало развитию у центральных якутов скотоводства и коневодства в огромных масштабах. Несметные богатства в виде табунов иллюстрируются и в мифо-поэтическом наследии: «...пугливых белых бегунов у них было больше, чем звезд на обширном гулко звенящем небе...», а выражение «*Сысы-сысы аайы сыспай сиэллээх, хонуу-хонуу аайы хорогор муостаах* ‘По долам и полям видимо-невидимо конного и рогатого скота’» демонстрирует наличие огромных хозяйств и богатых родов (ПМ Н.К. Даниловой, 2017 г., информант — В.И. Захарова).

Большое хозяйственное, а следовательно, и ритуальное значение имели лошади, которые обладали способностью к тебеневке и круглый год находились под открытым небом (рис. III.9). Здесь следует отме-



Рис. III.9. Якутские лошади. Фото С. Назарова. Из фотоматериалов ОАиЭ ИГИиПМНС СО РАН.

тить, что у якутов существовал высокоразвитый культ лошади, своими истоками уходящий в nomadic культуру Южной Сибири и Центральной Азии. Для выпаса многочисленного табуна требовались огромные луговые пространства. Кроме того, скотоводческая культура, также основанная на сенокосно-пастбищном хозяйстве, привела к трансформации обширных лесных массивов, целинных и залежных земель в окультуренные человеком земли.

По мнению Л.Н. Гумилева, органично вписываясь в окружающий ландшафт, центральные якуты своей производственно-хозяйственной деятельностью внесли изменения в ландшафт и биоценоз долины р. Лены [2002, с. 171]. Так, с целью расширения кормовой базы и покосных земель якуты использовали и постоянно совершенствовали культурно-технические работы (вырубка лесов, корчевание пней, спуск воды и т.д.). Позднее развитие земледелия после прихода русских также внесло свои коррективы в ландшафтный строй Центрально-Якутской равнины. Под пашни возделывали все новые и новые территории, искусственно расширяли равнинную плоскость, уничтожая при этом лесной массив.

Таким образом, широкие равнины, характерные только для центрально-якутского ландшафта, становятся ключевыми природными маркерами и основой национально-культурного нарратива локальной группы центральных якутов.

Вилуйские якуты. Вилуйские якуты проживают в группе улусов, расположенных по долинам Вилуя и его притока — Мархи.

Вопрос о времени первоначального заселения якутами бассейна р. Вилуя до сих пор остается дискуссионным. В 20-х годах XX в. Г.В. Ксенофонтовым, известным якутским ученым, одним из первых представителей якутской интеллигенции, была выдвинута гипотеза о более раннем заселении бассейна Вилуя, чем Ленского края. Долгое время его теория не была поддержана, тем не менее в современной якут-

ской историографии появились исследования, подтверждающие гипотезу Г.В. Ксенофонтова.

Так, М.С. Воронкин на основе диалектных особенностей якутского языка и археологического материала, связанного с обнаружением в вилюйском регионе кулун-атахской культуры XIV–XVI вв. и «культуры малых домов», предположил, что данная территория была заселена якутами задолго до прихода первых русских казаков [Воронкин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 12, д. 223, л. 28].

Мнения подобного рода, в частности рассмотрение Вилюйского края как ареала пересечения различных этнических групп, определивших многокомпонентную структуру якутского этноса, были высказаны С.А. Токаревым, Ю.Г. Саушкиным, Д.Д. Нимаевым, С.Н. Николаевым—Сомоготто, Е.Н. Романовой, Б.З. Нанзатовым и др. [Романова, Данилова, 2010, с. 292].

Согласно историческим преданиям, мифологическая биографика вилюйских якутов связана с именами прародительницы Джаардаах (Дьяархан) и ее сыновей Ырыа Быркингаа, Тойук Булгудах и Босхон Бэлгэтии. Легендарная история начинается с сюжета о примыкании девушки из автохтонного племени *ньырбакаан* к родовому клану Тыгына Дархана (ключевого исторического персонажа, прямого потомка Эллэя из Хангаласского рода, пытавшегося объединить весь якутский род). Испытав на себе и своих сыновьях угрозу со стороны Тыгына, Джаардаах, ставшая к тому времени одной из побочных жен отца Тыгына Мунньан Дархана, сбегает на свою родину — в вилюйские земли. Дальнейшая сюжетная линия развивается войной между сыновьями Джаардаах и первыми переселенцами из Якутского края — бордонскими якутами, во главе которых стоял шаман Тююлээх Тюнгюрдээх Тюлюен Ойуун (Имеющий покрытый шерстью бубен Тюлюен шаман), являвшийся зятем Тыгына, и победой братьев над бордонцами. Легендарные братья становятся предками вилюйских якутов, расселившихся по четырем улусам Вилюйского региона: Вилюйского, Верхневилюйского, Нюрбинского и Сунтарского [Ксенофонтов, 1977, с. 195–219].

Ключевым символом Вилюйского региона выступает р. Вилюй, самый длинный и крупный левый приток Лены.

Согласно мировоззренческим представлениям саха, река или озеро являются наиболее приближенными к человеку природными объектами, от которых зависел весь жизненный сценарий как отдельного человека, так и всего семейного коллектива.

Использование антропоморфного кода в классификации частей водного источника также указывает на его высокий семиотический статус и особую связь с человеком. Так, по отношению к реке/озеру

используются следующие слова: *атага* 'ноги', *юесэ* 'поджелудочная железа', *сюнньэ* 'шея', *тебете* 'голова', *харага* 'глаза', *хоннох* 'подмышки'.

В мифо-ритуальном пространстве сакральный образ р. Вилюй прежде всего связан с ее природными признаками — спокойным величием, протяженностью, обилием флоры и фауны и др. — и представлен следующими метафорическими комбинациями: *Хотун Бюлюю* (Госпожа Вилюй), *Эбэ Хотун* (Бабушка Госпожа), *бютэй Бюлюю* (огороженный (глухой) Вилюй), *сыа Бюлюю* (жирный Вилюй). Для выражения глубокого почитания по отношению к реке использовали эпитеты «госпожа», «бабушка», имея в виду то, что она — основная кормилица, защитница, средоточие жизни [Маак, 1886–1887].

Из исторических преданий известно, что Вилюй манил насельников Ленского края своей отдаленностью, а также представлением, что это место принесет счастье и удачу (ПМ Н.К. Даниловой, 2014 г., информант — Н.Н. Миронов). В этом контексте следует обратить внимание на происхождение словосочетания *бютэй Бюлюю*. Если обратиться к мировоззренческим представлениям об идеальном устройстве жизненного пространства, то оно обязательно должно быть измеримо, четко обозначено, огорожено изгородью (*бютэй, бютэй кюрюе*). Вещное оформление границы являлось символом человеческого пространственного мира, поэтому становилось в буквальном смысле «культурным барьером», через который не могли проникать существа иного мира, т.е. семантически представляло идею освоенности и защищенности [Данилова, 2011, с. 38]. Кроме того, слово *бютэй* в свой круг коннотаций может включать идею защищенности. *Бютэй дьулайдаах киси* 'человек с защищенным родничком' говорили о сверхудачливом человеке, который будто бы находился под защитой каких-либо сверхъестественных сил, божеств *айыы* или духов *иччи* (ПМ Н.К. Даниловой, 2014 г., информант — В.Н. Данилов).

Вилюй считался местом, которое в буквальном смысле могло защитить от разных несчастий и наделить благодатью. Например, в мифопоэтике часто употребляется метафора «*Бютэй Бюлюю, хоннохор сасыар* 'Глухой Вилюй, спрячь в своих подмышках'». В легендарных текстах «Эллэяды» довольно ясно дается указание на то, что Вилюй в древности служил убежищем для людей, в основном навлекших на себя гнев Тыгына [Ксенофонтов, 1977].

Кроме того, о Вилюе ходили слухи как о месте, где «рыба гниет по берегам озер, а лисицы и зайцы бегают по дворам» [Ксенофонтов, 19926, с. 43]. Не случайно про Вилюй говорили: «*Сыа Бюлюю* 'Жирный Вилюй'». Происхождение этой метафоры связано с добыванием озерной рыбы (карася) и ста-

новлением данной промысловой деятельности этнодифференцирующим фактором вилюйских якутов [Маак, 1886—1887, с. 174].

Так, Г.В. Ксенофонтов приводит документальные сведения о том, что «Вилюйский округ, имея половину населения Якутского округа, имеет ежегодную добычу рыбы почти в 4 раза больше, чем в последнем, по количеству рыболовных морд превосходит его в 7 раз, по количеству сетей — в 3 раза» [1992б, с. 15].

Вилюйские якуты смогли адаптировать рыболовные традиции своих южных предков и заниматься рыболовным промыслом круглогодично. Именно в Вилюйском округе (в частности, у насельников среднего Вилюя — кобьяйских якутов) была зафиксирована высокоразвитая озерная культура, которая выступает центральным принципом структурирования внутренней жизни вилюйских якутов с древних времен по настоящее время и в то же время является основой их традиционного мировоззрения, живых ритуальных практик, связанных с почитанием озер.

Коллективная неводьба (*мунгха*, *багадьы*) распространена повсеместно у всех локальных групп якутов и включает в себя организованную неводьбу со строгой стратификацией рыбаков, разнообразным орудием для ловли рыбы, этикетными установлениями и обрядовыми действиями (рис. III.10). Но у вилюйских якутов коллективная неводьба имеет более широкое мифо-ритуальное значение, связанное с рыбной пищей, обрядовыми комплексами, посвященными освящению рыболовных орудий, началу и закрытию рыболовного промысла на озе-

рах. Сюда же можно отнести озерную мифологию, связанную с древними представлениями о рыбе как объекте особого почитания, шаманские камлания духу воды при безрыбнице, представления об отдельном разряде озерных духов и хозяев озера — все эти аспекты создают оригинальную хозяйственно-культурную модель озерной культуры вилюйских якутов [Попов, 2006, с. 141].

У вилюйских якутов с древних времен большую популярность имеет еще один вид коллективной охоты — загонная охота на зайцев (*кюрэх*). По организационной и обрядовой структуре *кюрэх* похож на *мунгха*, а своей массовостью и праздничной атмосферой не уступает коллективной неводьбе (ПМ Н.К. Даниловой, 2014 г., информант — К.Н. Никифоров).

Ландшафт, чаще представленный многочисленными озерами и лесным массивом, стал основой сохранения и развития промыслового культа у вилюйских якутов. Взаимодействие с местным автохтонным населением, периферийное положение по отношению к центральным улусам привели к активному «перестраиванию» культурного пространства, перекодировке символических элементов и формированию пограничной культуры открытого типа.

Так, широкие долины стали входить в категорию непригодных для человека местностей. По мифологическим воззрениям, «имея прекрасный вид сверху, они приносят несчастья своим обитателям», поскольку «слишком видно свысока», т.е. видно злым духам или небожителям [Предания, легенды и мифы..., 2003, с. 49].

Между тем культурная память актуализирует представления о том, что на красивые долины спускается с небес верховное божество и оставляет свои благословения [Горинович, СПбФ АРАН, 1895 г., ф. 202, оп. 1, д. 24, л. 209]. «*Ааттаах сиргэ улуу баайдар эрэ олороллор* 'На великой долине живут только великие богачи', — говорили вилюйские якуты и предпочитали жить в укромных *алаасах*, неприметных и защищенных местах [Зыков, 1986, с. 84]. Чтобы предотвратить гнев небожителей за то, что заняли обширное место, богачи должны были устраивать жертвоприношения. Например, обряд *Кыйды* (погон косяка) устраивали, когда количество домашнего скота достигало магической цифры и буквально не помещалось на пастбищных лугах [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1937—1941 гг., ф. 4, оп. 12, д. 63,



Рис. III.10. Якуты. Коллективная неводьба *мунгха*. Из фондов НБ ИГУ (виды Якутской области, КП 6148).

л. 14, 17]. С целью призывания благополучия, здоровья и приумножения «белого/черного скота» вилюйские якуты проводили также обряд *Ытык дабаты* (принесение священной лошади небесным божествам) (ПМ Н.К. Даниловой, 2014 г., информант — В.Н. Данилов), который манифестировал одну из сторон «ритуальной стратегии, заключающейся в поддержании гармоничного равновесия между миром людей и миром божеств» [Романова и др., 2017, с. 312]. Следует отметить, что данный обряд отправляли при обязательном участии шамана только богатые люди из знатных родов. В обоих обрядах, если «сакральный договор» между людьми и божествами в силу каких-то причин не заключался, богатство человека иссякало, род прерывался, а сам он покидал свое место жительства и был вынужден обитать в глухом лесу [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1937–1941 гг., ф. 4, оп. 12, д. 63, л. 20].

В традиционном мировоззрении природный ландшафт всегда осмысливается сквозь призму противопоставления: не поддающаяся освоению часть дикой природы — окультуренная (освоенная) часть.

Если открытая местность — *алаас* — в общем пространственном восприятии якутов выступала в качестве центра, то лес всегда ассоциировался с периферией, а кроме того, еще и с «чужой», враждебной территорией. Между тем у вилюйских якутов лес представлялся как пограничное пространство, которое могло «перезапустить» и восстановить жизненный сценарий. Во многих локальных мифах подчеркивается, что ушедшие в лес в результате различных несчастий в семье или болезней люди возвращались обратно здоровыми, крепкими физически и морально (ПМ Н.К. Даниловой, 2014 г., информант — К.В. Васильев). Лес для вилюйских якутов представлялся как хозяйственно-освоенное место. Неслучайно в служилых записках русских казаков вилюйские якуты указываются как «лесные». Так, в ментальной сфере вилюйских якутов в образном восприятии водных экосистем и тайги актуализирована высокая степень потребительских свойств человека, а потому они становятся центром производственной деятельности.

В языковой версии концептуального образа мира слова *тыа* 'лес', *сис* 'нагорный лес' являются исконно тюркскими. *Тыа* параллельно тюрк. *таг*, *даг*, *тау* со значением 'гора', а в языках крымских татар и гагаузском аналогично якут. 'лес' [Иванов–Багдарыин Сюлбэ, 1982, с. 8; Антонов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 12, д. 1, л. 4].

Сис в значении 'нагорный лес' параллельно тюрк. *йыш*, *чыш*, *чыс* 'горы, покрытые лесом'. По мнению исследователей, данный термин мог возникнуть в языке народов, живущих не в таежных местностях,

а в лесостепных, где хвойный лес является характерным лишь для горных мест [Иванов–Багдарыин Сюлбэ, 1982, с. 10; Антонов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 12, д. 1, л. 4]. Примечательно, что тюрк. *тайба* означает 'дальние скалистые горы', а якут. *тайба* переводится как 'огромный лесной массив, находящийся на расстоянии'. Тюркскую основу также имеют якут. *алар*, сопоставляемое с вост.-тюрк. *алар* 'лесок, отдельно стоящий островной лес', и якут. *булун*, сопоставляемое с алт. *пулунг*, имеющим то же значение, что и *алар* [Пекарский, 2008, стлб. 66; Антонов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 12, д. 1, л. 4].

В якутском языке лесной ландшафт представлен и другими терминами, заимствованными из монгольских языков.

Так, лесок в открытом поле, отдельно стоящий лес по-якутски называется *ой*, бур. и монг. *ой* переводится как 'лес, роща' [Пекарский, 2008, стлб. 1796]. Отсюда и происходит якут. *ойуур* — собирательное название близлежащего леса. Если *тыа* 'огромный лесной массив, простирающийся на огромные расстояния', то *ойуур* 'окраинный лес, находящийся вблизи'.

Название отделенной обособленной части леса, реки, озера, возвышенности, отдельно стоящего пригорка, мыса, долины и по-якутски, и по-монгольски звучит как *булун* [Там же, стлб. 548].

Якут. *тыа* имеет еще и второе значение — 'окраина, периферия'. Ученые едины во мнении, что указанные значения якут. *тыа* являются архаическими, поскольку лес для степных и лесостепных жителей действительно мог являться и называться окраиной, периферией.

Значение термина *тыа* 'лес, сельская местность' также представляет собой интересный пример идентификации ландшафта и человека как единого целого. Примечательно, что у центральных якутов об охотнике, отправляющемся на охоту, говорят: «*Тыага барда* 'Поехал в лес'», акцентируя семантику дальней поездки, а у вилюйских якутов: «*Тыага тагыста (ойуура тагыста)* 'Вышел в лес'», если даже охотник поехал охотиться далеко. Следует отметить, что восприятие леса у этих локальных групп совершенно разное, обусловленное как традиционным ведением хозяйства (восприятие леса как важнейшего рекреационного ресурса), так и основными принципами организации жизненного пространства: центр — периферия.

Феномен границы предполагает рассмотрение периферии и отношений периферии и центра. В этом плане вилюйские якуты, географически находящиеся на периферии, представляют себя «лесными» (*тыаларбыт*, *мас сахабын* букв. 'лесной якут'), а якуты, проживающие в центральных и заречных

районах, выделяют себя по родоплеменной или территориальной принадлежности: намские (*нам-нар*), кангаласские (*ханаластар*), заречные (*илин энэрдэр*) и т.д. Ими обозначение *тыалар*, хотя это слово может переводиться и как «сельская местность», воспринимается по-другому. В большинстве случаев они противопоставляют себя «лесным» якутам на уровне оппозиций открытое/закрытое, долина/лес, центр/периферия.

Особое отношение к понятию «лес» (*тыа*) наблюдается у долган. Важно подчеркнуть, что *тыа киһи* (букв. 'лесной человек') и есть самоназвание долганского народа. По мнению А.И. Саввинова [2005], в данном случае термин *тыа киһи* не связан с концептом леса или хозяйственной деятельностью, а соотносится с понятием тундры и употребляется в значении 'тундровик'.

С точки зрения этнокультурного ландшафта, Вилюйский регион из-за своего транзитного положения в сочетании с периферийностью является пестрым и динамичным геокультурным пространством, где произошло переплетение скотоводческих, коневодческих и промысловых производственных систем.

Северные якуты. Г.В. Ксенофонтов впервые выделил функционирование на периферии пространственного ландшафта Якутии этнолокальных моделей субэтнических групп северных и вилюйских якутов, схожих с субэтническими единицами Прибайкалья. Область распространения северных якутов он обозначил как «Якутский Север» [Ксенофонтов, 1992а, с. 274] и ввел название «полярные якуты» по отношению к группам, занимавшимся преимущественно охотой, рыболовством и оленеводством. Далее идею Г.В. Ксенофонтова развивают в своих исследованиях И.С. Гурвич [1966] и С.И. Николаев—Сомоговто [2009]. На данном этапе заложенные Г.В. Ксенофонтовым научные традиции восприятия саха как многокомпонентного этноса, изучение проблем его локальной идентичности и пограничной культуры нашли продолжение в современных исследованиях.

В тундровой и горно-таежной зонах бассейнов рек Анабар, Оленёк, Колыма, Яна, Индигирка сложилась особая группа северных якутов, адаптировавших аборигенную культуру коренных малочисленных народов Севера и сохранивших в суровых климатических условиях производящее хозяйство, южную скотоводческую и коневодческую культуры.

В природно-ландшафтных условиях Якутского Севера традиционная скотоводческо-хозяйственная структура хозяйства быстро адаптировалась и трансформировалась под окружающую природную среду. Тесная связь с аборигенным населением и горный ландшафт определили формирование различных типов адаптивных систем природополь-

зования, которые отразились на производственно-хозяйственной системе. И.С. Гурвич выделил три типа хозяйственных систем у северных якутов: оленеводов — на северо-западе края, охотников и рыболовов — в низовьях рек Северного Ледовитого океана и скотоводов — в бассейнах Яны, Индигирки и Колымы [1966, с. 179].

Согласно легендарным текстам, проникновение на Север представителей титульных родов, кангаласцев, батулинцев и др., связывается с эпохой Тыгына — мифологического персонажа, имеющего исторические корни. Так, Г.В. Ксенофонтов, А.А. Саввин и С.И. Боло, детально изучив хосунные эпосы и предания якутов о бегстве на Север в результате поражения Тыгына, сделали вывод о том, что колонизация выходцами с Центрально-Якутской равнины началась задолго до прихода русских казаков в якутские земли.

Одной из причин переселения якутов и роста якутских колоний в периферийных областях Якутского края, а также возникновения самостоятельного ответвления якутов-олeneводов, практически во всем перенявших быт тунгусов, указывается истощение пушнины и зверей в Центральной Якутии [Ушницкий, 2012б, с. 165]. По свидетельству Г.В. Ксенофонтова, существование самобытной культуры северных якутов-олeneводов становится косвенным доказательством того, что освоение современной территории Якутии начиналось прото-якутами-олeneводами, преимущественно занимающимися охотой и рыболовством, так как «якуты-колонисты первых веков свой хозяйственный план не могли строить на размножении скота, пригнанного с далекого юга. Местный олень, охота и рыболовство — вот три кита, на чем могла держаться экономика ранних переселенцев» [1992а, с. 274]. Причиной массового прорыва якутов на Вилюй и Север В.Л. Серошевский считал уничтожение тунгусского и юкагирского окружения, которое ранее не давало возможность якутам проникать в чисто таежные регионы [1993].

Так, культура якутских племен, постепенно осваивавших северные реки, превращалась в магистральную, а огромный таежно-тундровый и горно-таежный регион, принадлежавший ранее тунгусам и юкагирам, становился этнически якутским [Ушницкий, 2015а, с. 167].

Вслед за якутами-олeneводами на северные территории проникала исконно якутская ското- и коневодческая культура, которую исследователи оценили как историко-культурный феномен народа саха.

Освоив долинные (степные) очаги, бассейны рек Яны, Индигирки и Колымы, верхоянские, оймьконские, колымские и абыйские якуты, считающие себя *дын саха* 'исконными якутами' (ПМ Н.К. Даниловой, 2014 г., информант — И.Д. Прудецкий), в

суровых климатических условиях сумели сохранить устойчивое воспроизводство системообразующих культурных элементов (язык, высокий уровень этнического самосознания, традиционные стереотипы поведения, материальная и духовная культура). Благодаря некоторой изолированности от основных миграционных потоков и событий, происходящих в центральных районах, компактности расселения, горному ландшафту северные якуты сохранили в своей традиционной культуре архетипы пространственной памяти о родине южных предков.

Так, культ гор, широко распространенный в среде сибирских народов, становится одним из ключевых символов в уникальной пограничной культуре северных якутов [Худяков, 1969].

Разнообразие ландшафтов Якутского края обусловило появление широкого спектра орографических объектов: от небольших холмистых местностей до исполинских хребтов, которые обозначаются общим термином *хайа* (тюрк. *каја*, *кыја*, *кӱӱ* ‘скала’; бур. *хаја* ‘склон’; *буор хайа* ‘земляная гора (не скалистая)’; *сис хайа* ‘горный хребет’; *сыгыннах хайа* ‘голец’; *таас хайа* ‘каменный утес, скала’; *хаар хайа* ‘снежная гора’; *хаптал хайа* ‘плоскогорье’; *ат хайа* ‘высокая гора’ и т.д. [Иванов–Багдарыын Сютбэ, 1982, с. 37; Пекарский, 2008, стлб. 3242].

Для ландшафта Якутии характерны как земляные, так и каменные возвышенности рельефа, поэтому как определение принадлежности к тому или иному виду добавляются слова *таас* (тюрк. *таш*, *даш*) ‘камень’ [Пекарский, 2008, стлб. 2646] и *буор* (тюрк. *бор*) ‘земля’ [Там же, стлб. 560].

Холмы и сопки, тянущиеся по одну или обе стороны реки, обозначаются терминами *мыраан*, *мураан*, *быраан* (ср. монг. *мурен* ‘река’) [Там же, стлб. 1638], которые объединены общей лексемой *буор хайа* ‘земляная гора’.

Термин *булгуннах*, обозначающий небольшой земляной холм, большой бугор, в своей корневой основе содержит монгольское слово *бул* ‘булыжник, валун, каменная глыба’ [Там же, стлб. 565]. Каменный курган определяется словосочетанием *таас булгуннах*. Как диалектный термин, имеющий локальный характер, у северных якутов *булгуннах* обозначает и древнее захоронение (ПМ Н.К. Даниловой, 2014 г., информант — И.Д. Прудецкой).

К группе локальных терминов можно отнести и *тыя* ‘лес, тайга’ (тюрк. *тау*, *таг*, *даг* ‘гора’) [Пекарский, 2008, стлб. 2929]. Так, по свидетельству информантов, в северных районах охотничье пространство в горной местности называют *тыя* (ПМ Н.К. Даниловой, 2014 г., информант — И.Д. Прудецкой).

Сис хайа означает ‘горный хребет’; *сис* ‘нагорный лес’ параллельно тюрк. *йыш*, *чыш*, *чыс*, что переводится как ‘горы, покрытые лесом’. Данный термин,

по мнению исследователей, мог возникнуть в языке народов, живущих не в таежных местностях, а в лесостепных, где хвойный лес является характерным лишь для горных мест [Иванов–Багдарыын Сютбэ, 1982, с. 10, 12]. Примечательно, что тюрк. *тайба* означает ‘дальние скалистые горы’, а якут. *тайба* — огромный лесной массив, находящийся на расстоянии [Пекарский, 2008, стлб. 66].

Следующий термин, объединяющий образы горы и леса, — *тумул* ‘предгорье, горный мыс, высокий холм’, а словосочетание *тумул тыя хайа* обозначает ‘сплошная возвышенность, поросшая лесом’ [Иванов–Багдарыын Сютбэ, 1982, с. 15].

Возвышенности, косогор, крутой берег в якутском языке называют *сыыр* (тюрк. *сырт* ‘возвышенность, бугор’; *яр*, *дыар* ‘крутой берег’) [Пекарский, 2008, стлб. 2475]. В орографическом словаре термин *сыыр* в парном сочетании имеет следующие лексические значения: *хара сыыр* букв. ‘черный берег’, ‘земляной крутой берег’; *сыыр хайа* ‘скалистый берег’; *хайа сыыра* букв. ‘щека горы’, ‘отвесная голая гора’.

Термин, связанный с преодолением горной местности, *дабаан* (монг. *дабан* ‘путь на гору’) ‘горный перевал, путь на гору, пригорок’ происходит от *дабай*, *дабааха* ‘всходить, подниматься на гору’, общеизвестных у тюрко-монгольских народов [Там же, стлб. 658].

Труднопроходимая гора обозначается общим парным словосочетанием *буом хайа* (алт. *пом* ‘труднопроходимое ущелье, тропинка между скалами в горном ущелье’; бур. *боом* ‘мыс, выдающаяся скала’; эвенк. *бом* ‘ущелье’) [Там же, стлб. 558]. Термином *буом* обозначается все, что препятствует чему-либо, что связывается с трудным переходом или преградой. Например, труднопереходимый лес называют *буом ойуур*, реку — *буом кюэль* [Иванов, 2014, с. 26].

Высокие, труднодоступные горы и утесы называют парными терминами *хадаар хайа* (тунг. *кадаар* ‘гора, утес’) ‘острозубчатая гора, гора с утесами или развалами’ и *хадага хайа* (бур. *хада* ‘высокая гора’; монг. *када* ‘скала, гора’; маньчж. *хада* ‘выдающаяся острая вершина горы, пик’) ‘скала’ [Пекарский, 2008, стлб. 3226–3227].

Скалистые останцы горных пород, представляющие собой причудливые формы, в якутском языке обозначаются как *туруук таас хайалар* ‘стоячие горы’ и *кисилээх хайалар* ‘горы с человеческими фигурами’ [Иванов–Багдарыын Сютбэ, 2015, с. 49].

Общее представление горного ландшафта, хребта передается через общие термины *хайалаах сир* или *таас хайахтаах сир*. Осмысление пространства обозначением ландшафта характеризуется использованием словосочетаний с термином *сир* ‘земля’.

Следует отметить, что в якутском языке термин *сир* обладает широким семантическим полем и охва-

тывает в своем континууме географическую (например, *хайлаах сир* 'горная местность'), хозяйственную (*бултуур сир* 'охотничье угодье') и ментальную (*тёррёёбот сир* 'родина, родная земля') сферы [Иванов–Багдарын Сюлбэ, 2015, с. 12, 13].

В мифах творения народа саха горы, как и другие доминантные символы ландшафта (вода и лес), возникли, когда бог (*айыы*) выровнял землю, а дьявол (*абаасы*) назло ему создал горы, холмы, леса, овраги, водоемы. Таким образом, практически во всех мифологических сюжетах первоэлементы появляются в результате противоречивых действий антагонистов — бога и дьявола, а потому имеют амбивалентную сущность: с одной стороны представляются как положительные, с другой — как отрицательные локусы.

В общей картине мира якутского народа горы являются элементом далеко не совершенного и положительного пространства, идеальным примером которого, безусловно, служит *алаас* — «освоенное» место жительства. Например, согласно мифопоэтическому наследию, горы всегда находятся на краю земли и обозначают границу освоенного пространства, *алаас*. В локальных вариантах вилюйской эпической традиции периферийная область, где находятся «пестрые и ребристые» горы, описывается как пространство, где «трутся между собою земля и небо» [Ястремский, 1929, с. 64]. Отрицательная нагрузка в данном случае усиливается «подвижностью» гор и цветообозначением. Все эти характеристики условно сопряжены с местами обитания злых духов.

Как вертикальный объект в тюрко-монгольской культуре горы являются полифункциональным и многозначным символом, тесно связанным с жизнью коллектива, семантическим центром родовой территории [Содномпилова, 2009, с. 51], а в мифопоэтике Мировая гора выступает в качестве пространственной скрепы, медиатора между небом и землей, а вокруг нее разворачивается освоение мира.

Точно так же в мировоззрении северных якутов — насельников горной местности — гора выступает как часть освоенного пространства. Горы воспеваются как центр земли и соотносятся с Мировым деревом *Аал Луук Маас* (ПМ Н.К. Даниловой, 2014 г., информант — Т.Н. Божедонова). В северных вариантах олонхо горы чаще выступают своеобразными каналами между миром небесных божеств и миром людей [Верхоянский сборник, 1890, с. 15].

У северных якутов особым статусом обладает гора, находящаяся рядом с населенным пунктом. Ее почитательно называют *Эбэ Хайа* (Госпожа Гора). Она является ключевым символом родовой территории, а дух-хозяйка горы — покровителем рода (ПМ Н.К. Даниловой, 2014 г., информант — А.С. Ко-

лесов). В локальных мифологиях, связанных с родовыми горами, основное внимание уделяется тому, что там находится сфера обитания духов предков, поэтому представителям других родов запрещается подниматься туда, охотиться там и даже косо смотреть в сторону этой горы (ПМ Н.К. Даниловой, 2012 г., информант — М.И. Андреев).

В мифологии дух горы *Хайа иччитэ* считается одним из самых почитаемых, грозных и обидчивых и в зависимости от сюжета мифологических повествований, статуса горы (родовая гора, отдаленная гора и т.д.) может иметь как мужской, так и женский образ.

Как высший знак иерофании горы требовали определенных норм поведения и отношения. Для избежания гнева и соискания благосклонности духа (*иччи*) горы совершали обряды жертвоприношения *Хайа иччитигэр бэлэх* (подношение подарка духу горы). В ходе обряда каждую весну женщины (чаще всего пожилые) разводили костер у подножия родовой горы, наливали топленое масло или жир на горящие угли, сопровождая это своеобразное угощение духа особым заклинанием (*алгыс*), таким образом задабривая покровительницу своего рода *Эбэ* (Госпожу) (ПМ Н.К. Даниловой, 2012 г., информант — Н.Т. Винокуров). Архаичность описанного обряда показывает тот факт, что в нем должны были участвовать лишь женщины, причем преклонного возраста.

Кроме того, существовал комплекс обрядов, направленных на задабривание духа-хозяина горы и духа-*иччи* горного перевала *Аартык иччитэ*, который состоял из обязательного разжигания священного костра, жертвоприношения *Дэлбиргэ ыйаасына* (ср. бур. *дэлбэргэ*), развешивания на стволы деревьев и камни свитой из конского волоса веревки с привязанными на нее ленточками и птичьими перьями и из «угощения» духа (*айах тутаасын*) [Алексеев Н.А., 1980, с. 60].

Одним из локальных обрядов, присущих только горным якутам (верхоянским, оймяконским), был старинный охотничий обряд *Таас кыстаабыт* (выкладывание конического сооружения из камней), который также сопровождался обязательным жертвоприношением (ПМ Н.К. Даниловой, 2012 г., информант — М.И. Андреев). Следует отметить, что реминисценция данного обряда восходит к древнему культу *обоо, оваа* (сооружение в виде конусообразных насыпей из камня), существовавшему у тюрко-монгольских народов [Содномпилова, 2009, с. 53]. Кроме того, существовало поверье, что если взять камушек с подножия родовой горы, то ее дух будет оберегать в пути, а камень «будет тянуть назад». По возвращении камушек надо вернуть на место, так как хранить в доме камни нельзя. Перед тем как использовать камень в хозяйстве, его укладывали в

емкость с водой и оставляли на ночь, чтобы вода смыла природные качества камня (ПМ Н.К. Даниловой, 2014 г., информант — К.И. Николаев).

Следует также отметить особое, почтительное отношение к горам, которое выражалось через наделение их человеческими свойствами и статусами. Так, чаще всего к родовой горе обращались Эбэ Хайа (Бабушка Гора), к охотничьему локусу горы — Тойон Хайа (Господин Гора), к священной горе — Кыыс Хай (Девушка Гора), к сакральной горе — Тёрют Хайа (Предок Гора). Зооморфный код используется и в названиях гор: Эсэ-Хайа (Медведь Гора), Бага-Хайа (Лягушка Гора) и др. (ПМ Н.К. Даниловой, 2012 г., информант — Н.Т. Винокуров). Антропо- и зооморфные названия горам даются как вторичные, дополнительные, настоящие же названия умалчиваются из-за особого почитания, а иногда и из-за опасения.

Следует отметить, что местное население многие сакральные места, связанные с родовой территорией своих предков, «прячет» от чужих людей. Для них это не только места глубокого почитания как «колыбели» предков, но и источник жизненной силы, место приобщения к священному пространству (ПМ Н.К. Даниловой, 2014 г., информант — А.С. Колесов).

По негласному закону о круговороте жизни, гора, выступая как место упокоения предков, может рассматриваться и как даритель *кут*-души ребенка. В мифопоэтике северных якутов встречаются сюжеты, когда бездетные пары просят *кут*-душу ребенка у духа горы. Следует отметить, что северные якуты считают себя детьми родовых гор и говорят про себя *хайа сахалара* 'горные якуты' [ПМ Н.К. Даниловой, 2014 г., информант — В. Старостин].

Действительно, у якутов ярко выражено чувство слитности с местом проживания: практически у каждого рода, семьи есть свои *алаасы*, озера, горы. «Кормящий» ландшафт буквально пронизывает весь

мир человека, его ментальную матрицу, ритуальный комплекс [Chartier et al., 2015, p. 18].

Традиционная картина мира народа саха — самых северных тюрков — сформировалась в среде ранних кочевников Южной Сибири и Центральной Азии и как метанарратив соотносена с архетипом пространственной памяти о Юге.

Несмотря на то что якутская традиционная культура в своей основе характерна для всего этноса, в мировоззренческой картине мира субэтнических локальных групп выявляются варианты, присущие только этим группам, обусловленные в первую очередь ландшафтными условиями. Следует отметить, что в сакральной топонимике именно производственная деятельность человека аккумулирует расположение в пространстве центра и границы, причем в зависимости от эмоциональной окрашенности «положительный/отрицательный» положение локусов «центр/граница» может варьироваться.

Идентификация самоназвания локальных групп с водным миром и орографическими объектами и сложный комплекс архаических мировоззренческих представлений, возможно, означают, что в прошлом у предков якутов существовала высокоразвитая «водная/горная» культура. Например, в геознической панораме Якутии равнинные долины Туймаада, Эркээни, Эркээйи, река Лена и ее притоки Вилюй и Оленёк, северные реки Яна, Колыма, Индигирка, Верхоянский хребет, Алданское нагорье являются ядром зарождения локальных культур и основными природными маркерами, формирующими национальную ментальность.

Таким образом, концептуальные основы восприятия природных объектов в сознании якутского народа определяются, с одной стороны, утилитарными представлениями о хозяйственно-освоенном пространстве, с другой — мифологическим восприятием реального географического пространства как ценностно-неоднородных локусов согласно универсальному разделению «свой»/«чужой».

ГЛАВА 14

САКРАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ СЕВЕРНЫХ КОЧЕВНИКОВ В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ НАРОДА САХА

14.1. ОБРАЗЫ МИРОЗДАНИЯ, БОЖЕСТВ И ШАМАНОВ ПО ПЕТРОГЛИФАМ СРЕДНЕЙ ЛЕНЫ

Наскальные писаницы средней Лены являются яркими свидетелями многовековой жизнедеятельности древних охотников начиная от неолита до позднего средневековья (рис. III.11—III.13; см. вкл.). Археолог А.П. Окладников, изучавший писаницы

на берегах Лены и ее притоков, пришел к весьма примечательным и в достаточной степени обоснованным заключениям об эволюции мировоззренческих взглядов якутов, не теряющим научного значения до наших дней. Ему принадлежат слова о том, что родовые горы Якутии, в щелях и каменных выступах которых охотники оставляли кремль, огниво, бусы, а позднее — спички, гильзы, порох, табак, показывают неизменность состава да-

ров в течение тысячелетий от каменного века до современности.

Согласно записям этнографа А.А.Саввина, на мархинской скале Суруктах-Хайа, по словам стариков саха, надписи существуют с начала сотворения неба, земли и человека (*сир-тангара юёскюёгуттэн, киси баарыттан ыла баар сурук*). Они считали, что надписи были начертаны хозяином утеса, которого представляли в образе хозяйки р. Мархи, а иногда — хозяина черного леса Байаная, грозного, мстительного, но в то же время доброжелательного духа охоты. Байанай щедро одаривал охотников пушным зверем и крупными животными в виде лосей и медведей. В случае отсутствия даров дух тайги карал, отбирая у охотников и путников благополучие в промысле [Окладников, Запорожская, 1972, с. 78–80].

Весьма любопытен рассказ одного старожила А.П.Окладникову о том, что местные жители саха из другого места привели двух оленей (самца и самку) и выпустили их в долине р. Мархи, потому что «этого требовал через шаманов дух-хозяин горы Суруктах-Хайа и взамен этого обещал яркую, богатую и счастливую жизнь и удачу в охоте» [Там же, с. 79]. Предположительно, начало культового почитания священной скалы Суруктах-Хайа относится к позднему неолиту, и с этой же эпохой связаны центральные изображения лосей, предшественников духов и божеств в зооморфном облике, хранивших семейно-родовые святыни в образе огня домашнего очага [Там же, с. 80–81].

Позже, в бронзовом веке, на наскальных рисунках Синской писаницы появляются новые сюжеты с фигурами колдунов и полузооморфных духов-божеств. Образ божественного зверя раздваивается и обособляется в виде мифического существа — «бога, владыки зверей и даятеля пищи». Рядом с божественными существами появляются изображения шаманов. Рогатые и перистые головные уборы в виде короны наглядно свидетельствуют об их смешанной получеловеческой/полузвериной природе [Там же, с. 81–82, 85].

А.П.Окладников в почитании указанных священных гор четко выделил две стороны культурного явления религиозного ландшафта: культовое почитание естественного творения природы в виде родовой, а позднее Мировой горы, широко известной в шаманской и эпической традиции, а также ярко выраженное почитание творения предков в образах сакральных писаниц, приписываемых самим духам природы. Таким образом, происходит слияние природного и человеческого начал, предки воплощаются в объекты природы. Отсюда происходит легенда о том, что посвященные лошади, отпущенные на волю, превращались в деревья. Видимо, и два оленя, принесенные в дар духу скалы Байа-

наю, должны были превратиться в камни, где наносились их изображения. При этом наблюдается связь изображения лосей с воззрениями и обрядами, связанными с образом оленя Золотые Рога у народов Сибири, замененного образами домашних оленей и лошадей. Неслучайно в космогонических мифах вся Вселенная и небо представлялись как космические лось, олень или лошадь.

Якутские наскальные рисунки для расшифровки семантики символики типологически сопоставимы с весьма далекими по времени и пространству оленными камнями и стелами древних скифов и тюрков Восточного Алтая, Тувы и Монголии. Такая постановка вопроса справедлива в свете того, что археологическими раскопками доказывается культурное родство южной ветви предков народа саха с кочевниками Центральной Азии и Южной Сибири. Археолог В.Д.Кубарев на конкретных примерах показывает, что в некоторых случаях оленные камни и стелы расположены близко друг от друга и могли быть установлены одновременно. Культовые центры, святилища располагались вокруг оленных камней с могильниками ранних кочевников Центральной Азии. При этом парность оленных камней и стел семантически сходится с парностью культов земли и неба, солнца и луны, а также парностью рисунков самцов и самок оленей на территории Восточного Алтая, Тувы и Монголии. Пары оленных камней в указанных регионах обычно окружают ритуальные каменные вымостки, а парные стелы — прямоугольные оградки из каменных плит [Кубарев, 1979, с. 28–31].

Иногда жертвенные алтари расположены на вершине древнейшей родовой горы. На них приносились регулярные жертвы духам-покровителям, связанным с культом природы, небом, светилами, землей и водой. Особое место отводилось фигуре оленя-самки с ярко выраженными признаками пола. Комплексы стел с тамгами и тамгообразными знаками поставлены в ряд по одной линии с востока на запад. Такая же восточная ориентация погребально-поминальных памятников отмечается в культуре древних тюрков. Некоторые тамги на баргузинских стелах совершенно идентичны со знаками на деревянных предметах, найденных в пазырыкских курганах Горного Алтая [Там же, с. 32–33].

Очевидно, таежный лось гористого ландшафта Якутии находит аналог в скифском «зверином» стиле в образе оленя, рога которого увенчивались птичьими головками с загнутым клювом и явно намекали на наличие крыльев у декоративных и наскальных оленей. Эта догадка находит этнографическую привязку у саха. Высшему грозному божеству Уйулган Маган Тойону шаман приносил в жертву белого быка-пороза с прозрачными копыта-

ми и красным «клювом» (*тумус*) [Васильев, 2017а, с. 46]. К этому можно добавить, что до сих пор верхоянские саха говорят, что копыта (*туйах*) у жертвенных коней называются по-иному — *тынгырах* ‘когти’ (ПМ В.Е. Васильева, 2011 г.).

Значит, табун жертвенных коней они раньше представляли в виде птичьей стаи. В этой связи вспомним Мировое древо *Аар Кудук Мас* с шаманскими «гнездами» сверху донизу. Разрушение «гнезд» приводило к смерти последних. Там же находилась мать-зверь в образе медведя, горного барана (*чубуку*) с восемью копытами, обращенными назад, или белого крылатого оленя [Ксенофонов, 1992в, с. 52, 63]. Но чаще всего мать-зверь шамана представляла собой лося или птицу. Посвящение и клятву шамана духи принимали на вершине «Солнца-Горы», «Месяца-Горы» [Там же, с. 66].

Таким образом, Мировое древо и Мировая гора сочетаются и являются взаимно заменяющими понятиями. Гора ассоциируется с курганом, т.е. «домом умерших». Неслучайно древнейшие пути освоения Севера всегда проходили по горным цепям. Даже в случае выхода на равнину люди сохраняли «горный стиль» освоения пространства, перенося модель пещеры на дом, сооруженный из костей и шкур. Вероятно, охотники на лошадей («конелюди») достигли превосходства в движении над другими охотниками. И не исключено, что приручение коня или оленя было связано с искусством колдовства-шаманства, «взаимопревращения» человека и зверя [Головнев, 2009, с. 75, 159].

Гипотеза о культе зверя-человека предполагает возможность других вариантов почитания — камня-человека или горы-человека. Об этом гласит долганская легенда о красивой девушке, которую принесли в жертву духу горы ради удачного промысла. Единственную дочь бедного долгана нарядили в свадебную одежду, наделили чистым чумом и оленями. Девушка и вереница оленей с приданным поднялись на вершину горы с солнечной стороны и превратились в камни [Попов А.А., 2003, с. 31–39]. В примечаниях легенды этнограф А.А. Попов приводит следующие сведения: долганы почитают камни, по форме напоминающие солнце и луну, и называют их «камень-богатырь». Великого шамана они называют *һир тюннюгэ ойуун* ‘окно земли — шаман’. Значит, свой чум, крытый дерном, они представляли как земляное гнездо (*уйа*; ср. тюрк. *уй* ‘дом’). Люди-великаны, превратившиеся в камни, известны в местном фольклоре Кисилыхских гор.

Любопытно, что название больших курганов керексуров в Монголии переводится как ‘гнездо киргиза’ [Бурдуков, 1935, с. 131]. Образ восьмиугольной Мировой горы, на вершине которой стояло Мировое древо, тесно связан с символикой светил — Солнца и Луны. Следовательно, парные лоси и оле-

ни в тайге Восточной Сибири и степи Центральной Азии лежали в основе восьминогих шаманских существ, чем-то напоминавших волшебного восьминогого коня Одина из скандинавской мифологии. Может быть, с этим связано то, что оленные камни карасукской культуры, найденные от Монголии и Причерноморья до Средней Европы, по мнению Д.Г. Савинова и Н.Л. Членова, говорят о тесных этнокультурных контактах населения Евразии [Кубарев, 1979, с. 96–97].

Между оленными камнями и стелами тюрков схема прямой эволюции не наблюдается. Однако древнетюркские балбалы считаются каменными коновязями у могил степняков. Они различны по числу и величине столбов в зависимости от достатка покойника. Этнографические параллели можно обнаружить у казахов, монголов, алтайцев и саха. Далеким отголоском поминального обряда тюрков является термин аларских бурят *хун сэргэ* ‘человек-коновязь’ [Там же, с. 91, 96]. Эту точку зрения можно принять полностью с учетом того, что гора, дерево и коновязь всегда были связаны с культом солнца и луны. Недаром вершины указанных объектов украшались солярными и лунарными (мужскими и женскими) символами тотемного порядка.

В этом плане представляют интерес петроглифы с изображением козла на оленном камне и статуэтка такого же горного козла с позолоченным рогом из кургана Уландрыка [Там же, с. 14–15]. По нашему мнению, козел отражал календарь, нарисованный на сакральных золотых рогах: десять черточек или волнистых линий у дикого животного напоминают десятичную систему счисления, которая применялась в погребально-поминальных обрядах древнетюркской знати. Точно так же таежные охотники по отrostкам рогов самца лося определяют возраст животного. Миф о рождении шамана из яйца и его кормления оленем позволяет предположить, что оленные камни Монголии и Южной Сибири были связаны с шаманизмом [Там же, с. 26–29]. Надо обратить внимание на то, что задние копыта скифского козла закручены вверх, как бы соединяясь с рогами. В этом можно обнаружить признак принадлежности к иному миру, идею воскрешения и вечного круговорота жизни по аналогии движения Луны и Солнца.

Южные тувинцы местонахождение души животных связывали с луной. «Так, в новолуние душа в животном находилась в голове, затем, по мере увеличения диска луны, она продвигалась по кровеносным сосудам, и когда луна шла на убыль, душа перемещалась в ноги животного, а затем снова повторялся тот же круг» [Дьяконова, 1976, с. 288]. В этом свете закономерно нахождение сходных черт шаманских личин на петроглифах Лены и Енисея с рисунком алтайского круглого бубна [Кубарев,

1979, с. 114–115]. В них отражены, по сути, шаманистические идеи древних людей.

Другие параллели находим у саха и долган: за восемь трубчатых костей и голову шамана духи требовали девять кровавых жертв. Видимо, поэтому железную крестовину ручки бубна с отверстием в центре кузнец окроплял кровью из своих девяти пальцев. Это было связано с тем, что рукоять в виде креста была символом бога солнца Сах, к тому же круги солнца с четырьмя лучами выбиты на минусинской «каменной бабе» [Ксенофонов, 1992в, с. 120, 286]. Поэтому очевидно, что тюрки и саха при установке *балбалов* и *сэргэ* обязаны были принести в жертву коней. Видимо, отсюда происходит эпическая формула «Ысыах Солнца и Луны» по случаю победы светлого витязя над демоническим богатырем. Культ ущербного солнца в мире мертвых наблюдается в том, что на правом плече шамана, в области лопатки, вместо крыла пришивали разломанную пополам крестовину бубна, возможно, ранее принадлежавшую его предку-шаману.

В лунном календаре третий день полнолуния (16-й день) состоит из двух восьмерок, а третий день после него (18-й день) — из двух девяток. Устойчивая связь этих чисел с погребальным обрядом, когда якуты вечером «варили глиняный горшок», обнаруживается в «Илиаде» Гомера: ахейцы справляют траур по Ахиллесу 17 дней. На 18-й день они хоронят героя, поместив его прах в золотую урну [Ярхо, 1990, с. 76]. Эти числа завершали фазу полнолуния и, вероятно, определяли и похоронный обряд тюрков.

К этому добавим, что шаманы саха свой ритуальный костюм образно называли *тирбии ийэ куорчах тангасым* ‘мой отборный шаманский наряд, мать-гробница’ [Пекарский, 1959, стлб. 1232]. *Тирбии* как одежда имеет связь со словосочетанием *тиэрбэс куйах* ‘кольчуга’. Хотя *тирбии* ‘жесткий ремешок из бычьей кожи’ подходит для обозначения панциря (*тирбии куйах*). Об этом говорит другое образное название наряда шамана — *тимир тирбии кынаттаах тангас* ‘железный отборный крылатый наряд’ [Там же, стлб. 2681].

Из того, что у *арангаса* на четырех или восьми столбах саха вешали на дереве бубен, можно легко догадаться, что его приносили в жертву усопшему как ездовое животное. Значит, шаман в соединении с конем или оленем представлялся восьминогим существом с обратными копытами, отчетливо отраженными в скифских рисунках оленей. Следовательно, до погребальных золотых урн были прототипы в виде кожаных сумок из шкур зверей. Закрученность оленных фигур можно интерпретировать так: передняя часть появилась на свет, а задняя — еще не родилась и находится в утробе матери-зверя.

По записям П.В. Слепцова, у хатанго-анабарских саха и долган шаманский костюм из кусков шкур восьми диких оленей (*кёгюллэх*) шили семь чистых дев под руководством старой мастерицы. Они работали в чистом чуме, распевая особую песню о том, что они наделяют шамана летающими крыльями и бегающими ногами для их спасения от бед [Комиссия по изучению Якутской АССР, СПбФ АРАН, ф. 47, оп. 1, д. 1075, л. 523–524]. После 7 дней женщины заходили и убирали чистый чум. Остатки кожи вместе с иголками и наперстками они погребали в яму около очага и насыпали над ней бугорок [Там же, л. 514]. Во время раздевания шамана сначала развязывали левые шнурки, так как шкуру оленя начинали сдирать с левого бока. Передник шили из кожи груди и брюха животного. Для одежды шамана шкура домашнего оленя была не пригодна [Там же, л. 527, 580, 669].

Слово *кёгюллэх* ‘плащ шамана’ можно сравнить с тюрк. *кёнгюл* ‘душа; сердце’, а также с якут. *кёгюллэх/кёнгюллэх* ‘звериная кожа; большие срамные губы женского полового органа’ [Пекарский, 1959, стлб. 1125]. Обычай снятия одежды шамана напоминает то, что тюрки левую полу халата запаховали поверх правой. Культ женского начала, изначально заложенный и в мифах саха Центральной Якутии, сохранился в эпосе: восемь светлых богинь Айыгыт выступали дочерьми восьмилучистого верховного творца Юрюнг Аар Тойона. Они жили на восьмом ярусе юго-восточного желтого неба [Боло, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1933–1936 гг., ф. 4, оп. 14, д. 54, л. 42–43]. Все они являлись сестрами, не имевшими мужей [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1937–1941 гг., ф. 4, оп. 12, д. 70, л. 50–51]. На их былую зооморфность указывает образ восьминогой важеники оленя (*тубут кыыл*), имевшей обратные суставы. Это крылатое животное обитало на священном дереве Уйук Мас [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1935–1941 гг., ф. 4, оп. 12, д. 64, л. 115, 117].

Если добавить к числу божественных сестер родителей в лице четы Юрюнг Аар Тойона и Кюн Кюбэй Хотун, то получим число девять или десять. Отсюда происходит почитание девяти поколений предков-шаманов. Анабарские саха «кормили» духов предков, называя их *этэхтёр* досл. ‘стоянки, стойбища’ [Комиссия по изучению Якутской АССР, СПбФ АРАН, ф. 47, оп. 1, д. 1075, л. 393, 402]. Интересно, что якутское слово *этэгэ* ‘куча кала, оставленная жеребцом’ этимологически соответствует монг. *этэг* ‘красный червь, живущий в навозе; медведь’ [Монгол-казах толь, 1984, с. 397]. Червь ассоциируется с душой, а медведь олицетворяет собой древнейших предков. И на этом фоне закономерно сравнение якут. *айылар* ‘общее название создателей’ с каз. *аю*, турк. *айы* ‘медведь’, узб. диал. *айа* ‘мать’.

Вспомним, что крест внутри бубнов шаманов саха был солярным знаком, часто встречающимся на стелах и петроглифах Монголии и Тувы. Иногда он дополнялся сверху кривым рогом. В верхней части стел также находились тамги козлов, рисунки верблюдов и животных *пура*, на которых алтайские шаманы поднимались к Ульгеню. В языках тюрков *пура/бура* означает ‘бык, верблюд, олень, шкурой которых обтягивался бубен’ [Кубарев, 1979, с. 33–35]. В нижней части бубна шаманов Саяно-Алтая рисовали от трех до девяти русских горных дев (*таг кыстары*) — дочерей хозяина горы. Они отвлекали злых духов, когда силы *кама* были на исходе. Иногда в нижней половине наносили изображение *тай кама* — предка шамана по линии матери [Там же, с. 34–35].

Здесь отчетливо видно, что верхняя (небесная) часть стелы и бубна занимается божествами мужского пола, а нижняя (земная) — отводится духам женского пола. Название шаманских быков и верблюдов — *пура* — имеет один корень с названием горно-таежного лося-самца — *буур тайах*, образ которого связан с тюрк.-монг. *буга* ‘бык-пороз’, якут. *буга киси* ‘крепкий, сильный, мощный человек’, др.-тюрк. *беки, бэглэр* ‘дворянство’ [Ксенофонов, 1992в, с. 107–108]. Воин-шаман, облаченный в шкуру тотема, обретал неуязвимость в бою. В эпосе олонхо удаганки оживляют героя путем перешагивания через его труп. Они сами представлялись в виде важенок оленей.

В бурятском мифе о предках золотое зеркало (*толи*) как символ власти и победы с вершины саянского гольца (*саритак*) спускает горный козел, задев его волшебным копытом [Небесная дева-лебедь..., 1992, с. 204–205]. Это русоволосые девы гор у желтой скалы Сары-Таг превратились в козла с золотыми рогами, а затем и в золоченый желтый лук монгольского богатыря Хутагты, который в знак победы над врагом оставил золотое зеркало на вершине той горы [Там же, с. 202]. Видимо, случайно древние богатыри укрепляли боевые луки роговыми накладками, имевшими более широкую мифологическую трактовку.

В свое время этнограф Л.П. Потапов блестяще доказал, что у алтайцев основным орудием шаманов сначала был лук со стрелой. Позднее он уступил место бубну, сохранив функции магического лука до XIX–XX вв. О том, что бубну предшествовал лук, свидетельствовали детали алтайского бубна: в каждом бубне имелась железная поперечина в виде крученого прута, называемая «тетивой». Кроме того, подвески, висевшие на ней, обозначали стрелы. Стрелой лука считалась и колотушка. В этой связи А.П. Окладников приводит легенду С.И. Боло: ранее существовали особые шаманы, вместо бубна использовавшие священный лук со стрелой, ко-

торыми отпугивали злых духов. Такие шаманы назывались *саалаах охтоох ойуун* букв. ‘шаман с луком и стрелами’ [Окладников, Запорожская, 1972, с. 87].

В обряде посвящения лошади грозным верхним божествам шаман саха воспевае себя как воина *хаахай ойуун*, вооруженного большим бубном *дюёр-бэ дюнюр*, стрелами-подвесками *быыра кысаан*, круглым диском *атыыр кюсэнгэ*, гибкой тетивой крестовины *быарык*, каменной колотушкой *чэчэс таас* [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1939 г., ф. 5, оп. 3, д. 278, л. 16]. Непереводимое слово *дюёрбэ* сопоставимо с якут. *дурба батас* ‘длинная большая пальма’, *тимир дюрбюю куйах ытык тангас* ‘железная отборная кольчуга (священное шаманское платье)’ [Пекарский, 1959, стлб. 754, 758]. Очевидно, бубен ассоциируется с боевым клинком и панцирем. На наш взгляд, к бубну более подходит эпитет *дурда/турда* ‘ограда; защита; щит; оплот’ (= *халха*) [Там же, стлб. 754]. Пример, приводимый Э.К. Пекарским, полностью подтверждает эту версию: «*Айыы Тойон мин дурдам* ‘Щит мой — Творец-Господин’».

На архаичность шамана, вооруженного луком и стрелами, по мнению археолога А.П. Окладникова, указывают петроглифы Лены со сценами охоты колдунов-шаманов на сохатах. Это были не просто бытовые рисунки первобытных людей, оставивших писаницу на горе Суруктах-Хайа. У многих лесных народов Евразии сохранились следы участия шаманов в облавной охоте. Так, в эвенкийском обряде *Икэнипкэ* главную роль охотника на лосей играл родовой шаман. На древность «белого» шаманства у якутов указывает сведение Я.И. Линденау о том, что эти «летние» шаманы имели особую связь с духом охоты Байанаем [Окладников, Запорожская, 1972, с. 87].

Общеизвестно, что после удачной охоты для духа Байаная и во время большой жертвы по случаю инициации шамана саха мазали кровью личину человека, вырубленную на стволе лиственницы (*хой-гуо*). По этому поводу у А.П. Окладникова находим интересную информацию: у тунгусов человек, убивший своего врага, чтобы избавиться от преследования его духа, вырезал на стволе дерева лицо убитого, этим как бы прикрепляя мертвеца к дереву, лишая его возможности преследовать и мстить [Там же, с. 93].

В этом плане любопытен охотничий менталитет саха Хатанго-Анабара. Они утверждали, что на первом ярусе неба находилась богиня Хойгуо Айыы Хотун, к которой шаманы обращались с просьбой в случае расстройства жизни на земле или в дни неудачной охоты [Комиссия по изучению Якутской АССР, СПбФ АРАН, ф. 47, оп. 1, д. 1075, л. 177]. Именно ей они приносили жертву, когда ее лицо

на дереве обмазывали салом и кровью зверя. Это соответствует культу алтайского божества Пайана (ср. *Бай ана* 'святая мать'), возникшему еще в эпоху преобладания горного промысла у далеких предков тюрков.

Тунгусские и тюркские компоненты обнаружены А.П. Окладниковым в наскальных писаницах на средней Лене — Эмэгэттэх-Хайа около р. Малая Кэнкэмэ, Еланка и Мохсоголлох, сделанных красной, желтой охрой и углем. В первой из них нарисован человек в длинном кафтане с круглой головой, поднявший вверх обе руки. Длина фигуры около 40 см. На ритуальный смысл писаницы указывают три кружка, обозначенные над ней. У среднего кружка имеются три выступа, изображающие лучи. Над кружками по линии размещены девять вертикальных палочек. По местной легенде, рисунок был сделан девицей *Кылыскыэп кыыса* (по нашему мнению, скорее всего, речь здесь идет о дочери дьявола-богатыря Кылыскыэпа (Кылыстааха?)). На второй писанице возле с. Еланка изображен шаман в широкой одежде, свисающей до самых колен. Голова у него круглая, ноги тонкие, ступни развернуты в стороны. Шаман одной рукой держит круглый бубен, а другую руку с колотушкой (*былаайах*) поднял вверх [Окладников, Запорожская, 1972, с. 96–97].

Из рисунков, сделанных углем, автор выделяет один, изображающий шамана в облачении, увешанном кистями и жгутами, с пышной бахромой, свисающей ниже колен. Такая же бахрома украшает рукава. В одной руке шамана колотушка, а в другой — бубен овальной формы. Голова его круглая, тщательно очерченная узкой полоской угля. Шаман помещен в середине над всеми остальными фигурами охотников и животных, занимая место главного персонажа в единой композиции.

Третья писаница в местности Мохсоголлох-Хайа состоит из двух одновременных частей. В первой части желтой охрой изображен овально-яйцевидный бубен с перекрестьем, фигурка человека с опущенными руками и обычные пятна-палочки. Вторая часть представляет иную композицию, выполненную красной охрой. Вверху изображены три человека, стоящих в ряд. Ниже помещен круглый бубен с перекрестьем, а рядом — фигура шамана в головном уборе из перьев. Ноги шамана выполнены реалистично, правая ступня вытянута и опущена вниз, левая — обращена наружу. Чуть выше находится фигура человека. Еще ниже нарисовано пять фигур: коротких, с круглой головой, свисающими руками и слегка раздвинутыми в стороны ногами [Окладников, Запорожская, 1972, с. 97].

В писанице на скале Эмэгэттэх-Хайа А.П. Окладников увидел отражение якутского предания, согласно которому у богача Юрюкэна во время Ысыаха шаман Дюдус запел: «Когда-то в старое время

над тремя небесами с теплым дыханием, подобным летнему теплему ветерку, с тремя душами, вытянувши стан, как трехгодовалый жеребенок, стоял задумчиво Аар Тойон. Он раздвинул два белых солнца по сторонам, сотворил третью и повесил их между небом и землей и сказал: «Народ якутский, произошедший от трех белых пен, укрепляйся, плодись и умножайся!». Возможно, на скале Эмэгэттэх-Хайа изображен сам творец Аар Тойон, создатель трех небес с тремя солнцами [Там же, с. 97–98].

Характерно, что Юрюнг Аар Тойон мог уподобляться молодому жеребцу, из шкуры которого изготавливали круглый бубен — символ солнца и щита. Наличие трех светил на небесах говорит о том, что культуры богинь Айысыт, Улуу Тойона и Аар Айыс Тойона, по сути, еще сохраняли следы былой самостоятельности у тюрко-монгольских предков саха. В имени загадочной девы Кылыскып, дочери богатыря Кылыскыэпа, можно выделить корень *кылыс* 'сабля, клинок', что сближает ее образ с девой войны Илбис Кыыса.

Во второй группе писаниц видим соседство тунгусского и якутского шаманства, при этом шаман с яйцевидным бубном, начертанным углем, расположен наверху, как бы господствуя над остальными. Как наиболее автохтонный желтый овальный бубен взял вверх над круглым бубном пришельцев, что соответствует тунгусскому типу поздних якутских бубнов. Шаманский плащ (*куму*) также должен был выделяться наличием тунгусских духов-помощников.

Мохсоголлохский рисунок, видимо, рассказывал об обряде камлания шамана в верхний мир. Он состоит из трех фигурок людей, сравнимых с тремя кружочками на скале Эмэгэттэх-Хайа. Рядом с ним ниже нарисованы сородичи, сидевшие с северной стороны поляны, ибо южную солнечную дорогу шамана не загоразивали. Число пять восходит к тюркской традиции десятичного счисления событий. На то, что композиция рисует полет шамана вверх, указывает расположение его ног: правая нога выставлена вперед и чуть длиннее левой, повернутой пяткой в сторону. Эту же позу отметил декабрист А.А. Бестужев-Марлинский в своем рассказе «Исых»: при пляске женщины ходят кругом, «ставя левую ногу вбок, а правую вперед, ни красы, ни занимательности; это — тающая зима» [Егоров, 1981, с. 39–40].

Надо отдать долг декабристу-писателю за ценное сведение. При правой, ведущей ноге, левая следует как ведомая, а цепочка людей должна двигаться с правого плеча. И весь круг движется навстречу восходу солнца, как бы поднимаясь на гору. Значит, спуск с горы должны были обозначить обратным кругом: левая, ведущая нога — впереди. Танцоры двигаются с левого плеча — по ходу солнца,

что и обозначает прилет птиц-*айыы*. Круглый бубен и шапку с перьями на мохсоголлохской писанице А.П.Окладников первым сопоставил с круглыми бубнами и шапками с перьями филина у тюрков Саяно-Алтая, увидев в этом наследие племени Южной Сибири и Центральной Азии [Окладников, Запорожская, 1972, с. 98].

Таким образом, древние петроглифы средней Лены отражают быт и мировоззрение насельников Центральной Якутии от позднего каменного века до средневековья. В них четко выражены мифологические мотивы охотников на лосей и скотоводов-конников, принесших в долины р. Лены культуру кочевников Саяно-Алтая и Монголии. Нахождение шаманистических сюжетов в петроглифах говорит о том, что не только тамги солнца, зверей, рисунки шаманов и духов охраняли людей, но и сами скалы как «родовые щиты» выступали берегами сакрального ландшафта.

14.2. РЕЛИГИОЗНЫЕ МИФЫ И ОБРЯДЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ СИМБИОЗА СЕВЕРНЫХ И ЮЖНЫХ ЭЛЕМЕНТОВ В КУЛЬТУРЕ НАРОДА САХА

В преданиях о предках саха следы былого духа кочевников сохранили рассказы о «царе» Тыгыне, который кочевал по разным улусам, пригоняя за собой дойных кобылиц. Так, в легендах говорится, что Тыгын и его люди летом превращались в «кочевой народ» (*кёс дьон*) [Боло, 2006, с. 173]. Еще ранее о кочевничестве якутов до прихода русских писал В.Л.Серошевский. Он утверждал, что быстрота и подвижность конников позволили якутам за короткий срок освоить огромные пространства [Серошевский, 1993, с. 258–259]. По словам А.П.Окладникова, эта свободная жизнь закончилась во времена «*кыргыс юйэтэ*» (века войны), когда на Ленский край пришли русские казаки.

Интересно, что на севере Якутии сохранился обычай погребения с конем — яркий признак тюркского наследия в Евразии. До сих пор на деревьях около могил коневодов-саха вешают уздечки, седла и сумы усопших, ориентируя их на восток. Иногда рядом встречаются черепа или цельные шкуры лошадей, а также столбики коновязей около могил [Васильев, 2017, с. 135–136]. Исследователи связывают этот обычай с кыпчакским компонентом в этногенезе саха [Гоголев, 1993, с. 45]. Подобные погребения с конем, иногда рядом с ездовыми оленями, ритуальными предметами и кострищами, были обнаружены в ряде мест Среднеколымского, Верхоянского, Момского, Мегино-Кангаласского и Эвено-Бытантайского улусов. Это позволяет нам рассматривать данный феномен как живую традицию северных кочевников.

Этот обычай начал угасать с XVIII в., когда крещенные инородцы были прикреплены к огражденной окладной земле сенокосных лугов и переходили к оседлому скотоводству, что было выгодно для сбора ясака. Однако и позже снаряжение экспедиций в сторону Охотска и Аляски было бы невозможно без участия якутов и их лошадей. Эти данные показывают, что конные саха заселяли новые земли благодаря высокой мобильности — основной черте всех кочевников Центральной Азии.

Научный анализ мифов, преданий и легенд саха в свете их отражения в источниках убедительно доказывает, что в сложении этно- и культурогенеза якутов важную роль сыграли два компонента: северный автохтонный пласт, довольно ясно фиксируемый в антропологическом облике и диалектах периферийных ареалов расселения саха, и южный кочевнический пласт, определивший господство коне- и скотоводческой культуры — основного занятия тюркских народов Евразии. Эти компоненты образно воспринимаются как два крыла мифического орла Кус Хоро (Хардай Кыыл), являвшегося отголоском мифов о птице Гаруде, приносящей с юга лето. Эпос олонхо гласит, что раньше предки саха обитали в сказочной стране, где вечно светило солнце и не было зимы, а летом кукушки не переставали куковать.

Для объективности рассмотрения эволюции и трансформации истории культуры северных кочевников необходимо сначала остановиться на следах автохтонного пласта, сыгравшего важную роль в сложении этноса саха. При этом целесообразно стадийно изучить культы земли, тотемов и духов неба, которые все вместе образовали целую систему якутского шаманизма.

По преданиям, на севере саха встретили аборигенов, которые зимой обычно «засыпали» в землянках таким образом, что сосульки из их носа доходили до земляного пола. Глубокая древность этого сюжета доказывается тем, что он был широко распространен и далеко на западе — в стране Югра из русских источников. Другое предание гласит, что до встречи с Эллэем люди Омोगоя обитали в обмазанных глиной балаганах без окон и печной трубы. Домочадцы Омोगоя вешали над очагом кожаные мешки, и когда они наполнялись дымом, выносили их наружу [Боло, 1994, с. 75].

Несмотря на всю сказочность мотива, здесь прозрачно проглядывается память о древнейших землянках, по форме напоминающих курган, где вход одновременно служил и дымоходом. В культурной памяти народа саха данное предание является источником, проливающим свет на строение древнейших жилищ жителей Сибири. Смутное воспоминание о таких домах сохранилось в следующей поговорке: «*Сир тюннүгэ киһи*» «Человек, подобный

окну земли», т.е. мудрый человек. Интересно, что у долган так назывались великие шаманы.

Археологи доказывают достоверность существования на севере Евразии вплоть до Гренландии и Северной Америки первобытных землянок, которые были похожи на круглый или овальный холмик с входом сверху, через дымовое отверстие. Особенность конструкции жилища диктовалась тем, что он повсюду был связан с полуохотничьим-полурыболовным бытом народов, населяющих эти территории [Ефименко, 1953, с. 368–369]. В эпосе саха жилище богини земли Аан Эскэлиин Хотун описывается в виде девятигранного глиняного холма, на вершине которого росло Мировое дерево [Боло, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1933–1934 гг., ф. 4, оп. 14, д. 49, л. 4]. В олонхо о богатыре Нюргун Боотуре суженая героя из племени *айыы* живет внутри ледяного холма, на вершине которого находится отверстие (*айах*). Витязь спускается в логово (*уорук*) к спящей невесте по серебряной лестнице [Дьулуруйар Ньургун Боотур, 1970, с. 113]. Здесь любопытно слияние образов богини земли и прародительницы народа саха. Все это сходится с сюжетами эпосов о Кулун Куллустууре и Маадай Кара, в которых герои рождаются внутри курганов [Гоголев, 1993, с. 48].

Достоверность эпического сведения доказывается этнографическими данными А.А. Саввина: примерно 200 л. н. полуземлянки *колума* встречались у кобьайских, чурапчинских и борогонских якутов (рис. III.14). Так, по преданиям хоринцев Борогонского улуса, «богатыри-воины, сыновья шамана Тёрёнёя, жили в кургане, выкопав в нем подземное жилище. Свои землянки охотники Чурапчинского района и сейчас строят, предварительно выкопав яму глубиной в три четверти. Так что эти землянки напоминали полуподземное жилище» [Саввин, 2016, с. 63]. В указанном предании интересно то, что речь в нем идет о внуках Логуя, современника Тыгын Тойона.

По историческим преданиям, подобные землянки в Якутии встречались и у других родов. Так, богатыри Батас Мендююкээн и Ураанай Боотур, остерегаясь нападения врагов, строили свои жилища на холме или косогоре. Зимой склоны косогора таттинский богатырь обливал водой. Вода замерзала, и курган превращался в ледяную крепость. Сравнивая предания, историки отмечают, что в обоих случаях герои превращали в укрепление печную трубу и, укрывшись за ней, отражали нападения врагов [Борисов, 1997, с. 73]. Однако этот сюжет свидетельствует, что в легендах произошла подмена ранних землянок поздними балаганами с печной трубой.

В любом случае лучники, окружившие дом плотным кольцом, могли легко подстрелить человека, сидящего за трубой. Более правдоподобно то, что



Рис. III.14. Якуты. Полуземляка *колума*. Рисунок А.А. Саввина, 1930–1940-е годы [Этнограф, фольклорист, ученый..., 2016].

эти укрепленные жилища представляли собой землянки в виде обледенелого холма с дымовым отверстием сверху. Поэтому северные витязи *хосууны* могли отстреливаться, не выходя из своего укрытия. Легендарные герои саха применяли такой же способ зимней обороны.

В документах начала XVII в. русские казаки сообщали о захватах ледяных острожков, построенных восставшими кангаласцами [Токарев, 1940, с. 48]. В одном предании о Лагай Баатыре, помогавшем русским казакам в погроме крепости бётюнцев в Намском улусе рассказывается, что на косогоре Этингнээх семеро братьев вырыли большой погреб, соорудили сверху урасу и, накрыв ее слоями дерна, снизу по периметру проббили бойницы. Но благодаря Лагаю, русским удалось поджечь крепость. Тогда оставшиеся из «семи бётюнцев» пробились сквозь кольцо казаков и ушли на север [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1934–1944 гг., ф. 4, оп. 12, д. 53, л. 28–29]. Использование землянок в целях обороны якуты позаимствовали у автохтонных жителей Якутии. К дымовому отверстию землянки прислонялся столб, имевший ступеньки-зарубки. Подобные примитивные лестницы *багана* в Якутии использовались до недавних пор. Можно уверенно сказать, что они были первыми прообразами ритуальных столбов *багах*, также служивших «лестницей» на небеса.

«Серебряная лестница» функционально близка к Мировому дереву, растущему, согласно эпосу, на восьмигранном буром холме, расположенном на восточном краю мира. Сочетание образов Мировой горы, священного дерева и богини земли (в эпосе — спящей невесты), живущей внутри кургана, наводит на мысль о том, что конные мужчины-саха брали в жены женщин из местных племен, в основном занятых рыболовством и охотой. Как раз этот след подразумевается в стоянках «малых домов» как разновидности раннего этапа якутской кулун-атахской культуры.

Такие стационарные стоянки наглядно свидетельствуют о том, что рыболовство не могло способствовать развитию скотоводства, особенно коневодства, так как табунами коней нужны обширные степные пастбища. Ярким примером служил образ борогонского богатыря Бэрт Хара, питавшегося рыбой и косившего сено для скота (подаренного Дыгыном) всего один день в году [Серошевский, 1993, с. 263]. В столкновении, а затем и брачном союзе Дыгына с Бэрт Хара четко прослеживается контакт, симбиоз двух типов хозяйств — оседлого рыболовства автохтонов и кочевого коневодства пришлых тюрков и монголов.

Согласно обрядовой мифологии саха, корни Мирового древа уходили в подземный мир, но лирично образно закручивались и выходили обратно в средний мир, тем самым символизируя вечный круговорот жизни на земле. Именно поэтому в эпосе рогатый скот находился под покровительством богини Айыысыт Хаан Хотун (Атыысыт Хаат Хотун), живущей в нижнем мире [Ойунский, 1962, с. 133, 221]. В эпических и обрядовых текстах преисподняя называется Ютюгэн. Однако еще Г.В. Ксенофонтов утверждал, что в старину слово *ютюгэн* означало страну среднего мира, а дух-хозяйка земли называлась *ютюгэн иччитэ* [1992в, с. 245]. Эти сведения точно совпадают с поверьем аларских бурят (потомков курыкан) о том, что добрая богиня плодородия Этуген представлялась в виде старухи, живущей внутри земли [Михайлов, 1980, с. 225].

Древнетюркские корни представлений о стране Ётюкен йыш подробно разработаны в трудах многих востоковедов. Так, Б.Я. Владимирцов связывал этимологию термина с монг. *ётюг* 'назём, место с назёмом': «как *ётюген*, так и *ётюг* являются номинальными образцами от монг.-письм. *ётю-* 'заводится гниль, заводятся черви'» [2005, с. 842]. Следует указать на сходство монг. *ётюг* с якут. *этёгэ* 'кал жеребца, оставляемый им на месте выпаса кобылиц'. Более широкое толкование слова *эттёх* приводят монгольские словари: «*Өтөг* — 1) коровий, овечий назём; червь; 2) гуся; отстой; 3) *өтөг(өн)* — *алтан дэлхий өтөгөн (этугэн)* — мать-сыра земля (золотая); 4) старик; старец; старейший; 5) медведь; гиена; *өттөх* зачервиветь; *өттэй* — 'червивый'» [БАМРС, 2001, с. 47–48]. Интересно, что золото и серебро как благородные металлы с очистительным свойством присутствуют в описании бурой земли, образ которой восходит к древнетюркским истокам.

Этот ряд понятий ярко иллюстрирует смену образов малой родины, предков и тотемов. Семантически Этуген можно связать с монг. *нютаг / нутуг* 'малая родина; кочевье'. Монгольские номады места *нутуг* часто меняли, и потому образ родовых

стойбищ, где хоронились последы детей, мог охватывать обширные пространства [Пространство в традиционной культуре..., 2008, с. 210]. В шаманской лексике северных саха духи предков имели табуированное название *этёх* 'стойбище'. Якуты считали, что шаманам были подвластны все болезни, от которых раньше страдали предки. Духи наследственных болезней не приставали к чужакам. Любой *этёх* мог оказаться духом предка-шамана [Комиссия по изучению Якутской АССР, СПбФ АРАН, ф. 47, оп. 1, д. 1075, л. 393–395, 397].

Эти материалы созвучны с записями А.А. Саввина о шаманах *ютюгэн ойууна*. «Черный» шаманизм якутов ранее мог представлять собой религию тюрков «Ютюгэнской страны». Но исследователь эволюцию этого культа представлял соответственно своему времени: «...с падением господства степного коневодческого быта и наступлением в религии якутов, влачивших оковы колониального рабства, пессимистических настроений...» [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1935–1941 г., ф. 4, оп. 12, д. 64, л. 94]. Таким образом, этнограф четко указывал на период коренной ломки устоев в менталитете народа саха — конец XVIII в.

Из описания якутского обряда *Дойду иччитигэр кириии* (вхождение к духу-хозяйке земли) видно, что дух-хозяйка земли Дойдууса Дархан проживала по направлению летнего восхода солнца, на самом нижнем краю среднего мира (*орто дойду алын тэллэгэр*). Она представлялась в образе почтенной незамужней женщины и считалась создательницей рогатого скота — Анахсыт Хотун. Светлого шамана сопровождали чистые (*бютэй*) девочки и мальчики, исполнявшие роль крыльев птицы-шамана. После завершения камлания шаман, изображая богиню Анахсыт, первым пробовал ритуальную пищу, за ним причащались его помощники. Обряд заканчивался общей трапезой собравшихся людей [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1938 г., ф. 5, оп. 3, д. 106, л. 1–6].

По другой записи А.А. Саввина, данный обряд назывался *Анахсыт тардыы* (призывание богини Анахсыт). Во время камлания шаман проходил ставки светлых божеств Айыысыт, Дьёсөгөй и Иэйэхсит. Покровительница рогатого скота Ала Былахтай Хотун являлась создательницей Айыысыт среднего мира и имела божественного супруга. В этой стране зародыши даруемых животных своим видом напоминали пауков. Шамана и его свиту встречали девять пастухов (*субанныттар*) и восемь коровниц (*ынахсыттар*) [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1939 г., ф. 5, оп. 3, д. 278, л. 16–24]. Судя по описанию, путешествие шамана было направлено вниз и напоминало круговое нисхождение с вершины холма. Глагол *кириии* означает 'входить; спускаться вниз'. Ставка богини земли

представлялась как самый дальний и нижний «корень» сакральной сферы среднего мира.

В северном варианте обряда *Дойду итчитигэр кирири* покровительница рогатого скота выступает скотницей духа-хозяйки земли (*дойду итчин ынахсыта*) [Слепцов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1904 г., ф. 5, оп. 3, д. 239, л. 34]. В тексте заклинания «*Сиэл баайы* (Развешивание саламы)» покровитель конного скота упоминается как табунщик (*сылгысыт Дьёсёгэй*) [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1938 г., ф. 4, оп. 12, д. 61, л. 10]. Все эти данные приводят к идее о том, что покровители домашнего скота отпочковались из древних культов земли и тотемов, поэтому первоначально выступали в качестве детей богини Вселенной.

Земное происхождение творцов *айы* ранее верно заметил Вс.М. Ионов, который перечислял следующих божеств: «Нэлэгэлдын Айыы, Хомпоруун Хотой, Юрюнг Айыы, Дьёсёгэй Айыы, Хаам Айыы, Соххор Айыы» [Ионов, Архив ИВР РАН, ф. 22, оп. 1, д. 31, л. 4]. Он же писал о том, что рогатый скот происходит от духов *иччи*, а конный скот — от творцов *айы*. При этом на основе сопоставления названий обрядов *Дьёсёгэйгэ кирири* и *Дойду итчитигэр кирири* исследователь сделал весьма важное заключение о том, что раньше *айы*, как и *иччи*, обитали где-то внизу, так как глагол *кирири* обозначает 'входить' и 'спускаться вниз'.

Эту гипотезу подтверждает труд Г.В. Попова. Автор сопоставлял имя *Дьёсёгэй* с древнетюркскими и киргизскими терминами *йезэк*, *жезек* 'застава; дозор' и глаголом *жесе* 'идти в разведку; охранять; сторожить'. Семантика этих слов очень близка к функциям покровителя коневодства, а аффикс *-эй* является формой звательного падежа, образующей теоним *Дьэсэгэй* или *Дьёсёгэй* [Попов, 2003б, с. 175]. Бесспорно, что и имя богини рогатого скота Анахсыт Хотун восходит к тюркскому термину *ана* 'мать'. Близка ей по этимологии и семантике и Ама, чувашская богиня Вселенной, сопоставимая с древнетюркской Умай, одной ипостасью которой является богиня Айысыт.

Интересно, что Анахсыт Хотун наделялась эпитетом *ала* 'пегий, пестрый, рябой'. Видимо, дух-хозяйка земли сохраняла зооморфные черты, связанные с тотемизмом. Исходя из того, что во время камлания шаман исполнял роль богини Анахсыт, можно предположить, что чистые мальчики и девочки, сопровождавшие его, изображали детей богини земли. Постепенная утрата черт тотемов должна была привести к выделению культа антропоморфных божеств. В верхнеколымском варианте преданий о предке Омогое говорится, что его слуги впервые увидели на берегу р. Лены чудовищ (коров), вышедших из воды. Они поймали одну коро-

ву, но она не выжила. В следующий раз люди подстерегли и поймали четырех коров и поместили их в большие ушаты. Выжил только один теленок, который был позже покрыт водным быком-производителем, вышедшим из реки. От этой коровы расплодился скот Омогой Бая [Боло, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1940 г., ф. 5, оп. 3, д. 430, л. 7–9].

Связь коров с водой заставляет обратить внимание на эпитеты *аал*, *ала*, *аалай*, которыми наделялись духи-хозяйки местности — *алаасов* и водоемов с питьевой водой. Можно вспомнить, что в старину саха строили дома, заранее попросив разрешения у хозяйки земли, и само строение должно было повторять земляное жилище. Отсюда вытекает одно предположение: у древнетюркских племен очажная яма (*ой*) могла ассоциироваться с домом (*уй*) и гнездом (*уйа*). Поэтому у казахов отчий дом носил название *кара шаңырак* букв. 'черный круг дымохода' и выражал уважительное отношение к предкам.

Видимо, с ямой домашнего очага был связан и якутский образ огня *аал уот*. Свет огня в доме исходил снизу, поэтому слово *аал* 'священный' этимологически можно связать с тюрк. *алын* 'нижний'. Единственный этимолог якутского языка Г.В. Попов придерживался мнения о том, что якут. *аал* близко тюрк. *сал* 'очаг, место около очага', *салчы* 'повар' [2003б, с. 51]. Если принять эту точку зрения, то *сал от* по-тюркски означало 'очаг-огонь'. Но эпитет святости имел и более глубокие корни.

В алтаистике основа *ал* включается в следующий ряд терминов: монг. *ала* 'место между ногами', эв. *алас*, *алдан* 'бедро, ляжка', др.-тюрк., алт., тат., тур. *ал*, *алын* 'низ, нижняя часть; лоб; перед (горы)' [Севертян, 1974, с. 125]. Эти термины прозрачно намекают на сакрализацию женского начала матери-горы, что нашло отражение в именах якутских богинь Алахчын Хотун, Ала Мылахсын Хотун и Аалай Хотун. На женский обряд очищения через огонь указывает тюркское заклинательное слово *алас*. К ним этимологически близки тюрк. *алачык* 'шалаш', якут. *алаас* 'елань, место жительства', *алыы* 'узкая долина (на севере сильно заболоченная)'. Вероятно, от забытой тюркской праформы *ала-таб*, *алын-таб* происходит название прародины тюрков Алтай (Священная гора), из пещеры которой вышли предки тюркских каганатов. Кыпчаки почитание земли-воды (Йер-Сув) в олицетворении священной горы могли унести на запад и назвать новую родину Ала-Тав или Ала-Тау.

Почитание пещеры как материнского начала земли семантически сходится с образом хозяйки очага и котла как символа рода. Погасший огонь камелька символически означал прекращение жизни в юрте. У казахов и саха существовали легенды о

том, как Аблай-хан и один из родоначальников борогонцев в детстве спаслись от врагов, спрятавшись под котлом. Видимо, у древних тюрков большой котел (*кюп*) представлялся как дух-покровитель, воздействующий на судьбу. В качестве примера приведем японские термины *кама* ‘котел; очаг’, *ками* ‘божество’, *комоти* ‘беременная’.

Также обратим внимание на персидское слово *хом* ‘яма; сосуд; барабан’, сильно напоминающее староякут. *хомох* ‘пещера’ и тюрк. *хам* ‘шаман’. Значит, нижняя яма для разведения огня в юрте сравнивалась с вагиной земли, а котелок — с чревом матери. Неслучайно японские жрицы и бурятские шаманы совершали пляски на перевернутом котле, изображая духов, вышедших из-под земли. Идейное единство шамана и черного котла указывает на глубокую древность якутского (шире — алтайского) шаманизма.

На ритуальное предназначение древнетюркских ваз *аяк* из меди и серебра указывает А.Н. Алексеев, при этом он отмечает, что современные *чороон ымыя* — сосуды позднего происхождения. Они являются симбиозом южных и северных элементов, а в основе формы кубка *чороон айах* лежит прообраз глиняного горшка местных палеоазиатов [Алексеев, 2015, с. 56]. Поддерживая эту точку зрения, отметим версию И.А. Потапова, который в эволюции *чороона* видел исчезнувшие праформы: сосуд *ымыя* по-иному назывался *матаар*. Последний термин этимологически связан с османским *матара* ‘мех для воды, прикрепленный к седлу’. В связи с этим автор ставил резонный вопрос: не сталкиваемся ли мы здесь с фактом перенесения на деревянный сосуд названия кожаной фляги для жидкости? Автор ограничился лишь постановкой вопроса, так как эта тема выходила за рамки его исследования [Потапов, 1972, с. 50–51].

Тем не менее идея о преемственности кожаных и деревянных сосудов у кочевников продуктивна. Неслучайно название османского сосуда *матара* напоминает название дорожной переметной сумы *матага*, которую саха приторачивают к седлу коня. Согласно словарю Э.К. Пекарского [1959, стлб. 1535], у долган *матага* означает ‘дорожный ящик’, а также ‘кошелек из тюленьей шкуры’. Из этого видно, что тюрки изготавливали *матаар* из различных материалов. В старину у женщин саха были кожаные продыmlенные подойники *сири ыагас* для доения кобыл, которые по своей форме не отличались от деревянных сосудов *матаар*.

Очевидно, что название кумысного кубка *ымыя* с плоским дном восходит к тюрк. *умай/ымай* ‘чрево матери; послед’. Семантика последа и материнской утробы наводит на мысль о схожести выпуклого тулова кубка с очертанием живота беременной женщины. На этой основе мы приходим к важному

выводу о том, что кубок *ымыя* был связан с культом Умай, земным воплощением которой является материнское чрево *ымай киэли* [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1937–1941 гг., ф. 4, оп. 12, д. 70, л. 170, 287]. Таким образом, изучаемый предмет выглядит как результат «сплава» культурных традиций разных народов Евразии.

На верность постановки вопроса о взаимосвязи горшечников с культом земли указывают широкие этнографические параллели. Так, в одном из текстов тувинского *алгыша* (благопожелания) упоминался коричневый бубен (*баар дюнюр*). Его название возводится к тюрк. *бакыр/бабыр* ‘медь; медный; бронза; бронзовый; багряный; багровый’ [Татаринцев, 2000, с. 166–167]. По Н.Ф. Катанову, внутри родовой горы качинцев висел медный бубен шаманов, оставленный бабушками по матери. Аналогичным путем бубны обретали западные тувинцы, у них бабка горы являлась маралом [Дьяконова, 1997, с. 40].

Эти сведения показывают, что хозяйками бронзовых котлов еще долго оставались жрицы, а медные бубны олицетворяли образ оленя. Яркий пример подобного поверья находим в мифах. Во время обряда *Ысыах* саха строго воспрещалось размешивать кумыс медной, серебряной и железной ложкой. Табу объясняли тем, что *айыы* не знали посуды из металлов [Материалы по верованиям якутов..., Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1940 г., ф. 5, оп. 3, д. 301, л. 158]. Таким образом, верхняя рамка данной традиции относится к неолиту. Бронзовые котлы приводят к мысли о том, что и другие сосуды из металлов служили древним людям в качестве фетишей.

В фольклоре эвенков хозяйка леса и зверей является «белой» шаманкой с серебряным бубном. Анализируя архаичные образы прародительниц, восходящих к культу утробы (*оме*), Т.Ю. Сем пишет о том, что у нанайцев эта богиня живет на юге под землей и обладает ключевой водой. Ее ипостаси в облике медведя или изюбра позволяют определить возраст культа эпохой палеолита. Культ матерей отражает общеалтайский пласт мифологии, хотя уровень анимистических представлений указывает на древнейшие образы тотемных праматерей [Сем, 2013, с. 123, 128, 132, 200–201]. В эти же рамки вписывается предположение В.В. Ушницкого [2008, с. 127–128] о том, что *чороон*, возможно, изобрели юкагиры, обитавшие на Лене с эпохи неолита и бронзы. Обратно говоря, предкам саха горшки лепили их юкагирские жены, предки которых были рыбаками, о чем говорит рисунок «сетевой узор», проходящий по центру тулова *чороона* — символа национальной культуры саха [Николаева, 2015, с. 112]. К этому добавим, что в эпосе «Строптивный Кулун Куллустуур» [1985, с. 124–125] хозяйка земли выступает в образе шаманки с берестяным бубном *чабычах*. При этом

героиня называет себя «дитем дупла» (*кёндёй ого-то*), намекая на связь с культом земли.

В северных улусах Якутии женщины до сих пор почтительно относятся к плацентам коров, лошадей и женщин, называя их *айысыт* 'создательница'. На третий день после отела скота они обертывают послед теленка сеном, помещают в ведро и, вынося за околицу села, вешают на ветвях деревьев. Старушки уточняют, что для обряда нужно подбирать зеленые и растущие деревья, а старые и сухие не годятся [Васильев, 2013, с. 99–100]. Это наводит на мысль о сходстве цилиндрического кубка *матаар* с комлем дерева, в дупле которого обитала богиня Алахчын Хотун.

В старину бабки помещали *айысыт* ребенка внутри горшка и хоронили на левой половине очага. Там же, на женской стороне шестка, восседала старуха Дюбдүйэкээн — прародительница горшечниц. По записям А.А. Саввина, она была создана духом земли Дойду иччитэ. Мастерство горшечниц передавалось по наследству до седьмого поколения. На правой половине очага находился «корень» кузнецов, который считался слабее «корня» горшечниц. Кузнецы и шаманы называли горшечниц своими старшими сестрами (*агас*). Горшок служил оберегом (*ымыы*) для детей и его величали *кюёс ийэ* 'мать-сосуд' [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1941 г., ф. 4, оп. 12, д. 5, л. 21–28, 43]. Новый горшок ребенка ассоциировался с маткой (*иньэ*) и был сопоставим с яйцом.

В другом источнике основательницу «корня» из 39 горшечниц зовут Дёйдүйэкээн Эмээхсин. Она была жительницей нижнего мира и ее дом находился в северо-восточном направлении [Боло, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1933–1936 гг., ф. 4, оп. 14, д. 54, л. 42–43]. Здесь обратим внимание на то, что шаманы, передававшие эти мифы, связывали имена Дёйдүйэкээн и Дюбдүйэкээн со словами *дойду* 'земля; родина' и *тюттуйэ* 'берестяной короб'. Термин *тюттэх* (уменьшительная форма — *тюттуйэ*) служил синонимом горшка *багарах*, в котором кипятили молоко [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1941 г., ф. 4, оп. 12, д. 5, л. 16]. Так мы восстанавливаем исчезнувший миф о том, что сама богиня земли носила имя, обозначающее сосуд из глины или бересты, и была связана с числом 40 — женским символом рождения и жизни.

В свете этого приведем примеры из лексики древних тюрков, которые называли духов земли и неба *иди/изи*. Из этого же корня можно вывести термины *идиш*, *изиш* 'чаша, сосуд' [Древнетюркский словарь, 1969, с. 203]. Эти примеры показывают, что божества тюрков изначально имели женскую природу. Сосуд *идиш* в руках половецких каменных баб аналогичен «рогу изобилия» у пазырыкцев. На это указывает и этимологическая близость названий

чаш *изиш/ыдыс/иһит* с тюркскими терминами *ыдык/ытык/ызых* 'святой, священный'. Это еще раз подтверждает то, что кубок *ымыа* олицетворял утробу Умай, восходящей к культу тотемных прародительниц. Неслучайно в одном из преданий саха моление творцам *айыы* совершает дочь Омогоя — «длинногривая» Сыппай. Она, поклонившись поименно всем божествам, впервые заводит ритуальный хоровод, двигаясь навстречу солнцу [Предания, легенды и мифы..., 1995, с. 68–69]. Движение прабабки навстречу солнцу совпадает с движением стад оленей, которые всегда кружатся против хода солнца.

По разным версиям преданий, роль культурного героя принадлежит Элэй Боотуру, служившему у Омогой Бая табунщиком. Как основатель табунного коневодства он ближе всех стоял к божеству Дьёсёгёй Айыы, а значит, и обликом должен был походить на священного жеребца. Косвенно на это указывает историческое предание о юсальском светлом шамане Якове, который жил «во времена города Зашиверска». Однажды он камлал духу-предку коневодства (*сылгы тёрдө*) и спустил сверху душу сына-табунщика. Этот мальчик имел вид кентавра с лошадиной головой и лошадиными же зубами. Повзрослев, он тоже стал шаманом и один раз в году обязательно устраивал светлый праздник *Айыы ысыага* [Боло, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1941 г., ф. 5, оп. 3, д. 452, л. 37–38].

Архаичность культа рогатого скота подтверждается мифологическими преданиями. Эта последовательность лишает Элэя лавров первопроходца. Согласно мифам, именно безымянные рабы-домочадцы Омогоя, поймавшие жеребят и телят, были прототипами первых скотоводов. На вероятность такой трактовки указывает упомянутое предание о прибытии Омогой Бая на среднюю Лену со стороны устья Вилюя, т.е. с северной стороны, и приручении его слугами первой коровы, вышедшей из воды.

Образы стихии воды и северной страны традиционно связывались с нижним миром, жители которого содержали рогатый скот с «холодным дыханием», в отличие от обитателей верхнего мира, разводивших конный скот с «горячим дыханием». Этот мотив сохранился в преданиях якутов: «Сначала бог сотворил коня, от него произошел полуконь-получеловек, а уже от последнего родился человек...» или «Коня сотворил Белый Бог Создатель Аи-Тангара (Христос) наравне с человеком; корова вышла из воды» [Серошевский, 1993, с. 253].

Видимое разделение культов быка и коня по принципу противостояния Омогоя и Элэя, первый из которых так и умер, не признав божеств своего зятя, наводит на мысль о том, что образ Омогоя был связан с огузами и через теле-уйгуров восходил к хунну, правители которых почитали быков, а

ближайшие сановники шаньюя назывались рогами быка-царя. Это было подмечено Г.В. Ксенофонтовым, который писал, что якуты до сих пор незримо для ученых называют себя быками и при встрече всегда задают вопрос: «*Огусунг (уусунг) кимий?* ‘Кто твой предок, бык-родоначальник?’» [1992в, с. 121]. Ему же принадлежит утверждение о том, что в старину часть якутов молилась бычьей голове — *Буга Тангара*, в чем угадывается культ Буханойона булагатских бурят, ведущих происхождение из среды прибайкальских курыкан.

На правдоподобность огузских корней Омогоя указывает и загадочное название *саха байаан*, встречающееся в преданиях и текстах шаманских камланий. Возможно, под этим этнонимом фигурируют баяты, по сведениям М. Кашгарского, являвшиеся одним из племен огузов. Огузский след заметен и в выражении *хойгур тыллаах* ‘имеющий хойгурский язык’, отражающем, возможно, древнеуйгурский язык. Хойгурский язык, непонятный для монголоязычных племен, мог применяться в сеансах камланий огузских шаманов.

Любопытно, что во времена В.Л. Серошевского Айы Тойон давно слился с Христом, а более сохранял языческие черты Улуу Тойон, любимыми животными которого были черные бык и жеребец с белыми головами, в которых он мог перевоплощаться. Кроме того, это западное божество было отцом великих шаманов, создателем огня, всех лесных зверей и птиц, а также самих лесов [Серошевский, 1993, с. 632]. Это и понятно, ибо бычьи рога семантически близки к рогам оленей, маралов и козлов, служивших со времен скифов тотемами алтайских племен.

Общетюркское слово *улу/улы* обозначает ‘большой; старший; великий’, поэтому этот эпитет саха могли заменить словом *улахан* в том же значении, что связывает Улуу Тойона с верховным богом алтайцев Ульгеном. Тюрколог Б.Я. Владимирцов [2005, с. 842] теленгитско-алтайские названия *Улген, Улгөн* ‘высшее доброе божество’ сопоставлял с монг.-письм. *ilegu* ‘избыток, слишком, лишний; отличный’, ороч. *хулгёгё*, негидал. *хулёхё* ‘более, еще, обильный’, кирг. *үлкөн* ‘высокий; большой; великий’. Эти сравнения говорят о верности предположения относительно единого генезиса верховных божеств у алтайцев и саха [Гоголев, 1993, с. 49].

В материалах Г.Ф. Миллера настоящее имя Улуу Тойона звучало как Муна Манган Тойон или Юссарагас Муна Тойон. Виллюйские шаманы называли его отцом бога Юрюнг Аи. По мнению А.Х. Элрета, надление Улуу Тойона чертами злого духа имеет глубоко идущие корни [2003, с. 98–99]. Мы согласны с мнением Т.В. Жеребиной [2011, с. 19, 98] о том, что две категории шаманов («белые» и «черные») могли быть очень близки. Автор пишет о том, что

якуты во время «черного Ысыаха» приносили кровавую жертву Улуу Тойону во имя плодородия коров. Здесь парадокс заключается в том, что верхние боги выступали как коневоды и не содержали рогатый скот. Об общих чертах двух культурных систем пишет и А.И. Гоголев: «Разумеется, жречество и шаманство имеют много общего, но вместе с тем существуют и различия, в основном в методах “общения” с духами и божествами» [1980, с. 76].

При этом отнесение Улуу Тойона к сонму творцов показывает солярное происхождение всех главных божеств саха. Слабое упоминание этого мотива встречается в мифе о создании верховным божеством сразу трех солнц, которым поклонялись саха. Как утверждал В.Ф. Трошанский, в сказках якутов единое небо распадается на божества солнца, видимого неба и облаков, которые затем разделились на благих и злых в лице Юрюнг Айы и Улуу Тойона. Благодаря общему происхождению, эти боги сохраняли свою независимость до наступления христианства [Трошанский, 2012, с. 154]. Таким образом, признавалось, что понятия добра и зла в сознании якутов могли взаимно пересекаться.

По записям этнографа А.А. Саввина, сунтарские хангаласцы сообщали о верхних предках лошадей (*сылгы тёрдө*) следующее: в древности, когда народ саха еще зарождался, покровители коней, которых нынче называют *абаасы*, на самом деле были творцами *айы*. Люди посвящали им лошадей *ытык* и получали взамен созданный ими конный скот. Для обряда посвящения выбирались лошади особых мастей, которые имелись у верхних божеств. Позднее стали вселять в лошадей духов умерших, поэтому предки коней, как и духи усопших, стали духами *абаасы*. На самом дальнем ярусе неба восседал грозный *Мунан барар мунаа манган сылгылаах Мудан Эрили* [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1937–1941 гг., ф. 4, оп. 12, д. 70, л. 164–165].

Полное имя этого творца переводится как ‘Имеющий блуждающих бледно-белых лошадей Мудан Эрили’. Таким образом, настоящее имя Улуу Тойона — Мудан Эрили, а эпитет *мунаа манган* указывает на масть небесных коней. Улуу Тойон также был хозяином коней светло-желтой масти (*ыыс арагас*) (по Г.Ф. Миллеру — Юссарагас), что связывает его с культом солнца.

В этом свете интересно описание праздника Ысыаха, проведенного родом Тюмеэти в Восточно-Кангаласском улусе в начале XX в. Алгысчыт обращался к верховному божеству Юрюнг Аар Тойону — создателю *айыысыт* светлых коней (*юрюнг сылгы*), поднимал чашу *айах* над головой на высоте около трех пальцев. Затем опускал чашу с кумысом до уровня бровей и призывал Улуу Тойона как творца *айы* коней красной масти (*улаан*) [Ксенофонов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН,

1947 г., ф. 5, оп. 6, д. 11, л. 11–12]. Упоминание хозяина красных коней Улуу Тойона вторым после Аар Тойона указывает на то, что у части саха он по праву мог занимать и первое место как высшее племенное божество. Вот почему Г.Ф. Миллер отмечал, что вилюйские шаманы называли его отцом Юрюнг Айыы.

В.Ф. Трошанский утверждал, что якуты превратились в «поклонников дьявола» потому, что от них отвернулся Юрюнг Айыы Тойон, и они были вынуждены обратиться к богу грома Улуу Айыы Тойону [1903, с. 154–164]. Из этого видно, что Аар Тойон и Айыы Тойон по рангу стоят в одном ряду, а бог грома Улуу Тойон наделяется эпитетом *айыы* и включается в триаду высших богов, выступая вместо бога грома и молнии Сюгэ Тойона (Топора Господина). Но В.Ф. Трошанский умолчал о масти лошадей, созданных Улуу Тойоном.

В свое время Н.С. Горохов [1884, с. 57] писал, что в эпосе слово *улан* обозначает масть белой лошади. Схожий пример из «Гэсэриады» приводит бурятский ученый Б.С. Дугаров: в монгольских языках восходящее белое солнце наделяется эпитетом *улан*. У части бурят существует обычай называть белую масть коней красной (*улаан*). Поэтому божество Атай Улаан Тэнгэри обнаруживает солнечную природу и напоминает Улуу Тойона, отколовшегося от культа творца Юрюнг Айыы [Дугаров, 2005, с. 77, 79, 82–86]. Все эти схожие солярные *тэнгери* западного неба также носили эпитеты *алтан* ‘золотой’, *шара* ‘желтый’ и др. [Дугаров, 2007, с. 52].

Огузское наследие проявляется в обряде жертвоприношения *Табык кэрэх* грозному воздушному духу Уйулган Маган Тойону в виде белого быка-пороза (*атыыр огус*) с белыми копытами и красной мордой (*тумус* досл. ‘клюв’), цельную шкуру которого вешали на дереве, а кости и мясо сжигали на костре [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1937–1941 гг., ф. 4, оп. 12, д. 63, л. 8]. Интересно, что эти сведения сообщил старый шаман Степан Башарин с «орлиным корнем», считавший своим отцом божество орла — Хомпоруун Хотой Айыы. Белый бык с красным «клювом» выглядит довольно архаичнее, чем белая лошадь с красными губами, божеством которого считался тот же «белолошадный» Улуу Тойон. В связи с этим вспоминаются наскальные рисунки Алтая, изображающие ритуальных коней с бычьими рогами, появившиеся, возможно, в период хуннского или сяньбийского владычества в Центральной Азии.

От того же шамана А.А. Саввин записал информацию об обряде *Анахсыкка кириии*. Сначала шаман призывал помощников: голубя, кукушку, лебедя, гуся и др. Затем восхвалял «корень» Хомпоруун Хотоя, наделяя его эпитетами: *тайбыр дьягыл*, *тёгюрюк кынат*, *тюрбую тумус*, *хотой дьягыл* ‘рябой ковш, округлое крыло, острый клюв, пестрый орел’.

При этом жрец говорил, что создали его Юёчэй Айыы, Дьягыл Айыы, Кётёр Дьёллюк (*букв.* летающий Бродяга), имеющий острогу *айыы юёрбэтэ*, и приказали ему стать шаманом *айыы тэгэл ойууна* [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1937–1941 гг., ф. 4, оп. 12, д. 70, л. 205]. За ним стояли дети, изображавшие крылья орла. Они притопывали ногами ритм *тангалай хаамыы* и двигались «навстречу солнцу», т.е. против хода солнца [Там же, л. 201].

Здесь встречается любопытное название «светлого» шамана — *айыы тэгэл ойууна*, в котором забытый термин *тэгэл* сопоставим с монг. *тахил* ‘жертва’, *тахилга* ‘жертвоприношение’. У колымских кангаласцев существовал миф о предке Элэй Айыы, который спустился с верхнего мира и, устроив (*тэгиллээн-*) праздник *Айыы тэгил ысыага*, улетел обратно на небеса [Васильев, 2017а, с. 44–45]. Монгольское слово *тахил* и якутское *тэгил* имеют явные параллели в лексике тюркских языков: *таг/тав* ‘гора’, *тегир*, *тигир*, *тенгери*, *табара*, *таңара*, *тейир*, *демир*, *дээр* ‘небо; божество; крыша’, в основе которых лежало почитание холмов, курганов и горных вершин [Татаринцев, 1984, с. 74–84]. Доказательством тому служит сюжет о полете в безвестную даль сына Элэя, который на камне священной южной горы оставил свой «птичий» след [Васильев, 2017а, с. 43].

Все эти термины происходят от глаголов: др.-тюрк. *тап-* ‘почитать; служить’, якут. *тай/дай-* ‘летать, парить над землем’, кирг. *тайын-*, каз. *табыну-* ‘приносить в жертву; почитать’, монг. *табала-* ‘любить’. К этому ряду тюркских и монгольских слов относится якут. *табык кэрэх* ‘кровавое жертвоприношение’. Сакральный образ «белого» шамана С. Башарина мог представлять собой белого быка с клювом орла и гривой белого жеребца, а «красный клюв» намекает на окровавленную пасть хищника, кусающего голову оленя (любимый сюжет «звериного стиля»). Выходит, Элэй как первый жрец должен был принести богам жертву *табык кэрэх* в виде оленя *тангара табата*, образ которого смутно упоминали, говоря о «каких-то диких, божьих (*тангара*) лошадях», которые кружились около юрт якутов и, толпясь около дымокуров, давили жеребят [Серошевский, 1993, с. 157].

Любопытно то, что у тюрков понятие «дикий» передается через слово *кийик*, которое имеет и другие значения: ‘олень; лань; горный козел’, что опять же уходит корнями в скифо-сибирский тотемистический пласт культуры. Бесчисленные духи гор, тайги и долин были безымянными, и эту важную черту они передали небесным божествам. По сути, Улуу Тойон, Ульгень и Атай Улаан — это не имена собственные, а Ульгень у бурят превращается в богиню земли, чем доказываются земные истоки тенгризма. В его основе лежало почитание горных

вершин и духов-предков. Имя Ульгения встречается в описании обряда жертвоприношения *Кэрэх туруоруу*, во время которого шаман, поднимаясь из нижнего мира, называет себя солнечным шаманом (*Кюн юлкэн айы ойууна*) [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1935–1941 гг., ф. 4, оп. 12, д. 64, л. 16–17, 19].

Тюркская и кыргызская знать носила почетные титулы *айаф* и *аже*, вероятно, сравнимые с якут. *айыы* [Антонов, 1971, с. 127–128]. Эти параллели дают понять, почему аристократы Ашина держали в руках кубки *айак*, окрашенные в красный цвет. Архаичный след культа неба сохранила легенда сагайцев, посвящавших ему девушек: «Избранницу будто бы привязывали к плахе, закалывали ножом в сердце и во время моления Небу приподымали на руках, а потом сжигали» [Потапов, 1991, с. 268]. Это напоминает жертвы, приносимые шаманами саха. Реликт человеческих жертв сохранился в одном предании: Тыгын женил сына Бёчэкё Бёгё на дочери таттинского родоначальника Дьун Дьангылы и перед свадьбой совершил жестокий акт: посреди круга была заколота копьями девушка, что называлось «окровавить колено». После этого обряда начались воинские игрища [Боло, 2006, с. 150].

Принесение в жертву девушки указывает, что ритуал раньше восходил к культу земных, женских предков. У момских саха была записана интересная легенда. В старину жили две сестры. Они были бездетными и горевали по этому поводу. Поэтому поехали к одному шаману и попросили помощи. Шаман сказал им: «Идите к дереву *арыктаах мас* и совершите *алгыс*. Тогда будете иметь детей». Во время заклинания девушки увидели, как с кроны *арыктаах мас* упали вниз жук и шмель. Они проглотили их, после чего обе забеременели. Однажды одна из сестер, съевшая жука, начала менерячить и произносить слова духа, вселившегося в нее: «Если я рожусь, то стану очень кровожадным шаманом *сиэмэх ойуун*. Поэтому мне лучше уйти обратно, съевши сердце и печень матери». Та женщина умерла при родах. А вторая разрешилась от бремени нормально. Ее сын стал шаманом *айыы ойууна* [Васильев, 2013, с. 99]. Отсюда видно, насколько хрупкой была грань между «добрými» и «злыми» шаманами.

У скотоводов саха жертвы приносились в отдалении от юрт, на чужой («дикой») территории, а перекладины жертвенных столбов напоминали пасхальные двери (рис. III.15; см. вкл.). В этом контексте интересен праздничный столб *багах*, к которому привязывали скот, там же вешали шкуры жертв. Логично думать, что в старину коновязи обмазывались кровью и ставились у могил. Вот почему саха на дно ям столбов *сэргэ* ложили крест-накрест конские волосы или хоронили черепа жертвенных лошадей [Бравина, 1996, с. 229]. Сходство семантики столба для жертвоприношения с лестницей землянки можно связать с эпохой культа предка-медведя у коренных сибирских народов.

По рассказам мархинских саха, Элэй женился на Дулгааны Куо, которая была накрыта окровавленной шкурой медведя. Здесь налицо смесь тунгусского следа с тюркским компонентом: первой женой Элэя была дочь духа гор. Во время охоты Элэя на оленей его жену съели два волка, выпущенные богом [Ксе-нофонов, 1977, с. 167, 228]. Миф содержит мотив кровавой жертвы, но горная дева могла иметь звериный облик. Дочь Омогоя иногда именуется Ньыкаа Харахсын. При этом слово *ньыкаа*, сравнимое с эвенкийским диалектным *няка* ‘добрый’, по-тунгусски означает ‘медведь’, что доказывает преемственность праздников древних охотников и скотоводов.

Таким образом, культ *айыы* действительно сохранял пережитки архаичных верований (почитание богини Айыгыт, культ умирающего и воскресающего зверя, тотемизм и др.) [Алексеев, 1969, с. 145–169]. И под внешней оболочкой культуры южных скотоводов обнаруживается культурное ядро автохтонов северного края. Без этого симбиоза разновременных элементов невозможны адаптивные процессы, приведшие к образованию саха. В культурной памяти народа саха устойчиво сохранялись мифы и предания о южных предках, заложивших основы светлой религии и скотоводческого хозяйства на долинах Лены. Под слоем поздних напластований скрываются глубинные поверья, присущие древним охотникам. В этом видно органическое и в то же время причудливое сочетание образов солнечного оленя Золотые Рога с крылатым соляренным конем в ритуалах и мифах якутов.

ГЛАВА 15

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА ИСТОРИИ НАРОДОВ ЯКУТИИ

15.1. ЭВЕНКИ

С палеоазиатскими языками Якутии — юкагирским и чукотским — распространенные на данной территории эвенкийские диалекты, по-видимому,

не контактировали. В эвенкийском, эвенском, негидальском, солонском, а также в ороцком и удэгейском языках имеется несколько лексических заимствований из чукотско-камчатских языков, однако проникли они в общий праязык этих тун-

гусо-маньчжурских языков не менее тысячи или даже полутора тысяч лет назад где-то в бассейне левых притоков Амура.

Не контактировали современные эвенкийские диалекты Якутии и с монгольским языком, на котором ранее говорили в районах, прилегающих к устью р. Алдан (о локализации монгольского языка в Якутии см. [Убрятова, 1960а, с. 42]).

Эвенки на территории Якутии контактировали с западными эвенками минимум 300 л.н., о чем может свидетельствовать перечень ламутских (эвенских) числительных в материалах, опубликованных Н. Витсеном («Несколько числительных ламутского языка, то есть языка людей, живущих совсем к северу и северо-востоку под названием “ламуты”») [2010, с. 849]. В этом перечне числительное *tongan* (в данном абзаце приведено написание по указанной работе Н. Витсена), означающее ‘пять’, явно эвенское, поскольку из всех тунгусо-маньчжурских языков только в эвенском и ороцком соответствующие слова оканчиваются на *-n* (ср. эвенк. *тунна* ‘пять’). С другой стороны, числительные *jigin* ‘девять’ и *dzian* ‘десять’, отсутствующие в современных эвенских диалектах, несомненно эвенкийские (по крайней мере, по происхождению), поскольку в современном эвенском используются числительные *уун* ‘девять’ (о нем см. в разд. 15.3. «Эвены») и *мән* (один из вариантов) ‘десять’ (о нем см. там же). Таким образом, приведенные в книге Н. Витсена эвенские (ламутские) числительные указывают либо на смешанный (эвенкийско-эвенский) характер языка тех «ламуты», от которых более 300 л.н. были записаны числительные, либо на то, что в процессе записи были механически объединены слова двух близкородственных и в то время, вероятно, территориально смежных языков — эвенкийского и эвенского.

Эвенки, которые ныне живут в Амурской области, Хабаровском крае и на Сахалине, переселились туда из Якутии, причем относительно недавно — уже после прихода в нее русского населения. О том, что современные дальневосточные эвенки мигрировали из Якутии, свидетельствует немалое число заимствований из якутского языка во всех эвенкийских диалектах Амурской области, Хабаровского края и Сахалина.

Интересно, что заимствования из якутского языка в многочисленные эвенкийские диалекты Якутии и указанных дальневосточных регионов являются довольно поздними, так как следов влияния древнеякутского языка на эвенкийский обнаружить не удалось. Единственным исключением можно считать слово *жокō* (тунгусское название якутов), связанное звуковыми соответствиями с самоназванием якутов *саха*, причем этноним *жокō* (как известно, от него происходит русское слово «якут»)

близок к одному из двух вариантов реконструируемой праформы (**јака* ~ **јоко*; появление долготы гласного в тунгусском слове объяснить трудно). Возможно, в язык далеких предков тунгусов этноним *жокō* ‘якут’ был заимствован еще тогда, когда предки якутов жили на своей южной прародине в Прибайкалье.

Ранние тюркизмы, предположительно болгарского типа, можно обнаружить в тунгусо-маньчжурских языках сибирско-дальневосточной ветви: эвенкийском, эвенском, негидальском и солонском. Однако считать их якутизмами не представляется возможным.

По-видимому, тюркоязычные предки якутов полностью ассимилировали раннее тунгусское население средней Лены, оставившее заметный след в якутском языке — главным образом в его звуковом строе и грамматике, но почему-то крайне мало в лексике. Пришедшие несколько позже или кочевавшие не так близко от якутской этнической территории предки современных эвенков Якутии и смежных зон очень мало повлияли на якутский язык, обратное же влияние было весьма значительным [Романова, Мыреева, 1962, 1964, 1968, 1971; Романова и др., 1975].

После прихода русского населения в XVII в. якуты начали интенсивно расселяться практически по всей территории современной Якутии и стали постепенно вытеснять со средней Лены и прилегающих к ней областей эвенков, в результате мигрировавших на восток, юго-восток и юг. Самые активные дошли до Сахалина и Большого Хингана.

15.2. ЯКУТЫ

Якутский народ, его культура и современный язык формировались в течение длительного времени в результате тюркизации различных по языку, культуре и физическому типу групп населения первоначально бассейна верхней, а впоследствии и средней Лены.

По мнению Б.О. Долгих, к приходу русских якуты были дисперсно расселены по всей Якутии: «Ко времени прихода <...> русских (1631) якуты занимали сравнительно небольшую территорию, а именно так называемый Амгинско-Ленский район около современного города Якутска. Северной границей сплошного расселения здесь якутов была р. Алдан от ее устья до устья р. Амги. Восточной границей являлась р. Амга от устья и до места современной Амгинской слободы. На юге границей сплошного расселения якутов можно принять линию от Амгинской слободы до устья р. Синей на Лене. На западе этой границей приходится считать также условную линию, проходившую от устья р. Синей на север вдоль среднего течения р. Ситы и выходящую опять

на Лену недалеко от устья Алдана. За пределами этой территории было только два островка якутского: один в верховьях Яны, другой — в низовьях Вилюя» [1952а, с. 53–54]. Следует отметить, что обнаруженные археологические памятники и анализ новых этнографических источников позволили расширить пространственные и временные границы освоения якутами новых территорий (более раннее время заселения Вилюя и Севера).

По утверждению Е.И. Убрятовой, «в основу якутского языка лег какой-то древний тюркский язык, близкий к языкам орхонских памятников» [1960а, с. 6].

В якутском языке очевидно наличие более или менее значительных нетюркских по происхождению компонентов. Об удивительной способности якутского языка «поглощать» другие языки свидетельствует, в частности, наличие в составе якутского народа этнографической группы *бааһынай* (<рус. *пашенный*) — русских крестьян, перешедших несколько веков назад на якутский язык. Истории известно не так много случаев замены индоевропейского языка неиндоевропейским — в качестве примеров можно привести в основном несколько тюркских языков (в том числе якутский), а также венгерский и, возможно, финский.

Что касается нетюркских компонентов якутского языка, то на первом месте стоит, несомненно, монгольский. Масштабы монгольского влияния на якутский язык проиллюстрированы в работе [Kałużyński, 1961]. Монголизмы отчетливо видны на всех уровнях якутского языка: лексическом, грамматическом и фонетическом (в исторической фонетике). Как отмечала Е.И. Убрятова, «в якутском языке много слов монгольского происхождения, однако эти слова не составляют системы. Они представляют собой единичное вкрапление почти во все разделы лексики. <...> И только среди звукоподражательных и образных слов слой лексики монгольского происхождения составляет целостную систему. Монгольские образные и звукоподражательные слова вошли в якутский язык в таком большом числе, что вместе с ними вошло в якутский язык все словопроизводство этих слов, например, в образных и звукоподражательных глаголах — все глагольное, внутриглагольное (виды) и отглагольное (имена прилагательные и наречия) словообразование» [1966, с. 424].

Кроме того, Е.И. Убрятова отмечала раннее влияние эвенкийского языка на фонетику и грамматику якутского языка: «В области лексики заимствований поразительно мало. Современное отношение якутского и эвенкийского языков не позволяет судить о том, как эвенкийские элементы могли проникнуть в строй якутского языка. Можно только предполагать, что это произошло на самых ранних этапах станов-

ления якутской народности, когда малочисленная тюркоязычная группа должна была владеть эвенкийским языком для общения с хозяевами края и когда первые поколения эвенков, переходя на якутский язык, могли перенести в него свои способы грамматического мышления» [1960а, с. 11].

В XVII в. якутский язык начал контактировать с русским. В результате первый из них освоил большое количество русской лексики, на фонетику и грамматику влияние оказалось минимальным.

Особенно интересной в якутском языке является та его существенная нетюркская составляющая, которая не имеет соответствий ни в каких современных языках.

В.В. Радлов полагал, что якуты в прошлом говорили на каком-то неизвестном языке, подвергшемся сначала монгольскому, а впоследствии тюркскому влиянию [Radloff, 1908, S. 51]. Е.И. Убрятова в этой связи писала: «Утверждение, что якутский язык первоначально не был тюркским языком, опровергается тем, что нетюркские элементы в якутском языке не составляют системы. Это всего лишь отдельные вкрапления в лексике, морфологии и синтаксисе» [1960а, с. 76].

По подсчетам В.В. Радлова (всего им проанализировано 1748 основ), в якутском языке 32,5 % тюркских элементов, 25,9 % — монгольских, 41,6 % — «элементов неизвестного происхождения». Причем в последней группе часть слов представляет собой заимствования, предположительно, из тунгусских, самодийских, кетского (*Jenisseiostjakisch*) или юкагирского языков, однако значительное количество слов имеет монгольское происхождение, на что указывают монгольские словообразовательные аффиксы; при этом В.В. Радлов по причине недостаточности имеющихся у него монгольских материалов не берет на себя смелость утверждать, что это именно монгольские слова [Radloff, 1908, S. 2].

На самом деле тунгусских (эвенкийских) слов в якутском языке чрезвычайно мало; самодийские, кетские и юкагирские заимствования если и есть, то их и того меньше. Словам неизвестного происхождения в якутском языке посвящена работа Г.В. Попова [1986]. Однако эту сложную проблему пока нельзя считать решенной.

Возможно, влияние неизвестного, условно говоря, палеоазиатского языка проявилось в оригинальных и довольно сложных звуковых изменениях внутри якутской словоформы, которые обусловлены как действующими, живыми правилами фонотактики, так и историческими фонетическими законами. Ни в монгольских, ни в тунгусо-маньчжурских, ни в современных палеоазиатских языках нет аналогов якутских фонетических переходов. Нередко звуковые изменения настолько уникальны, что невозможно догадаться, какое слово подверглось карди-

нальным звуковым преобразованиям. Примером может служить якутское имя *Оконооһой*, которое происходит от русского *Афанасий*.

В качестве примеров влияния неизвестного языка могут выступать некоторые якутские местоимения (как известно, местоимения обнаруживают в языках мира удивительную устойчивость и крайне редко заимствуются): *туох* ‘что?’ (винительный падеж, а также основа, к которой присоединяются притяжательные аффиксы, имеют необычную форму *тугу(-)*), *төһө* ‘сколько?’, *кيني* ‘он, она’ (предпринятую С.Е. Маловым попытку объяснить это слово как исконно тюркское, восходящее к **kāntū* ‘сам’, нельзя признать удачной), *биһиги* ‘мы’, *эйиҕи* ‘вы’ (сегмент *-иги* имеет, скорее всего, нетюркское происхождение), *миигин* ‘меня’ (*миигин-* является также основой некоторых косвенных падежей), *эйиҕин* ‘тебя’ (*эйиҕин-* служит также основой некоторых косвенных падежей; *миигин* и *эйиҕин* восходят соответственно к **минигин* и **сэнигин*; вряд ли эти реконструированные формы являются, как принято считать, формами притяжательных местоимений).

Вероятно, из неизвестного языка пришла в якутский вопросительная частица *дуо* (кстати, она была заимствована контактировавшими с якутским языком эвенкийскими диалектами).

Однако наиболее существенное влияние оказал неизвестный субстратный язык на якутскую лексику. О нетюркских по происхождению местоимениях было сказано выше, дополнительно можно привести такие примеры (число их можно значительно увеличить): *дьиэ* ‘дом’, *дьахтар* ‘женщина’, *обо* ‘ребенок’, *таба* ‘олень (дикий и домашний)’ (этимологию, связывающую название оленя с названием верблюда, трудно признать удачной), *куобах* ‘заяц’, *мас* ‘дерево; дрова’, *бууро* ‘дым’, *олонхо* ‘олонхо, якутский героический эпос’.

Роль неизвестного языка в формировании якутского языка не следует преуменьшать. Существенно то, что он оказал влияние на все уровни якутского языка — не только на лексику (причем далеко не всегда на периферийную), но и на грамматику и фонетику. В этой связи представляется не такой уж безнадежной идея В.В. Радлова о том, что первоначально языком далеких предков якутов был язык неизвестного происхождения.

Естественным образом встает вопрос: на какой территории контактировали тюркоязычные предки якутов с народом, говорившим на неизвестном языке? Можно предположить, что это было на средней Лене, однако такая версия является чисто умозрительной, не подкрепленной никакими фактами. Допустима, но также недоказуема иная точка зрения: народ, говоривший на неизвестном языке и оставивший заметный след в якутском языке, жил в I-м и, возможно, в начале 2-го тыс. н. э. в Прибайкалье в верховьях Лены и говорил на каком-то

палеоазиатском языке (но не на енисейском). О том, что контакт тюркоязычных предков саха с условно палеоазиатским населением происходил значительно южнее современного расселения якутов, свидетельствует следующий факт: никаких следов этого палеоазиатского языка нет ни в эвенкийском, ни в юкагирском языках, хотя и юкагиры, и эвенки пришли на среднюю Лену раньше тюркоязычных предков якутов.

По всей вероятности, еще в Прибайкалье предки якутов интенсивно контактировали с монголоязычным населением. Эти контакты возобновились на новой родине предков якутов — на средней Лене (ко времени прихода туда тюркоязычного населения там уже, вероятно, жили монголы).

Е.И. Убрятова полагала, что якутское диалектное «аканье», а также «установление гармонии гласных в якутских словах по первому слогу слова» свидетельствуют о монголоязычном прошлом якутского населения, жившего на территории современных Усть-Алданского и Намского улусов (см. «Схематическую карту центральных районов ЯАССР» [Убрятова, 1960б, с. 42–43]).

По словам Е.И. Убрятовой: «...в XVII в. уже встречались основные районы “аканья” — территории, заселенные борогонцами, дюпсунцами, оспеками, чериктейцами, а также верхоянская группа якутов, которая, вероятно, также вышла из этого основного района. Возможно, что язык этой группы якутского населения представлял собою один из древнейших диалектов якутского языка».

Компактность расположения “акающих” районов центральной части ЯАССР как в наше время, так и в более ранние периоды дает основания предполагать, что население этих районов возникло на основе какой-то однородной этнической группы. Предания, записанные здесь, а также обилие названий местности явно монгольского происхождения (ср., например, Чериктей, Элэһин и некоторые другие) указывают на то, что здесь проживала какая-то монголоязычная группа населения» [1960б, с. 42].

15.3. ЭВЕНЫ

Судя по лингвистическим данным, эвенки пришли на территорию Якутии сравнительно поздно. Об отсутствии в прошлом контактов предков эвенков и якутов свидетельствует отсутствие более или менее древних заимствований из якутского языка в эвенкийский. В западных эвенкийских диалектах заимствования из якутского языка имеются, однако появились они, по-видимому, после прихода в Якутию русских, что обусловило активацию локального «великого переселения» народов Якутии.

Есть немало лингвистических фактов, указывающих на то, что предки эвенков переселились на север, в том числе в Якутию, откуда-то с юго-вос-

тока, со стороны Приамурья, причем произошло это, вероятно, относительно недавно.

Возможно, уже где-то на севере предки эвенов контактировали с более ранним населением, говорившем на исчезнувшем палеоазиатском языке. Следы контактов с этим языком (или языками) сохранились в эвенской лексике. Примером здесь могут служить такие слова: *мээн* 'десять'; *тэуэ* 'далекий, дальний; далеко; даль'; *кэми* 'кость или бивень мамонта; мамонт'; *адам* '1) каменный уголь; 2) окаменевшее дерево; 3) древний (ископаемый) предмет, старинная вещь'; *ујама* (*ујамау*), *ујамкан* 'горный баран'; *аллан* 'I. 1) аккуратный, опрятный; 2) красивый, симпатичный; II. полный порядок'; *амкэн* 'небольшая гора'; *ан* 'ловушка на зайцев, куропаток'; *ангу* 'горный баран (годовалый самец)'; *окат* 'река'; *окэл* 'есть ягоды с куста'; *оку* 'ржавчина' (распределение этих слов по диалектам эвенского языка см. в [ССТМЯ, 1975, 1977]); *так* 'соль' (возможно, связано с чукотским и эскимосским названием соли [Певнов, 2016, с. 385–386], при этом вряд ли эвенское слово было заимствовано из чукотского и тем более из эскимосского).

Подобные эвенские слова не имеют соответствий в других тунгусо-маньчжурских языках, даже в таких близкородственных ему, как эвенкийский или негидальский. Не удалось обнаружить соответствующих слов ни в юкагирских, ни в чукотско-камчатских языках. Эвенский язык заимствовал такую лексику из языка (языков), на котором (которых) когда-то говорили, возможно, в Северо-Восточной Якутии и/или в соседней Магаданской области.

Лексических заимствований из юкагирского и чукотско-камчатских языков в эвенском крайне мало.

Большой интерес для истории Якутии представляют слова монгольского происхождения в эвенском языке, причем это исключительно сепаратные параллели, т.е. такие, которые не имеют соответствий в тунгусо-маньчжурских языках и потому могут считаться прямыми заимствованиями из какого-то монгольского языка (список условных обозначений территориальных вариантов эвенского и негидальского языков см. в [ССТМЯ, 1975, с. XXIV]; если далее в тексте таких аббревиатур нет, это означает, что эвенское слово (ольский говор) приводится по [Новикова, 1980]):

эвен. *буј* 'дикое, нежилое место; дикий, нежилой', *бујин*, *бујла* 'в стороне от жилища, в лесу'; *-н* < **-ну* (сегмент *-н* восходит к **-ну* — древнему показателю местного падежа), аффикс *-ла* представляет собой показатель местного падежа в современном эвенском языке; ср. п.-монг. *buida ~ boida* 'укромный, отдаленный, далекий, труднодоступный, расположенный в стороне от чего-л.'; очевидно, *buida ~ boida* представляет собой «локативный атрибут» ('находящийся в ...') с корнем *bui- ~ boi-*

и падежным аффиксом *-da*. В ССТМЯ [1975, с. 100–101] эвен. *буј* приведено в словарной статье «БУУА I местность», что неверно; сравнение с п.-монг. *boid ~ buid* (на самом деле *buida ~ boida*) относится в этом словаре ко всем словам, включенным в эту статью, что тоже неправильно — с монг. можно сравнивать только эвен. *буј*, но не эвен. *буу* и не эвенк. *бууа* и т.д.;

эвен. *кауэн ~ кауэна* — фольк. '1) старейший в роде; 2) мудрейший шаман, провидец'; ср. п.-монг. *хауан* 'великий хан, император' [ССТМЯ, 1975, с. 358];

эвен. *батур* (Ол, Б, Ох, Ск, Т) '1) храбрец; 2) храбрый'; ср. п.-монг. *бауатур* 'богатырь' [ССТМЯ, 1975, с. 61–62];

эвен. *утакан* (Ол, Б, П, М, Т) — фольк. '1) батрачка-старуха; 2) колдунья, ведьма, волшебница (Б)'; ср. п.-монг. *удаян ~ удуйан, идуйан* 'шаманка';

эвен. *кәни* (Ол, Б, П, М, Ох, Ск) '1) двойня (о телятах); 2) важенка, принесшая телят-двойню'; ср. п.-монг. *хани* 'друг, товарищ, спутник', бур. *хани* '1) друг, товарищ, спутник; 2) диал. послед' [ССТМЯ, 1975, с. 372–373] (семантическую аналогию бурятскому можно найти опять же в эвенском: *гиркэ* 'спутник, товарищ' и *гиркэ* 'плацента');

эвен. *нүж-/д-* (Ол, Б, М, П) 'кочевать, переселяться, переезжать'; в данной эвенской глагольной основе *-ж-/д-* является показателем «несовершенного вида», корневой основой выступает *нү-*; ср. п.-монг. *негү-* 'кочевать' (из монгольского заимствовано также маньчж. *нэо-* 'переходить с места на место, перекочевывать'), в ССТМЯ [1975, с. 609–610] эвен. и монг. (п.-монг.) глаголы приведены в словарной статье «НУЛГЙ кочевка», что ошибочно;

эвен. *тү- ~ туу-* (Ол, Б), *түв-* (К-О) 'телиться'; ср. п.-монг. *туул* 'теленек' [Там же, с. 210];

эвен. *уну-* (Ол, Б, К-О, М, Ох, П, Ск, Т) 'понимать'; ср. п.-монг. *опи-* 'понимать' (сравнение со ссылкой на работу Н.Н. Поппе приведено в ССТМЯ [1977, с. 275]);

эвен. *дур-* (Ол, Алл, Б, К-О, М, Ох, П, Ск, Т) 'гореть'; ср. бур. *дүрэ-* 'гореть, сгорать' (сравнение со ссылкой на работу Н.Н. Поппе приведено в ССТМЯ [1975, с. 224–225]);

эвен. *көкэ-* (Ол, Алл, Б, М, Ох, П, Ск, Т), *коку- ~ куко-* (Арм), *кукэ-* (Алл) '1) погибнуть, пасть, околеть (о животных); 2) исчезнуть, пропасть (о насекомых); 3) умереть (о человеке) (Арм, Б, М, Ск)'; ср. п.-монг. *үкү-* 'умереть', халха-монг. *үхэ-* 'умереть (о человеке), пропасть (о животных), вянуть' (отмечено соответствующее слово в подкаменно-тунгусских говорах эвенкийского языка: *кукэлчэ* 'умирающий, полумертвый' [Там же, с. 427]; об анлаутном *к* в эвен. глаголе *көкэ-* см. далее);

эвен. *көчүкэн* (Ол, Алл, М, П, Т) '1) маленький; 2) малыш; 3) меньше'; ср. п.-монг. *йцүгүкен* 'маленький', халха-монг. *өчүүхэн* 'маленький, незначительный, ничтожный' (в сибирско-дальневосточных

языках тунгусо-маньчжурской генетической общности есть один не отмеченный ранее монголизм с анлаутным *к*, отсутствующим в монгольских языках: эвенк. *куйн* (*кукин* [Василевич, 1958б, с. 217]) ‘сноха, невестка (жена сына, жена младшего брата)’, сол. *хухй* ‘невестка’, эвен. *көкьн* (Ол, Б, М, П), *көкөн* ~ *көкэн* (Ск), *кукэн* (Ох), *кукьн* (Алл) ‘сноха, невестка (жена сына, жена младшего брата)’, нег. *кухин* (Н), *кукин* (В) ‘сноха, невестка (жена сына, жена младшего брата)’ [ССТМЯ, 1975, с. 425] (в этом ряду недостает маньчж. *ухэн* ‘невестка (жена младшего брата)’, в котором заднеязычный в анлауте отсутствует); ср. п.-монг. *ökin* ‘девушка, дочь’, халха-монг. *охин* ‘дочь, девочка’;

эвен. *учик* ‘1) случай, происшествие; 2) несчастье’; ср. халха-монг. *учир* ‘1) случай, обстоятельство, положение (вещей, дел); необходимость; 2) основание, причина’ [ССТМЯ, 1977, с. 296–297];

эвен. *жэльбэр* ‘1) мягкий (о шерсти, характере)’; ср. халха-монг. *зулбай-* ‘быть короткошерстным, гладкошерстным’;

эвен. *оч* (Ох) ‘развилка на ветке’, *очака* (Ол, Б, П) ‘1) детский меховой комбинезон с вырезом в паху; 2) пах (Ох); 3) рогатка (Ол)’; ср. п.-монг. *аҫан* ‘развилка на ветке’, монг. *ач* ‘вилы, рогатка, развилка’;

эвен. *кажар* (Ох) ‘узда’, ср. п.-монг. *хажагар* ‘узда’ [ССТМЯ, 1975, с. 361];

эвен. *кэбэл* (Ол, Б, М, П), *кэбэл* (Арм, Ох, Ск, Т), *кэбэл* (Б) ‘1) желудок белки, теленка с содержимым’ (в олском говоре К.А. Новиковой у слова *кэбэл* отмечены такие значения: ‘1) желудок белки, олененка с содержимым; 2) зоб у белки, куда она откладывает пищу’ [1980, с. 188]), ср. п.-монг. *kebeli* ‘живот’.

Весьма интересны в плане истории образные глаголы эвенского языка. Вполне вероятно, что какая-то их часть (возможно, весьма значительная) связана по происхождению с монгольской образной лексикой. Если это так, то эвенский язык в этом отношении напоминает якутский (выше было приведено мнение Е.И. Убрятовой о системном заимствовании из монгольского языка в якутский звукоподражательных и образных слов, причем вместе с монгольскими словообразовательными суффиксами). Интересно, что и в эвенских образных деструктивных глаголах со значением ‘рвать(ся)’, ‘ломать(ся)’ и т.п. употребляются два монгольских по происхождению суффикса: *-л-* < **-ла-* (ср. п.-монг. *-la-*; в эвенском образует переходные глаголы, выражающие однократное действие) и *-р-* < **-ра-* (ср. п.-монг. *-ra-*; в эвенском образует непереходные глаголы со значением однократности).

Одно из самых ярких сходств эвенского языка с такими монгольскими языками, как халха-монгольский, калмыцкий, дагурский и бурятский, заклю-

чается в том, что в них действует закон редукции гласных в непервых слогах. Вряд ли это сходство случайно: кроме эвенского и монгольских языков, такого закона редукции гласных нет ни в тюркских, ни в других тунгусо-маньчжурских, ни в палеоазиатских языках. Таким образом, весьма велика вероятность того, что эвенский стал редуцировать краткие гласные непервых слогов под влиянием какого-то монгольского языка, причем влияние это было весьма поздним, поскольку, по мнению Б.Я. Владимирцова, «редукция гласных непервых слогов началась уже в XIII–XIV вв.» [1989, с. 312–313]. В настоящее время специалисты считают, что редукция в монгольских языках появилась несколько позже указанного Б.Я. Владимирцовым времени, так что языковой контакт предков эвенов с «редуцирующими монголами» мог относиться, скажем, к XV или даже к XVI в.

По всей вероятности, контакт предков эвенов с монголами имел место где-то к северу от среднего Амура — возможно, в бассейне Зеи. О дальневосточной прародине эвенского языка свидетельствует немало фактов: в основном это лексические и грамматические изоглоссы, связывающие эвенский с южными тунгусо-маньчжурскими языками. Приведу несколько примеров таких лексических параллелей:

эвен. *алик* ‘посуда’, ср. ульч. *алику* ‘деревянная чашка’ [Суник, 1985, с. 171], орок. *алукку* ‘чашка; вогнутая емкость (миска, тарелка и т.д.)’ [Ikegami, 1997, р. 7], все эти слова происходят от маньчж. *алику* ‘поднос’;

эвен. *хакьрин* (Ол, П) ‘темный, черный, бурый’, ср. орок. *сакаи* ‘1) черный; 2) темный’, ульч. *сахари* ‘черный’, нан. *сахарй* ‘1) черный; 2) темный’ [ССТМЯ, 1977, с. 56];

эвен. *тэлыу* ‘рассказ, предание’, ср. орок. *тэлу-му* ~ *тэлуу* ‘предание, старинный рассказ’, нан. *тэлуугу* ‘предание, легенда’ [ССТМЯ, 1975, с. 233];

эвен. *олдус* (< **олдоксо* ‘доска’ > ‘гроб’) ‘гроб’, ср. орок. *огдоксо* ‘1) гроб (по размерам больше тела, так как в него, кроме покойника, помещаются и многие из его вещей)’, нег. *олдоксо* ‘гроб’, орок. *халдоксо* ‘гроб’ [Аврорин, Лебедева, 1978, с. 214; ССТМЯ, 1977, с. 13; Ikegami, 1997, р. 240];

эвен. *тут-* ‘бежать (о человеке, животном)’, ср. орок. *туту-* ‘бежать (о человеке, птице)’, сол. *тутэ-* ‘бежать (о людях)’, нан. *туту-* ‘бежать (о человеке)’ [ССТМЯ, 1977, с. 223–224; Аврорин, Лебедева, 1978, с. 235] (в эвенкийском языке соответствующий глагол *туту-* означает ‘ползти’);

эвен. *өкэбэ* ‘горбуша’, ср. орок. *око*, нан. *йру* ‘горбуша’ [ССТМЯ, 1975, с. 256];

эвен. *төкэр* (Б), *тукэр* (Ох) ‘сарана’, ср. орок. *токои* ‘сарана’ [ССТМЯ, 1977, с. 207];

эвен. *туньн* ‘пять’, ср. орок. *туңа(н)*, сол. *туанган* (материалы А.О. Ивановского) ‘пять’ (из всех

тунгусо-маньчжурских языков только в эвенском, ороцком и солонском слово, означающее 'пять', имеет звук *н* в исходе).

Есть по крайней мере две лексические параллели между эвенским и маньчжурским (или поздним чжурчжэньским) языками:

эвен. *ујун* 'девять', ср. маньчж. *ујун* [ССТМЯ, 1975, с. 352–353], чжурчж. **ујун* 'девять' (заимствование этого числительного предками эвенков у маньчжуров или поздних чжурчжэней имело, очевидно, какой-то сакральный смысл);

эвен. *ајин* (Ол, П) 'первенец', ср. маньчж. *аји* 'первенец' [Там же, с. 16–17].

Есть также две любопытные параллели между эвенским и дагурским языками: 1) в эвенском названии кошки (*кэркэ* ~ *кэскэ* < **кэскэ* < **кэсикэ*, ср. ульч., нан. и орок. *кэскэ* и маньчж. *кэсикэ* 'кошка' [Там же, с. 481]) четко видно проявление действия закона ротацизма, из всех монгольских языков свойственного только дагурскому (под влиянием дагурского языка ротацизм появился и в солонском); 2) в эвенском названии коровы *һөкэн* (охотский говор восточного наречия), *һөкөн* (саккырырский говор западного наречия) анлаутный звук *һ* указывает на заимствование слова, вероятно, из какого-то варианта дагурского языка (ср. дагур. *хукур* 'крупный рогатый скот; корова; бык' [Тодаева, 1986, с. 179]).

Есть еще одно лингвистическое указание на территорию первоначального расселения эвенков к югу от ныне ими занимаемой: в эвенском языке прошедшее время образуется при помощи суффикса *-ри-* (например, *эм-ри-н* '(он, она) пришел, пришла'), в большей части эвенкийских диалектов этому показателю по значению соответствует суффикс *-чә/-чэ-*, и только на той территории, где когда-то предположительно могли кочевать эвенки, прошедшее время выражается показателем *-рй-*, соответствующим эвен. *-ри-* (тунгирский говор витимолёкминского диалекта, верхне-алданско-зейский диалект [Василевич, 19586, с. 786–787]). Следует иметь в виду, что данные эвенкийские диалекты лишь весьма приблизительно указывают на зону возможных былых контактов не покинувших свою исконную территорию эвенков с пришедшими из Якутии после XVII в. эвенками, среди которых немногочисленные эвенские группы почти бесследно растворились, оставив о себе память, в частности, в необычном для эвенков способе выражать прошедшее время глагола.

История эвенского языка напоминает историю якутского: и тот, и другой пришли с юга; оба контактировали с монгольским (редукция гласных первых слогов в эвенском) и какими-то неизвестными палеоазиатскими языками. Различия заключаются в следующем: во-первых, предки ско-

товодов-якутов пришли на среднюю Лену с юго-запада (вероятно, из Прибайкалья), а предки оленеводов-эвенков мигрировали на север откуда-то с южных отрогов Станового хребта; во-вторых, предки якутов ушли с юга значительно раньше, чем предки эвенков покинули свою южную прародину; в-третьих, палеоазиатский пласт в якутском языке имеет, вероятно, южное, причем субстратное, происхождение, а условно палеоазиатская лексика в эвенском языке, по всей видимости, не южная, а северная; в-четвертых, контакт предков якутов с монголами происходил как на юге (в Прибайкалье), так и на севере (на территории, примыкающей к месту впадения Алдана в Лену), эвенско-монгольские контакты происходили, вероятнее всего, на левобережье среднего Амура.

15.4. ЮКАГИРЫ

Из всех языков, представленных на современной лингвистической карте Якутии, надо полагать, самым первым на этой территории появился юкагирский (впрочем, это чисто умозрительное суждение, никаких его доказательств пока не существует). Вряд ли можно сомневаться в том, что все северные народы когда-то пришли с юга. Не являются исключением и юкагиры. Вероятно, в прошлом было больше юкагирских языков: в настоящее время на грани исчезновения находятся два юкагирских языка — тундренный и колымский. Можно даже предположить, что на территории Якутии в прошлом была представлена целая семья юкагирских языков. Миграция тунгусо-маньчжурского населения с юга в Якутию привела к тому, что гипотетическая юкагирская языковая семья постепенно прекратила свое существование, остались лишь два ее «островка», причем на самой северо-восточной окраине Якутии. Следует отметить, что в силу некоторых причин (в частности, существенных структурных отличий) юкагирские языки оставили в эвенском крайне незначительные следы несомненно происходивших этнических и культурных контактов (в эвенкийском же таких следов и вовсе нет). Впрочем, вызывает удивление то, что у самых западных эвенков («булунская группа диалектов») — конкретно, в идиолекте Г.Н. Никитина — в 1928 г. финским лингвистом А. Сотавалтой зафиксировано слово *uondi* 'вода' [Westlamutische Materialien, 1978, S. 207], имеющее бесспорно юкагирское происхождение. Странность заключается в том, что при почти полном отсутствии заимствований из юкагирского в этой эвенской диалектной группе заимствовано слово, относящееся к базисной лексике и практически никогда (или почти никогда) не заимствующееся. Кстати, на юге Дальнего Востока нечто подобное происходило со структурно и материально весьма своеобразным нивхским

языком: его носители переходили, например, на ульчский язык, в котором нивхское влияние представляется более чем скромным. Стоит при этом отметить, что и нивхский, подобно юкагирскому, мог «пробивать» базисную лексику при минимальном количестве заимствованной лексики: орокский язык (северный и центральный Сахалин), генетически самый близкий к ульчскому, заимствовал из нивхского базисные слова, означающие 'яйцо' и 'звезда'. Очевидно, какой-то специфический тип контактов принципиально отличающихся друг от друга в типологическом отношении языков (эвенский и юкагирский, нивхский и ульчский или орок-

ский) остается пока за пределами лингвистического осмысления.

Несколько слов о чукчах Якутии. Трудно сказать, когда предки чукчей стали кочевать на северо-восточной окраине Якутии: до эвенов, более или менее одновременно с ними или уже после их переселения в этот регион. К сожалению, лингвистические данные не позволяют высказать какое-либо определенное мнение на сей счет. Единственное, что можно констатировать, так это почти полное отсутствие заимствований из чукотского в юкагирский, эвенский, эвенкийский и якутский; не было заимствований и в противоположном направлении.

ГЛАВА 16

ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ НАРОДОВ ЯКУТИИ

Начиная с 90-х годов XX в. помимо общепринятых этнографических, археологических и лингвистических подходов для решения вопросов происхождения отдельных этносов стали широко применяться методы молекулярной генетики. В науке возникло новое направление — генетическая археология (этногеномика), главными задачами которой являются изучение особенностей генофонда различных групп народонаселения (отдельных этносов и этнотерриториальных общностей) и реконструкция на этой основе их генетической истории. В этногеномике обычно используют генетические системы Y-хромосомы и митохондриальной ДНК, которые передаются по отцовской и материнской линиям соответственно и позволяют описывать особенности мужского и женского генофонда. В последние годы с развитием новых молекулярно-генетических технологий стало возможным применение полногеномного анализа тысяч ДНК-локусов, распределенных на всех 23 парах хромосом человека, что дает представление о структуре и разнообразии генофонда популяции в целом.

В первых этногеномных исследованиях Якутия представляла интерес для генетиков прежде всего как транзитный регион при заселении Америки из Центральной Азии через Берингию [Torgoni et al., 1993; Karafet et al., 1999; Lell et al., 2002]. В трудах зарубежных ученых был проведен скрининг известных в то время типов мтДНК и Y-хромосомы с целью поиска наиболее «близких родственников» американских индейцев среди народов Евразии. Народы Якутии рассматривались в числе других популяций Сибири также при изучении процессов заселения Северной Евразии [Zerjal et al., 1997; Torgoni et al., 1998; Karafet et al., 2002]. Несмотря на небольшой объем изученных выборок и ограниченное число диагностических ДНК-маркеров, эти работы позволили получить первичные характери-

сти генофонда населения Якутии. В Сибири среди всех исследованных регионов мира были установлены наивысшая степень генетических различий между народами и большая роль лингвистического фактора в создании различий по сравнению с географическим.

В 2000-е годы более углубленное изучение генофонда народов Якутии проводилось специалистами Института цитологии и генетики СО РАН (Новосибирск) [Volodko et al., 2008], Института эволюционной антропологии Общества Макса Планка (Лейпциг, Германия) [Pakendorf et al., 2002, 2003, 2006, 2007], Института здоровья РС (Я) (Якутск) [Тарская и др., 2002а, б, 2009; Тарская, Мелтон, 2006], Института медицинской генетики (Томск) [Степанов, 2002; Пузырев и др., 2003; Харьков и др., 2008], учеными Якутского научного центра комплексных медицинских проблем и СВФУ им. М.К. Аммосова (Якутск) в сотрудничестве с коллегами из Института биохимии и генетики УНЦ РАН (Уфа) и Эстонского биоцентра (Тарту, Эстония) [Федорова и др., 2003, 2008, 2014; Федорова, 2008а, б, 2010, 2017; Генетическая история..., 2015; Rootsi et al., 2007; Fedorova et al., 2013; Yunusbayev et al., 2015; Karmin et al., 2015; Plumäe et al., 2016].

16.1. ОСОБЕННОСТИ ГЕНОФОНДА НАСЕЛЕНИЯ ЯКУТИИ

Изучение происхождения линий Y-хромосомы и мтДНК народов Якутии показало, что большинство этих линий возникло в Южной Сибири и проникло в Якутию в результате неолитических экспансий, связанных с благоприятными климатическими изменениями в Сибири в постледниковый период [Федорова, 2008а, б; Derenko et al., 2007а, б, 2010; Malyarchuk et al., 2010; Fedorova et al., 2013; Karmin

et al., 2015]. Анализ генетических расстояний продемонстрировал близость народов Якутии к народам Южной Сибири и отдаленность от соседних народов Чукотки и Камчатки.

Установлено, что на генетическом уровне Якутия является непосредственным продолжением Южной Сибири — самой близкой ее производной. Результаты исследований генетиков подтверждают сценарий, согласно которому территория Якутии заселялась главным образом из регионов, прилегающих к оз. Байкал, в то время как поток генов из Южно-Охотского региона и Камчатки был незначителен (рис. III.16, III.17; см. вкл.). Таким образом, предположения об исторических связях современных народов Якутии с древними племенами Южной Сибири получили генетическое подтверждение.

Хотя генофонд коренного населения Якутии и Крайнего Северо-Востока Сибири (Чукотки и Камчатки) имеет общее восточно-азиатское происхождение, генетический анализ выявил глубокие различия между народами этих соседних регионов. Преобладающие у чукчей линии мтДНК (A2a, A2b и D2a) [Volodko et al., 2008] не были найдены в Якутии. Линии G1b и Y1a, распространенные у коряков [Schurr et al., 1999], присутствуют с низкими частотами, что указывает на ограниченный поток генов через женщин из Камчатского региона на север Якутии. Любопытно, что N3-линии мужского генофонда чукчей, коряков и эскимосов отличаются от N3-линий якутов и эвенов и более близки к N3-линиям монголов и бурят [Karmin et al., 2015; Puumä et al., 2016]. Полногеномный анализ также показал, что коряки и чукчи значительно отличаются от народов Якутии по составу генетических компонентов (рис. III.18; см. вкл.).

Чукчи и коряки, жители Чукотки и Камчатки, считаются потомками неолитического населения Северо-Восточной Сибири [Dikov, 2004]. Чукотский и корякский языки вместе с керекским и алыторским образуют чукотскую группу в семье чукотско-камчатских языков [Fortescu, 2011], носители которых проживают на Крайнем Северо-Востоке Сибири. Чукотско-камчатские языки обычно относятся вместе с нивхским к группе палеоазиатских языков. Последние, как принято считать, представляют собой остатки гораздо более древней языковой палитры Сибири, которая существовала до алтайских, уральских и индоевропейских языков и распространилась по основной части Сибири [Comrie, 1981]. Преобладающие у чукчей линии мтДНК также присутствуют у гренландских эскимосов, алеутов и в некоторых коренных популяциях Северной Америки [Saillard et al., 2000; Derbeneva et al., 2002; Tamm et al., 2007; Gilbert et al., 2008] в результате или недавнего опосредованного женщинами переноса генов от эскимосов/алеутов, или общего происхож-

дения. Аналогично полногеномный анализ указывает на генетический компонент, общий для чукчей и эскимосов Гренландии. Линии мтДНК G1b и Y1a, распространенные у коряков [Schurr et al., 1999], и линии G1b, характерные для чукчей [Volodko et al., 2008], связывают их с нивхами Сахалина [Starikovskaya et al., 2005]. Полногеномный анализ также указывает на генетические связи между чукчами, коряками и нивхами. Необходимо отметить и довольно сильную взаимосвязь нивхских и чукотско-камчатских языков [Fortescu, 2011].

Генетические данные хорошо согласуются с археологическими находками, которые демонстрируют прямые культурные контакты между Камчаткой, Чукоткой и Якутией во время позднего палеолита и неолита и предполагают период относительной изоляции Крайнего Северо-Востока Сибири начиная со II—I тыс. до н. э. [Dikov, 2004]. По Y-хромосоме время изоляции и дивергенции специфических N3-линий, распространенных в популяциях Чукотки/Камчатки, оценивается в среднем ~2700 лет [Karmin et al., 2015]. О существовании длительного этапа изоляции народов Берингии от остальной Сибири также свидетельствует время коалесценции автохтонных линий мтДНК C4b2 и C5a2a: ~1,2 и ~2,6 тыс. лет соответственно [Derenko et al., 2010]. Результаты анализа древней мтДНК костных образцов двух человек из Кёрдюгенского погребения, датированного радиоуглеродным методом 2570–1880 гг. до н. э. (гаплогруппы A4b (A12a согласно современной номенклатуре) и D/G2a), указывают на дистанцированность населения Центральной Якутии от предков современных палеоазиатов в эпоху позднего неолита [Алексеев и др., 2006б; Федорова и др., 2008; Степанов и др., 2012].

Линии европейского происхождения встречаются в генофонде народов Якутии с низкой частотой, их суммарное содержание составляет менее 10 % по обоим генетическим системам (рис. III.19).

Основным источником европейских генов в Якутии были русские (по итогам Всероссийской переписи 2010 г., 37,8 % населения республики), и только небольшая часть линий имеет иное, более древнее происхождение, не связанное с недавней, в масштабах эволюционного времени, миграцией русскоязычного населения в Восточную Сибирь начиная с XVII в.

Присутствие специфических европейских линий R1a-M458, II и I2a Y-хромосомы у якутов, долган, эвенов и юкагиров, скорее всего, указывает на относительно недавний поток генов от европейцев.

Наличие линий H8, H20 и HV1a1a мтДНК у якутов, долган и эвенов предполагает поток генов не от русских, потому что они редки (H8 и H20) или даже отсутствуют (HV1a1a) у них [Malyarchuk et al., 2002, 2004; Grzybowski et al., 2007; Morozova et al.,

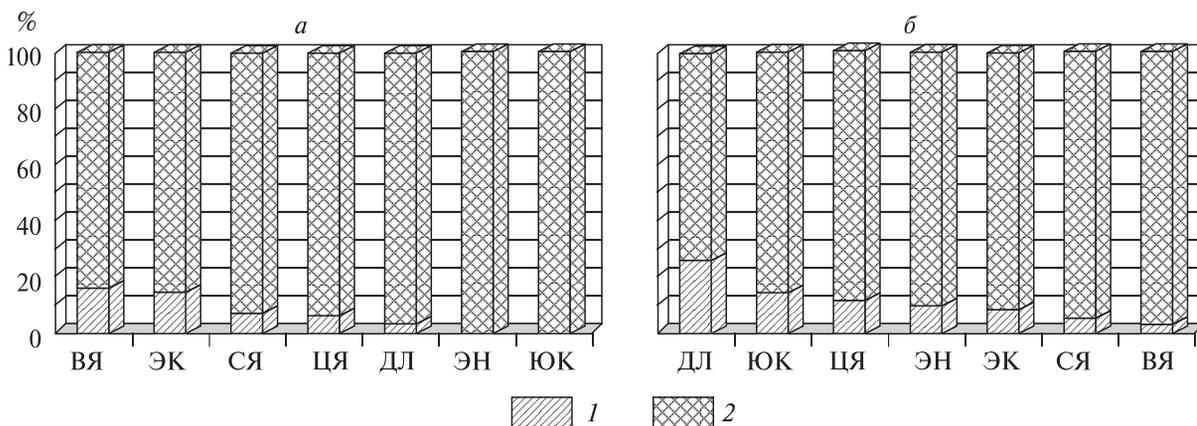


Рис. III.19. Соотношение линий европейского (1) и азиатского (2) происхождения в генофонде народов Якутии по материнским (а) и отцовским (б) линиям [Федорова, 2008а, б; Fedorova et al., 2013].

ЦЯ — центральные якуты; ВЯ — вилюйские якуты; СЯ — северные якуты; ЭК — эвенки; ЭН — эвены; ЮК — юкагиры; ДЛ — долганы.

2012], но распространены у южно-сибирских народов, а также на Кавказе, Ближнем и Среднем Востоке [Loogväli et al., 2004; Derenko et al., 2007b; Roostalu et al., 2007; Behar et al., 2008]. J-линии Y-хромосомы у долган и эвенов, вероятно, свидетельствуют о потоке генов через Южную Сибирь, поскольку они присутствуют у коренных южно-сибирских народов [Karafet et al., 2002; Derenko et al., 2006]. Сценарий древнего потока генов из Западной Евразии поддерживается также данными по древней ДНК, которые свидетельствуют о том, что в бронзовом и железном веках европеоиды проживали в Южной Сибири, в том числе на Алтае [Keyser et al., 2009; Gonzales-Ruiz et al., 2012], и индоевропейская миграция достигала даже Северо-Восточной Монголии [Kim et al., 2010].

Таким образом, европейские линии в генофонде народов РС (Я) имеют двойственное происхождение: часть из них привнесена европейскими этносами, заселившими Якутию с XVII в., другие отличаются намного более древним происхождением, связанным с регионами Ближнего Востока, Средней Азии и Южной Сибири, и проникли в Якутию через степную зону Евразии, простирающуюся между Черным и Желтым морями. Древний европеоидный компонент представлен в основном в генофонде эвенков и якутов.

16.2. ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ ЯКУТИИ

Юкагиры. Результаты изучения генетических взаимоотношений юкагиров с народами Сибири демонстрируют, что по генетическим характеристикам юкагиры более близки к урало- и алтаеязычным этносам Сибири, чем к соседним палеоазиатским

народам Чукотки и Камчатки, что было показано на основе данных анализа материнских линий [Федорова, 2008а; Volodko et al., 2008] и позднее подтвердилось при изучении генома в целом [Fedorova et al., 2013]. По генетическим расстояниям юкагиры находятся в одной группе с народами Якутии/Южной Сибири и нганасанами, отдалены от народов Чукотки и Камчатки. Полногеномный анализ также указывает на близкое генетическое родство юкагиров, эвенов и нганасан [Там же] (рис. III.18; см. вкл.).

В целом полученные генетиками данные подтверждают сценарий, согласно которому предки юкагиров проживали на Таймыре в эпоху неолита [Хлобыстин, 1969, 1998]. По гипотезе Л.П. Хлобыстина [1998], предки юкагиров относятся к восточной ветви уралоязычных этнических групп, которые мигрировали с Таймыра в Восточную Сибирь во второй половине I тыс. до н. э. — на рубеже нашей эры и были территориально отделены от остальных уралоязычных этносов в относительно недавнее время. Следы этих древних миграций, действительно, сохранились в генофонде юкагиров. Присутствие специфических митохондриальных Z1a-линий в генофонде юкагиров и нганасан, а также результаты полногеномного анализа убедительно свидетельствуют о близком генетическом родстве этих территориально удаленных этносов.

Эвенки. Эвенки (тунгусы) — один из коренных малочисленных народов Северной Азии, отличающийся обширной зоной расселения — от между-речья Оби и Енисея на западе до Охотского моря на востоке, от Северного Ледовитого океана на севере до Амура и Ангары на юге (рис. III.20). Эвенки проживают также на северо-востоке Китая и в Монголии. Ни один из народов Сибири не имеет



Рис. III.20. Якуты и тунгусы. Из фондов МАЭ Сибири (фонд А.Н. Молотилова, папка № 2, КП 5961-1422, № 292).

столь значительной этнической территории. В сочетании с небольшой численностью такое широкое расселение тунгусов представляет собой уникальное явление в человеческой истории [Туголуков, 1980].

Анализ как отцовских, так и материнских линий эвенков говорит о сильной дифференциации тунгусоязычных популяций. Широта расселения, обилие межэтнических контактов, территориальная удаленность популяций эвенков друг от друга способствовали накоплению больших генетических различий между ними [Федорова, 2008а; Duggan et al., 2013]. Уровень генетической подразделенности этногеографических групп эвенков намного выше, чем у других народов. Полученные генетиками результаты соответствуют представлениям лингвистов, антропологов и этнографов, согласно которым между популяциями эвенков наблюдаются существенные отличия [Туголуков, 1980].

Сравнительный анализ линий мтДНК трех этногеографических групп эвенков (Якутии, Китая и Западной Сибири) показывает, что митохондриальный генофонд эвенков Китая характеризуется повышенным содержанием линий В, G, H и J (8–11%) и более низкой частотой линий гаплогруппы С (19%). Отличием западных эвенков является крайняя бедность спектра линий, что служит подтверждением более позднего заселения тунгусами Средней Сибири, причем львиную долю (84%) в данном случае составляют линии С. По частоте и составу линий эвенки Якутии занимают промежуточное положение между эвенками Китая и Средней Сибири. При сравнении материнских линий у данных этногеографических групп выявлены всего три общие линии. Таким образом, митохондриальный пул различных групп эвенков характеризуется значи-

тельными отличиями. В женском генофонде популяций эвенков не обнаружено особенностей, которые были бы характерны для этноса в целом.

Сравнение спектра отцовских линий популяций эвенков показало, что главной особенностью, общей для генофонда всех изученных групп, является высокое содержание СЗс-линий: от 33% у эвенков Китая [Karafet et al., 2002] до 70% у западных эвенков [Pakendorf et al., 2006]. Эвенки Якутии по частотам отцовских линий дистанцированы от двух других популяций из-за большего содержания N3-линий (33,3%), по-видимому, полученных от якутов. Для эвенков Китая характерно присутствие линий O (38%), широко распространенных в Восточной и Юго-Восточной Азии. Отличительная особенность пула Y-хромосом западных эвенков — высокое содержание N2-линий, типичных для популяций Западной Сибири (17% [Karafet et al., 2002], 27,5% [Pakendorf et al., 2006]).

Линии N2, O и N3, отличающие этногеографические группы, являются маркерными для соответствующих регионов (Западной Сибири, Китая и Якутии), где проживают эвенки. Вполне вероятно, что эти линии могли войти в состав генофонда популяций эвенков в более позднее время, уже после распространения их отдельных групп по территории Сибири. С другой стороны, не исключается вариант «потери» некоторых линий в отдельных группах эвенков под влиянием эффекта генетического дрейфа. Высокое содержание СЗс-линий сближает эвенков с другими народами тунгусо-маньчжурской (орочоны — 78%, удэгейцы — 60%, ульчи — 38%, негидальцы — от 20 до 100% [Lell et al., 2002; Karafet et al., 2002]) и монгольской (монголы — 17%, урянхай — 33%, захчины — 30% [Karafet et al., 2002; Katoh et al., 2005]) групп алтайской языковой семьи.

СЗ*-линии эвенков совпадают с так называемым «гаплотипом Чингисхана», распространенным на территориях, бывших под властью чингизидов [Zerjal et al., 2003], что указывает на относительно недавний мужской поток генов от монголов к эвенкам через мужчин. Присутствие этих линий у эвенков Якутии — веский аргумент в пользу гипотезы об относительно недавнем появлении тунгусов на данной территории [Туголуков, 1985; Алексеев, 1996б].

Эвены. Считается, что этническая история эвенов имеет относительно недавнее происхождение. Они рассматриваются как отделившийся от эвенков тунгусоязычный этнос, специфические особенности культуры и языка которого сложились в результате взаимодействия их общих предков с древними юкагирами и коряками. Эвенский язык относится к северной (тунгусской) подгруппе тунгусо-маньчжурской группы алтайской языковой семьи. Так же



Рис. III.21. Долганы. Енисейская губерния, конец XIX — начало XX в. Из фондов НГКМ (№ НВ-2380/1, ф. Д-27, оп. 1.Ф-4).

как эвенки, по антропологическим признакам эвены относятся к байкальскому типу североазиатской расы, особенности которого выражены у эвенов в наибольшей степени [Левин, 1961].

Любопытно, что эвены, которые до недавнего времени рассматривались историками не как отдельная народность, а как этнографическое подразделение эвенков, значительно отличаются от них по генетическим данным [Fedorova et al., 2013]. При сравнении генофонда эвенов и эвенков можно увидеть явные различия по составу и соотношению многих генетических компонентов (рис. III.18; см. вкл.). В целом по своим генетическим характеристикам эвены более близки не к эвенкам, а к юкагирам. Спектр отцовских линий эвенов сходен с эвенкийским, а женских — с юкагирским. Полученные результаты свидетельствуют в пользу гипотезы историков о том, что процессы языковой ассимиляции тунгусами уралоязычных и палеоазиатских племен по мере их расселения по Сибири не сопровождались миграцией значительных масс населения.

Долганы. Долганы являются одним из наиболее «молодых» этносов Севера и самым многочисленным из коренных народов Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономного округа (рис. III.21). Незначительная часть долган проживает в Анабарском улусе Республики Саха (Якутия). Долганский язык — якутский язык периода активной миграции якутов и их контактов с тунгусскими народами. Специалисты относят долганский язык к якутской подгруппе тюркских языков.

В период появления здесь русских (XVII в.) как самостоятельный народ долганы еще не сформиро-

вались. В XVII в. были встречены отдельные тунгусские роды с названием Долган, кочевавшие по Лене, Вилюю и побережью Охотского моря. Первое упоминание о долганах как об одном из народов Таймыра относится к 1841 г. и встречается у А.Ф. Миддендорфа. Формирование долган происходило на севере Енисейской губернии в XVII–XIX вв. В переписи 1897 г. к долганам было отнесено 2633 чел.

Согласно данным историков, основу долган составили четыре тунгусских рода: Долган, Донгот, Эдян, Каранто. К ним присоединились илимпейские эвенки, затундренские якуты и русские старожилы, ессейские оленные якуты, отдельные семьи энцев и ненцев [Долгих, 1963]. Действительно, результаты молекулярно-генетического анализа показали присутствие в мужском генофонде долган СЗс-линий, характерных для эвенков (12 %), специфических «якутских» N3-линий (30 %), линий европейского происхождения (G, I, E, R) (30 %), N2-линий, типичных для народов Западной Сибири (22 %) [Федорова, 2008a; Fedorova et al., 2013]. Европейский компонент генофонда долган представлен линиями H и U (4 %) мтДНК и гораздо более разнообразным спектром линий Y-хромосомы — G, I, E, R (30 %). Таким образом, при формировании генофонда долган европеоидный компонент был внесен главным образом мужчинами, а не женщинами. В целом генофонд долган характеризуется высоким разнообразием линий и имеет особенности, отличающие их от других народов Сибири.

16.3. ГЕНЕТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ НАРОДА САХА (ЯКУТОВ)

Поиск эпицентра расселения тюрков. Географически тюрки рассеяны на огромной территории, которая занимает около четверти всей Евразии (Сибирь, Северо-Западный Китай, Центральная Азия, Восточная Европа, Кавказ, Турция, Ближний Восток). Вопросы происхождения и ранние этапы истории тюрков до сих пор являются предметом дискуссий (см. ч. II). Генетические исследования мтДНК показали, что генофонд тюрков характеризуется различным соотношением генетических компонентов азиатского и европейского происхождения, что свидетельствует в пользу гипотезы о замещении языка при распространении тюрков на подвластных им землях [Бермишева и др., 2002; Хуснутдинова и др., 2006] (рис. III.22; см. вкл.).

Для описания структуры генофонда тюркоязычных народов в контексте их географических соседей по Евразии был проведен полногеномный анализ 322 чел. из 38 евразийских популяций [Yunusbayev et al., 2015]. Установлено, что в генофонде большинства тюркских народов Восточной Европы (Поволжье), Ближнего Востока, Северного Кавказа, Закавказья и Ирана преобладают генетические компоненты, характерные для соседних нетюркских народов (K1–K4; рис. III.23; см. вкл.), т.е. компоненты автохтонного населения. Таким образом, генетические данные о составе генома проанализированных популяций указывают на то, что современные тюркские народы, проживающие на данной территории, сложились преимущественно за счет ассимиляции автохтонного населения.

Для реконструкции эпицентра расселения тюрков генетиком Баязитом Юнусбаевым (Институт биохимии и генетики УНЦ РАН, Уфа) разработан и применен новый метод анализа распределения протяженных сегментов хромосом, идентичных по происхождению, в геноме тюркоязычных популяций. С его помощью было проведено исследование генома тюркоязычных народов Евразии (турки, азербайджанцы Северного Ирана и Дагестана, гагаузы, туркмены, узбеки, каракалпаки, казахи, киргизы, уйгуры, башкиры Предуралья и Зауралья, волжские татары, чуваша, тувинцы, алтайцы, хакасы, шорцы, долганы, якуты), исходя из предположения, что их общие предки расселились приблизительно 600–1600 л.н. (20–53 поколения). Протяженные участки генома, идентичные по происхождению и обнаруженные в геноме всех тюркоязычных народов, в большей степени оказались представлены у народов Южной Сибири/Монголии (тувинцев, бурят, монголов), т.е. на предполагаемой прародине кочевых тюрков, а также у якутов, эвенков и долган. Было показано, что высокий сигнал у якутов, эвенков и долган является вторичным, т.е. возник в результате миграции их предков из Южной Сибири на Север [Yunusbayev et al., 2015]. Полученные результаты говорят о тесных генетических связях народов Якутии с южно-сибирскими этносами.

Происхождение якутов в свете данных генетической археологии. Пристальное внимание генетиков к истории якутов было вызвано прежде всего уникальными особенностями мужского генофонда популяции, впервые отмеченными в 1997 г. в работе английской исследовательницы Татьяны Зерджал [Zerjal et al., 1997] (рис. III.24). Т. Зерджал показано высокое содержание гаплогруппы N3 Y-хромосомы (85,7 %) у якутов на основе в небольшой выборке из 21 чел. Позднее в работах трех групп исследователей при анализе линий якутов Усть-Алданского улуса ($n = 109$) [Степанов, 2002; Харьков и др., 2008]; девяти районов РС (Я) ($n = 184$) [Pakendorf et al.,



Рис. III.24. Якуты. Группа мужчин. Из фондов МАЭ Сибири (фонд А.Н. Молотилова, папка № 2, КП 5961-330-1419 81-1, № 282).

2002, 2006]; центральных, вилюйских и северных якутов из 16 улусов республики ($n = 215$) [Федорова, 2008a; Fedorova et al., 2013] было подтверждено, что линии большинства мужчин-саха (свыше 80 %) относятся к гаплогруппе N3, что является необычным для достаточно многочисленного этноса. На филогенетическом древе Y-хромосомы N3-линии якутов объединяются в одну специфическую ветвь [Rootsi et al., 2007].

Также было установлено, что крайне низкая степень разнообразия мужских линий у якутов компенсируется высоким разнообразием линий женского генофонда [Федорова и др., 2003; Федорова, 2008a; Тарская и др., 2009; Pakendorf et al., 2003, 2006; Fedorova et al., 2013; Zlojutro et al., 2009].

Относительно времени возникновения и происхождения «якутской» N3-ветви мнения ученых расходятся.

Детальный анализ N3-линий усть-алданцев, проведенный исследователями Института медицинской генетики (Томск), показал доминирование одного гаплотипа, что указывало на выраженный эффект основателя по мужской линии. В ходе сравнения N3-линий якутов с данными по восточным эвенкам, бурятам и тувинцам вначале было сделано предположение, что мужской генофонд якутов сложился на базе локального (эвенкийского) компонента, а тюркский язык был приобретен в результате культурного доминирования тюркоязычной элиты, не оставившей значительного следа в пуле Y-хромосом [Степанов, 2002; Пузырев и др., 2003]. Позднее на основе более глубокого филогенетического анализа и оценки времени генерации N3-линий в якутской популяции в $4,45 \pm 1,96$ тыс. лет

учеными было высказано мнение, что эти линии приобретены якутами опосредованно через эвенков от еще более древних аборигенных племен, проживавших ранее на территории современной Якутии и ассимилированных тунгусами [Харьков и др., 2008]. Необычайно высокую частоту N3-линий у якутов по сравнению с эвенками авторы объяснили значительным ростом численности якутов за последние века, что привело к случайному резкому увеличению частоты отдельных линий с преобладанием гаплотипа основателя в популяции. Таким образом, сотрудники Института медицинской генетики склонны были считать, что N3-линия прародителя якутов имеет автохтонное происхождение.

Б. Пакендорф с соавт. были исследованы типы мтДНК и Y-хромосомы в четырех группах якутов, у западных эвенков и юкагиров [Pakendorf et al., 2006]. По результатам анализа молекулярных различий между популяциями были постулированы большая генетическая близость якутов и народов Средней Азии и Южной Сибири, а также их отдаленность от эвенков, эвенов и юкагиров. Время генерации разнообразия N3-линий, рассчитанное в работе Б. Пакендорф, 880 ± 440 лет, что, по мнению авторов, соответствует гипотезе о вытеснении якутов в XII в. на север из региона оз. Байкал под давлением монголов. С точки зрения Б. Пакендорф, полученные результаты, несомненно, свидетельствуют о южном происхождении якутского этноса, относительно недавнем появлении якутов на средней Лене в период усиления влияния монголов и незначительном смещении пришлых тюркоязычных племен с местными.

Сходные выводы были сделаны Л.А. Тарской с соавт. при изучении иммунологических (ABO, RH) и биохимических (HP, TF, GC, PI, C3, PGM1, ACP1, ESD, GLO1) маркеров в популяциях якутов [Тарская и др., 2002а, б, 2009]. Результаты исследования особенностей распределения этих маркеров в 18 популяциях Сибири показали генетическую близость якутов к южно-сибирским этносам (алтайцам, монголам и бурятам) и отдаленность от эвенков, эвенов, юкагиров и чукчей. Сравнительный анализ распределения гаплогрупп мтДНК у якутов и других монголоидных популяций (алтайцы, буряты, монголы, тувинцы, эвенки, ороки и дауры) продемонстрировал наибольшую близость якутов к тувинцам и алтайцам [Тарская, Мелтон, 2006; Tarskaya et al., 2006; Zlojutro et al., 2009].

В работе С.А. Федоровой с соавт. N3-линии якутов были рассмотрены в общей структуре N3-сети соседних народов Южной и Западной Сибири, Чукотки и Камчатки, и в итоге результаты исследования получили другую интерпретацию. Было показано, что в «якутской» N3-ветви доминируют два родственных друг другу гаплотипа (рис. III.25; см.

вкл.), первый из которых более древний, второй — более «молодой». Структура «якутской» ветви, по мнению С.А. Федоровой и ее соавт., свидетельствует о нескольких (по крайней мере двух) последовательных по времени случаях увеличения численности якутской популяции. Дивергенция первого, более древнего, гаплотипа связана с экспансией численности предковой популяции в IV–V вв. н.э. (~1600–1700 л.н.), второго гаплотипа — ~900 л.н. При этом, если в предковом племени в IV–V вв., очевидно, доминировали мужчины одного рода, то в популяции якутов, рост численности которой начался ~900 л.н., существовали носители обоих доминантных гаплотипов.

Первая дата соответствует времени расхождения якутского языка с древними тюркскими языками по Г.Г. Левину [2013], вторая совпадает с предполагаемым периодом последней, наиболее обширной, волны миграции тюркоязычных предков якутов в бассейн средней Лены. По мнению С.А. Федоровой, тюркоязычные предки саха могли перекочевать на Север двумя волнами, первая из которых произошла в период распада империи хунну (IV–V вв. н.э.), а вторая — чуть раньше создания империи Чингисхана (XI в. н.э.). Косвенным подтверждением этому может служить тот факт, что у якутов не обнаружена так называемая «С3-линия чингизидов», распространенная на территориях, находившихся под властью великого хана [Fedorova et al., 2013].

Максимальная частота «якутской» N3-ветви характерна только для Якутии: от 70 до 90 % в различных этногеографических группах якутов, 50 % у долган, 47 % у эвенков, 29 % у эвенов [Федорова, 2008а; Fedorova et al., 2013; Puumäe et al., 2016]. В филогенетических исследованиях эстонских ученых было установлено, что «якутская» ветвь не является производной от N3-линий соседних народов: монголов, бурят, чукчей, эскимосов, коряков, нанайцев, японцев и китайцев-хань [Karmin et al., 2015; Puumäe et al., 2016]. Таким образом, происхождение этой ветви, по-видимому, не связано с зонами, прилегающими к Байкалу с востока и юга (Бурятия, Монголия, бассейн р. Амур, Китай), и с территорией древней Берингии (Чукотка и Камчатка). N3-линии якутов также отличны от N3-линий народов Волго-Уральского региона и Скандинавии. Более вероятным представляется возникновение первого, более древнего доминантного «якутского» гаплотипа в Южной Сибири в регионах к западу от Байкала, так как близкие ему линии присутствуют у тувинцев, тофаларов и сойотов. Второй доминантный гаплотип и его производные обнаружены только в популяциях Якутии, соответственно, его размножение и вторичная экспансия произошли на данной территории. В отличие от специалистов из Томска, С.А. Федорова с соавт. считают бо-

лее вероятным возникновение «якутской» N3-ветви в Восточно-Саянском регионе, чем на территории современной Якутии, так как близкие STR-гаплотипы присутствуют у народов, проживающих к западу от Байкала. Большое сходство между якутским и тюркскими языками народов Алтае-Саян, а также некоторые другие аспекты якутской культуры (скотоводство, особенности национальной одежды и празднеств) указывают на глубокие связи якутов с южными тюрками. Однако точный ответ на вопрос, где и в какой период времени возникла N3-линия прародителя якутов, может дать в дальнейшем только анализ ДНК древних популяций Якутии и Южной Сибири, в том числе погребений курыкан.

Вполне возможно, что параллельно с гаплогруппой N3 Y-хромосомы мигрировал митохондриальный субкластер C4a1c [Fedorova et al., 2013]. Этот субкластер, представленный как у современных, так и у древних якутов [Grubézy et al., 2010], был обнаружен у тувинцев [Derenko et al., 2007a]. Некоторые линии мтДНК (D5a2a2, M13a1b, A8, G2a5) и Y-хромосомы (C3d) в генофонде якутов являются общими с монголоязычными популяциями (бурятами, хамниганами, монголами) из Прибайкалья и Монголии [Malyarchuk et al., 2010].

Результаты генетического анализа линий Y-хромосомы и мтДНК якутов в целом указывают на то, что южные предки саха происходят из Алтае-Саянского региона и некоторое время проживали в районе оз. Байкал, прежде чем мигрировали на север в бассейн р. Лены.

Изучение генетических взаимоотношений саха с соседними народами показало близкое генетическое сходство якутов преимущественно с эвенками РС (Я) [Степанов, 2002; Федорова, 2008а, 2010; Fedorova et al., 2013], что объясняется прежде всего происхождением этих народов из общего южно-сибирского генетического субстрата (причем если происхождение якутов связано с регионами западнее Байкала, то тунгусов — с зоной восточнее Байкала), а также процессами смешения территориально близких этносов в Якутии в течение периода длительностью не менее 900 лет. В этнографических исследованиях отмечалось, что мужчины-якуты часто и охотно женились на эвенкинках, тогда как женщины-якутки редко выходили замуж за эвенков [Серошевский, 1993]. Скорее всего, именно этими брачными традициями объясняется высокое содержание общих линий женского генофонда (50–65 %) в разных этногеографических группах якутов и эвенков [Федорова, 2008а] и относительно низкое число N3-линий в мужском генофонде эвенков.

Любопытно, что у эвенков Якутии был обнаружен «гаплотип Чингисхана», с высокой частотой

встречающийся у народов, бывших под властью чингизидов, что указывает на относительно недавний мужской поток генов от монголов к эвенкам [Fedorova et al., 2013]. Полученные генетические аргументы свидетельствуют в пользу гипотезы об относительно недавнем (в начале II тыс. н.э.) появлении тунгусов в Якутии, поддерживаемой профессором А.Н.Алексеевым [1996а]. Масштабные экспансии тунгусов и тюрков на территории Сибири, произошедшие, по-видимому, в пределах последних 2 тыс. лет, ассимилировали и/или вытеснили древнее население Якутии в еще более северные земли. Поэтому неудивительно, что по сравнению с эвенками Якутии народы Арктики (юкагиры, эвены, долганы и нганасаны) в большей степени отличаются от саха по составу компонентов генофонда [Федорова, 2008а; Fedorova et al., 2013].

Далее по степени генетической близости и генетическим характеристикам к якутам более близки народы Южной Сибири — буряты, тувинцы, алтайцы, монголы, хакасы (рис. III.26; см. вкл.). В отличие от якутов, у тюркоязычных народов Южной Сибири в составе генофонда сильнее выражены европейский и южно-азиатский компоненты [Fedorova et al., 2013; Yunusbayev et al., 2015]. Еще большие генетические расстояния отделяют якутов от народов Западной Сибири (кетов и селькупов), Юго-Восточной Азии (китайцев-хань, корейцев, японцев), Средней Азии (узбеков, уйгуров), Чукотки и Камчатки (чукчей, эскимосов, коряков, ительменов).

В 90-е годы XX в. была популярной гипотеза об «арийском» происхождении якутов, высказанная генетиком В.В.Фефеловой на основе анализа двух участков системы HLA (HLA-A и HLA-B на шестой хромосоме человека) [Fefelova, 1990]. По результатам иммуногенетических исследований у якутов была установлена высокая частота «индоевропейского» гена HLA-A1 и гаплотипа HLA-A1,B17, что рассматривалось автором гипотезы как наличие мощного древнего европеоидного компонента в генофонде саха, содержание которого доходит до 30 %.

В начале XXI в. в первых исследованиях женского генофонда вилюйских якутов генетиками, действительно, были получены данные о значительном содержании линий мтДНК европейского происхождения (17 %), но авторы объясняли этот факт интенсивными процессами метисации с русскоязычным населением [Torgoni et al., 1998].

По данным, полученным при анализе мтДНК 423 чел. из центральной, вилюйской и северной этногеографических групп, высокое содержание материнских линий европейского происхождения характерно прежде всего для вилюйских якутов — 16 %, для центральных и северных оно составляет 7 %, в среднем для трех этногеографических групп — 10 %

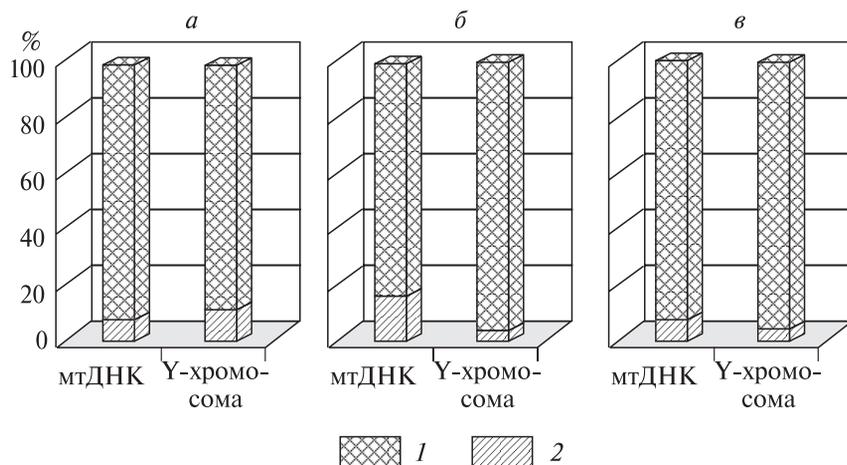


Рис. III.27. Соотношение линий азиатского (1) и европейского (2) происхождения у центральных (а), вилуйских (б) и северных (в) якутов [Федорова и др., 2014].

(рис. III.27). По отцовским линиям европеоидный компонент генофонда якутов также не высок: от 4 % у вилуйских якутов до 11 % у центральных, в целом — 7 % от общего пула [Федорова, 2008а; Федорова и др., 2014]. Было установлено, что содержание этих линий в генофонде якутов объясняется не только смешением с русскоязычным населением, мигрировавшим в Восточную Сибирь начиная с XVII в., но и присутствием в предковой популяции саха древнего европеоидного компонента, характерного для всех тюркоязычных народов Южной Сибири [Федорова, 2008а; Fedorova et al., 2013]. В формировании древнетюркских групп, как известно, в равной мере участвовали как европеоидные, так и монголоидные популяции. Происхождение древних западно-евразийских линий в генофонде якутского этноса, по-видимому, связано с доэтническим этапом формирования якутов как отдельного народа — скифо-сибирским, последующим гунно-сарматским и древнетюркским временем. Некоторые из этих линий возникли на Ближнем Востоке, мигрировали по степному евразийскому коридору через Среднюю Азию и Южную Сибирь и появились на территории Якутии с тюркоязычными предками якутов [Fedorova et al., 2013].

Таким образом, данные генетической археологии подтверждают присутствие древнего европеоидного компонента в генофонде якутов, но, по оценке современных ученых, его содержание намного ниже — не 30 % (по данным В.В. Фелеловой), а менее 10 %.

Особенности генетической структуры этнотерриториальных групп якутов по данным линий мтДНК и Y-хромосомы. Соотношение линий европейского и азиатского происхождения в трех этнотерриториальных группах якутов — центральной, вилуйской и северной — показано на рис. III.27 [Федорова и

др., 2014]. Европейский компонент в большей степени представлен у вилуйских (16 % линий мтДНК) и центральных (11 % линий Y-хромосомы) якутов.

Анализ генетических взаимоотношений указывает на тесное генетическое родство центральных и вилуйских якутов и отдаленность северных (рис. III.28, III.29). Генетические характеристики якутского этноса, описанные нами ранее, в полной мере относятся к центральным якутам. Необходимо отметить, что 86 % линий мужчин, являющихся выходцами из центральных улусов, относятся к гаплогруппе N3. Любопытно, что, в отличие от других популяций Якутии (вилуйских и северных якутов, эвенков,

эвенков и юкагиров), эволюционно более древние N3-линии у якутов Лено-Амгинского междуречья не обнаружены, что подтверждается также ДНК-анализом костных останков из древних погребений Таттинского, Чурапчинского и Хангаласского улусов [Grubézy et al., 2010]. Этот факт свидетельствует о том, что якуты средней Лены являются потомками более поздней волны тюркоязычных переселенцев.

Гаплогруппа N2, наиболее распространенная у самодийцев Западной Сибири (нганасан, ненцев, энцев), обнаружена с частотой 2,2 %. Присутствие редкой гаплогруппы C3d (1,1 %) указывает на тесные генетические связи якутов с народами Южной Сибири и Монголии: эта гаплогруппа обнаружена у бурят, телеутов, тувинцев, сойотов, монголов, хамниган [Malyarchuk et al., 2010], причем у бурят ее частота достигает 29 % [Харьков и др., 2014]. В изученной выборке не обнаружена гаплогруппа C3c Y-хромосомы, характерная для тунгусоязычных этносов [Федорова, 2008а; Fedorova et al., 2013]. В независимых исследованиях, проведенных на других выборках, частота этой гаплогруппы у центральных якутов составляет не более 2 % [Pakendorf et al., 2006; Харьков и др., 2008]. Европейский компонент представлен кластерами I1, R1a1a7, R1b1b2, специфичными для европейцев, и R1a1*-линиями, встречающимися также у народов Южной Сибири.

Вилуйские якуты отличаются низким уровнем разнообразия мужского генофонда. При этом 90 % линий Y-хромосомы совпадают с линиями центральных якутов [Федорова, 2008а], что согласуется с мнением историков о том, что происхождение вилуйских саха тесно связано с якутами центральных волостей. По архивным данным, в 1639 г. в низовьях Вилюя якутское население насчитывало

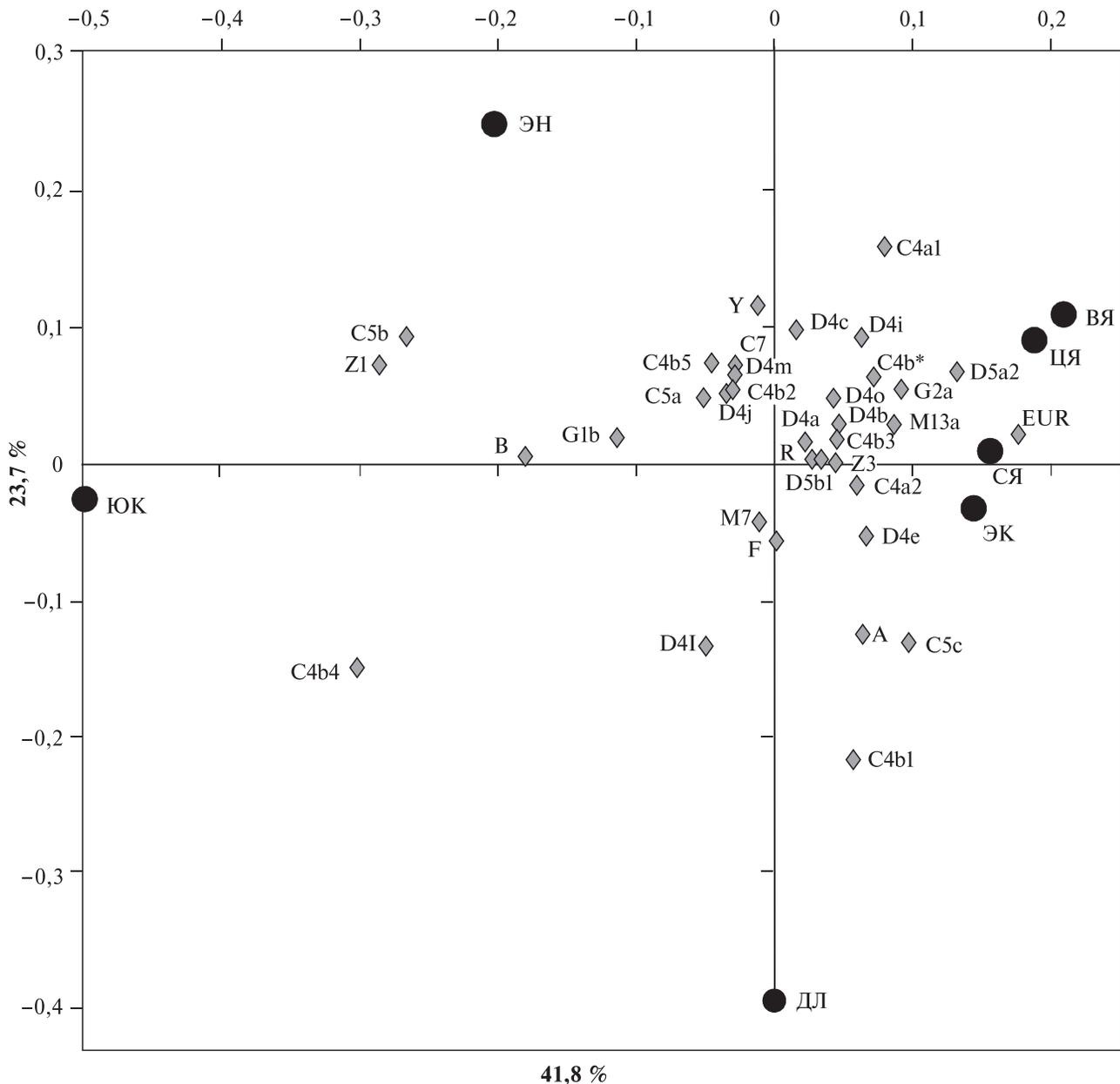


Рис. III.28. РС-карта расположения популяций Якутии, построенная по частотам гаплогрупп митохондриальной ДНК. ЦЯ — центральные якуты; ВЯ — вилюйские якуты; СЯ — северные якуты; ЭК — эвенки; ЭН — эвены; ЮК — юкагиры; ДЛ — долганы.

всего несколько сот человек, приток переселенцев из центральных улусов на Вилюй усилился только в конце XVII в. [Долгих, 1960; Парникова, 1962]. В то же время следует учитывать, что на территории современного Вилюйского улуса археологами найдены и изучены поселения скотоводов кулунатахской культуры XIV–XVI вв. По-видимому, к приходу русских в 30-х годах XVII в. якуты освоили не только приустьевую часть Вилюя, как счи-

талось ранее, но и значительно большие территории бассейна Вилюя в его нижнем течении. По версии Г.В. Ксенофонтова, Вилюй первоначально населял «по-якутски говорящий оленеводческий народ смешанного этнического происхождения», впоследствии вытесненный дальше на север первыми якутами-скотоводами, переселившимися из Верхнеленского края [1937]. Приток переселенцев из центральных улусов на Вилюй особенно усилился в конце XVII в.

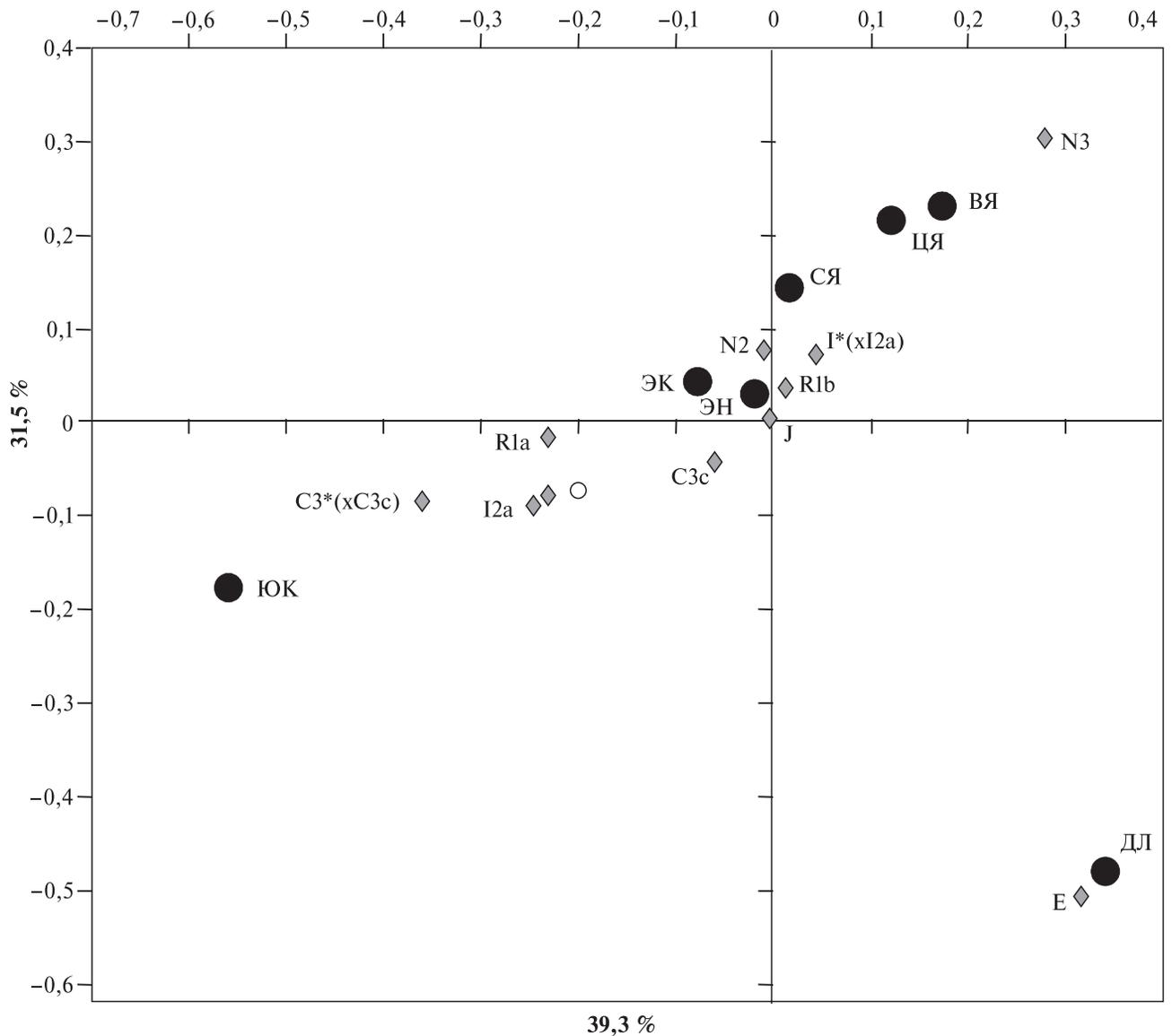


Рис. III.29. РС-карта расположения популяций Якутии, построенная по частотам гаплогрупп Y-хромосомы.

Усл. обозн. см. на рис. III.28.

[Долгих, 1960; Парникова, 1962]. На присутствие тунгусского компонента в мужском генофонде вилюйцев указывают С3с-линии Y-хромосомы (3,4%). Действительно, историки отмечают, что среди вилюйских якутов можно было встретить представителей родов Сологон, Югюлээт, Нюрбачаан, которые являются потомками тунгусских родов Шелогон (Сологон), Фугляд (Угулят) и Нюрмагат (Нюрбачан) XVII в. [Долгих, 1960; Туголуков, 1985]. Европейский компонент вилюйцев по Y-хромосоме составляет всего 3,4% (гаплогруппы I и R1a*), в то время как по мтДНК достигает наибольшей степени — 16% (гаплогруппы H, HV1, T, J, U, W).

Северные якуты характеризуются очень значительным разнообразием линий мужского генофонда. У них обнаружены более высокие частоты гаплогрупп, типичных для малочисленных этносов севера-востока Евразии (G1b мтДНК, С3*, С3с Y-хромосомы). Полученные данные указывают на большую степень близости северных саха к эвенкам, эвенкам и юкагирам. Частоты гаплогрупп N3 Y-хромосомы и D5a2a2 мтДНК, характерных в целом для якутов, в северной этнотерриториальной группе понижены. У северных якутов, как и у вилюйских, присутствуют филогенетически более древние N3-линии.

Присутствие гаплогрупп N2, C3d, R1a1* говорит о непосредственных генетических связях северных якутов с центральными. По мнению историков, большая часть северных саха происходит от переселенцев из Центральной Якутии, в основном они — потомки тех же родов. На верхней и средней Яне якуты проживали задолго до прихода русских. В 40-х годах XVII в. в районе Верхоянского зимовья проживали якуты следующих родов: Дьусаал (юсальцы), Хоро, Байды, Кюрэ, Энгэ, Эльгет. В ясачной книге от 1640 г. значились бёгюнцы, от 1642 г. — якуты Намской волости. В последующие годы в Верхоянском зимовье пришельцев из различных волостей Якутского острога становилось все больше [Парникова, 1962]. С XVIII в. на территорию будущего Абыйского и Момского улусов стали проникать представители верхоянских родов Байды, Энгэ, Хоро, Тумат и центральных волостей. Взаимодействие якутов с эвенками и юкагирами способствовало возникновению своеобразия диалекта и обычаев этих северных районов. В Колымском улусе в 1810 г. было 11 якутских наслегов: в верхнеколымской части — Мятюжский, Байдунский; в среднеколымской — Байдунский, Борогонский, два Кангаласких, два Мятюжских, Эгинский; в нижнеколымской — Мятюжский [Сафронов, 1987].

Таким образом, результаты генетических исследований в целом соответствуют представлениям историков о тесных взаимосвязях вилюйских якутов с центральными, а северных саха — с переселенцами из Центральной Якутии. Особенности отдельных этногеографических групп якутов в большей степени выражены по Y-хромосоме.

Этноспецифичные болезни в Якутии. Особенности генетической истории якутов (небольшая численность предковой популяции с последующей значительной экспансией) определили характер существования наследственных болезней, имеющих редкую частоту возникновения и получивших распространение в данной популяции. В Якутии здесь, как правило, наблюдается эффект родоначальника или присутствие в генах, ответственных за наследственные болезни, лишь одной мажорной мутации [Пузырев, Максимова, 2008; Федорова, 2008а, б; Максимова, 2009]. Среди всех идентифицированных наследственных заболеваний, характерных для популяции якутов, с наибольшей частотой гетерозиготного носительства в Якутии встречается одна из форм врожденной глухоты, передающаяся в ряду поколений по аутосомно-рецессивному типу. В соответствии с международным каталогом OMIM (Online Mendelian Inheritance in Men), в 2012 г. форма этого заболевания была классифицирована как аллельный вариант *аутосомно-рецессивной глухоты 1А типа* (АРГ1А). Молекулярно-генетическая причина врожденной формы глухоты заключается в

нарушении сайта сплайсинга, обусловленного мутацией IVS1+1G>A гена *GJB2* [Barashkov et al., 2011]. С наибольшей частотой гетерозиготного носительства мутация IVS1+1G>A обнаружена в популяции якутов — 11,7% (рис. III.30).

Наиболее высокие частоты данной мутации были зарегистрированы в тюркоязычных популяциях якутов (11,7%) и долган (4,7%). С меньшими частотами данная мутация идентифицирована в тунгусоязычных популяциях эвенков (3,8%) и эвенов (2,0%). В уралоязычной популяции юкагиров (0%) и славянской популяции русских (0%) данная мутация не обнаружена.

Реконструкция 146 гаплотипов указывает на единство происхождения всех исследованных хромосом с IVS1+1G>A, что подтверждает предположение о распространении этой мутации в результате эффекта основателя. Структура гаплотипа мутантного хромосом двух русских и одного эвенка совпадает с таковой у якутов, что свидетельствует о том, что эти хромосомы имеют общее происхождение. Наиболее высокое разнообразие гаплотипов обнаружено у якутов из центральной и вилюйской группы улусов, что говорит о том, что экспансия мутантного хромосом на территории Якутии началась с Лено-Амгинского междуречья и бассейна р. Вилюй (рис. III.31).

Полученные результаты согласуются с историческими фактами о первоначальном заселении якутами центральных и вилюйских, а затем только северных районов республики [Долгих, 1960]. Наиболее вероятный «возраст» начала экспансии гаплотипа основателя с мутацией IVS1+1G>A в популяции якутов составляет ~800 лет [Barashkov et al., 2011]. По нашим оценкам, период начала экспансии мутации соответствует ~ началу XIII в. (1200 г.).

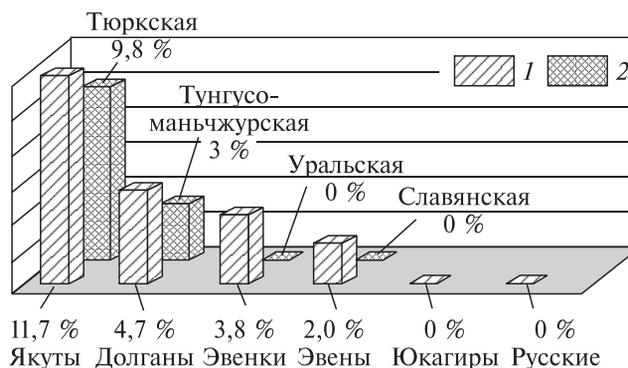


Рис. III.30. Частота гетерозиготного носительства мутации IVS1+1G>A гена *GJB2* в исследованных популяциях Восточной Сибири [Barashkov et al., 2011].

1 — частота гетерозиготного носительства мутации IVS1+1G>A в популяциях; 2 — частота гетерозиготного носительства с учетом лингвистической принадлежности исследованных этнических групп.

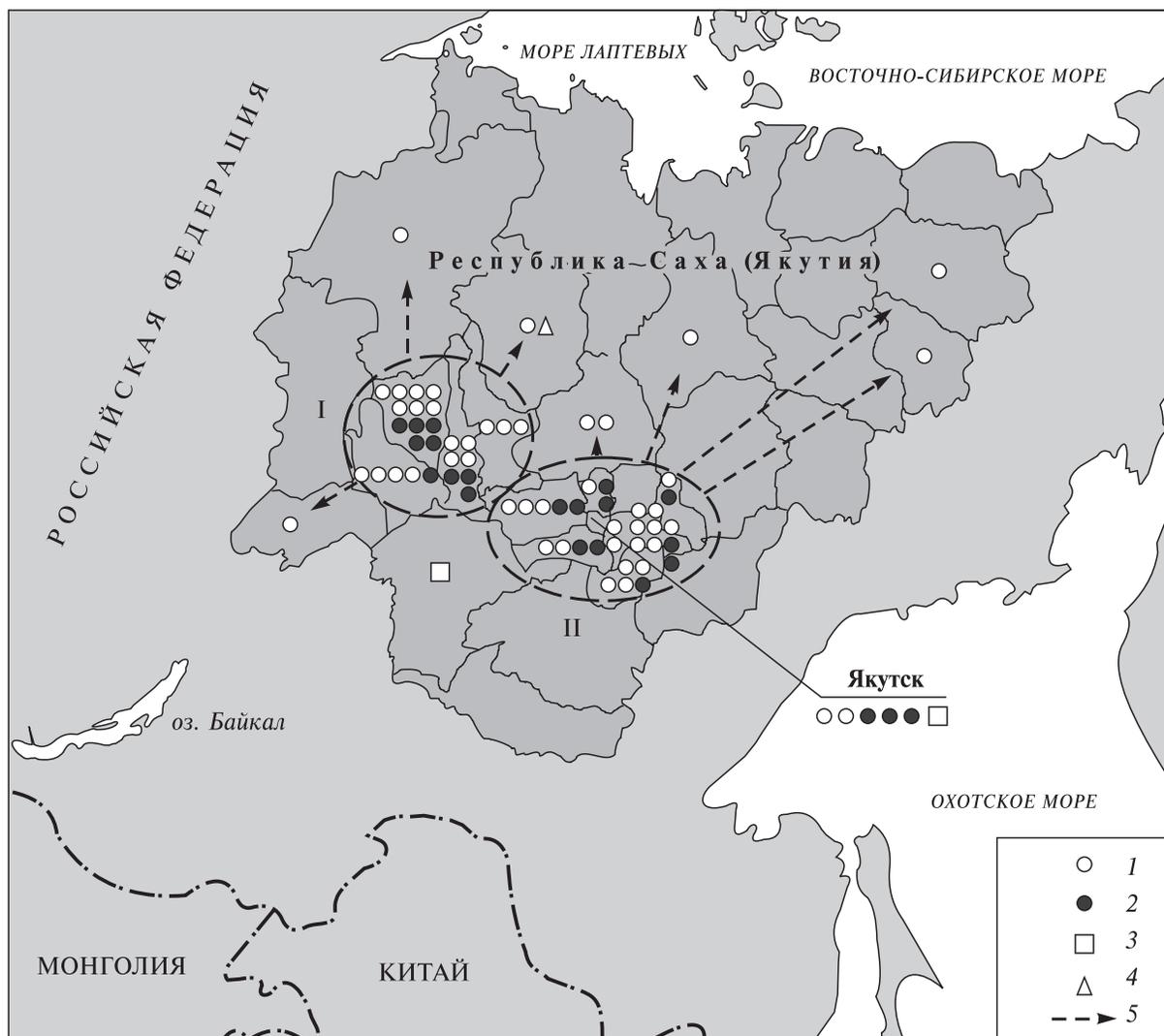


Рис. III.31. Географический ареал распространения гаплотипа основателя с мутацией IVS1+1G>A на территории Республики Саха (Якутия) [Varashkov et al., 2011].

I, II — наиболее крупные кластеры мутации IVS1+1G>A: вилюйская (I) и центральная (II) группы улусов; 1 — хромосомы с гаплотипом основателя; 2 — гаплотипы хромосом якутов, подвергшиеся мутационным событиям; 3, 4 — идентичные гаплотипы основателя по мутации IVS1+1G>A, найденные у двух русских и одного эвенка соответственно; 5 — наиболее вероятные пути миграции хромосомы основателя с мутацией IVS1+1G>A.

Если данная мутация попала в якутскую популяцию извне, а не возникла *de novo*, то вряд ли она могла быть привнесена русскоязычным населением, поскольку датировка времени экспансии гаплотипа основателя по мутации IVS1+1G>A не совпадает со временем первых контактов местного населения с русскими землепроходцами в период освоения Восточной Сибири (начало XVII в.) [Фишер, 1774]. С другой стороны, кажется маловероятным привнесение мутации IVS1+1G>A в популяцию якутов тунгусами, мигрировавшими ранее из Забайкалья [Туголуков, 1980; Алексеев, 1996а], поскольку дати-

ровка наиболее вероятного «возраста» предкового гаплотипа с этой мутацией совпадает с культурой «малых домов», зафиксированной на территории Якутии с начала XIII в., которую склонны относить к бескотловодческому варианту кулун-атахской археологической культуры [Гоголев, 2004; Бравина, Попов, 2008].

Время начала экспансии гаплотипа основателя с мутацией IVS1+1G>A в популяции якутов совпадает с датировкой последней, наиболее обширной волны мигрантов из более южных регионов Сибири [Гоголев, 2004]. Следовательно, самым вероят-

ным представляется привнесение данной мутации тюркоязычными предками саха, нежели тунгусами, заселившими территорию Якутии раньше периода средневековья [Алексеев, Гохман, 1984; Гоголев, 2004], условно датируемого началом XIII в. [Алексеев, 1996a].

Схожесть «якутских» гаплотипов с «русскими» и «эвенкийскими» может объясняться как относительно недавним якутским происхождением этих хромосом у славянского и тунгусоязычного населения Якутии, так и более древним общим происхождением предкового гаплотипа, связанного с более южными регионами Евразийского континента. Чтобы построить корректные популяционные сценарии возможных путей миграции носителей мутации IVS1+1G>A в географическом и историческом контексте, необходимо проведение дальнейших филогенетических исследований у глухих пациентов с данной мутацией в гомозиготном состоянии из различных популяций Евразии.

16.4. ИССЛЕДОВАНИЯ ДРЕВНЕЙ ДНК

Первые исследования ДНК человека из древних погребений Якутии были осуществлены в 2002 г. российскими и французскими археологами под руководством профессора А.Н.Алексеева (ректора Якутского государственного университета им. М.К.Амосова в 1998–2010 гг.) и профессора Э.Крюбези (руководителя лаборатории молекулярной антропологии Университета Тулузы им. Поля Сабате). В 2011 г. в СВФУ была создана Международная ассоциированная лаборатория по изучению коэволюции человека и окружающей среды в Восточной Сибири, процессов заселения этой территории путем проведения археологических раскопок старинных погребений Якутии и изучения ДНК древних останков. Восточная Сибирь является удобным регионом для подобного рода исследований из-за постоянного присутствия здесь вечной мерзлоты, обеспечивающей исключительную сохранность останков. Собранная саха-французской экспедицией коллекция ДНК включает образцы из более чем 150 погребений, датируемых XVII–XIX вв. Обнаруженные древние образцы были предметом многих популяционно-генетических исследований, материалы которых опубликованы в серии совместных статей и книг на французском и русском языках [Мир древних якутов..., 2012; Ricaut et al., 2004, 2006; Crubézy, Alekseev, 2007; Crubézy et al., 2010]. Исследовательская группа экспедиции является мультидисциплинарной, что позволило провести комплексное изучение населения Восточной Сибири на стыке многих наук с использованием современных подходов молекулярной генетики, антропологии, археологии и медицины.

Первыми опубликованы статьи, в которых представлен анализ мтДНК неолитической шаманки [Ricaut et al., 2005], мужчины из погребения эпохи начала железного века Якутии [Amory et al., 2006], восьми останков из якутских погребений XVII и XVIII вв. [Ricaut et al., 2004, 2006]. В более поздних работах был проведен ДНК-анализ останков 58 чел. из якутских погребений центральной части республики [Crubézy et al., 2010] и 130 чел. из погребений Амгино-Ленского междуречья, Вилюя и Верхоянья [Keyser et al., 2015].

Учеными ЯНЦ КМП в сотрудничестве с коллегами из Нагойского университета (руководитель — профессор Т. Озава, г. Нагоя, Япония) и Эстонского биоцентра (директор — профессор Р. Виллемс, г. Тарту, Эстония) также была исследована митохондриальная ДНК из костных останков четырех могильников Якутии с целью идентификации, типирования и проведения сравнительного анализа с линиями современных популяций [Федорова, 2008a]. В работе были использованы образцы костных останков 2 чел. из поздненеолитического Кёрдюгенского погребения (II–I тыс. до н. э.) [Степанов и др., 2012б] и 3 чел. из якутских погребений Центральной Якутии (Ат-Дабаан, Одьулуун, Дьяраама; XVIII в.).

Останки людей, образцы ДНК которых проанализированы в этих работах, были погребены в слое вечной мерзлоты. Достаточно глубокое залегание могил в мерзлом грунте, который практически не оттаивает летом и не подвержен постоянным сезонным изменениям температуры, определило хорошую сохранность костных останков и, соответственно, клеточной ДНК клеток костной ткани — остеоцитов, что сделало возможным проведение ДНК-анализа.

Исследование ДНК мужчины-воина из погребения Покровское II эпохи раннего железного века Якутии (2400–2200 л. н.) [Amory et al., 2006] показало принадлежность его митохондриальной линии 16223-16362-16368 к гаплогруппе D, широко распространенной в популяциях Сибири. Эта линия обнаружена в современных популяциях бурят, манси, эвенков и якутов, а также в древней популяции хунну, что интерпретируется авторами как существование древних генетических связей между автохтонными племенами охотников Восточной Сибири и древних скотоводов Алтая и Северной Монголии.

ДНК-анализ костных останков 130 чел. из якутских погребений XV–XIX вв. подтвердил необычайно высокую частоту N3-линий и присутствие двух доминантных гаплотипов в мужском генофонде древних якутов, а также высокое разнообразие линий женского генофонда [Crubézy et al., 2010; Keyser et al., 2015]. Сравнительный ДНК-анализ древней и современной якутских популяций показал преемст-

венность этих линий и стабильность генетических характеристик популяции саха начиная с XV в. до настоящего времени (рис. III.32; см. вкл.). Французские исследователи также подчеркивают генетическую близость саха с эвенками Якутии и народами Южной Сибири, указывающую, по их мнению, на происхождение якутов из южных регионов, прилегающих к оз. Байкал. При сравнении разнообразия аутомных STR-маркеров и Y-хромосомы древней и современной популяций не обнаружено достоверных различий, что свидетельствует о стабильности генофонда якутской популяции в течение последних 600 лет [Keyser et al., 2015].

Итак, обобщая все вышеизложенное, отметим, что к настоящему времени на основе данных генетической археологии определены генетические особенности, состав компонентов генофонда и генетические взаимосвязи народов Якутии и соседних регионов. Полученные материалы позволили реконструировать генетическую историю населения республики и ответить на ряд вопросов, касающихся этногенеза народов РС (Я).

Удалось доказать генетическую связь юкагиров с нганасанами [Fedorova et al., 2013]. По вариабельности аутомных локусов юкагиры находятся в одном кластере с популяциями Якутии/Южной Сибири и нганасанами и отдалены от популяций Чукотки и Камчатки. В целом результаты анализа

генетических взаимоотношений демонстрируют, что по генетическим характеристикам юкагиры ближе к урало- и алтаеязычным этносам Сибири, чем к соседним палеоазиатским народам Чукотки и Камчатки.

Генетические аргументы свидетельствуют в пользу гипотезы об относительно недавнем появлении тунгусов на территории Якутии [Туголуков, 1980, 1985, 2013; Алексеев, 1996б]. У эвенков Якутии нами обнаружен «гаплотип Чингисхана», с высокой частотой встречающийся у народов, бывших под властью чингизидов [Fedorova et al., 2013].

Показаны генетические различия между тунгусоязычными эвенками и эвенками Якутии. Эвенки, которые до недавнего времени рассматривались историками не как отдельная народность, а как этнографическое подразделение эвенков, по своим генетическим характеристикам (спектру линий мтДНК и результатам полногеномного анализа) более близки не к эвенкам, а к юкагирам [Федорова, 2008а; Fedorova et al., 2013].

Результаты анализа линий Y-хромосомы и мтДНК указывают на то, что южные предки якутов происходят из Алтае-Саянского региона и некоторое время проживали в районе оз. Байкал, прежде чем мигрировали на север в бассейн р. Лены [Тарская и др., 2009; Pakendorf et al., 2006; Crubézy et al., 2010; Fedorova et al., 2013].

ЧАСТЬ IV

ТРАДИЦИОННЫЙ МИР СЕВЕРНЫХ НОМАДОВ

ГЛАВА 17

СТРАТЕГИЯ КУЛЬТУРЫ ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ СКОТОВОДОВ: СЕВЕРНЫЙ ВАРИАНТ

17.1. СКОТОВОДСТВО

Коневодство. Якутская лошадь — самая северная порода, разводимая круглый год под открытым небом в экстремальных условиях Севера (рис. IV.1; см. вкл.). Область ее распространения на территории Республики Саха (Якутия) выходит далеко за Северный полярный круг, в лесотундру, где абсолютный перепад годовых температур достигает 108 °С (от +38 до –70 °С), а продолжительность зимнего тебеневочного периода в году составляет 8 месяцев.

В научной литературе о происхождении якутской лошади существует несколько гипотез. «Южная» теория была высказана первыми исследователями Якутии, которые считали, что лошадь привели с собой предки якутов из Забайкалья и Прибайкалья [Миддендорф, 1878; Маак, 1994; Серошевский, 1993]. Если на раннем этапе данная гипотеза строилась преимущественно на этнографических и фольклорных материалах, то позже она дополнилась данными археологии. По мнению А.П. Окладникова, якутскую лошадь привели с собой предки саха из районов Прибайкалья, где обитали курыканы [1955а]. Вторая гипотеза возникла в дореволюционный период в результате попыток осмыслить палеонтологические находки тех времен. Во второй половине XIX в. на территории Якутии было обнаружено значительное количество останков дикой лошади, относящихся ко времени после третичного периода. Ее кости, часто вместе с костями животных мамонтовой фауны, были найдены на Таймыре, в бассейнах рек Алдан и Яна, на Новосибирских островах Северного Ледовитого океана. Сопоставляя краниологические данные древней и современной якутских лошадей, И.Д. Черский обнаружил между ними ряд сходств и пришел к заклю-

чению, что современная якутская лошадь является прямым потомком древнего вида [1891]. Согласно третьей теории, современная порода якутских лошадей появилась в результате скрещивания привезенных с юга предками якутов лошадей с дикой позднеплейстоценовой лошадью, сохранившейся со времен ледникового периода [Габышев, 1957]. В последние годы исследователи, изучив краниологические особенности и проанализировав иммуногенетические данные разных пород, экспериментально доказали, что современная якутская лошадь произошла от животных, привезенных из Прибайкалья южными предками саха, и находится в близком родстве с породами из Центральной Азии [Кузьмина, 1977; Гурьев, 1983; Князев и др., 1996].

Появление коневодства у якутов получило отражение в исторических преданиях о прародителях. Омогой, прибывший первым в Ленский край, «у подножия южной горы Ытык-Хайа... нашел пару годовалых жеребят, самца и самку. Это были дары лошадиного бога (*сылгы айыысыта*, точнее — размножающий, творящий лошадей)» [Ксенофонов, 1977, с. 53–56]. Омогой не имел навыков коневодства: «...для лошадей... не заводил изгородей, не устраивал и стаек для жеребят. Жеребят привязывали под открытым небом к выступам древесных корней» [Там же, с. 20]. Вскоре приплыл по Лене Эллэй, следя за отражением в воде светло-серого жеребца с темным крыланом на оплечьях. В пути он увидел на поверхности воды изображения конских загонов и разнообразной кумысной посуды — модель коневодческой культуры. Вступив на новую землю, Эллэй встретил Омогоя и сделался у него табунщиком: «...завел загоны для скота и хлев для жеребят. Впервые развел дымокур, который тоже не был известен Омогою. Лошади Омогоя стали собираться к его дымокуру» [Там же, с. 22]. В других вариантах преданий говорится, что еще до переселения Омогоя и

Эллэя на Лену здесь жили скотоводческие племена ураанхай и кыргыс [Эргис, 1974, с. 239].

Видимо, в этих преданиях нашло отражение поэтапное проникновение в Ленский край отдельных групп скотоводческих племен разного происхождения. Последнее отчасти подтверждается археологическими материалами стоянки Улахан-Сегеленнях, V культурный слой которой датируется 110 г. до н. э. — 350 г. н. э. Здесь найдена костяная пластинка с изображенными в профиль двумя конскими головами [Алексеев, 2013, с. 62–66].

В настоящее время в Якутии разводят три породы лошадей: якутскую, которая состоит из трех внутривидовых типов — коренного, янского и колымского; мегжекскую, полученную путем скрещивания с заводскими породами, а также приленскую, выведенную из укрупненного типа якутской породы [Күн Дьөһөгөй оҕото, 2011, с. 11].

Коневодство является традиционным занятием народа саха, продвинувшего разведение лошадей косячно-тебеневочным способом далеко на север Восточной Сибири (рис. IV.2). Основной структурной единицей табуна (*мёнгюрюк*) служил косяк, возглавляемый жеребцом. В старину якуты держали в табунах коня, являвшегося вожаком и жеребцом-производителем (*атыыр*), и лошадь, которую называли матерью-кобылицей (*ийэ биэ*). Им никогда не стригли хвосты и гривы. Считалось большим грехом вырвать хоть одну волосинку у этих священных особей, земных представителей божества коневодства. Их не должны были касаться ни веревка, ни сбруя, ни кнут и прутья.

В среднем табун состоял из 12–15 кобыл и приплода текущего года рождения, «но богатые обычно увеличивали это число до 30 и 40» [Линденау, 1983, с. 30]. Якуты делили лошадей на половозрастные группы. Жеребенок 6–7 месяцев назывался *кулун*, а 8–12 — *убаса*. В двухлетнем возрасте жеребята независимо от пола называются *тый*. В начале второ-

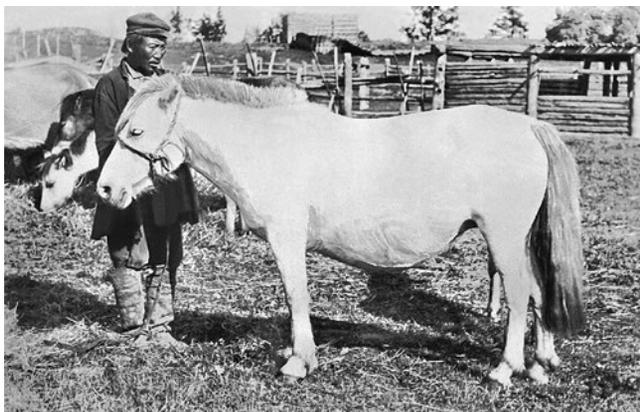


Рис. IV.2. Лошадь якутской породы [СПбФ АРАН, ф. 253, оп. 1, д. 22].

го года им состригают гривы и челки. Поскольку заготовленных грубых кормов (сена), как правило, было недостаточно, якуты не отбивали жеребят этого возраста от матерей. Для жеребят-сосунков применялся термин *эмник тый* ‘молочный жеребчик’. У состоятельных людей подобная мера входила в систему откорма. Позже жеребят забивали на мясо. Молочная жеребятина считалась лакомством, доступным большей частью крупным владельцам лошадей. В отличие от молочных жеребят, молодняк, отнятый от матери, по достижении им годовалого возраста называли *ханчаасын*. К концу двухлетнего возраста *тый* переходил в группу *тингэсэ* (*тисэнгэ*). В трехлетнем возрасте молодняк фигурировал уже под названием *кытылыыр*. Пол молодняка указывался при помощи терминов *ат* ‘самец’ и *тысы* ‘самка’; например, *тысы кулун*, *ат кулун*. Начиная с 4 лет счет возраста лошадей у якутов ведется при помощи простых числительных. Так, четырех- и пятилетние кобылы и жеребчики носят названия *кытыт* и *соногос* соответственно. Полновозрастными считаются лошади по достижении 6 лет. Тогда их именуют *ат* ‘мерин’, *атыыр* ‘жеребец’ и *биэ* ‘кобыла’ с указанием конкретного возраста. Кроме возраста отмечалось также их состояние. Например, термин *кур биэ*, *кур атыыр* означал ‘откормленный за 1 год’ (*кур биэ*, *кур атыыр*). Жеребую кобылу называли *уулаах биэ* (*уу* ‘вода’, *уулаах* ‘с водой’). Прохолстевших кобыл называют *баайтасын биэ* [Күн Дьөһөгөй оҕото, 2011, с. 40].

Вновь формируемые косяки в течение нескольких дней предварительно стабунивают в загонах и только потом выпускают на волю.

Базовые приемы разведения скота сохранились у якутов в неизменном виде и основываются на круглогодичном пастбищно-тебеночном содержании. Зимними пастбищами для лошадей служат главным образом небольшие луга в тайге, расположенные по поймам таежных речек, гарям (местам после лесных пожаров). Весенними пастбищами обычно являются склоны гор, увалов. Летние пастбища — влажные, кочковатые, бугристые и низкие луга, а также небольшие полянки в тайге. Веками сложились маршруты пастбы и тебеневки лошадей. Их очень редко меняют, поэтому косячные жеребцы по сезонам года сами выбирают пастбища. Туда порой даже не требуется их специальный перегон. Этим и отличаются якутские косячные жеребцы.

Зимой как пастбищный корм с успехом используются заросли пестрого хвоща, при поедании которого животные очень быстро набирают вес. На некоторые зимние пастбища с особо ценной растительностью якуты перегоняли лошадей за многие сотни километров. Если в южных степях практиковалось исключительно круглогодичное пастбищное содержание лошадей без зимней подкормки, то у

якутов было принято в течение длительного зимнего периода регулярно подкармливать табуны сеном. По мнению исследователей, только благодаря внедрению этого приема (подкормки) якуты сумели продвинуть коневодство так далеко на Север, как нигде в мире [Алексеев, 1990, с. 82–83].

Зимой молодняк, жеребых, дойных кобыл и упряжных коней содержали в простых загонах *хасаа*, защищенных от холодного ветра. Стены загона возводили разными способами, но при этом он всегда оставался четырехугольным. Чаще всего применяли столбовую технику. Иногда стены сооружали из листовенных прутьев длиной до 250 см, переплетенных между тремя горизонтальными жердями, составлявшими каркас изгороди. Крышу делали из жердей, покрытых корой и засыпанных землей. Внутри вдоль одной из стен (западной или северной) делали ясли для сена. С короткой стороны загона устраивали жердяные ворота, для чего четыре–пять жердей пропускали сквозь отверстия в двух–трех вертикальных столбах [Зыков, 1986, с. 63–64].

В октябре, когда выпадал снег, табунщики на прирученных лошадях отыскивали в лесах косяки успешных одичать лошадей и загоняли их в изгороди, где ставили метки. Издавна использовалось накладывание тавро. У каждого хозяина было личное тавро с определенным рисунком.

Осенью после поимки с пастбища любой конь считался *эттээх* букв. ‘с телом’. С ним всегда обращались с большой осторожностью. Даже при поимке старались не допускать, чтобы он уставал или потел.

Якутские лошади традиционно использовались для езды под седлом и вьюком (*ындыы*) (рис. IV.3). Из числа ездовых более популярны были рысаки (*эллилээх*), которых делили на две группы: *кылгаска тюргэн атахтаах* (быстроногие на коротких дистанциях) и *усунньук* или *кюннюктээх* (выносливые и скорые в дальней дороге). Первые предназначались для повседневных поездок в любое время года, вторых же использовали сравнительно редко, когда возникала потребность в быстрой и дальней поездке. Рысаки *усунньук* являлись предметом большой гордости. Рысь якутской лошади мелкая, но она без перемены аллюра может идти несколько десятков километров [Николаев–Сомоготто, 2009, с. 152–153].

Громкая слава шла и об иноходцах (*дьоруо*). Обучаемого коня тренер в первое время заставлял ходить, соединив правую переднюю ногу с правой задней, а левую переднюю — с левой задней. Тренировочные веревки, привязываемые к ногам лошади, назывались *атах быата* букв. ‘ножные веревки’. На иноходцах ездили преимущественно в теплое время года.



Рис. IV.3. Якуты. Всадник [СПбФ АРАН, ф. 253, оп. 1, д. 22].

В Якутии издавна любили конные скачки, которые обычно устраивались после окончания уборочных работ осенью и в дни весеннего национального праздника Ысыах. К нему коневоды готовились заранее и очень тщательно. Скачки проводились без измерения дистанций и фиксирования времени.

Якутская лошадь как вьючное животное использовалась с давних времен. В качестве рабочих лошадей преимущественно держали меринов. Рабочие кобылы встречались очень редко, среди них наиболее выносливыми считались бесплодные (*мэнгэ*). В.Л. Серошевский подчеркивает, что «кобыл они (якуты) обыкновенно в работу и под седло никогда не употребляют, считая для себя за позор ездить на кобыле» [1993, с. 160]. Якутская лошадь под вьюком в 6–7 пудов и более покрывала в течение нескольких суток по 50–60 верст в день, довольствуясь самым скудным кормом [Рогалевич, 1941, с. 41–42].

Традиционная якутская упряжь была многоставной. В нее входили: седло (*ынгыыр*, *ханха*) с передней и задней луками и со специальным крючком *хонсуоччу*, ремешок *тёргую* позади седла для привязывания мелких вещей, седельная подпруга (*холун*), застежки подпруги (*холун тыла*), железные стремена (*ингэсэ*), потник из сена, подкладываемый под вьючное седло (*бото*), наседелье (*тэпсэ*, *лэпсэ*), богато вышитый чепрак (*албара*), две боковые лопасти *кычым* (вместо *кычыма* иногда использовали богато украшенные покрывки переметной сумы (*бэрэмэдэй*)), уздечки (*ююн*), поводья (*тэсиин*, *кён-тёс*), подшейная кисть, науз (*моонньох*, *бойбуур*).

Кроме всего этого, обязательными элементами являлись: удила (*удьуган*), недоуздок (*сулар*), подпруги (*холуун*), кнут (*кымньы*), скребок (*кысыах*) и т.д. [Күн Дьөһөгөй оҕото, 2011, с. 104].

По археологическим данным, передние луки традиционных седел высокие и устойчивые, в верхней части прямоугольные. Внизу у них имеются резко переломленные крылья и глубокие прямоугольные выемки, возвышающие луку над хребтом коня (рис. IV.4; см. вкл.). Археологи сравнивают их с курьканскими седлами, имевшими прямоугольную переднюю и округлую заднюю луки. На рубеже XVIII–XIX вв. появились седла с округлой передней лукой [Константинов, 1971, с. 171].

Стремена делали в основном из железа. По форме подножек они делились на два типа. К первому относились стремяна с плоскими расширенными подножками. На плоскости подножий второго типа ближе к краям делались два разреза. Затем длинные стороны растягивали, в результате чего образовывалась овальная фигура с продольным мостом. Все стремяна по форме были круглыми и имели цельнокованные петли над дужкой. В типологическом плане они находят широкую аналогию со стремянами кочевых средневековых племен Южной Сибири и Центральной Азии (особенно первый тип).

Подпружные пряжки якуты преимущественно изготавливали из меди, а их языки — из железа. Удила обычно имели равные звенья, были однокольчатыми. Кольца делались узкими и могли вмещать только кольчатые псалии (трэнзеля), к которым прикреплялись ремни оголовья и повода.

Якуты уделяли большое внимание красоте и разнообразию убранства верхового коня. Почти вся конская сбруя украшалась серебряными пластинами и бляшками. Испокон веков их изготовлением занимались в основном мужчины — потомственные ювелиры и кузнецы. В глубокую древность уходит и традиция своеобразной области женского рукотворного художественного творчества — сшитого парадного конского убранства. Можно выделить следующие разновидности декорирования и художественного оформления конского убранства: мозаика из меховых лоскутков, плетение из конского волоса, вышивка серебряными и цветными нитками на кожаной основе, шитье металлическими штампованными бляшками из серебра в сочетании с бисерной вышивкой и т.д. Вышитыми орнаментами и серебряными штампованными бляшками оформлялись недоуздок, поводья и науз (подшейная кисть) [Петрова, 2011, с. 116].

Для якутов большое значение имеют многочисленные побочные продукты коневодства: шкура, волос, шерсть. Лошадиная шкура — незаменимое сырье для изготовления мягкой и непромокаемой кожи (*саары*), из которой делали обувь, одежду и

предметы домашнего обихода. Для обработки шкур применяли дымление, разминание, смазывание маслом, сливками, кровью и др.

Очистку шкуры от шерсти и окончательное сдирание пленки с ее внутренней стороны производили специальным скребком *кысыах*. Затем кожу сушили на воздухе. Сухую кожу перед обработкой смазывали кисло-молочным продуктом *суорат* и сворачивали в трубку. При этом если она была слишком грубой, свернутую шкуру клали на чурку и били деревянной колотушкой *сюллогэс*. Окончательно размягчали ее при помощи станка *талкы* — горизонтально лежащего рычага, нижняя (основание) и верхняя (подвижная) части которого были снабжены зубьями.

Дымление кожи (*ыстаабын*) производили в специальных помещениях — *ыс балагана*.

Для выделки ремней сырую кожу разрезали на узкие длинные ленты, скручивали и сушили. Затем ее мяли при помощи тяжелой деревянной болванки и планки с двумя отверстиями, снабженной с двух сторон ручками. Ремень продевался в два отверстия планки. Нижняя часть ремня привязывалась к болванке, а верхняя — подвешивалась к потолку. Планка перемещалась сверху вниз, и ремень с помощью болванки скручивался и раскручивался. В результате ремень терся об острые края отверстий и после многократного повторения действия становился мягким [Зыков, 1989, с. 126–128].

Важное место среди продукции коневодства занимал конский волос из гривы и хвоста. Он шел на изготовление головных уборов, предметов утвари, веревок, подпруг, недоуздков с поводом, потников, ковриков *сёрюё*, махалок от комаров *дэйбиир* и т.д. Волосяные веревки сучились обыкновенно из двухцветных волос: белого и черного. Гриву кобыл и жеребят обстригали осенью. При этом жеребцов и рабочих лошадей не стригли, считая, что животные от этого слабеют.

В хозяйственной жизни населения конский волос имел особое значение в связи с тем, что из него плели волосяные сети и неводы. Причем этим делом занимались только мужчины старшего поколения.

Разведение рогатого скота. О том, что якутский скот может стать путеводной нитью для поиска прародины народа саха, писал в начале прошлого века выдающийся этнограф Б.Э. Петри: «Конный скотоводческий народ, живший некогда в верховьях Ангары и Лены и вокруг Байкала, несомненно, мог быть народом саха. Путь следования саха — племена, оторвавшегося от общего турецкого ядра и постепенно оттесненного на север, мог пролегать именно через Нижнеудинский уезд, Селенгинский округ, Тунку, Иркутский уезд, Верхоленский уезд и далее вниз по Лене, т.е. как раз по той области, которая сохранила остатки культуры “курумчин-

ских кузнецов”. Скот этого народа оказывается тоже сходным по породе с якутским скотом» [1923].

Аборигенный якутский скот был создан народной селекцией в экстремальных условиях Крайнего Севера на протяжении нескольких столетий.

При этом многие из специалистов ссылаются на предположение А.П. Окладникова [1955a] относительно возможности наличия у населения Якутии эпохи неолита рогатого скота и заявляют, что история скотоводства в регионе насчитывает 3–4 тыс. лет. Сам же А.П. Окладников предупреждал, что одной этой находки мало для такого категорического заявления, так как она лишь дает право ожидать, что раскопки других поселений подкрепят высказанное предположение. В настоящее время самым древним достоверным свидетельством того, что ранее якуты разводили рогатый скот, является находка фрагмента метакарпальной кости быка в одном из культурных слоев поселения Улахан-Сегеленнях в бассейне р. Олёкмы, датированного III — первой половиной IV в. [Алексеев, 2013, с. 67]. Древние предки якутов продвигались в направлении средней Лены на быках и лошадях, о чем частично свидетельствуют наскальные рисунки гордых всадников со знаменами возле дер. Шишкино в верховьях Лены. Возможно, путь этих переселенцев начинался из Забайкалья, где имеются сходные с шишкинскими наскальные рисунки сцен перекоचेвок, процарапанные на полосах бересты и берестяных предметах из курганного могильника, датированного рубежом и первыми веками нашей эры [Жовычев, Литвинцев, 2001, с. 266–272]. Среди рисунков на территории Забайкалья особо интересны изображения быков, тянущих волокуши с водруженными на них кибитками, юртами и иной поклажей. Такое транспортное средство — бык и волокуша для перевозки всевозможных хозяйственных грузов — было обычным в жизни якутов еще совсем недавно: в 1960–1970-е годы.

Таким образом, появление рогатого скота в Якутии наиболее вероятно связано с приходом сюда ранних кочевников.

Многовековое воздействие экстремальных условий Арктики выработало у аборигенного якутского скота ряд ценных эколого-физических адаптационных качеств. Одно из них — своеобразный волосяной покров, который в среднем в 3 раза длиннее и в 4 раза гуще, чем у симментальского скота. В зимний период густота волосяного покрова животных увеличивается в среднем в 6 раз по сравнению с летним. По материалам кулун-атахской археологической культуры XIV–XVI вв., жилища якутов представлены *балаганами* с совмещенными хлевами (*хотонами*), что говорит о такой же древней традиции разведения рогатого скота, как и лошадей [Гоголев, 1990, с. 48].

Хлев (*хотон*) для рогатого скота конструктивно сходен с *балаганом*, но упрощен. Он представлял собой четырехугольную в основании постройку, напоминающую усеченную пирамиду. Основу постройки образовывали угловые столбы. На связывающих их балках покоилась крыша. В зависимости от размеров хлева между угловыми столбами ставились дополнительные стойки. Стены образовывали тонкие бревна, наклоненные внутрь. Крышу делали слегка выпуклой. После настила потолка жердями поверх них раскладывали пластины из лиственничной коры, которые обычно заготавливали в июне, когда лиственничная кора легко снимается крупными пластинами. Далее кровля покрывалась толстым слоем земли, который через год-другой зарастал густой травой, что приводило к одернению всей земляной засыпки потолка. В потолке пробивали одно или два небольших отверстия, в которые вставлялись деревянные трубы для вентиляции помещения. Стены *хотона* сооружали из бревен-тонкомеров. Для утепления хлев на зиму обмазывали глиной и толстым слоем навоза. Причем такую обмазку (*сыбах*) подновляли каждую осень. Для этого использовалась деревянная лопата, изготовленная для легкости из сосновой доски [Зыков, 1986, с. 61].

Плюсовая, но весьма низкая температура в *хотоне* поддерживалась исключительно только дыханием самого скота. Чтобы как можно больше сохранить тепло, *хотон* строился максимально низким и тесным. Жилище и хлев чаще всего находились под одной крышей и отделялись лишь перегородкой из плах, доходящих до самого потолка (рис. IV.5). Такая комбинированная постройка использовалась для того, чтобы лучше сохранить тепло в суровых условиях и обеспечить удобство работникам. В некоторых случаях у малоскотных хозяев вход в помещение был один, т.е. скот ходил прямо через жилое помещение. Эта особенность была также продиктована экономией тепла в помещениях. При увеличении поголовья одну стенку со стороны наружной двери разбирали и стены удлиняли, при убавлении — площадь *хотона* урезали, чтобы высвободившееся место не отняло имевшееся тепло [Николаев—Сомоготто, 2009]. Таким образом, хлев для рогатого скота был хорошо приспособлен к зиме и надежно защищал животных от холода.

Летний хлев (*титиик*) на летниках (*сайылык*) сооружали в стороне от жилых помещений, т.е. не только отдельно от жилища, но и за пределами усадьбы. Он предназначался для защиты дойных коров и телят от летней жары и дождя, комаров и прочего гнуса, поэтому щели в стенах между бревнами не замазывались для лучшего проветривания. Летний хлев представлял собой в большинстве случаев четырехугольное в основании строение, при сооруже-



Рис. IV.5. Якуты. Балаган с пристроенным к нему хотоном (хлебом). Из фондов НБ ИГУ (виды Якутской области, КП 6148).

нии которого применялась столбовая или срубная техника. Совпадение принципов строительства скотоводческих построек и связанных с ними терминов у саха и тюрко-монгольских народов указывает на южное происхождение якутского скотоводства, т.е. на его связь с Южной Сибирью. Некоторую специфику якутских скотоводческих построек можно объяснить влиянием климатических условий Севера.

Доением коров, уходом за молодняком и чисткой хотона занимались женщины (рис. IV.6). Коров доили до 4–5 раз в день. По летнему времени утренняя дойка приходилась на 5–6 часов, дневная была между 9 и 10 часами утра, промежуточная дневная дойка *кюнюскю тьюэртююр* — между 12 и 14 часами и вечернее доение *киэсээнни* — между 21 и 22. Выделялось еще вечернее промежуточное дое-



Рис. IV.6. Якуты. Дойка коровы. Из фондов МАЭ Сибири (альбом А.Н. Молотилова, КП 5961, 18-91).

ние *киэсээнни тьюэртююр* — между 16 и 17 часами. У якутов традиционный уход за крупным рогатым скотом в летний, пастбищный, период был весьма прост. В бедных хозяйствах постоянная нехватка кормов заставляла выводить скот на пастбище весной очень рано — как только появятся из-под снега кончики прошлогодних трав. В процессе такой снежной тебеневки дополнительный корм давался по утрам и вечерам в зависимости от количества оставшегося запаса сена. В более благополучные годы в зажиточных хозяйствах было принято выводить скот на пастбище только после полного оттаивания снега. Причем для ослабленных особей и молодняка практиковался особый режим выпаса, по которому продолжительность пребывания скота на пастбище наращи-

валась весьма осторожно и с обязательным учетом состояния каждого животного. Весенний выпас обычно проходил в непосредственной близости от зимних усадеб. Однако подобное положение вещей считалось явлением весьма нежелательным и почти вынужденным. Во избежание лишнего вытаптывания сенокосов около зимников и летников богатые семьи на весенний и осенний периоды обзаводились особыми пастбищами. Первое носило название *саасыыр* букв. ‘весеннее местожительство’, второе — *кюсююр* букв. ‘осеннее местожительство’ или *отор*. В конце мая по всей Якутии начинался переезд скотоводов из зимних и весенних усадеб в летние (*сайылык*).

По прибытии на летнее стойбище спешили отделить от здорового скота сильно истощенных и больных животных, для которых отводились самые лучшие пастбища и создавались более щадящие условия. Дымокуры (*тюттэ*) на таких лугах должны были гореть круглые сутки. Личинки овода на коже животных удаляли вручную путем выдавливания. Для защиты от непогоды и жары строили навесы и ветровые заслоны (*хахха*).

Местность, выбранная под летник (*сайылык*), прежде всего должна была отвечать двум основным требованиям: иметь достаточное количество пастбищных угодий и находиться в непосредственной близости от сенокосов (рис. IV.7). Из-за нехватки хороших сенокосных угодий приходилось отводить под пастбища так называемые сорные луга: кочкарники, возвышенные малоурожайные суходолы, переувлажненные или заросшие кустарниками местности.

Якуты практиковали вольный выпас рогатого скота. По издавна утвердившемуся обычаю, после окон-

чания дойки стадо само направлялось на водопой и пастбище, его только выпускали из загона. При наступлении времени следующей дойки кто-нибудь из детей или женщин шел искать пасущихся коров и пригонял их на летник. С конца второй декады июля и середины августа открывались стоявшие все лето закрытыми изгороди сенокосных угодий, на которых была завершена сеноуборка. Затем постепенно начинали открывать и остальные сенокосные угодья, вновь создавая обилие кормов после сухого полуголодного периода середины лета. Именно за это время скот набирал свежие силы, получал запас энергии для длительной зимовки [Николаев–Сомоготто, 2009, с. 100–101].

Сентябрь у якутов недаром носит название «месяц юрт» (*балаган ыйа*), так как в это время заканчивалась уборочная страда, все луговые угодья становились доступными для скота и начинался массовый переезд в зимние усадьбы. Поскольку в сентябре ночи становились холодными, телят, ослабленных и больных животных на ночь загоняли в *хотоны*. В целях экономии кормов дойных коров не принято было кормить сеном, пока луга оставались свободными от снега. В иные годы покрытие снегом естественных пастбищ в Центральной Якутии затягивалось чуть ли не до конца сентября, а в бесснежные годы тебеневка на лугах могла продолжаться даже в ноябре. В данном случае дойные коровы паслись по неглубокому снегу толщиной 5–6 см. Их выпускали пастись в дневное время, оставляя ночевать в хлеве. С этого времени животных начинали подкармливать сеном, для чего его обычно разбрасывали небольшими кучками каждый раз на свежем снегу. Так сено поедалось полностью, без затаптывания.

Субан (яловый, не дойный скот) в прошлом принято было относить к числу самой выносливой части рогатого скота. Животных этой группы оставляли пастись на лугах до тех пор, пока не исчезнут под покровом снега последние остатки трав. В подобных случаях *субан* пристраивали к косяку лошадей. Есть данные, что некоторые особи якутского рогатого скота имеют врожденные навыки тебеневки. По преданиям, у предка якутов Омогоя «скот не зимовал в хлевах, почти все время он находился на воле, добывал себе корм, разгребая копытом снег, таким образом проводил зиму» [Исторические предания якутов, 1960, с. 165]. Вновь прибывший на Лену Элэй «без лишних слов костяным топором сделал изгородь, назвав ее “дал”... Построил летний хлев. Все это он назвал *тиэргэн*



Рис. IV.7. Якуты. Переезд в летник (*сайылык*). Из фондов МАЭ Сибири (альбом А.Н. Молотилова, КП 5961, 18-102).

‘двор’» [Там же, с. 66]. *Субан* загоняли в хлев на ночь лишь в сильные морозы, днем его в любую погоду кормили во дворе.

У некоторой части скотоводов рабочие волы и *кур идэсэ* (скот, подкармливаемый в течение нескольких лет подряд для забоя на мясо) вовсе не вводились на зиму в хлев. По окончании осеннего выпаса их вначале кормили в защищенных от ветра местах лугового угодья, а затем переводили под специальные навесы, в затишки или старые хлевы без окон, дверей и утепляющей обмазки.

Рабочих волов использовали как транспортных животных: на них ездили верхом без седла, их запрягали в сани (рис. IV.8, IV.9). В ноздри вола продевали тальниковое или железное кольцо *чурумчу* и привязывали длинную веревку, которая пропуска-



Рис. IV.8. Якуты. Девочка верхом на быке. Из фондов НБ ИГУ (виды Якутской области, КП 6148).



Рис. IV.9. Якуты. Бык, запряженный в сани. Из фондов НБ ИГУ (виды Якутской области, КП 6148).

лась между рогами. В пору переезда в летники и сенокосной страды быки были незаменимыми помощниками якута-скотовода. Быка запрягали в достаточно легкие сани, на которых возили сено и доставляли из леса сухостой для поддержания непрерывного огня в камельке. В летнее время применялся и колесный транспорт. Н.К. Антонов писал: «Телегу якуты называют по-русски — *тэлиэгэ*, но, кажется, они телегу знали и до прихода русских. Об этом можно судить по названию пушки, употребительному поныне, — *тэргэн саа* букв. ‘телега — ружье’ (ружье с телегой). Якут. *тэргэн* параллельно монг., бур. *тэргэ(н)* ‘телега, повозка’ [1971, с. 45]. На быках ездили все — и взрослые, и дети. Бычков, выращиваемых для использования в качестве тягловых животных, обычно кастрировали на втором году. В трех- либо четырехлетнем возрасте их обьезжали. Срок службы волов в среднем продолжался до 15–16 лет. Якутский вол свободно тянул на небольшое расстояние 325–400 кг (20–25 пудов), на более дальнее — 245–275 кг (15–17 пудов) [Серошевский, 1993, с. 145].

Названия частей бычьей упряжки, в отличие от названий предметов конской сбруи, имеют в своем составе значительную долю слов монгольского происхождения. Н.К. Антонов отмечал, что влияние монгольской лексики на якутскую особенно интенсивно и устойчиво в терминах оседлого скотоводства, связанного с разведением и содержанием рогатого скота [1971, с. 45–54].

С помощью быков даже охотились на водоплавающую птицу. Охотник обманывал отдыхающую на воде птицу: подкрадывался к ней, прячась за быком (рис. IV.10). Приблизившись на расстояние выстрела, охотник ставил сошку, клал на нее ру-

жье, спокойно прицеливался и стрелял без промаха. Такой способ охоты шаг за шагом запечатлен на фотографиях начала XX в.

Во второй половине XIX в. средняя якутская семья, состоящая из пяти человек, содержала до пяти–шести дойных коров. Часть молока уходила на приготовление масла (*хайах*), простокваши (*таар*), творога (*издьэгэй*). Остальное молоко хозяева употребляли для чая (*чэй юютэ*), варки блюда, называемого *суорат*, и кормления детей. В старину убыль молока у коров была очень заметна для семьи, так как питание в этом случае резко ухудшалось. Уровень зависимости якутов от молочной пищи выражался в том, что даже при угрозе голодной смерти они чаще всего отказывались забивать скот.

Для якутских лошадей практически не требовалась заготовка сена. С появлением коров в хозяйстве якутов возникло одно из основных летних занятий — сенокосение. Заготовка сена за очень короткое лето было решающим условием существования скота в исключительно суровых климатических условиях якутской зимы. Об этом свидетельствует ставшее хрестоматийным заявление рядовых якутов-узников, потрясающее своей жизненной правдой и спустя несколько сотен лет. Они, обвиненные в участии в восстании 1642 г. и приговоренные к смертной казни, сделали смелое заявление воеводе Головину, известному своей жестокостью: «Либо-де нас вешай или в улусы отпусти; ныне-де сено у нас не кошено, скотишко перемрет» [Токарев, 1953, с. 69]. Этот трагичный документ показывает, какое значение имел запас сена для сурового зимнего периода в общем круге проблем существования тогдашнего якута-скотовода.



Рис. IV.10. Якуты. Охота на уток с помощью быка. Из фондов Музея ИГИиПМНС СО РАН.

Судя по историческим рассказам, крупные скотоводы держали работников, занимавшихся заготовкой сена. В фольклоре среди духов упоминаются *хотуурдаах Кунай уол* (парень Кунай, имеющий косу) и *кыраабыллаах Кынай кыыс* (дева Кынай с граблями) [Боло, 1994, с. 69].

Перед началом сенокоса устраивался обряд *Ходусаны маанылыыр* («угощение» сенокосного луга). В этом случае через посредство огня с «угощением» обращались к духу-хозяйке покоса, чтобы она разрешила людям начинать сенокосение. По окончании работ проводили обряд *Кыдама тьюэрхтиир* (гадание по окончании стогования): бросали вилы на оставленную по такому случаю копну сена и приговаривали при этом: «Чтобы нам повидаться благополучно в будущем году в такую же пору!». Обряд завершали ритуальной пищей *малаасын*, «угощая» при этом покосные места [Слепцов, 1989, с. 34].

Основным орудием при заготовке сена была якутская коса-горбуша (*саха хотуура*). Нож такой косы имел дугообразную форму (рис. IV.11). При археологических раскопках поселения кулун-атахской культуры в Центральной Якутии, датированной XIV–XVI вв., найден фрагмент якутской косы-горбуши [Гоголев, 1990, с. 30; с. 12, табл. XIV]. Характерной чертой использования *хотуура*, отмеченной В.Л. Серошевским, было то, что им наотмашь подрубали, а не скашивали траву, ударяя вправо и влево. Косьба горбушей требовала нешуточной фи-



Рис. IV.11. Якуты. Заготовка сена с использованием косы-горбуши. Из фондов МАЭ Сибири (альбом А.Н. Молотилова, КП 5961, 18–60).

зической силы и выносливости и представляла собой самую трудную работу по заготовке сена [Серошевский, 1993, с. 266].

На заготовку сена уходило 70–75 дней. К работе привлекались все члены семьи. Июль — по-якутски *от ыйа* букв. ‘месяц сенокоса’ — являлся разгаром сенокосной страды с самыми длинными рабочими днями. В начале месяца (по старому стилю) после двух-, трехдневных «петровских» дождей начиналось массовое сенокосение. В конце июля проносился холодный ветер, называемый в народе *от сыра тыал* ‘останавливающий рост трав ветер’. «Петровское» сено считали лучшим, но косили в небольшом количестве и преимущественно богатые скотоводы. Оно труднее сохраняется, чернеет от дождя, дает небольшой сбор, так как содержит много влаги и сильно усыхает. Массовый выход на сенокос начинался со Дня святого Прокопия (8 июля по юлианскому календарю). По подсчетам В.Л. Серошевского, с этого дня выходили на луга 40 тыс. косцов и 80 тыс. сборщиков сена (гребщиц). Дома оставались только маленькие дети под присмотром глубоких стариков и старух [Серошевский, 1993, с. 272]. Вторая половина сенокосных работ приходилась на август — *атырдьах ыйа* ‘месяц вил’. В начале месяца полагался небольшой отдых, который обычно совпадал с двух-, трехдневным дождем, называемым «ильинскими». Это время считалось серединой покоса (*хотуур ортото*). Доброчастность и количество сена составляли гордость и мерило благосостояния скотовода. В особенно жаркое лето знойные дни бывают и в первой декаде августа. Такие дни порождали так называемые сухие туманы, которые иногда принимали за дым от лесных пожаров. Две трети всех летних осадков обычно выпадают в августе. На рубеже августа и сентября дуют иссушающие растительность ветры — *оту-масы орохсутар тыаллар*.

После окончания сенокоса начиналось стогование (рис. IV.12). Стога ставили на самых высоких точках лугов, не заливаемых весенней талой водой. В основание зарода клали худшие травы, так как они все равно сыреют и чернеют. Лучшее сено клали в середину. Более влажные копны укладывали с краю. Края старались плотно утоптать. Чаще использовались стога четырехугольной формы, особенно при метании подмоченного дождями сена. Старались делать так, чтобы зеленое сено как оболочкой окружалось в зарode тонким слоем прелого сена [Зыков, 1989, с. 24].

С наступлением зимы, когда якуты переезжали в *кыстыки* (зимники), заботой каждой семьи становилась транспортировка заготовленного сена к жилищу (рис. IV.13). Это продолжалось семь зимних месяцев. Заготовка сена и кормление им скота требовали огромного человеческого труда. Позднее в обиход якутов вошла коса-литовка, которая позво-



Рис. IV.12. Якуты. Стогование сена. Из фондов НБ ИГУ (виды Якутской области, КП 6148).



Рис. IV.13. Якуты. Перевозка сена на саях. Из фондов НБ ИГУ (виды Якутской области, КП 6148).

ляла именно косить, а не рубить траву, что значительно облегчило процесс заготовки сена и повысило производительность.

В Якутии с ее резко-континентальным климатом урожайные годы чередовались с неурожайными. Последние сопровождалась длительной засухой, массовым размножением нестадного вида саранчовых, именуемых «кобылками». В такие годы на высоких местах лугового пространства, где не задерживалась весенняя вода, и без того скудный травостой полностью поедался этими вредными насекомыми. По словам И.А. Худякова, «дорожа сеном, местное население старается выкашивать его даже с озер и болот; для этого ждут первых морозов, и когда вода покроется льдом, оставив понаружи верхушки озерных трав, начинается «кошение на льду» [1969, с. 59]. И.А. Худяков привел также якутское название этого вида сенокосных работ — *хадыйыы* — и спе-

циально отметил, что в этом случае «употребляются особые железные инструменты» [Там же].

Во время неурожая и засухи недостаточное количество сена на зиму вынуждало якутских скотоводов заняться еще одним трудоемким видом заготовки грубых кормов — *былах бысыыта* букв. 'срезание березовых и тальниковых ветвей'. К сбору тальника, по словам В.Л. Серошевского, приступали «обыкновенно как к последнему средству спасения (скота) от бескормицы» [1993, с. 264]. Этот тип сельскохозяйственных работ по сезонам делится на летний и весенний.

В годы засухи уже с начала лета хозяину становилось ясно, что со своего земельного надела не собрать достаточное для скота количество сена. Тогда и не занятые на сенокосе члены семьи, особенно старшего поколения, отправлялись в ближний лес, заросший молодыми березами, кустарником и тальником, для заготовки *былах*. Намские якуты в свое время сообщали В.Л. Серошевскому о том, что «для скота особенно хороши веники из молодого зеленого тальника, собранные и высушенные в первой половине лета, и в старину, когда семьи были много больше, об этом заботились женщины и старики» [1993, с. 265]. Далее он писал, что такие высушенные веники напоминали маленькие снопы и по-якутски назывались *тютюэтх*. Их «заметьвали» в стога, где они прекрасно сохранялись. От такого сдобривания кормов

коровы больше давали молока [Там же]. Надо заметить, что такие стога были небольшими, чаще равнялись большой копне, свозимой за 1 раз, т.е. по весу и объему равнялись одному возу сена.

Весенние работы по заготовке веток подробно описаны В.Л. Серошевским: «Интересным остатком старинного способа добывать корм для голодающего скота является у якутов кормление тальниковыми ветками. Для этого конный скот пригоняют в места, поросшие съедобными видами тальника, и рубят его кусты на известной высоте. Кони ходят и объедают все съедобное. Иногда на огромных пространствах по берегам рек видишь такие порубки» [Там же, с. 264]. Подобным способом якуты кормили истощенных от бескормицы лошадей.

Якуты подчиняли весь режим своей хозяйственной жизни содержанию скота, ибо они понимали, что в суровых условиях края только заготовка сена

и грубых растительных кормов обеспечат сохранение жизни. По признанию многих исследователей, историко-культурным вкладом якутского народа в мировую цивилизацию является создание уникальной скотоводческой культуры в условиях Крайнего Севера, включая арктические районы Северного полушария.

17.2. ПРОМЫСЛОВАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НАРОДА САХА

Охота и рыболовство — древнейшие занятия человека. Археологический и петроглифический материал Якутии свидетельствует о большом значении промысловой деятельности для стратегии жизнеобеспечения в условиях экстремально холодного климата и хрупкой экосистемы Севера. Дореволюционные исследователи отмечали, что охота на промыслового зверя и рыболовство как природные ресурсы добывания пищи были органично вписаны в традиционную экономику якутского хозяйства. Экологический опыт, закрепленный в «помнящей» культуре наследия Юга, был переработан и развит якутами в адаптивной стратегии гармоничного существования человека и природы.

Освоение и использование кормящего ландшафта Севера реализовывались якутами в поведенческих практиках, сопряженных с восприятием лесов, озер и гор как живых существ. Промысловая культура якутов являлась сакральной по своему содержанию. Умилостивительные ритуалы, строгие предписания и табуирования в процессе охоты и рыболовного промысла позволяют говорить о высоком статусе ее «природности».

Взаимодействие человека и окружающего мира в промысловой деятельности якутов воспринималось в качестве неразрывной коммуникационной сети обмена с животным миром, где границы природного и человеческого пространства взаимопроницаемы. По народным представлениям, от благосклонности хозяина леса Баай Байаная и духа озера Кюех Боллох зависела удача на охоте и в рыболовном промысле. В этом плане символическое разыгрывание в охотничьих обрядах свадебных элементов (добыча лисы, рыси и возвращение охотника домой с «лесной невестой»), произнесение словесных заклинаний, обращенных к хищным и пушным зверям как к родственникам (медведь, лиса, рысь), отношение к озерам как к почтенной бабушке (эбэ) отражали идею родственной связи людей с обитаемым таежным миром. Такая «встроенность» человека в дикий ландшафт диктовалась северными климатическими и природными условиями, сезонным характером промысловой деятельности, а также традиционными мировоззренческими представлениями о духах местности (рис. IV.14).

В хозяйстве якутов рыболовство наряду с охотой всегда служило значительным подспорьем, а для беднейших слоев населения, лишенных скота, становилось главным источником существования [Савин, 2005, с. 112].

По степени участия охота подразделяется на активную и пассивную, а по объектам промысла ранее в большинстве случаев применялся комбиниро-



Рис. IV.14. Якуты. Охотник. Из фондов НБ ИГУ (альбом И.В. Попова, № А495855).



Рис. IV.15. Якуты. Мальчик, стреляющий из лука. Из фондов МАЭ Сибири (альбом А.Н. Молотилова, КП 5961-1410, 18-3).

ванный тип. Активная охота включала преследование, выслеживание, подманивание, загон зверя. Орудиями такой охоты являлись копье, батас, пальма, лук со стрелами (рис. IV.15), ружье. Орудия пассивной охоты делились на стационарные и переносные. К стационарным относились средства и приспособления, которые изготавливались на месте охоты и не могли быть перенесены без разрушения их целостности: ямы, ловушки, различные пасти, петли с очепом. Переносными являлись разнообразные петли и силки, черканы и некоторые самострелы [Якуты. Саха, 2012, с. 152]. До распространения огнестрельного оружия при охоте на крупных зверей, водоплавающую птицу и боровую дичь активно использовали лук *ох саа*. Охотников-промысловиков (особенно добывающих белок) называли *оногосчут*, а сезон охоты на пушных зверей с сентября по ноябрь — *оногос ыйа* ‘месяц лука’ [Зыков, 1989, с. 75].

Следует отметить, что ландшафтный фактор проецировал разные вариации промысловой деятельности. Так, одной из особенностей географического пространства Якутии являются многочисленные озера, что способствовало формированию у вилюйских и северных якутов оригинальной культуры рыболовства как вида охоты [Николаев-Сомоготто, 2009]. Это подтверждается наличием у них довольно развитой терминологии, разнообразием технических приемов и снастей для ловли рыбы (рис. IV.16, IV.17), способов ее заготовки и приготовления, а также обозначением рыболовной деятельности словом *булт* ‘охота’. Примечательно, что промысловое озеро передавалось из поколения в поколение от отца к сыну, как родовые владения и охотничьи угодья.



Рис. IV.17. Якуты. Лодка-долбленка (*дjolун ты*) и рыболовные сети из конского волоса (*кыл мунгха*). Из фондов Тойбохойского музея. Фото В. Данилова.



Рис. IV.16. Якуты. Ловля рыбы мордой (*туу*). Из фондов НБ ИГУ (виды Якутской области, КП 6148).

Археолог С.И. Эверстов промысел рыбы у предков якутов связывает с курумчинской культурой. Проанализировав лексический материал по рыболовству, он отмечает его тюркское происхождение. Ценная мысль ученого о том, что предки якутов, осваивая бассейн Лены, выработали этническо-специфический тип производства и усовершенствовали свои рыболовные орудия (изобретение рыболовной снасти *куйуур*, невода *мунгха* и сети *илим* для подледного лова), раскрывает адаптивный механизм культуры жизнеобеспечения народа саха [Эверстов, 2009, с. 87–88].

Следует отметить, что *куйуур* (рыболовная снасть в виде мешкообразной сетки) не имеет аналогов по всей Сибири. *Куйууром* добывали в марте-апреле голянов и карасей, когда они забивались в непромерзающие озерные омуты, часто имеющие вид чаши или воронки (*от харага* ‘травяные глазки’) [Николаев-Сомоготто, 2009, с. 224].

Коллективная добыча карася неводом *мунгха* (*багады*) распространена у всех локальных групп якутов и в своей основе связывается с коллективной облавной охотой, ярким феноменом кочевнической культуры народов Центральной Азии. Она включает в себя организованную неводьбу со строгой стратификацией рыбаков, разнообразными орудиями лова, этикетными и ритуальными установками. Во многих местах до сих пор во время коллективной неводьбы придерживаются определенных пове-

рий, табу и обрядовых действий. Сначала кормят духа-хозяина огня и через него обращаются с алгысом к *Эбэ* — хозяйке озера. Для этого «крылья» невода расстилают в виде кольца, в центре которого разводят костер, потом, произнося заклинание, «угощают» огонь молочными продуктами. Только после проведения всех обрядов начиналась «охота» на «золоточешуйного» карася [Николаев-Сомоготто, 2009; Зыков, 1989].

Обусловленные криогенными ресурсами территории новые способы подледной индивидуальной (*куйуур*) и коллективной (*мунгха*) рыбалки позволили якутам использовать озера круглогодично.

Являвшееся одним из основных принципов промысловой деятельности народа саха рациональное природопользование включало в себя понятие «меры», что способствовало естественному восстановлению биоценоза: нельзя было в больших количествах убивать зверя и ловить рыбу, следовало «давать отдых» озерам, менять охотничьи маршруты по сезонам.

17.3. ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВА

Традиционное жилище представляет собой один из основных элементов материальной культуры каждого этноса. Являясь наиболее важным компонентом структуры жизнеобеспечения, оно служит для удовлетворения самых насущных потребностей человека. Поселение — сложный комплекс, включающий в себя не только систему построек разного функционального назначения (жилые, хозяйственно-бытовые), но и хозяйственные угодья, культовые места, кладбища, т.е. объекты, которые напрямую связаны с деятельностью людей. Тип, размер, внешний вид поселений и жилищ каждого этноса определяются разными сторонами его жизни: экологической средой обитания, типом хозяйства, социально-политическими и экономическими отношениями, обычаями и традициями, эстетическими и религиозно-мифологическими представлениями. Все это делает поселения и жилища ценнейшими историческими источниками.

В XVII в. основная масса якутов занимала компактную территорию в бассейне средней Лены и нижнего Вилюя. Незначительная их часть проживала по среднему и верхнему течению Яны, в верховьях Индигирки, районе Олёкминского острога и Жиганского зимовья. Хозяйство саха в этот период базировалось на разведении крупного рогатого скота и лошадей, потому и в служилых записках русских казаков местные жители указываются как «конные и скотные». В последующий период якутское население зафиксировано в бассейнах Анаба-

ра, Оленёка, Алазеи и Колымы, на побережье Охотского моря [Зыков, 1989, с. 12].

Якутские поселения были разбросаны по многочисленным *алаасам*⁶⁷ и речным долинам, и расстояние между ближайшими соседями иногда доходило до нескольких сот километров. Путешественники, служилые люди не раз с удивлением отмечали такой характер расположения поселений. Ф.И. Ланганс, посетивший Якутскую область в 1789 г., писал: «...юрты ставят не улусами, но в розницу по одной и две, а по три в одном месте редко бывает» [1824, с. 138]. Примерно полстолетия спустя Р.К. Маак также зафиксировал эту особенность: «Якуты не любят селиться обществами и предпочитают жизнь уединенную. Жилища их расположены особняками, и в весьма немногих местах можно встретить более скученные урочища» [1886–1887, с. 40]. Главной причиной такой «разбросанности» кроется в культурно-исторических традициях хозяйственного уклада жизни якутского народа, который основывался на разведении крупного рогатого скота и лошадей. Кроме того, подходящий для проживания *алаас* выбирали, следуя определенным мировоззренческим представлениям и установкам.

Якуты вели полуседлый образ жизни. Зимой жили в зимниках (*кыстык*), которые располагались вблизи сенокосных угодий, а летом переезжали в летник (*сайылык*). По фольклорным данным известно, что в прошлом существовали еще и осенние поселения *оторы* и весенние — *саасыыр*, которые к концу XIX в. почти полностью исчезли. Сезонное переселение всегда воспринималось как праздничное событие, при этом огромную роль играла эмоциональная окрашенность перекочевки, которая влияла на благополучие семьи и будущий сезон. В.Л. Серошевский довольно красочно передал атмосферу перекочевки: «Идут гурты скота, за ним едут люди верхом на быках, на саях, а где позволяет местность — на скрипучих телегах; везут сундуки, столы, стулья, платья, пустые бочки под молочные скопы, утварь, наконец, маленьких детей в люльках и телят сосунков, увязанных в выстланных сеном корзинах, не хуже любого младенца. Сбоку и спереди каравана бегут остромордые собаки, люди веселые, довольные, перекликаются, смеются, поют; скот нетерпеливо ревет и постоянно разбегается по сторонам в поисках пищи; вода в многочисленных лужах плещет под ногами идущих, а впереди них и

⁶⁷ *Алаас* — елань, луговое или полевое пространство, окруженное лесистой горой, подгорная долина, дол, чистая поляна среди леса, поле или луг, окруженные лесом [Пекарский, 1959, стлб. 1225]; окруженная лесом чистая поляна, обычно с озерком посередине [Толковый словарь якутского языка, 2004, с. 391].

сади за ними раздаются такие же голоса тоже тронувшихся в путь соседей» [1993, с. 269].

В якутском языке вместо выражения *кыстыкка кесюю* ‘переселение на зимники’ повсеместно и часто употреблялось *балаганна кирири* ‘въезд в балаган’. Как видно, слово *кыстык* ассоциировалось у якутов с зимним типом жилища — *балаганом*. Это подтверждает и название месяца, когда переселяются в зимники — *балаган ыйа* (сентябрь).

Зимник играл в якутском хозяйстве доминирующую роль, был объектом постоянного внимания и забот, а также местом наиболее продолжительного проживания [Зыков, 1986, с. 18].

Любое постоянное поселение независимо от размеров и места расположения называлось *ыал*. Это слово включало и такие понятия, как «жилой дом», «отдельная семья», «двор», «хозяйство», «усадыба» и проч. Место временного проживания на сенокосе, охоте, неводьбе не называли *ыал*. Так, стоянка козцов называлась *отуу* ‘место привала с шалашом’, а ее обитатели — *отчуттар* ‘козцы’ и т.д. [Там же, с. 13].

У якутов один хозяйственный двор называется *биир тиэргэн ыал* ‘одно хозяйство (двор)’ (рис. IV.18), более одного — *хас да тиэргэн ыал* ‘несколько хозяйств (дворов)’. Аналогичное определение хозяйственного сообщества существовало и у индинских бурят, оно использовалось при обозначении более крупных поселений. При этом слово *айл* употреблялось в сочетании со словом *тииргэн*: *айл тииргэн* ‘село, деревня’ [Жамбалова, 2004, с. 136].

Если в летниках насчитывалось от пяти до десяти хозяйств, то в зимниках — одна или две семьи, объединенные одним родом (*ага ууса*). Зимние поселения представляли собой группы жилых и хо-

зяйственных построек, составляющих отдельные усадьбы.

В этнографической литературе достоверные сведения о якутских усадьбах появляются только в начале XIX в. Участки для усадеб выбирались по следующему принципу: для зимников — *алаасы*, окраины долин и расчищенные от леса опушки, для летников — открытые пространства, не пригодные для сенокосения. Основными жилыми постройками на зимниках были традиционные якутские жилища типа *балагана*. Только с начала XIX в. зажиточные семьи стали строить срубные жилища русского типа. Описание усадьбы конца XIX в. на зимнике дано В.Л. Серошевским: «Двор, на котором стоит юрта, амбар и другие хозяйственный постройки, всегда почти гладкий и просторный. Юрта помещается не в центре его, а в одном из концов. В центре, перед дверьми жилого дома, стоят обыкновенно столбы коновязи (*сэргэ*)... Двор окружает трехжердевая изгородь в 2 аршина высоту с широкими воротами, засовывающимися тоже тремя или четырьмя жердями. Скотный двор и помещения для сена окружены такими же изгородями и устроены отдельно» [1993, с. 360].

Размеры усадьбы, количество и качество построек на ней зависели от социального статуса владельца [Зыков, 1986, с. 23]. Хозяйства среднего достатка имели усадьбы с одним *балаганом* и различными хозяйственными постройками [Маак, 1886–1887, с. 44].

Известно, что якутские *балаганы* в подавляющем большинстве имели пристройку — зимний хлев (*хотон*) (рис. IV.19). У некоторых хозяев *хотон* примыкал к срубному жилищу русского типа. По мнению самих якутов, подобное соседство жилища с хлевом служило сохранению тепла и экономии топлива [Жилище..., 1928, с. 2]. По наблюдениям исследователей, отделение *хотона* от жилища происходило в тех местах, где якуты жили в наиболее тесном контакте с русским населением. К концу XIX в. и в начале XX в. в центральных и вилюйских улусах уже встречались, хотя и редко, отделенные от *хотона* зимние якутские жилища *балаганы*.

Зажиточные семьи имели в одной усадьбе два–три жилища. С начала XIX в. в центральных улусах появились *балаганы*, соединенные со срубной постройкой. В таких комбинированных жилищах *балаган* служил сенями и назывался *хара дьиз* ‘черный дом’, а срубная пристройка — *юрюнг дьиз* ‘белый (светлый) дом’.

Позднее стали строить отдельный срубный дом для хозяев, называв-



Рис. IV.18. Якуты. Жилой двор *тиэргэн*. Из фотоматериалов Американской Северо-Тихоокеанской этнографической экспедиции 1897–1902 гг., часть 1 (<https://humus.livejournal.com/3426052.html>).

шийся *юрюнг дьиз* или *ампаар дьиз*, а в *хара дьиз* жили *кумаланы*, *иитимны* (нахлебники) и работники-*хамначиты*.

В усадьбах богатых людей, кроме *балагана* и срубного дома, имелись многоугольные дома и *урасы* (рис. IV.20). Эти жилища заселялись только на летний период.

В каждом дворе обязательно ставилась одна или несколько коновязей (*сэргэ*). Главная коновязь *тойон сэргэ* находилась перед входом в дом и предназначалась только для лошадей хозяина, почетных гостей и сакральных лиц. Рабочих лошадей привязывали в левой части двора, где стояли два–три столба, соединенных перекладиной, которые назывались *ат сэргэ*. Среди *сэргэ* были сооружения ритуального назначения, никогда не использовавшиеся по прямому назначению. Одной из таких коновязей является *кийиит сэргэтэ* ‘коновязь невесты’. Ее ставили в день прибытия невесты в дом жениха. Таким образом, коновязь не только означала центр «одомашненного» пространства, но и выступала как культурный маркер нового семейного коллектива.

Перед домом находился амбар — у бедных семей один, у богатых — от двух до десяти — для хранения заготовок и предметов быта. Специально для пищевых продуктов выкапывались глубокие ледники (*булуус*) со срубом (*ытыыс*). Нередко над подвалами сооружались специальные навесы *бюгээх* различных видов. Число амбаров и ледников зависело от количества продуктов, получаемых от скотоводческого хозяйства.

В пределах усадьбы строились загоны для лошадей, которые в большинстве случаев примыкали к амбарам (рис. IV.21). В таких загонах в зимний период держали рабочих лошадей и жеребых кобылиц. На зимней усадьбе также сооружался *лабаз*-навес для сушки и хранения снопов. По наблюдениям Р.К. Маака, в местах, расположенных рядом с местом проживания русского населения, в якутской усадьбе был и огород, где выращивали картошку, капусту и т.д. [1886–1887, с. 62]. У зажиточных хозяев на северной или западной стороне усадьбы, ближе к изгороди, сооружался крытый загон для лошадей *хасаа*, в котором держали кобыл и жеребят.

В конце XIX — начале XX в. некоторые зажиточные якуты строили мельницы *миэлинсэ*, приводи-



Рис. IV.19. Якуты. Зимний хлев (*хотон*). Из фотоматериалов Американской Северо-Тихоокеанской этнографической экспедиции 1897–1902 гг., часть 1 (<https://humus.livejournal.com./3426052.html>).



Рис. IV.20. Якутская усадьба: *балаган*, четырехугольный срубный дом, берестяная *могол ураса*. Из фондов МАЭ Сибири (альбом А.Н. Молотилова, КП 5961, 18-104).

мые в движение рабочим скотом. Такие мельницы в большинстве случаев находились по соседству с усадьбой. На некоторых зимниках Якутского округа сооружались и коптильные землянки *ыыс дьизтэ*, которые находились за пределами усадьбы, у опушки леса [Зыков, 1986, с. 25].

Основными постройками в летней и зимней усадьбе являлись *балаган* или срубный дом якутского типа *ампаар дьиз*. Рядом с жилищем сооружался амбар с погребом. Число погребов зависело от социального статуса хозяев. В летней усадьбе на некотором расстоянии от жилища находился открытый хлев *титишк*.

В пространственной картине мира якутов каждое освоенное пространство имело свою границу, отделяющую его от неосвоенного. При этом «сакральность снижалась от центра к периферии с переходом в хаос» [Скрынникова, 2003, с. 59]. Такое пред-



Рис. IV.21. Якуты. Загоны для скота. Из фондов НБ ИГУ (виды Якутской области, КП 6148).



Рис. IV.22. Якуты. Традиционное жилище *балаган*. Из фондов НГКМ (НВ-2379/3, ф. Д-27, оп. 1.Ф-35).

ставление перенеслось и на оформление всей хозяйственной зоны: на территории и зимней, и летней усадьбы огораживались не только жилища с надворными постройками, но и все скотоводческие помещения. Так, одной из примечательных особенностей якутской усадьбы является наличие многочисленных типов изгородей *кюрюё* или *бютэй*. Самыми распространенными были *юют кюрюё* или *скудьюгэс кюрюё* 'изгороди из столбов', *тосого кюрюё* или *боотулуу кюрюё* 'изгородь из кольев', *бэр-бээкэй кюрюё* 'изгородь из столбов и кольев', *сылбах кюрюё* 'изгородь из поваленных деревьев' и т.д.

Изгородь обеспечивала возможность выпаса скота без присмотра. Летом во время трех-, четырехразовых доений скот пригонялся любым свободным от работы жителем летника, чаще всего детьми.

Изгородью обносили каждую отдельную часть усадьбы от двора до сенокосных угодий. Согласно

традиционным мировоззрениям якутов, все окружающее пространство должно было быть огорожено, очерчено, ограничено. Недаром приезжие называли Якутию «страной изгородей». Сейчас система изгородей используется в сельской местности, где обнесены не только сенокосные угодья и пашни, но и различные части усадьбы, отделяющие жилой двор от хозяйственной зоны.

Традиционные типы жилищ: архитектурная традиция тюрко-монгольского мира. Терминология, применяемая для обозначения традиционных якутских жилищ, в источниках немного различается. И в дореволюционной, и в советской литературе стационарное каркасное жилище тюрков в форме усеченной пирамиды называлось *юрта* или *балаган*. После публикации труда С.И. Вайнштейна, посвященного истории жилища степных кочевников, специалисты стали склоняться к мнению, что слово «юрта» следует применять только по отношению к «жилищу с цилиндрическим решетчатым складным каркасом стен и войлочно-матерчатый покрытием» [1961, с. 43]. Поэтому для обозначения якутского жилища начали употреблять термин *балаган* [Зыков, 1986, с. 8]. Термин *ураса* утвердился за якутским стационарным (или переносным) коническим каркасным жилищем. Четырехугольное срубное жилище называется *ампаар дьизэ* 'срубный дом'. Постройки с количеством углов

более четырех названы многоугольными [Попов, 1961, с. 152].

Одним из древних и повсеместно распространенных типов жилищ является *балаган*, который относится к типу стационарного каркасного жилища [Соколова, 1998, с. 70] (рис. IV.22). У разных слоев населения *балаганы* отличались только размерами, а конструкция и внутреннее оформление в основном были идентичны.

Якутские жилища типа *балагана* упоминаются с XVII в. Первое наиболее подробное описание его дано в 1741 г. участником Камчатской экспедиции Я.И. Линденау. Позднее Ф.М. Зыков подробно охарактеризовал в своей монографии конструктивные особенности этого типа жилищ: «Балаган имел форму усеченной четырехгранной пирамиды. Для сооружения стен применялась каркасно-столбовая конструкция. Каждая стена напоминала простей-

ший односкатный ветровой заслон: жерди прислонялись к перекладине, покоящейся на двух угловых столбах. Пол был на одном уровне с землей. Очаг с вытяжкой типа камина располагался направо от входа. Основу крыши составлял бревенчатый настил. Сверху его покрывали корой и засыпали толстым слоем земли, которую затем утрамбовывали. Такая крыша вполне отвечала климатическим условиям Якутии, служила надежной теплоизоляцией и не пропускала дождевую воду. Стены балагана к зиме обмазывал глиной, смешанной с навозом и соломой, а летом — только глиной. Снаружи вокруг стены для утепления иногда насыпали землю высотой до полуметра, каркас балагана делали преимущественно из древесного материала» [1983, с. 8].

Непременные детали якутского жилища: навес над дверью (*чампарык, чарапчы*), навес на всю длину фасада (*чаампы*) и пристройка перед входом, напоминающая сени (*кююлэ*). Центральной деталью интерьера в *балагане* была печь *кемюлюек осох* — место для приготовления пищи, источник света и тепла. Печи в якутских жилищах были двух разновидностей в зависимости от способа их постройки. Простейшей являлась обмазанная печь *сыбах осох*: на шесток или опечек ставились три или четыре плахи в слегка наклонном положении и обмазывались толстым слоем глины. Другая разновидность якутской печи — *симии осох* (глинобитная печь) (рис. IV.23). Основанием для нее служил шесток — деревянный пятиугольный ящик, до краев наполненный плотно утрамбованной глиной.

Как известно, в мировоззренческой картине народов с жилищем соотносилась вся Вселенная. Со-



Рис. IV.23. Якуты. Глинобитная печка-камелек. Из фото-материалов Американской Северо-Тихоокеанской этнографической экспедиции 1897–1902 гг., часть 1 (<https://humus.livejournal.com./3426052.html>).

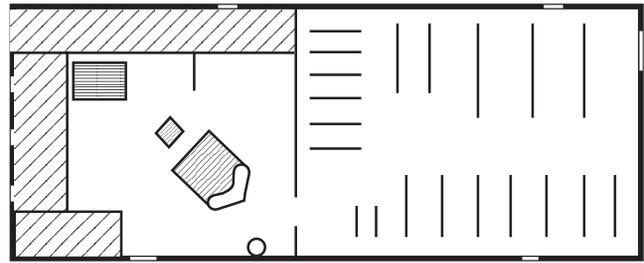


Рис. IV.24. Якуты. Внутренняя планировка *балагана*. Масштаб 1:100. Материалы И. Сойконнена [СПбФ АРАН, ф. 47, оп. 2, д. 157, л. 61].

В левой половине размещаются люди. Вдоль стен — широкие *ороны* (неподвижные скамьи). В «красном» углу — стол. Направо от входа — камелек. Перед ним — якутская табуретка. Сзади камина — ручной жернов. В правой, большей, половине — скот. Ближе к камину стоят телята, затем идут молодняк, коровы, около холодных наружных дверей привязаны волаы.

гласно космологическим представлениям тюрков, небо имело вид купола юрты. Недаром Полярная звезда, мифический центр неба, якобы служивший проходом в иной мир, называлась «дымовым отверстием неба» [Львова, Октябрьская, 1989, с. 61]. По представлениям алтайцев, небо имело мужскую (южную) и женскую (северную) половины. Подобно этому жилище всех тюрко-монгольских народов делится на правую (женскую) и левую (мужскую) стороны. В якутском жилище женской половиной считается северная (левая) сторона, а мужской — южная (правая). Разделение на левую и правую стороны в якутской культуре осуществляется так: если стать перед камельком лицом к выходу, то по правую руку будет мужская (правая), а по левую — женская (левая) стороны. Центральным ориентиром, разделяющим пространство жилища на две половины, выступает камелек.

Традиционная ориентировка старинных жилищ якутов, в том числе *балагана*, восточная (рис. IV.24). Северная половина жилища (левый локус) предназначалась в основном для хозяйственных целей. Там находились отсек для хранения молочных продуктов (*югэх*), место для временного содержания телят, лавка для домашней утвари. На восточной стороне, направо от входа, помещались ручная мельница, место для дров и умывальник. Вдоль южной стены устраивались нары. Южная часть, считавшаяся мужской половиной жилища, представляла собой сакрально-возвышенный локус. Для всех рассматриваемых типов жилищ была характерна данная традиционная планировка.

В культуре якутов правая и левая половины имеют конкретное цветовое обозначение, которое передает определенный социальный код. Так, правая «белая» половина — это лучшая, чистая часть жи-

лища, где находились лежанки *олох* для самых почетных знатных особ, спальное ложе хозяев дома. Левая «черная» половина дома предназначалась для «самых ничтожных домохладцев и работников», «посетителей, не пользующихся почетом» [Ионова, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1951 г., ф. 5, оп. 1, д. 224, л. 125]. Признак социального контраста лежит в основе загадки о частях дома: «Говорят, есть поле, наполовину обильное, наполовину голодное» [Сойконнен, СПбФ АРАН, 1928 г., ф. 47, оп. 2, д. 159, л. 2].

В традиционных представлениях тюрко-монгольских народов, в частности якутов, горизонтальная структура мира четырех—восьмичленна. Так, жилище, олицетворяя собой микромир макрокосмоса, ориентировано по четырем сторонам света. О четырех сторонах света в народных загадках говорится следующее: «Некто с рождения имеет четыре имени»; «По четырем сторонам неба стоит по старику» [Якутские загадки, 1975, с. 21–22]. Кроме четырех основных, якуты выделяли еще четыре промежуточные направления [Ионов, 1918, с. 157]: юго-восток, юго-запад, северо-восток и северо-запад. Народные представления о четырех — восьми направлениях света нашли отражения и в структуре якутского жилища.

При горизонтальной ориентации из восьми направлений главным является восток (*илин*). Установка двери именно на восточной стороне обусловлена мировоззренческими установками: первые лучи солнца должны были проникать внутрь жилища, неся с собой положительную энергетику. Как правило, все ритуальные движения и перемещения, совершающиеся по кругу, совпадали с направлением движения солнца — с востока на запад. Отсчет сторон света происходил по направлению движения солнца: правая сторона считалась южной (*согуруу*). Соответственно назывались и нары (лежанки) в жилище. Южные (правые) нары (*уна ороннор*) подразделялись на три вида. Первая, лучшая нара находилась в юго-восточном углу и называлась *дархан орон* — почетное место для почетного гостя (или место хозяина дома). Средняя (*орто орон*) и задняя (*атах орон*) нары были менее почетными местами в данном локусе. Западные нары (*аргаа ороннор*) в свою очередь подразделялись на почетную нару *биллэрик*, примыкающую к красному углу, среднюю — *кэтэгириин орон* и на левую, последнюю нару этого ряда *ханас орон*. Северную сторону жилища занимали левые нары (*ханас ороннор*), среди которых находились нары для посуды и хозяйственного инвентаря (*исит ороннор*). В некоторых жилищах с северной стороны устанавливали нару, примыкающую к двери и предназначавшуюся для престарелых родственников (*арангас орон*) [Серошевский, 1993, с. 340–342]. Таким образом, рас-

пределенные по сторонам света лежанки отражали социальную иерархию в доме и обозначали линию по периметру, вдоль которой нарастали, а затем убывали положительные качества внутреннего пространства жилища.

В данном круге высшей культурной ценностью обладал юго-западный (красный) угол, расположенный перед камельком, считавшийся самым благородным, освященным богами-*айыы*, духовно возвышенным местом. Эта зона олицетворяла собой верхний мир и называлась предпечьем (*уот иннэ*). Место у западной стены (напротив входа) также являлось почетным, благородным, считалось освоенной средней частью, т.е. означало средний мир. Здесь спали хозяева дома, хозяйка дома готовила еду. Северная часть жилища за камельком (*осох кэннэ*), т.е. запечье, считалась неблагородной, нечистой. За печкой находилась дверь в хлев, в семантическом контексте соотносимый с нижним миром.

Как отмечает Т.Д. Скрынникова, «пространство в картине мира не бывает однородным, что определяется положением того или иного локуса по отношению к центру, обладающему наивысшей сакральностью»; в горизонтальной плоскости сакральное значение локусов жилища «снижалось от центра к периферии с переходом в хаос» [2003, с. 59].

Таким образом, внутреннее пространство жилища, дублируя все организованное пространство в целом, разделялось на две основные части: правую/переднюю/высокую, наделенную положительной семантикой, и левую/заднюю/нижнюю с отрицательной семантикой. Такое дуальное членение жилища характерно и для общей конструкции всего поселенческого комплекса.

Архитектурная традиция якутов представлена многочисленными, но оригинальными и функциональными постройками, отражающими исторически сложившийся хозяйственный уклад жизни. Все путешественники и исследователи не раз отмечали в жилищах саха пропорциональность, соразмерность и обусловленность окружающей ландшафтно-климатической средой. Как утверждают многие исследователи, верхом архитектурного вкуса, вошедшим в себя все богатство народных знаний и представлений, является берестяное стационарное сооружение — *Юс курдуулаах могол ураса* ‘с тремя опоясками могол ураса’ (рис. IV.25).

Могол ураса — коническое каркасное сооружение, покрытое берестяными полотнищами. Несмотря на то что термин *ураса* (бур. *урса*) берет свои истоки от названия переносных конических построек кочевых народов, данное жилище отличается рядом конструктивных особенностей, монументальностью и красочным оформлением. *Могол ураса* ставилась стационарно и никогда не разбиралась.

Высота ее достигала 10–12 м, внутри нее одновременно могли находиться до 100 чел. (рис. IV.26; см. вкл.).

Исследователи по-разному объясняли происхождение этого типа жилища. Впервые о южном происхождении *могол урасы* высказался А.А. Попов, идею которого развили О.В. Ионова, Ф.М. Зыков. Согласно З.П. Соколовой, *могол ураса* представляет собой переходный тип от конической к цилиндро-конической постройке [1998, с. 71].

Наскальные изображения древних куполовидных жилищ, отождествляемых А.П. Окладниковым с якутской *урасой* [1949б, табл. XI], не имеют столбов как у *могол урасы*. Это заставляет нас предполагать, что *ураса* со столбами — позднейший, трансформированный вид другого жилища, а не переносных *урас*, состоявших только из тонких жердей. Таким образом, переносные *урасы* являются собой другой вид старинного жилища, сохраненного в ритуальной культуре как отголосок кочевой жизни. Выражение *дьиэтин тюрүдэ* ‘свернул свой дом’ [Воронкин, Алексеев, 1980, с. 105] относится именно к такому виду переносной *урасы*.

Определенный интерес вызывает и происхождение слова *могол*. «Употребление этого названия в настоящее время для *урасы* постоянного типа, как нам кажется, подсказано фольклорной традицией», — отмечал Ф.М. Зыков [1986, с. 58]. Так, в фольклорных и архивных источниках встречаются сообщения о следующих божествах — покровителях домашнего скота: *Могол Тойон* (Большой Господин) и его жене *Усун Куйаар Хотун* (Высокая Космическая Госпожа); *Тюэнэ Могол* — покровитель конного скота и его жена *Тюптэ тэллэх, Тёгюрүк оноо усун Могол Хотун* (С постелью из кострища, в шубе с круглым орнаментом Высокая Госпожа Могол). *Могол Тойон* фигурирует также и как одно из имен духа-хозяина очага: *Бырдья бытык, кемер сыттык, Могол Тойон, Аан Дьаасын* (Белеющая борода, пельменная постель, Господин Могол, Аан Дьаасын) [Ксенофонов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 126, л. 189]. Вместе с тем, по мнению Г.В. Ксенофонтова, слово *могол* (*могуол*) может иметь какое-то близкое отношение к племенному названию *монгуол/могол* [Там же]. Следует отметить, что в старину *урасы* ставили целым ансамблевым комплексом. *Могол ураса* родоначальника стояла в центре круга, вокруг нее были расположены *урасы* меньших размеров — *далла ураса* и



Рис. IV.25. Якуты. Стационарное коническое жилище, покрытое берестяными полотнами (*могол ураса*). Из фотоматериалов ОАиЭ ИГиИПМНС СО РАН.

ходьол ураса. Такое круговое расположение аналогично расположению древнемонгольских куреней. Рашид ад-Дин писал, что монгольский курень состоял из большого числа кибиток, расположенных по кругу, в центре которого размещалась кибитка старейшины рода. Курень был подобен планировке святилища, посвященного богу неба Тэнгри-хану, и способствовал созданию авторитета центральной власти князя-хана, исполнявшего функции администратора и жреца [Жамбалова, 1991, с. 113].

В этом контексте весьма любопытно предположение Ф.М. Зыкова о существовании у предков якутов жилища монументального типа, позднее переименованного в *могол урасу* [1986, с. 58].

В якутской традиции *могол ураса* выступала мериллом знатности и богатства. Наличие жилища такого вида свидетельствовало о высоком социальном статусе человека, поэтому ее могли позволить себе только родоначальники и знатные люди.

Изготовлением полотнищ для *урасы* занимались исключительно женщины, обладающие сакральными знаниями. Заготовка берестяного покрытия и его орнаментация являлись очень длительными процессами, поэтому специально для этой работы приглашались мастерицы, знания и мастерство которых передавались из поколения в поколение. Одним из обязательных ритуалов считался обряд очищения *Арчылаасын*. Перед началом работы женщины непременно «очищали» свои руки дымом можже-

вельника, тем самым освобождаясь от окружающей скверны и мирской суеты [Степанова, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1944 г., ф. 5, оп. 3, д. 595].

Могол урасу сооружали на южной стороне от основного жилища, так как эта часть усадьбы считалась сакрально возвышенным локусом. Деревянный остов *урасы* устанавливали мужчины, причем все действия совершались по ходу солнца [Неустроев, 1996, с. 12]. Первая, нижняя часть состояла из вкопанных в землю столбов (обычно 12, обозначающих годовой цикл) вышиной 2–2,5 м. Каждый столб имел наверху полукруглую вырезку, на которую накладывали круг *маннайгы курдуу* (первая опояска) из двух или трех согнутых жердей. После этого устанавливали конический остов, для чего вначале ставили три длинные жерди, которые связывали между собой у верхушки конуса; затем вокруг основных жердей устанавливали остальные, верхушки которых привязывали к верхнему обручу (т.е. к третьей опояске) длинной веревкой из конских волос (*иирчигэн биа*). Концы веревки украшались кисточками, которые ниспадали по обеим сторонам двери [Попов, 1949б, с. 98–106].

Берестяное покрытие *урасы* состояло из нескольких слоев. Сначала располагался внешний покров *таспа* (тюрк. *тасма*, *таспа* ‘тонкая полоска из кожи’; монг. *тасама* ‘ремень из кожи оленя’) [Ионова, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1951 г., ф. 5, оп. 1, д. 224, л. 124], окрашенный отваром ольховой коры в коричневый цвет, затем — наружный слой из белоснежной бересты. Берестяные полотна накладывали подобно черепице, чтобы осадки не проникали внутрь.

После остова *урасы* опоясывали волосяной веревкой *тас курдуу* (внешняя опояска). Жерди, скрещенные на верхушке *урасы*, связывали толстым тальником в виде обруча, который назывался *кепсе* [Готовцев, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1953–1954 гг., ф. 5, оп. 6, д. 165, л. 24–32]. В самом верху конуса оставалось отверстие *ураа* (бур. *урху*, *урхэ*; монг. *орухе*), через которое проникал свет, а дым очага уходил наружу [Жамбалова, 2004, с. 145].

По мнению А.И. Гоголева, на примере архитектора *могол урасы* хорошо иллюстрируется существовавшая у якутов модель микрокосмоса [1986, с. 25]. В мифопоэтике *могол ураса* воспевается как *Юс курдуулаах Могол ураса* (С тремя опоясками *могол ураса*). Так, в структурной композиции *урасы* запечатлена трехчастная структура модели мира: как и Вселенная, она состоит из трех частей — нижней, средней и верхней. *Ураса* как модель Вселенной встречается также в символических текстах старинных загадок: «Небесный купол — ее вершина, края ее сходятся с землей» [Эргис, 1974, с. 35].

Нижняя часть *урасы*, берестяное покрытие которой было декорировано растительным орнаментом, связана с образом нижнего мира (земли). Круглое основание символизирует собой лоно земли, а растительный орнамент — его покрытие. Кроме того, растительный орнамент обладает апотропеическими функциями (препятствует вторжению из нижнего мира темных сил, *абаасы*).

Средний мир символизируют остов *урасы*, состоящий из резных столбов, и обруч *курдуу*. Столбы и обруч богато разукрашены резным орнаментом и *саламой* (веревкой из конских волос с нанизанными в нее лоскутками, миниатюрными берестяными тусками и телячьими нарыльниками).

Верхняя опояска (*юёсээни курдуу*) олицетворяет собой символ неба, так как в ней находится светодымовое отверстие (*ураа*). Как пограничный элемент между жизненным пространством человека и миром природы *ураа* обладает высокосемiotичным статусом.

Появление *могол урасы* связывается с именем культурного первопредка якутов Элэя Боотура, который воздвиг ее во время праздника Ысыах в честь совершения жертвоприношения небесным богоствам-*айы*. По архивным сведениям, внутри *могол урасы* могли совершать и обряд отправления душ стариков к предкам. Во время данного обряда распятие кумыса совершалось против хода солнца. Считалось, что после этого старики, участвовавшие в ритуале, могли спокойно отправиться в мир предков. Согласно якутским преданиям, ритуальное кумысопитие в честь святых предков стало последним угощением Омогой Бая (первопредка якутского народа), которого тут же, внутри *урасы*, похоронили [Васильев, 2006, с. 33].

В связи с этим следует отметить, что в древности могильную яму называли *моголо*, *монголо*. Данный термин может быть семантически связан с *могол урасой*, ставшей своеобразным склепом для *кут-души* предков. По мнению Е.Н. Романовой, праздник Ысыах, возможно, был когда-то связан с погребально-поминальной обрядностью. Так, якутский обряд *Айах тутуу*, совершаемый внутри *могол урасы*, служит своеобразным подтверждением данной гипотезы [Романова, 1994, с. 144]. Таким образом, *могол ураса* представляется как особый культовый храм, связанный с почитанием знатных предков.

В целом можно отметить, что по конструкционным особенностям *могол ураса* схожа с юртами других тюркских народов. Однако вопрос о ее эволюционном развитии все еще остается предметом дискуссии.

Существовавшие в древности многоугольные жилища якутов, воспетые в эпическом наследии *олонхо*, представляют собой яркий образ стационарного

варианта кочевого жилища тюрко-монгольских народов. К сожалению, нигде не зафиксированы достоверные сведения о названии этих оригинальных типов жилищ. Изредка их называют *алта муннук-таах ампаар* (шестиугольный амбар), гораздо более распространенное название — *бабаарына* (от слова «поварня»). По мнению Ф.М. Зыкова, «к концу XIX и началу XX в. в связи с сокращением постройки многоугольных жилищ старинное описательное название по количеству углов и граней стало выходить из употребления. В период оживленных трактовых сообщений, очевидно, и стало часто употребляться название “поварня”, имеющее не типологическое, а функциональное значение» [1986, с. 43].

Старинные многоугольные срубы имели вид многогранной пирамиды, у которой срубные стены переходили в уплощенную крышу (рис. IV.27). У многоугольных срубов было преимущественно шесть — восемь углов, бревна венца соединялись в обло. В XIX в. и ранее встречались срубы, стены которых, начиная примерно с седьмого венца, приобретали наклон и незаметно переходили в крышу, форма которой была близка к полусферической. В центре жилища находился открытый очаг. Уровень пола совпадал с поверхностью земли.

Примерно во второй половине XIX в. многоугольные жилища немного видоизменились. Крыша их стала плоской земляной. В связи с этим открытый очаг заменился печью типа камина, занявшей место в северо-восточном секторе. Матицы закреплялись на бревнах верхнего венца сруба. Таким образом, стена под плоской крышей стала несущей [Там же, с. 9].

По мнению О.В. Ионовой, постройки с плоской крышей пришли на смену многоугольным жилищам с конической крышей [Ионова, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1951 г., ф. 5, оп. 1, д. 224, л. 283].

Многоугольные постройки весьма часто упоминаются в якутском фольклоре. В частности, в исторических преданиях имеются указания на существование многоугольных жилищ-укреплений. В мифопоэтическом наследии многоугольное жилище представляет собой дворец небесных божеств или главного героя — богатыря-*айыы*. Эти материалы дают основание полагать, что в древности у якутов многоугольные постройки использовались для проживания, хозяйственных и культовых нужд, а также как военные укрепления [Зыков, 1986, с. 41].

По мере выхода из употребления *урасы* и многоугольного жилища четырехугольный сруб (*ампаар дьизэ*)

получил повсеместное распространение в качестве летнего жилища. Краткий перечень его типологических признаков таков: 1) дом в плане близок к квадрату; 2) земляной пол находится на одном уровне с поверхностью двора; 3) очаг расположен в северо-восточном углу; 4) крыша земляная, слегка выпуклая; 5) по внутреннему устройству такой дом сходен с *балаганом*; 6) обычно с северной стороны к нему пристраивали амбар, называемый *югэх*. Такое летнее жилище было характерно для заречных улусов Якутского округа. В Вилюйском округе срубные жилища не имели пристроек.

Кроме летних срубных жилищ, у якутов до революции встречались срубные постройки, заимствованные у русских крестьян и представлявшие собой летне-зимние, т.е. постоянно обитаемые, жилища с углами в лапу (*ньэмпиэскэй муннук*). Якуты называли их *нуучча дьизтэ* букв. ‘русский дом’. Такие дома были однокамерными [Там же, с. 50].

Следует отметить, что такие заимствованные якутские дома по сравнению со срубными летними обладали рядом отличительных черт: углы соединялись рубкой в лапу, крыши были двух- или четырехскатными, окна украшались наличниками. Во внутренней обстановке заимствование отразилось в появлении деревянного пола, русской печи, комнат, плоского потолка, кроватей вместо неподвижных нар и в утрате внутренних опор. Влияние русского быта сказывалось не только на сооружении и отделке жилищ. Необходимо отметить, что нововведения касались также основного интерьера. Так, якутскими мастерами искусно изготовлялись по русскому образцу столы, стулья, шкафы, кровати, имевшие, однако, национальный стиль в отделке.

Итак, основные типы якутских жилищ имели прототипы на юге, затем по мере приспособления к северным климатическим условиям происходило некоторое их изменение и усложнение. Разнообразие используемых типов жилищ, с одной стороны, говорит о сложном историческом пути, пройденном



Рис. IV.27. Якуты. Многоугольное жилище *алта кырылаах дьизэ бабаарына*. Из фондов ЦДНИ ТО (коллекция С.А. Малых, ф. 5640, оп. 1, д. 39).

народом саха, с другой — объясняется суровым климатом Якутского края.

Традиционные якутские жилища — *балаган* и многоугольный сруб — по своему происхождению связаны с жилищами тюркских племен Саяно-Алтайского нагорья. При этом *балаган* эволюционировал в более совершенный тип жилища, способный сохранить тепло в суровых климатических условиях, приобрел детали и части, отсутствовавшие у южных прототипов.

Стационарная *ураса* (*могол ураса*), по всей видимости, произошла от жилищ переносного типа. Так, во многих ее деталях можно обнаружить центрально-азиатские черты, сближающие *урасу* с юртой кочевых народов.

Хозяйственные постройки на зимних и летних усадьбах якутов представляли собой сооружения постоянного типа. Они были многочисленнее и сложнее, чем у других скотоводческих народов Сибири, так как содержание скота в холодной Якутии требовало особых помещений.

Таким образом, на эволюцию якутских жилищ повлияло значительное количество факторов (природные, климатические, социальные, этнокультурные), при этом в основе домостроительства народа саха сохранялись важнейшие конструктивные элементы и архитектурные модели традиционных построек.

17.4. ВЕЩНЫЙ МИР: ТРАДИЦИОННАЯ ОДЕЖДА, УКРАШЕНИЯ

Сложение традиций в национальной одежде тесно связано с этногенезом, историей, этническим сознанием народа, социально-экономическими, географическими, климатическими условиями бытования этноса. Оседлое скотоводство, сочетающееся с рыболовством и охотой, традиции возведения жилищ и хозяйственных построек, религиозно-мифологические воззрения, одежда, обувь, орнаментальное искусство народа саха имеют южно-сибирское, тюркское происхождение.

Исходя из имеющегося историко-этнографического и археологического материала, архивных и музейных источников, предполагается, что одежда саха создавалась под воздействием природных, хозяйственных факторов и длительного соприкосновения с различными этническими культурами и обычаями. В результате сложилась самобытная культура, адаптированная к суровым климатическим условиям, но в то же время сохранившая и не утратившая свои архаические формы и элементы.

Орнамент тесно связан с предметным миром, созданным руками человека, и первоначально имел магический смысл оберега, талисмана, приносяще-

го удачу и счастье в охотничьих и семейно-брачных культах и обрядах. В мифоритуальной традиции одежда прежде всего устойчиво соотносится с категорией «своего». При этом защищающие свойства одежды усиливались с помощью орнамента и различных украшений. В одежде магическим охранительным узором покрывались в первую очередь «отверстия», через которые всевозможные зловредные духи могли проникнуть к человеку: ворот, подол, рукава.

В декоре традиционной одежды и конского убранства использовали различные виды орнаментальных узоров: геометрические, криволинейные, растительные, зоо- и антропоморфные.

В старину для орнаментации одежды якуты применяли натуральные материалы (кожу, мех, жилы, волосы, шерстяные нитки), металлы (медь, олово, латунь, серебро), цветные шелковые и хлопчатобумажные нити, фарфоровые бусы и бисер. Якутам известны следующие виды декоративных швов: небо-шов (*таналайды анньы*); *ураса*-шов (*урасалы анньы*); строчевой шов (*субургалы анньы*); тамбурный (*биэтилэли анньы*) (рис. IV.28; см. вкл.); лесенка (*субургалы анньы*); петельностебельчатый вертикальный шов (*хабаргалы шилэ тардыллаах анньы*).

Декоративные швы, широко применяемые саха для украшения одежды, имеют много общего с орнаментикой других тюркоязычных народов. О наличии в орнаментике якутов хуннского компонента писал С.В. Иванов. По словам исследователей хакасского орнамента Л.Р. Кызласова и Г.Г. Король, в орнаменте хакасов, якутов и бурят очень много общего. В ряде музеев хранятся старинные якутские рукавицы, выполненные тамбурным швом тонкими шелковыми нитками, который был известен хунну. Тамбурная вышивка сейчас сохранилась в декоре традиционной одежды хакасов и казанских татар. Р.С. Гаврильева, рассматривая растительные мотивы вышивки цветными нитками и шов, известный якутам как *таналай ойуу*, выявила одинаковые черты у народов, живущих в Южной Сибири, верховьях Амура, Хабаровском крае, бассейне рек Мая и Алдан [1998, с. 81].

Многочисленные параллели наблюдаются в орнаментально-декоративном искусстве тувинцев и якутов. Многие геометрические узоры тувинцев повторяются на орнаментировке якутской деревянной и берестяной посуды. Об этом писал исследователь тувинской культуры С.И. Вайнштейн [1989, с. 79].

По историко-этнографическим и археологическим данным, якутская дохристианская одежда XVII–XVIII вв. изготавливалась из природных материалов (кожа, шкуры, мех), и только в редких случаях использовались привозные хлопчатобумажные, шелковые, шерстяные мануфактурные ткани, большей

частью импортного производства (китайские, индийские, бухарские), добываемые путем натурального товарного обмена на скот, пушнину, драгоценные ювелирные и кузнечные ремесленные изделия. У народа саха издревле тканые материи называли *торго*, что имело тюркскую основу [Пекарский, 1959, стлб. 2737]. Для отделки и украшения одежды использовались шелковые ткани — камка, муар, пике, газ, парча; китайские коралловые, стеклянные, фарфоровые и самоцветные бисер и бусы. По археологическим данным, корольки и бисер, применявшиеся для отделки одежды, были исключительно трех цветов: синими, черными и белыми.

Зимнюю одежду шили из меха и шкур, крытых зипуном, а летнюю и осеннюю — из выделанной кожи, ровдуги. Нательной и легкой одежды как таковой не существовало, так как верхняя одежда являлась и тем и другим. Только у наиболее богатых якутов встречались нательная одежда и рубахи из привозных материалов, но употреблялись они мало и имели очень узкий ассортимент.

Примерно с рубежа XVIII—XIX вв., как раз с приходом русских, мануфактурные ткани начали распространяться среди населения. Шили нательную одежду из дабы, бумази (*ырбаахы*). На якутских костюмах стали встречаться хроматические цвета в украшении и отделке: зеленый, красный, желтый, фиолетовый и их сочетания (рис. IV.29; см. вкл.). Изменились покрой и декор, появились новые виды мужской и женской одежды — *халадаай*, *кэсиэччик*, *ыстаан*.

Для праздничной и зимней одежды использовались дорогостоящие материалы — сукно, бархат,



Рис. IV.30. Якуты. Мужчины в суконных кафтанах и шапках *чомтой*. Из фондов НБ ИГУ (альбом И.В. Попова, КП А495855).

плис, парча, шелк (рис. IV.30). Она украшалась более сложной орнаментикой и различными аксессуарами. Однако изменение фактуры сказалось лишь на отделке, мужские камзолы и женские *сангыахи* все же не утратили свой общий вид и фасон. Упразднили разрезы на камзолах и шубах — их заменили широкой плоской складкой. Исчезли старинные обрядовые шапки *ураа бэргэсэ*, шапки с рожками и султанами *нуогайдаах бэргэсэ*, *муостаах бэргэсэ*. Появились конусообразные шапки *дыбака*.

Для изготовления рабочей одежды использовали выделанную лошадиную шкуру, для повседневной и нательной одежды — дабу, ситец. Особое предпочтение отдавалось дабе из-за ее прочной текстуры, так как нередко одна нательная рубаха носилась на протяжении всей жизни. Штаны шили из лошадиной шкуры и ровдуги.

Во второй половине XIX в. якуты центральных улусов чаще всего употребляли для изготовления одежды лосиную ровдугу, беличий и лисий мех, жильные нитки, вилюйские якуты — оленью ровдугу, лисий и песцовый мех, жильные нитки и нитки из оленьей шерсти. Верхоянские и колымские якуты использовали выделанные шкуры тюленей, оленью ровдугу, бобровый и собольий мех, нитки из сухожилий горного барана [Носов, 1957, с. 124].

Старинная якутская мужская, женская и детская одежда имеет почти одинаковый покрой, отличаясь только размерами, длиной подольной части, декоративным украшением, которое часто имело сакральное, символически-знаковое содержание. Важную роль при этом играли материал и техника изготовления, менявшиеся в зависимости от уровня развития производства и характера общества. Особенности традиционной одежды являются ее удобство, практичность и целесообразность применения с точки зрения климатических и хозяйственно-бытовых условий, а также простота изготовления.

Кроме скотоводства, якуты занимались охотой на диких зверей и рыболовством. Поэтому основным сырьем для шитья одежды в старину служили животные материалы (шкуры, мех); для отделки использовали пух, кожу животных, перья птиц, нередко рыбью кожу. У северных якутов, занимавшихся разведением оленей, основным материалом для изготовления одежды были оленья ровдуга, шкуры и мех диких зверей.

По археологическим, фольклорным и архивным источникам известно, что древнейшими головными уборами якутов считаются рогатые шапки, имеющие генетическую связь с шапками древнетюркского населения Южной Сибири и Средней Азии [Окладников, 1955а, с. 58]. Якуты носили головные уборы из рысьего или волчьего меха с наушниками, украшенными металлическим кругом или рогами, остовом которых служили берестяные стойки,

обтянутые кожей. Такие шапки были найдены во время раскопок.

Рогатые шапки были в обиходе якутов вплоть до середины XVIII в. Об этом упоминает Я.И. Линденау: «Шапка — *Mostak bangasa* или *Uis bangasa* — из волчьего меха (снятого с головы волка с ушами) оторочена мехом росомахи. Русские называют такие шапки “малахай”» [1983, с. 25]. Следует отметить, что термин *малгай* является общемонгольским и представлен во всех древних и современных монгольских языках: например, у бурят — *малгай*, халха-монголов — *малгаа*, калмыков — *махла*, дагуров — *магал* и т.д. [Самбуева, 2004, с. 41]. Возможно, русские казаки из-за значительного сходства рогатых шапок якутов с бурятскими меховыми рогатыми шапками назвали их малахаями. Так, в «Книге ясачного сбора и десятой пошлыны Енисейского острога атамана Ивана Галкина за 1631 г.» (док. № 1, л. 512–513) записано: «С якольские жу земли Бутулинского улусу с князя Ногуя с товарищи взято государево ясаку вновь на нынешней на 140 год 23 соболя с пупки без хвостов да шуба соболя, да шапка соболя пластинная якольская <...> да 2 пластинки соболя *малохайные*, да шуба соболя...» [Материалы по истории..., 1970, с. 3]. В «Деле по поводу раскопки могилы и ограбления с тела мертвого якута» (архивный документ 1694 г.) говорится: «Мы, Адурачко, в 201 году отца своего Теренечка похоронили по своей якутской вере, а положили с ним платья, санаяк рысей, шит из пяти рысей, пояс железный братской наскан серебром, да нож в ножнах оправлен серебром, костяной черен, ножны медные, круг серебряный весом рубль, *малахай* голова рыся окол соболя да пол рыси, покрывка глазам, пальма, два перстня серебряных да плат холщевый, которые раскопали и все платья с него обобрали» [Окладников, 1948, с. 42].

Шапки с рогами и перьями, ношение которых определялось ранее религиозными и культовыми обрядами древнего охотника, по мере переустройства быта и хозяйства становились пережитком прошлого и уступили место новым фасонам.

Одним из старинных видов головных уборов является шапка *чомпой*. Она характеризуется исследователями как шапка конусовидной конструкции с высоким остроконечным верхом и со свисающими ниже плеч клиновидными наушниками. А.Ф. Миддендорф сравнивал подобные шапки с головными уборами татар и киргизов [1878, с. 769]. А.П. Окладников также отмечал схожесть *чомпой* с меховыми шапками киргизов, казахов и с головными уборами древних орхонских тюрков — *башлык* [1949б, с. 262].

Шапки *чомпой* якуты носили как с опущенными наушниками, так и с подвязанными сзади, длин-

ные концы при этом загибали так, чтобы они, торча и болтаясь, напоминали крылья [Там же, с. 253]. Для этого с внутренней стороны наушников пришивали круглые орнаментированные бляшки, чтобы декор был виден при отвороте наушников назад. Нередко к затылочной части пришивали пару ремешков, к которым привязывали за ремешковые вязки наушники [Константинов, 1971, с. 54]. Такая шапка по своей основной форме, действительно, очень напоминает меховые, войлочные или суконные шапки типа *башлыка* с высоким верхом и отворотами, закрывающими затылок и уши, распространенные у многих степных племен.

Похожие головные уборы с завязанными назад наушниками можно разглядеть в наскальных рисунках Алтая [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 214; Петроглифы Горного Алтая, 1980, с. 103], т.е. такая манера ношения сохранилась с древности.

В якутской мифопоэтике часто говорится о шапках *уус-киис елбургэлээх*⁶⁸ *бэргэсэ* с рысьим и соболиным огузчатым мехом, очевидно, ниспадающими на плечи. В записях Я.И. Линденау находим краткое описание такой шапки: «Шапка *олбургэ* такая же, как у мужчин, из волчьего меха (снятого с волка с ушами), только наверху в середине между ушей имеется кусок хвоста рыси» [1983, с. 26]. Больше нигде не упоминается о наличии подобного головного убора у якутов, так как такая шапка, возможно, затем плавно трансформировалась в *муостаах нуогайдаах бэргэсэ*, когда *елбургэ* стали делать в более укороченном варианте — *нуогай*.

Итак, исходя из этнографических и фольклорных материалов и конструктивных особенностей обоих головных уборов, можно предположить, что шапка *чомпой* досталась якутам в наследство от южных предков. Первичным вариантом, видимо, был головной убор с пришитым на макушке пушистым звериным хвостом, распространенный у многих степных племен со скифского времени. Изображения таких островерхих головных уборов со спадающими на плечи или спину, развивающимися мягкими линиями встречаются на наскальных рисунках древних тюрков. Похожие головные уборы с пришитыми на макушке звериными хвостами носят жители Алтая. Иногда вместо хвостов используют длинные кисти из цветной тесьмы, тоже ниспадающие до самих плеч [Евтюхова, 1948, с. 106].

Позднее на смену рогатым шапкам-капорам пришли различные конусообразные уборы. Например, у женщин единственной праздничной и обрядовой шапкой стала *дыбака бэргэсэ*, во многом унаследовавшая конструктивные особенности старинного конусовидного капора *чомпой*.

⁶⁸ Слово *еллургэ* употребляется в значении ‘нависающий отборный хребтовый мех’.

Шапка *дыбака* раннего типа декорировалась на-
вершием *чуоччах* большого размера, близким по
форме к квадрату (рис. IV.31; см. вкл.). Позднее ее
стали называть *чопчуур*. Сначала такие шапки шили
из меха лисьих лапок, затем использовали привоз-
ное сукно. Нарядная большая суконная шапка
чуоччах (чопчуур) украшалась суконной мозаикой и
штампованными металлическими бляшками разных
геометрических форм (треугольные, прямоугольные,
квадратные, круглые) и соляным кругом.

Кроме указанных видов и типов старинных го-
ловных уборов, у якутов были еще легкие налоб-
ные повязки из материи *бастынга*. Первоначально
они служили для защиты от холода. В зависимости
от назначения повязки делились на повседневные,
праздничные и обрядовые, имели особые констру-
ктивные формы и декоративное оформление, часто с
обрядовой символикой.

В XVII в. основной зимней верхней одеждой яв-
лялись шуба *сангыях* и надеваемый поверх нее ров-
дужный кафтан *сон* (рис. IV.32; см. вкл.). По описа-
нию Я.И. Линденау, «шуба *сангыях* сделана из
волчьего меха, но богатые якуты носят такие шубы
из соболя, теперь же чаще всего употребляется вол-
чий мех. Бедные носят такие шубы из оленьих шкур
или шкур молодых лошадей. Эта шуба *сангыях* не-
сколько шире и длиннее, чем шуба *истээх сон*. Еще
к мужской одежде относятся *бэлэнчи* — два больших
куска из сукна или китайки, которые закрывают
только нижнюю часть туловища и прикрепляются к
сутуруо — род чулок» [1983, с. 25–26].

Как отмечает А.П. Окладников, важнейшей отли-
чительной чертой якутского *сангыяха* является
схожесть с длиннополыми одеждами степных ско-
товодческих племен Сибири и Центральной Азии,
а разрез сзади (*оноо*) прямо указывает на связь
этой одежды с верховой конной ездой. Позднее
данный вид *сангыяха* уступил место более корот-
кой и удобной *сон* и стал исключительно женской
свадебной шубой (*хотойдоох сон*) [Окладников,
1955а, с. 250] (рис. IV.33; см. вкл.).

Между тем поздняя версия этого вида одежды не
утратила свои архаичные черты. Мужской кафтан
сон наподобие тунгусских кафтанов стал намного
короче, но в отличие от охотничьего костюма тун-
гусов, на котором ремешки-вязки пришивались по
краям узких бортов и полы сходились встык, мехо-
вой кафтан якутского охотника глубоко запахи-
вался левым бортом направо — традиционно для
тюрко-монгольских народов. Полы курток запахи-
вались и завязывались при помощи парных ремен-
ных вязок: первый ряд ремешков пришивался на
одной половине переда, второй — на другой. Каф-
тан подпоясывался кожаным ремнем, к которому
прикреплялись охотничьи атрибуты: нож, сумка,
колчан и др.

Поздний вариант якутского охотничьего кафтана
был без воротника (как и у тунгусов), однако у
северных и вилуйских саха нарядная наплечная
одежда имела отложной воротник, что считалось
исконно якутским покроем — прямая спинка,
вшивные рукава и отложной воротник. Следует от-
метить, что у других тюрков также бытовали от-
ложные воротники. Так, у алтайских народов во-
ротник на шубе назывался *јака (дыбака, якут. сага)*.
Это был отложной, закругленный спереди ворот-
ник из лисьих, соболиных лапок с опушкой из
меха выдры [Дьяконова, 2001, с. 85].

Один из старинных элементов одежды, связан-
ный со степной культурой, — *бэлэнчи*, которые вы-
шли из употребления уже к концу XVIII в. Кроме
Я.И. Линденау, на наличие *бэлэнчи* в костюмном
комплексе якутов указывал Г.А. Сарычев: «...доста-
точные якуты сверх всего платья носят привязан-
ные к поясу два набедренника, состоящие из двух
четверсторонних лоскутов красного или синего
сукна» [1802, с. 130] (рис. IV.34; см. вкл.).

Изучение этнографической литературы показыва-
ет, что якутские *бэлэнчи* (от др.-тюрк. *бэл* ‘поясни-
ца’) имеют этнокультурные параллели с киргизским
и казахским *бельдемчи*, бурятским *бэлэнчи* — тка-
невыми или меховыми набедренниками, которые
надевали поверх шубы. Буряты носили *бэлэнчи* по-
верх шубы, чтобы колчан со стрелами, футляр с
луком *саадах* (ср. якут. *саа-саадах* ‘снаряжение’) и
другое оружие не протерли шубу. *Бэлэнчи* имел
три кармана, в которые клали *бони* и прочие про-
дукты [Хангалов, 1958, с. 18].

У западных бурят *бэлэнчи* был одним из компо-
нентов предметного мира свадебной обрядности.
Так, невеста вешала *бэлэнчи* из волчьей шкуры
или лапок на березу (якутская невеста вешала та-
ким же образом *тангалай сон*). У западных бурят
набедренник *бэлэнчи*, сшитый в форме юбки из
волчьих лапок, носили женщины во время облав-
ной охоты (*зегетэ-аба*) [Там же, с. 270]. Как пока-
зывают архивные данные, у якутов в старину также
существовал древний вид *тангалая* в форме юбки,
сшитый из ровдуги и красиво окаймленный поло-
сами черно-белого жеребьячьего меха [Саввин, Ру-
кописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1940 г., ф. 5,
оп. 3, д. 480, л. 10]. Этимологически якут. *тангалай*
(*таналай*) сходно с др.-тюрк. *дагала* ‘верхнее пла-
тье, шитое золотом’ [Окладников, 1955а, с. 251].

Комплекс одежды якутской невесты конца
XVII — начала XVIII в. выглядел так: ровдужное
платье, поверх которого носили меховую безрукав-
ку *кэдыгэ тангалай* (рис. IV.35; см. вкл.). Эта без-
рукавка шилась из дорогого меха (соболя, бобра) и
богато украшалась бисером и металлическими
бляшками. Необъемлемым атрибутом такой мехо-
вой безрукавки являются натазные украшения *эт-*

тлюк *симэгэ*, которые декорировались бисером, бурами, бляшками или кожаными нашивками и комплексом подвесок, состоящим из трубчатой игольницы (*иннэлик*), кошелька для небольших вещей (*хаппар*), трутницы с огнивицей (*кыалык*) и амулета-оберега (*сасыл тумса*) [Гаврильева, 1998, с. 65].

Кээдьи (*кэдьигэ*, *кэдьик*) *тангалай* (*тангалай сон*) начинали шить и декорировать задолго до сватовства. Для этого в богатых семьях даже держали шитниц-мастериц. Жених не имел права увозить невесту в отчий дом, пока не будет приготовлен весь комплект приданого. В связи с этим в народе бытуют различные поговорки: *Аата, кээдьи тангалай тикпиккэ дылы* 'Как-будто шьет безрукавку *кээдьи тангалай*' (так говорят, когда человек очень сильно затягивает какое-нибудь дело); *Тангалай тигиитэ буоллагай* 'Будто шить безрукавку *тангалай*' (если речь идет о каком-нибудь трудновыполнимом деле).

Безрукавки встречаются у ряда тюрко-монгольских народов: *дэгэлэй* у эхиритов, *морин уужа* у восточных бурят, *цегедек* у алтайцев, *цегедек* у монголов, *цэгдэк* у калмыков и *сигедек* у хакасов. Все эти виды безрукавок, кроме якутского варианта, представляют собой верхнюю плечевую распашную одежду с отдельно выкроенными верхней и нижней половинами и разрезом сзади. Для якутского *тангалай сон* характерно наличие на линии пояса орнаментированных, подчеркивающих горизонтальный шов полосок, а также боковых разрезов. Как считают некоторые исследователи, якутский *кээдьи тангалай* является древнейшим аналогом вышеперечисленных безрукавок [Гаврильева, 1998, с. 43].

О происхождении *тангалай сон* и других тюрко-монгольских вариантов безрукавок существуют разные мнения. Однако все они едины в том, что безрукавки прежде всего связаны с древним птичьим культом, а точнее с тотемными птицами — лебедем и стерхом. Этимология названия бурятских безрукавок, раскрываемая Д.С. Дугаровым, указывает на отражение в древней одежде тотемистических культов, связанных с птичьей тематикой: *хубайси* от др.-тюрк. *куба* 'лебедь, лебяжья одежда'; *дэг-лээ/дэгэлэй* от 'цапля'; *уужи* от др.-тюрк. *удж* 'летать, парить, крылья' [1983, с. 108].

По древнему якутскому обычаю, охотник, убивший стерха, одевал его в нарядную *тангалай сон*, вносил через правое окно в юрту и укладывал на стол. Тогда душа птицы смягчалась и прощала охотника. А замужние женщины перед этими белыми птицами обязательно должны были предстать в *тангалай сон*.

Следует отметить, что птицы в мифологической картине мира якутов выступают как демиурги, медиаторы между мирами, покровители людей, по-

мощники шаманов и носители особого словесного текста. Укладывание невестой своего *тангалай сон* на навес из молодых березок или ветвистое дерево семантически связано с воздушным погребением шаманов. Обычай воздушного погребения шаманов и шаманок был генетически связан с охотничьим обычаем «поднятия костей» почитаемых животных. По материалам якутов, сакральные понятия «мать-душа», «мать-зверь» и «мать-дерево» были тождественны и едины. Данное триединство восходит к культуре тотемной прародительницы.

В тюркских и урало-алтайских верованиях богиня-мать имеет хорошо замаскированный птичий облик, а ее образ ассоциируется с птицей и деревом.

Обычай переодевания невесты восходит к культу умирающего и воскресающего зверя. Так, невеста погружается во «временную смерть» перед отправлением свадебного поезда из дома родителей, когда совершается обряд одевания *Сюктэр кыыс танныыта*. Невесту одевают буквально с ног до головы в меховую одежду, лицо ей закрывают собольей шкуркой *амнах* (*аннах*) (в зависимости от достатка).

Когда на невесту надевают свадебный наряд, она фактически «умирает». Ее буквально заворачивают в меховую одежду как в саван. Свадебная безрукавка *кэдьингэ тангалай* и семантически, и практически выполняет функцию погребальной одежды (после смерти женщине обязательно надевают *тангалай сон*). Этимология слова *кээдьи* (*кэдьик*, *кэдьингэ*) восходит к др.-тюрк. *кэйим*, *кэдим*, *кэдьим*, *кедьулук* 'одежда, одевание'; *кедэут* 'одежда, преподносимая в качестве приданого или дара' [Древнетюркский словарь, 1969, с. 293–295]; алт. *кежеге* 'ритуальная занавеска невесты' [Дьяконова, 2001, с. 122]. Следует отметить, что у древних алтайцев *кежеге* впоследствии становится погребальной атрибутом. В случае смерти супругов верхнюю половину занавески, которая закрывала изголовье постели, клали под мужчину, а нижнюю — под женщину [Древнетюркский словарь, 1969, с. 126]. Все эти термины связаны с идеей смерти и воскрешения и выражены через «пушной код».

В старину существовали также *кэдьингэ куйах*, которые считались древнейшим видом воинского доспеха. Как и безрукавку *тангалай*, их шили из хорошо обработанной лосиной ровдуги [Васильев, 1995, с. 110].

У северных якутов сохранились предания, в которых сообщается, что в древности боотуры во время военных действий надевали *кэй тириитин кэдьигэ танасын* досл. 'одежду (доспехи) *кэдьигэ* из шкуры зверя *кей*' [Васильев, 2006, с. 17].

Широкое использование *тангалай сон* в различных обрядовых ситуациях раскрывает высокий семиотический статус этого вида одежды.

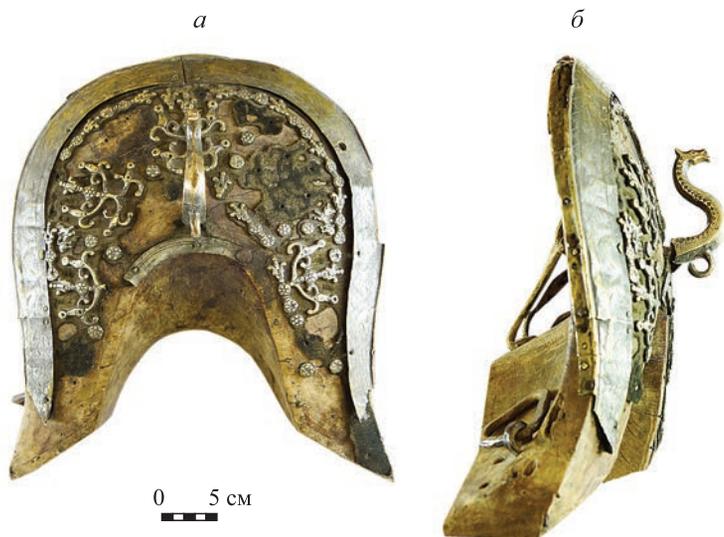


Рис. III.4. Якуты. Передняя лука старинного седла. Из фондов Якутского музея. Фото Л. Апросимовой.
a — вид спереди; *б* — вид сбоку.



Рис. III.6. Бронзовая пластина в виде льва. Из фондов Алёко-Кюёльского краеведческого музея, Среднеколымский улус. Фото В.Е. Васильева.



Рис. III.5. Якуты. Науз — декорированная подшейная кисть, входящая в состав конского убранства. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (КП 334-10).



Рис. III.7. Алаас. Фото Н.К. Даниловой.



Рис. III.11. Кильдямская писаница. Тулагино-Кильдямский наслег, ГО «Город Якутск». Из личного архива В.М. Дьяконова.

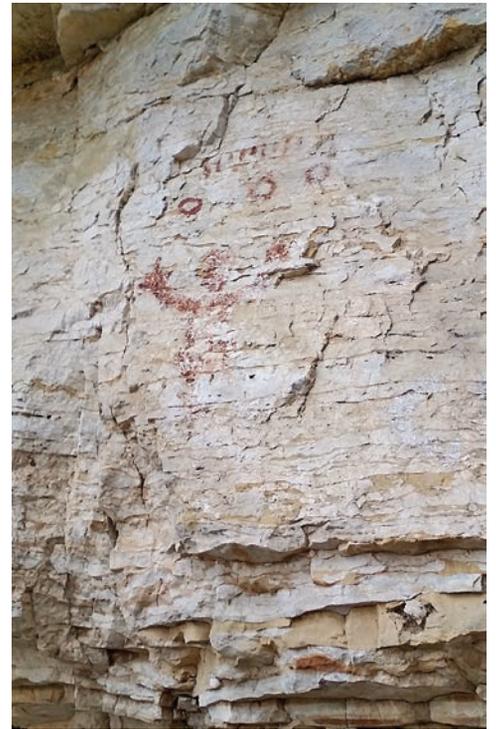


Рис. III.12. Петроглиф «шаман». Местность Эмэгэтгэх-Хайа, Хангаласский улус. Фото В.Е. Васильева.



Рис. III.13. Петроглиф «парные лоси». Писаница Тойон-Арыы, Хангаласский улус. Фото В.Е. Васильева.



Рис. III.15. Якуты. Останки жертвенного ездового коня с седлом и удилами. Момский улус. Фото В.Е. Васильева.



● Долганы ● Якуты ● Юкагиры ● Эвенки ● Эвены

Рис. III.16. Места сбора материала для генетических исследований [Fedorova et al., 2013].

1–21 — улусы Республики Саха (Якутия): 1 — Хангаласский, 2 — Мегино-Кангаласский, 3 — Амгинский, 4 — Чурапчинский, 5 — Усть-Майский, 6 — Таттинский, 7 — Усть-Алданский, 8 — Намский, 9 — Вилюйский, 10 — Верхневилуйский, 11 — Нюрбинский, 12 — Сунтарский, 13 — Оленёкский, 14 — Жиганский, 15 — Эвено-Бытантайский национальный, 16 — Верхоянский, 17 — Момский, 18 — Верхнеколымский, 19 — Среднеколымский, 20 — Нижнеколымский, 21 — Анабарский; 22 — пос. Волочанка; 23 — пос. Усть-Авам; 24 — г. Дудинка.

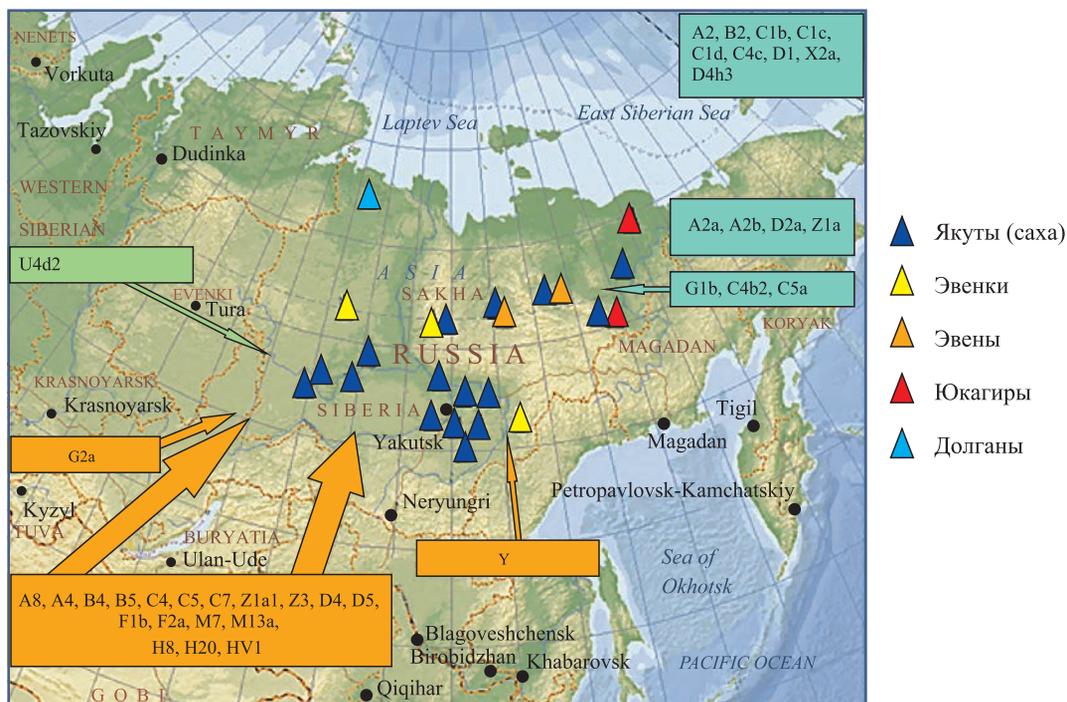


Рис. III.17. Заселение территории Якутии по данным генетических исследований мтДНК.

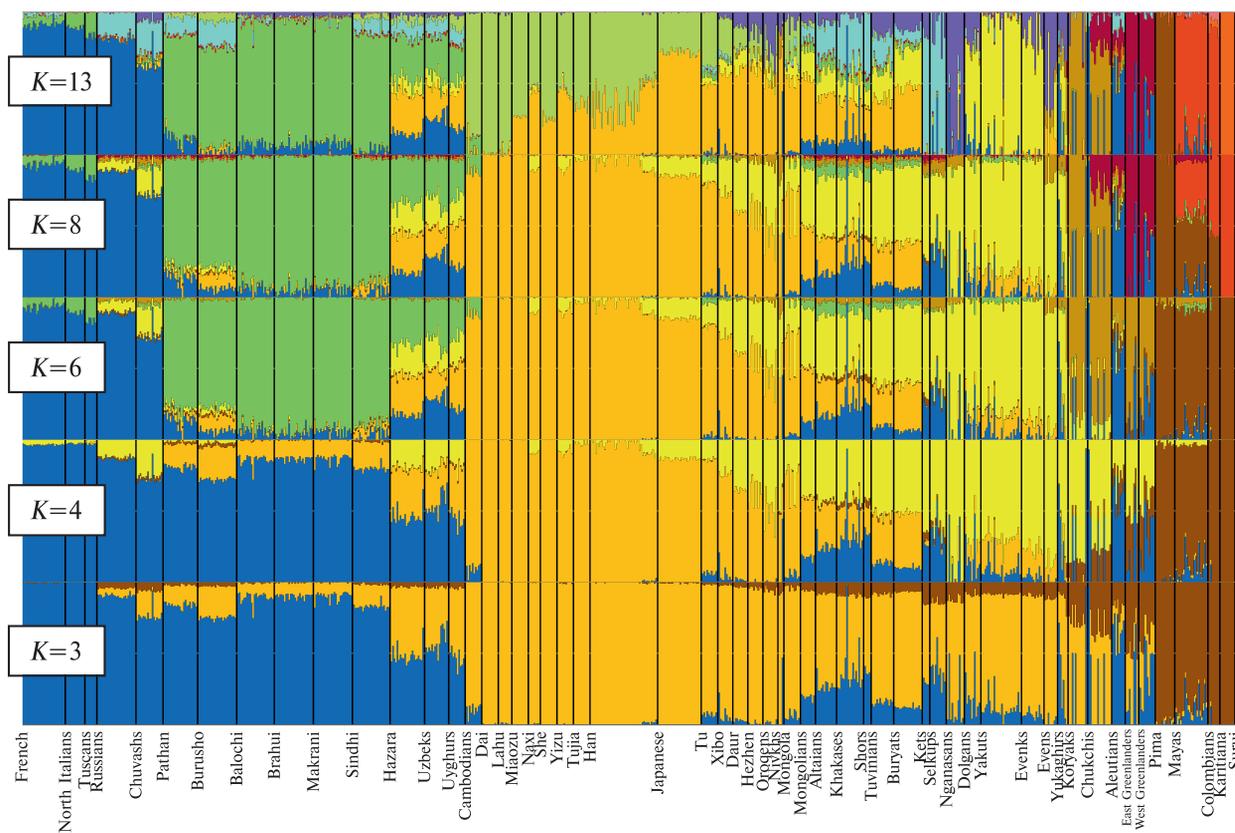
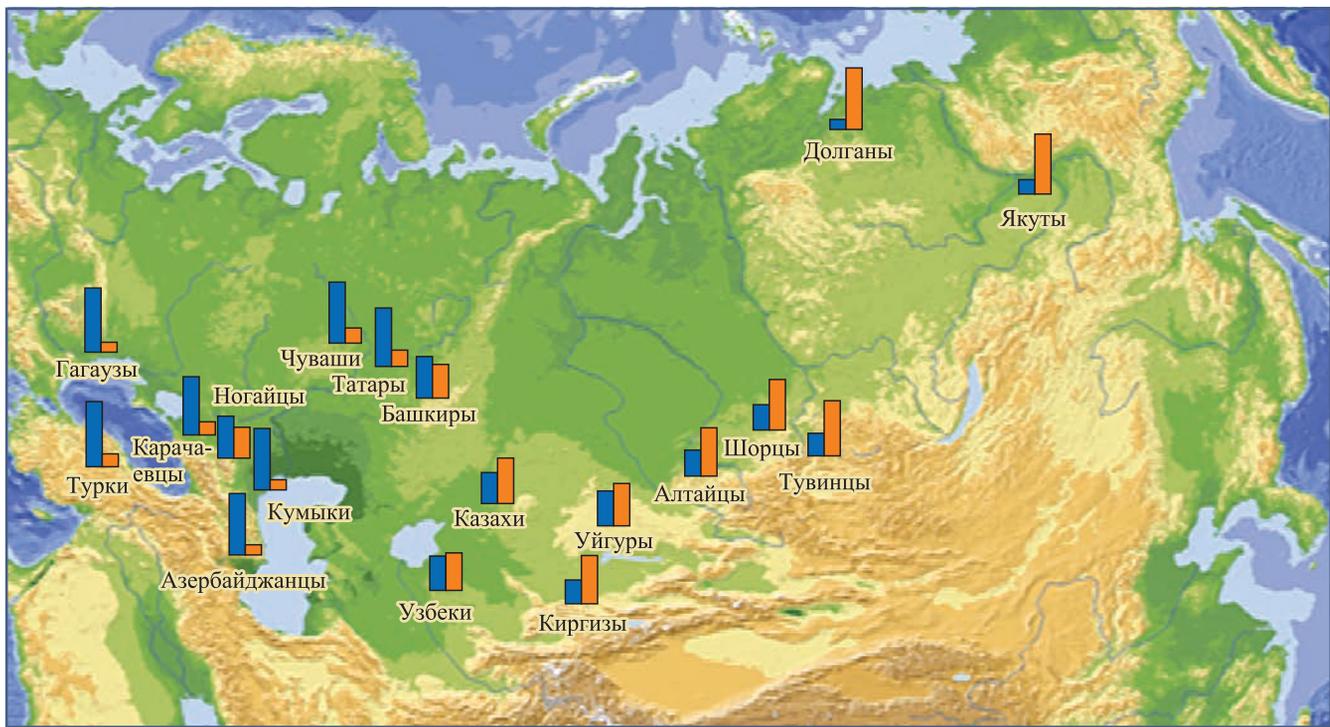


Рис. III.18. Соотношение различных генетических компонентов в генофонде народов Евразии [Fedorova et al., 2013].

При числе предковых популяций $K = 13$ фиолетовым цветом выделен сибирский генетический компонент, характерный для нганасан, юкагири и эвенов, светло-желтым — для якутов и эвенков.



■ Европейский компонент ■ Азиатский компонент

Рис. III.22. Соотношение линий европейского и азиатского происхождения в митохондриальном генофонде тюркоязычных народов Евразии [Хуснутдинова и др., 2006].

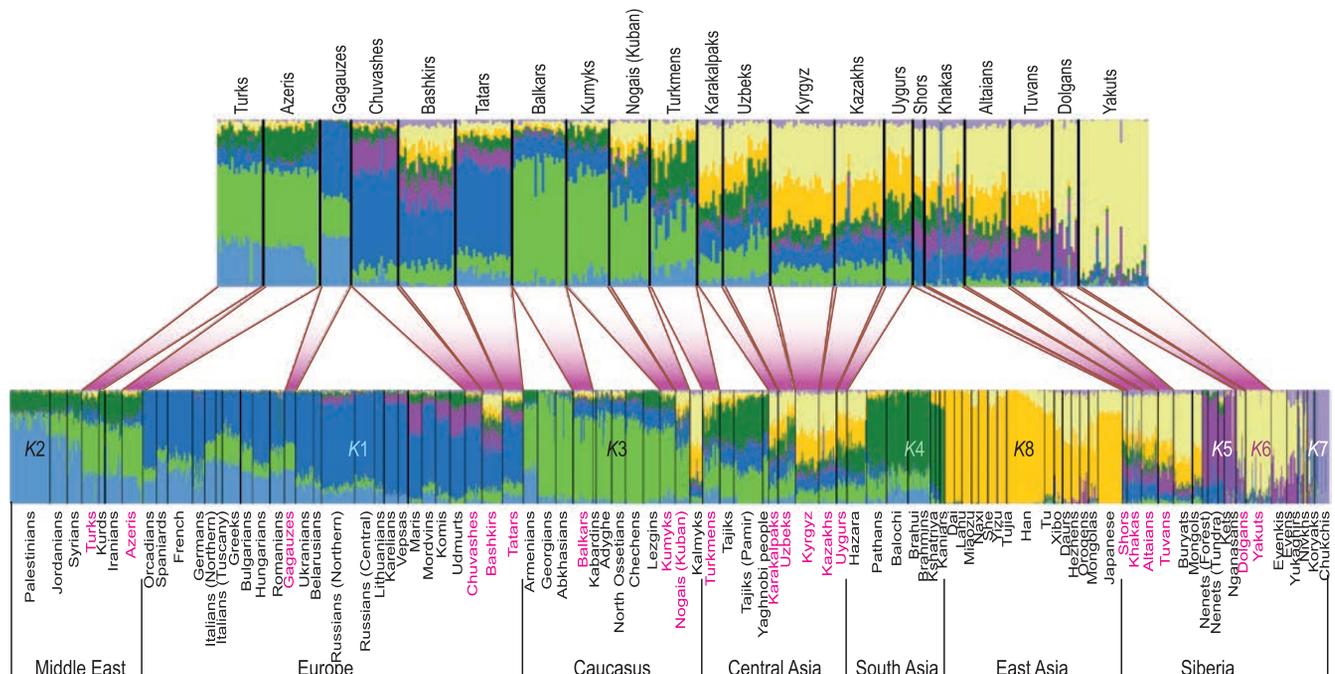


Рис. III.23. Соотношение различных генетических компонентов в генофонде изученных групп при числе предковых популяций $K = 8$ [Yunusbayev et al., 2015].

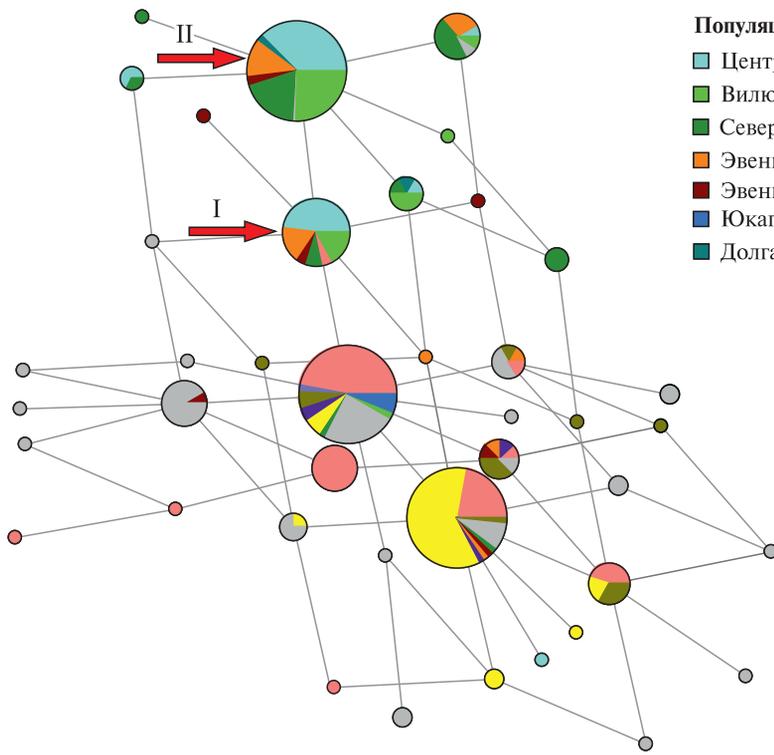


Рис. III.25. Филогенетическая сеть N3-гаплогрупп Y-хромосомы народов Якутии и соседних регионов [Fedorova et al., 2013].

Кругами обозначены микросателлитные гаплогруппы; площадь круга и секторов внутри него пропорциональна частоте гаплогруппы. Первый и второй доминантные «якутские» гаплогруппы отмечены стрелками с соответствующими номерами.

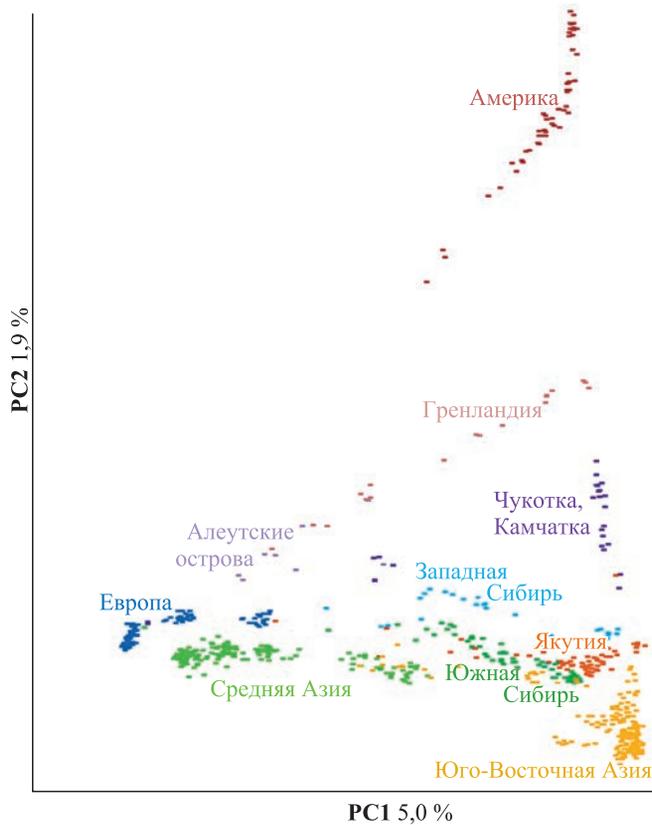


Рис. III.26. Генетические взаимоотношения между популяциями Якутии и других регионов [Fedorova et al., 2013].

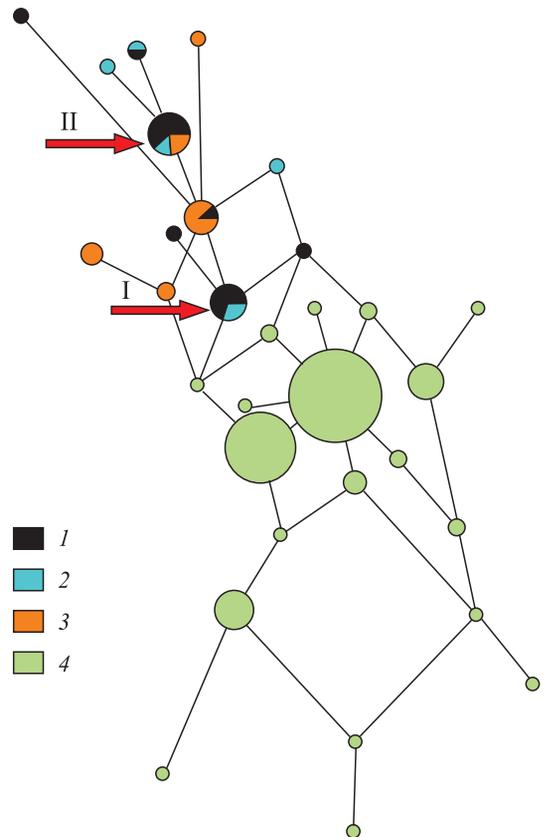


Рис. III.32. Филогенетическая сеть N3-гаплогрупп Y-хромосомы [Crubézy et al., 2010].

1–4 — гаплогруппы древних (1) и современных (2) якутов, эвенков (3), популяций Южной Сибири (4). Первый и второй доминантные «якутские» гаплогруппы обозначены стрелками с соответствующими номерами.



Рис. IV.1. Якутские лошади. Фото Ю.А. Слепцова.



Рис. IV.4. Якуты. Женское старинное седло. Из фондов Музея СВФУ. Фото Л. Апросимовой.

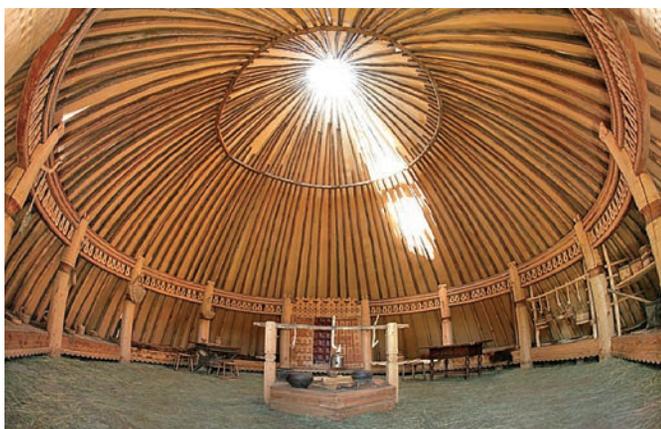


Рис. IV.26. Якуты. Внутреннее убранство *могол урасы*. Из фондов Черкешского музея.



Рис. IV.28. Якуты. Старинные нарядные рукавицы с тамбурной вышивкой и разрезом у запястья. Из фондов Виллойского музея.



Рис. IV.29. Якуты. Старинный женский кафтан [Носов, 1988].



Рис. IV.31. Якуты. Женская шапка *дыбака*. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 745-3).

а — вид спереди; *б* — вид сзади.



Рис. IV.32. Якуты. Старинный женский ровдужный кафтан *сон*. Из фондов Чурапчинского музея. Фото И.Э. Васильева.
а — вид спереди; *б* — вид сзади.



Рис. IV.33. Якуты. Шуба *хотойдоох сон* с орлом. XIX в. Из фондов Среднеколымского музея. Фото В.Е. Васильева.



Рис. IV.34. Якуты. Нарядный набедренник *бэлэпчи* из сукна. Из фондов Якутского музея (НВФ 8104).



Рис. IV.35. Якуты. Женская свадебная безрукавка *тангалай сон* [Носов, 1988].



Рис. IV.37. Якуты. Шапки *муостаах нуогайдаах бэргэсэ* [Носов, 1988].



Рис. IV.40. Якуты. Платье халадаай ырбаахы. Из фондов Якутского музея (КП 13303).



Рис. IV.41. Якуты. Безрукавка кэсиэччик. Из фондов Якутского музея (КП 39913).



Рис. IV.42. Якуты. Нагрудно-наспинное серебряное украшение илин-кэлин кэбисэр. Из фондов Якутского музея (КП 5478 ИШа-23 СФ-361). Фото А. Петровой [Петрова, 2011].



Рис. IV.44. Якуты. Начельник бастынга [Носов, 1988].



Рис. IV.45. Якуты. Нагрудный крест сюрэх. Из фондов Якутского музея (КП 36631 ИШа-549 СФ-465). Фото А. Петровой [Петрова, 2011].



Рис. IV.47. Якуты. Серьги хаптагай ытарга с плоскими подвесками. Из фондов Якутского музея (КП 5523 ИШа-70 СФ-188 (3)). Фото А. Петровой [Петрова, 2011].



Рис. IV.48. Якуты. Парные браслеты *бегех*. Из фондов Якутского музея (КП 5464 ИШа-9 СФ-131 (2)). Фото А. Петровой [Петрова, 2011].



Рис. IV.50. Якуты. Мужской пояс с ажурными бляшками. Из фондов Якутского музея (КП 36183 ИШа-510 СФ-384). Фото А. Петровой [Петрова, 2011].



Рис. IV.49. Якуты. Женский серебряный пояс с боковыми подвесками *еттюк симэгэ*. Из фондов Якутского музея (КП 12870 ИИ-70 СФ-427). Фото А. Петровой [Петрова, 2011].



Рис. IV.51. Якуты. Деревянный ритуальный сосуд *чороон*. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 1098-53).



Рис. IV.65. Якуты. Фрагменты шкатулки. Из фондов Национального художественного музея РС (Я).



Рис. IV.66. Якуты. Шаманский кафтан. Рисунок М.М. Носова [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 9, д. 29].



Рис. IV.67. Якуты. Шаманский кафтан куму [Материальная и духовная культура..., 2018].



Рис. IV.72. Якуты. Глиняный горшок. Из фондов Музея СВФУ. Фото Л. Апросимовой.



Рис. IV.74. Якуты. Берестяная ритуальная занавеска хатпахчы сабыыта. Из фондов Черкехского музея. Фото Н.К. Даниловой.



Рис. IV.78. Якуты. Ритуальные куклы сата, внутрь которых вшит «волшебный» камень сата, с помощью которого женщины выполняли магические действия. Рисунок М.М. Носова [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 9, д. 29].



Рис. IV.83. Якуты. Сабля кылыс. Сборы Вилюйской экспедиции Р.К. Маака, XIX в. Из фондов ИОКМ. Фото В.Е. Васильева.



Рис. V.22. Чукчи. Священный предмет для добывания огня *милгымл*. XIX в. Из фондов Нижнеколымского музея.

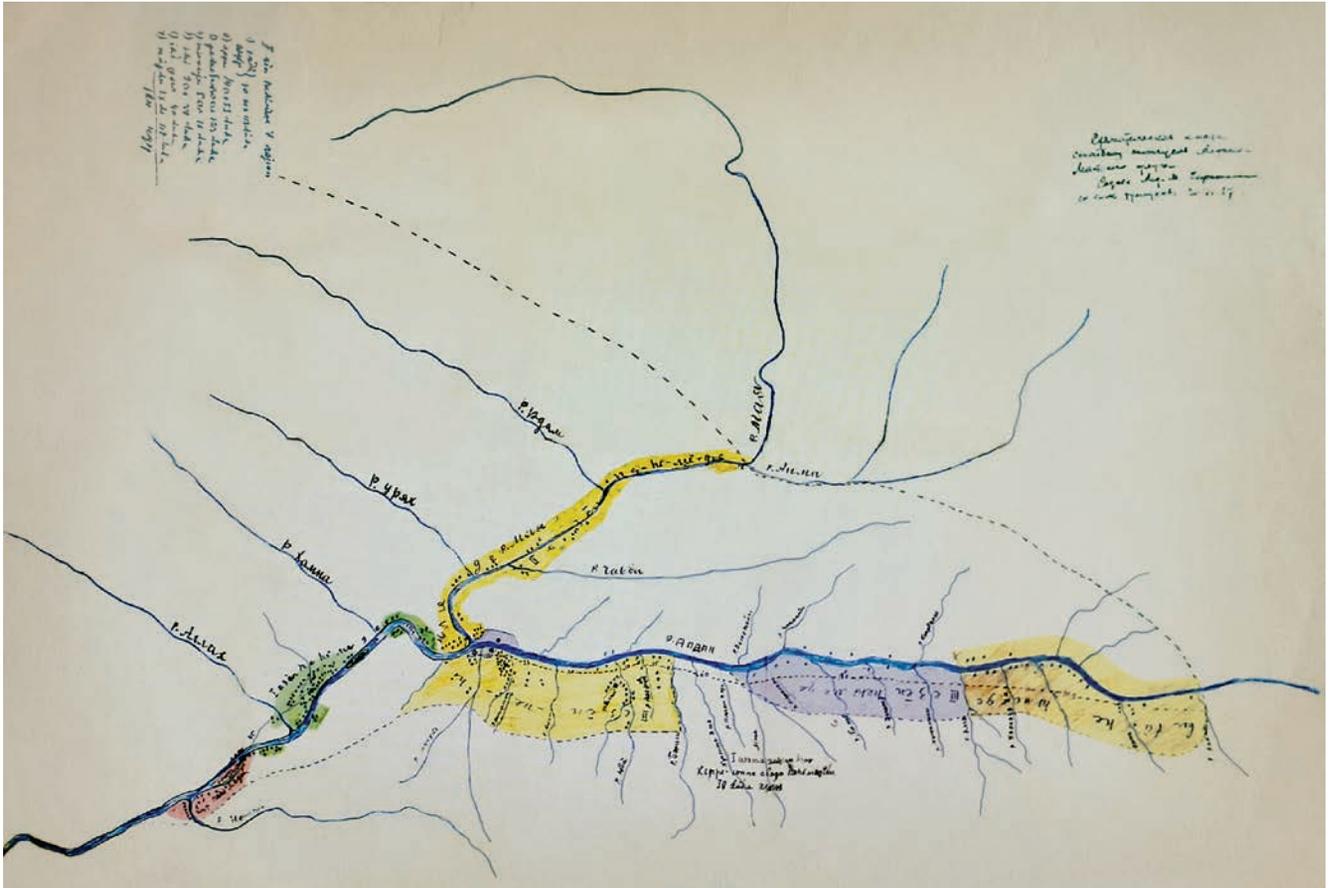


Рис. V.37. Тунгусы. Схематическая карта расположения стойбищ в Алдано-Майском улусе [СПбФ АРАН, ф. 47, оп. 1, д. 371].



Рис. V.39. Эвенки. Носила. Собиратель В.Н. Васильев. Из фондов Якутского музея (КП 11674).



Рис. V.40. Эвенки. Натруска. Начало XX в. Из фондов АОКМ (№ 4350 Ээ-4).



Рис. V.43. Эвенки. Сума переметная. Собиратель В.Н. Васильев. Из фондов Якутского музея (№ 343).



Рис. V.46. Эвенки. Берестяной полог чума (средний). Собиратель В.Н. Васильев. Из фондов Якутского музея (№ 325, КП 2643/427).



Рис. V.50. Тунгусы. Колыбель бэбэ. Из фондов Якутского музея (КП 35965).



Рис. V.51. Тунгусы. Футляр для ложки. Собиратель В.Н. Васильев. Из фондов Якутского музея (№ 474, КП 11255).



Рис. V.52. Тунгусы. Женская лопатка для сгребания снега при постановке чума. Собиратель В.Н. Васильев. Из фондов Якутского музея (№ 555, КП 11258).



Рис. V.56. Эвенки. Инструмент для удаления жира с оленьих шкур. Из фондов АОКМ (НВ 123/3-Ээ).



Рис. V.60. Ламуты. Женский летний кафтан из замши, вышитый крашенным подшейным волосом оленя наподобие юкагирских вышивок. Конец XIX в. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 147-32).

а — вид спереди; б — вид сзади.



Рис. V.61. Эвены. Зимний кафтан. Из фондов ЧОКМ (№ 1433, Э-91).



Рис. V.62. Эвены. Бляха к кафтану. Из фондов ЧОКМ (№ 1599. Э-295).



Рис. V.63. Эвены. Вышитая бисером шапка. Конец XIX – начало XX в. Из фондов ЧОКМ (№ 1518. Э-206).



Рис. V.64. Эвены, ламуты. Женская летняя шапка. Вторая половина XVIII в. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 695-2).



Рис. V.65. Эвены, ламуты. Летние торбаса. 1751–1800 гг. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 695-4).



Рис. V.67. Эвены. Мужской передник. XIX в. Из фондов ЧОКМ (№ 1484. Э-142).



Рис. V.68. Тунгусы. Девичий передник, расшитый бисером и украшенный оловянными кружками. Конец XIX в. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 147-33).



Рис. V.70. Эвенки. Женский передник [Одежда народов СССР..., 1990, с. 122].



Рис. V.71. Эвенский передник. Конец XIX – начало XX в. Из фондов ЧОКМ (№ 1515. Э-201).



Рис. V.74. Эвенки. Берестяной сосуд с крышкой. Якутия, начало XX в. Из фондов АОКМ (№ 3505 Ээ-17).



Рис. V.75. Эвенки. Кисет. Из фондов ЧОКМ (№ 1886. Э-397).



Рис. V.72. Тунгусы. Деревянные ручки седла с орнаментом. Собиратель В.Н. Васильев. Из фондов Якутского музея.

а — КП 41409/6; б — КП 35583.

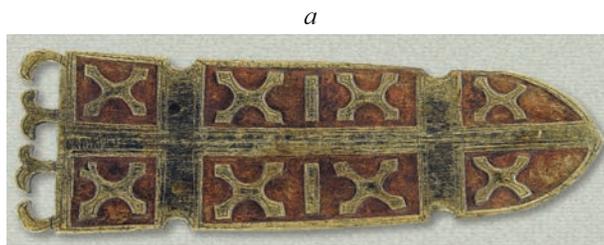


Рис. V.73. Эвенки. Деревянные доски для кройки ножом меха и шкур. Собиратель В.Н. Васильев. Из фондов Якутского музея.



а — № 319, КП 11171;
б — № 446, КП 11167.



Рис. V.76. Эвенки. Кафтан. Собиратель В.Н. Васильев. Из фондов Якутского музея.

а — вид спереди; б — вид сзади.



Рис. V.77. Ламуты. Шапка авун с круглыми металлическими бляшками. Из фондов Якутского музея (№ 7467).



Рис. V.80. Эвенки. Коробка авса для хранения принадлежностей для рукоделия. Начало XX в. Из фондов АОКМ (НВ 5766-Ээ).



Рис. V.84. Эвенки. Ритуальный кафтан шамана. Читинская область, Желтулакский район (ныне Тындинский район Амурской области). Конец XIX в. Из фондов АОКМ (№ 6814 Ээ-50).



Рис. V.78. Ламуты. Летние кожаные женские накулачки, орнаментированные в чукотско-американском стиле. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 147-8).



Рис. V.81. Эвенки. Календарь цивэша. Из фондов ЧОКМ (№ 1525).



Рис. V.86. Эвенки. Коврик для сидения шамана. Из фондов Якутского музея (№ 280, КП 13475).

Рис. V.101. Русские старожилы. Часовня в дер. Еланка Хангаласского района, построенная в 2003 г. в память о почтовых ящиках станции Еланская. Фото М.Б. Башкирова, 2018 г.

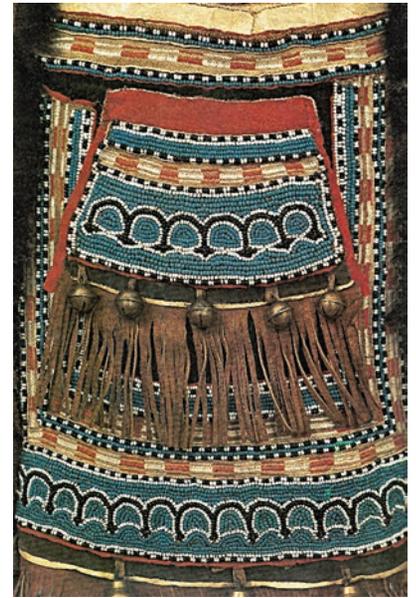


Рис. V.79. Деталь эвенского передника [Одежда народов СССР..., 1990, с. 126].



Рис. V.82. Тунгусы, ламуты. Календарь из мамонтовой кости. 1880–1884 гг. Собиратель А.А. Бунге. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 147-4).



Согласно архивным материалам, в древности также существовало огромное количество сопутствующих элементов одежды: *сюяс танаса*, *издэс танаса*, *кенгюрюю танаса*, *мурун танаса*, *сэнийэ танаса* (на лице практически не оставалось открытого места: закрывались и лоб, и переносица, и щеки, и подбородок), далее идут *тюес танаса*, *кегюс танаса* и *буучча танаса* (причем указывается, что у женщин также существовали аналогичные компоненты одежды, только украшенные бисером и вышивкой), *хары танаса*, *илии тасын танаса*, *тарбах танаса*, *сото танаса* [Слепцов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1904 г., ф. 5, оп. 3, д. 239, л. 233]. Интересно то, что все эти вещи шьются из волчьей шкуры или лапок. Комплекс налбных, нащечно-наушных, подбородочных, наносных приспособлений надевался под шапку и был универсальным средством защиты человека от сурового климата Севера. Следует отметить, что подобные виды сопутствующих элементов одежды встречаются и у других тюрко-монгольских народов, что свидетельствует об их глубокой архаичности, связи с древними воинскими доспехами.

Идеальным дополнением к комплексу нащечных, налбных, наносных, подбородочных повязок был меховой шарф (*моойторук*) (рис. IV.36). Его шили из беличьих хвостов путем нанизывания на нитку меховых кружочков. Эта деталь имела в основном практическое назначение — защищала лицо от холода и ветра, но у аборигенных народов подобной детали костюма не существовало.

Следует отметить, что такой же шарфик из низанных собольих и беличьих хвостов использовался в древности бурятами. Очень похожие на якутский *моойторук* «нашейники из лисьего меха» были известны и степным жителям: сагайцам, койбалам [Окладников, 1958, с. 253].

Особое место в древнем женском костюме якутов занимает нагрудник *тюсюлюк*. Впервые он был отмечен в работе Я.И. Линденау как внешний признак девушки, отличающий ее от женщины, которая после замужества навсегда лишается этой части



Рис. IV.36. Якуты. Меховой шарф *моойторук* из беличьих хвостиков. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (КП 1071-39).

костюма. Следует отметить, что аналогичная деталь одежды существует и у других тюркоязычных народов. Но у татар нагрудник *тюшелдрек* — деталь одежды исключительно замужней женщины: сразу после рождения ребенка она надевает его для сокрытия груди кормящей матери от недоброго взгляда [Суслова, Мухамедова, 2000, с. 18]. Между тем по внешнему виду и оформлению татарские, башкирские *тюшелдрек*, тюркские *тюшлюг* и якутские *тюсюлюк* абсолютно идентичны.

Старинный свадебный головной убор якутов *ураа бэргэсэ* по конструкции и декору близок аналогичным головным уборам тюрко-монгольских народов. Шапка *ураа* на макушке имела небольшое отверстие, вокруг которого прикрепляли перья тотемной птицы, духа-тотема родового божества. Под *ураа* невеста надевала обрядовый начельник (*бастынга*), богато украшенный комплексом наспинно-нагрудных и височных украшений с солярными кругами на лбу (*туосахта*) и груди (*кюн*). Свадебную шапку и начельник шили из ровдуги, позднее — из сукна, делая окантовку нижнего края и верхнего отверстия узкими полосками меха соболя. Сама шапка и начельник богато украшались рядами бисера. По предположению Р.С. Гаврильевой, *ураа бэргэсэ* была летним вариантом свадебной шапки [1998, с. 62]. Дальнейшей трансформацией *ураа бэргэсэ* стала шапка *муостаах нуогайдаах бэргэсэ* [Окладников, 1958, с. 255].

Меховые шапки с рожками шили из различного меха или шкур домашних животных. По традиции они имели внутреннюю подбивку из меха белки, горностая, лисьих или заячьих лапок. Обычно комбинировали мех соболя, бобра, рыси, волка, лисы и т.д. Рожки вшивались в специально вырезанные на макушке отверстия и окантовывались бисером. Посередине шапка украшалась серебряным кругом *туосахта* или звериной мордочкой (рис. IV.37; см. вкл.). Такие головные уборы носили как мужчины, так и женщины, причем прежде всего знатного происхождения.

Якутские старинные головные уборы с рогами уходят своими корнями в мир южной кочевой культуры и представляют собой один из наиболее архаических элементов общего культурного достояния глубокой древности, сохранившийся с наибольшей полнотой и целостностью. Об этом свидетельствуют и наскальные рисунки, на которых антропоморфные фигуры отчетливо изображаются в рогатых шапках.

До конца XVIII в. в Якутии преобладала одежда из обработанной и выделанной кожи. Большинство якутов надевали на голое тело нагрудники и полусубки из кожи. Как пишет Г.А. Сарычев: «...штаны у них короткие, на четверть выше колена. К ним привязываются ремешками наколенники, опускаю-

шиеся немного ниже икр. Потом на ноги одевают носки, а на них — сапоги, называемые *этэргэсы* (мягкая обувь из кожи)» [1802, с. 12].

Летняя одежда состояла из совсем круглой с узкой оторочкой шапки *сайынгы бэргэсэ*. Кафтан *кулун сон* делали из кожи жеребенка или молодой лошади, без складок, до колен. Наколенники *халтан сутуруо* изготавливали исключительно из ровдуги. Сапоги *остоох саары* были похожи на чулки, только сверху расшивались стеклянным бисером. Короткие летние сапоги *басыргас саары* длиной до икр делали из ровдуги или стриженного меха, наверху расшивали полоской стеклянного бисера шириной в ладонь. Рукавицы, голицы *халтан ютюлюк* делали из ровдуги [Линденау, 1983, с. 26].

Почти все виды мужской одежды, описанные Я.И. Линденау, встречаются у якутов конца XIX в., за исключением *бэлэнчи* и *муостаах бэргэсэ*. Шапка с рогами *муостаах бэргэсэ*, сшитая из шкуры с головы волка, по-видимому, служила если не ритуальным видом одежды, то элементом костюма зажиточных слоев населения или лиц, наделенных властью.

С середины XIX в. в Якутскую область начали активно привозить различные ткани и материалы для рукоделия, что способствовало заметному расширению костюмного комплекса саха. Постепенно как неотъемлемая часть мужской и женской одежды стали выступать рубахи из дабы или сарпинки, сходные по покрою и отличавшиеся только длиной. Якуты начали носить длинные штаны: бедные — из коровьей кожи или выделанной оленьей замши (*сарыы*), зажиточные — из плиса или сукна.

В это же время вместо старинного *сангыйаха* стал активно использоваться новый тип шубы — *сон*. По фасону *сон* значительно отличался от *сангыйаха* и, по-видимому, представлял собой видоизмененные старинные кафтаны. *Сон* всегда шили однобортным с отложным воротником, буфами на плечах и вставками из клиньев вроде фалд, начинающихся у талии. Полы *сона*, доходившие до середины бедер или до колен, покрывались ровдугой либо плисом, подбивались мехом — заячьим, беличьим, лисьим или песцовым в зависимости от достатка хозяина и наличия меха. Летний *сон* делали из тонкой материи. В этот период стал входить в обиход и нарядный мужской *кытыылаах сон*, крытый темным сукном, а по бортам и полам окаймленный цветной материей. Бедняки носили *сон* из телячьей или лошадиной шкуры мехом внутрь [Окладников, 1958, с. 237–239].

Во второй половине XIX в. якутская одежда испытала заметное влияние города, обусловленное общим экономическим и культурным развитием края. Вместе с распространением отдельных видов одежды, характерных для русского населения и го-

рожан, в лексику местных жителей прочно вошли их названия — *былаат*, *ыстаан*, *ырбаахы*, *саппыкы*, *хомусуол* и т.д. Бедняки в основном носили одежду из дешевых материалов: ситца, бязи, дабы, коленкора, плиса. Богатые якуты шили наряды из шелка, китайки, бархата, дорогого сукна, отделывали их узорчатой парчой и золотым позументом [Савинов, 2001, с. 26].

Несмотря на это, в конце XIX в. якутская одежда все еще сохраняла свои архаичные черты. Это отмечает в своей работе В.Ф. Трошанский: «Их патриотизм выражается в том, что они упорно придерживаются национального костюма и общеякутского образа жизни» [1911, с. 131].

В отличие от женской одежды, мужской костюм больше подвергся влиянию новых веяний, постепенно утратив часть архаических элементов (рис. IV.38). Во второй половине XIX в. традиционный мужской комплект состоял не только из меховой и кожаной одежды, но и из рубахи, штанов. Кроме того, якуты носили покупные картузы, шарфы, ремни, богачи предпочитали кирзовые или хромовые сапоги. В качестве выходного варианта состоятельные якуты использовали кафтаны из черных тканей, нередко подбитые тонким мехом и имевшие отложной воротник. Кафтан обычно опоясывался шелковым кушаком или кожаным поясом с нашитыми серебряными бляшками. Традиционные атрибуты такого костюма — нож в ножнах, огниво, курительный набор, имевшие богатую серебряную отделку. Кроме того, верхняя одежда не-



Рис. IV.38. Якуты. Мужчина в нарядном камзоле с дочерью. Из фондов НБ ИГУ (альбом И.В. Попова, КП А495855).

редко украшалась серебряными пуговицами [Савинов, 2001, с. 28]. Также обычно якуты носили с собой богато украшенную косоплетку.

В конце XIX — начале XX в. завоз разнообразных тканей и материалов для отделки способствовал дальнейшему изменению покроя, фасона и украшений одежды якутов. В будничной обстановке мужчины носили рубахи из ситца и бумазеи, штаны из кожи и ровдуги или лосины, более зажиточные — штаны из плиса и вельвета. Традиционный нарядный костюм надевался только по праздникам, хотя богатые якуты часто носили *сангыйахи* и *кытыллаах сон*. Как мужской, так и женской обувью служили зимние *камусы* и летние *саары*. С конца XIX в. прочно вошли в моду покупные шляпы и картузы [Окладников, 1958, с. 338–339].

Мужские нательные рубахи шились из различных тканей в зависимости от социального статуса человека. В конце XIX в. с рубахами стали носить нарядные жилеты *кэсиэччик* из лучших сортов материи у более зажиточных якутов и дешевых у бедноты. Богачи носили его летом вместо камзола.

В первой половине XIX в. в центральных и вилюйских улусах еще сохранялись женские нарядные шубы старинного покроя. В подгородных улусах в это время произошли некоторые изменения в фасоне и покрое шуб типа *сангыйах*: стали шить так называемый *бууктаах сон*, в нем над мехом преобладало яркое сукно, а рукава делались с большими буфами. К такой шубе надевали высокие конусообразные шапки *дыбака*, отороченные мехом, верх которых украшался серебряными нитками или бисерной лирообразной вышивкой и круглой серебряной пластинкой с гравировкой *туосахта*. Нарядные рукавицы шили из лисьих и песцовых лап с отворотами из бобра и такой же накладкой на конце пальцев.

Обувь в это время не претерпела существенных изменений. И мужчины, и женщины по-прежнему носили *торбаса* из дымленной коровьей и из черной конской кожи или из оленьей ровдуги (*саары этэрбэс*) (рис. IV.39). Дымление придавало коже желтый или светло-коричневый цвет и делало ее водонепроницаемой. Зимой носили меховые *торбаса* из оленьих или конских камусов. На обуви делали отвороты из цветного сукна; у женщин они украшались вышивкой из бисера и маленькими серебряными бляшками разной формы [Там же, с. 238–239]. В большом ходу были женские и мужские пояса, обложенные четырехугольными и круглыми серебряными пластинками. Богатые женщины носили серебряные пояса, к которым подвешивали ухвертки, щипчики (*искэх*), вышитые бисером и серебряными кружочками трутники, а также небольшие, носимые на боку сумочки (*хаппар*). Поверх *бууктаах сон* носили богатое серебряное нагрудно-наспинное укра-



Рис. IV.39. Якуты. Женщина, примеряющая *саары этэрбэс*. Из фондов МАЭ Сибири (альбом А.Н. Молотилова, КП 5961, 18-59).

шение *илин-кэлин кэбисэр* как неотъемлемый атрибут женского выходного костюма.

В начале и первой четверти XIX столетия якуты уже надевали рубахи (*ырбаахы*) из дабы, сарпинки и ситца. Эта же рубаха служила нательной одеждой. У женщин рубаха доходила до щиколоток. На женской рубахе из дабы подол, запястья и ворот для большей прочности обшивались ровдугой. Рукава были прямые и узкие. Такие рубахи носило большинство населения независимо от социального положения. *Сыалыйа* и *сутуруо* по-прежнему использовались в качестве нижней нательной одежды. В летнее время *сутуруо* не надевали, оставляя только *сыалыйа* [Маак, 1994, с. 227].

Женские платья *халадаай ырбаахы* во второй половине XIX в. и начале XX в. применялись как наружное платье для ношения в домашней обстановке и на выход (рис. IV.40; см. вкл.). В качестве материала для их пошива в зависимости от обеспеченности семьи употребляли разнообразные ткани, начиная от шелка и заканчивая дабой, ситцем и сарпинкой. Поверх *халадаай* носили безрукавку *кэсиэччик*, которая была весьма распространенным видом легкой женской одежды и бытовала почти до конца первой четверти XX в. (рис. IV.41; см. вкл.) Ее прототипом является безрукавка *кэдынгэ тангалай*. *Кэсиэччик* шили из сатина, атласа, шелка или бархата преимущественно темных тонов и богато отделывали всевозможной фабричной обшивкой: бахромой, аграмантом, стеклярусом.

Во второй половине XIX в. практически вышли из употребления кожаные нательные штаны, стали носить кальсоны и штаны *ахталаах баркы* и *сулбууртуу ыстаан*. Для того и другого вида штанов употреблялся наиболее прочный материал: на кальсоны — обычно даба, отличавшаяся особой прочностью, на штаны домашнего назначения — ровдуга или мягкая кожа. Штаны для нарядного костюма шили преимущественно из вельвета. Карман пришивался снаружи и только на одной стороне, притом весьма низко, чуть выше колен [Носов, 1957, с. 141].

Во второй половине XIX в. верхний выходной костюм богатой женщины достиг наивысшей стадии своего развития, приобретя специфически оригинальный фасон и особенно роскошную отделку. В это же время носили летние камзолы *кытыылаах сон* и зимние *бууктаах сон*. Такие шубы носили и летом, и зимой в сочетании с шапкой *дыбака* и нагрудными и наспинными украшениями *илинкэлин кэбисэр* (рис. IV.42; см. вкл.).

В первой половине XIX в. нарядная обувь изготавливалась из выделанной лосиной или конской шкуры, украшалась бисерной отделкой или вышивкой из цветных ниток. Мотивы орнаментировки были такие же, как и в XVIII в.

Во второй половине XIX столетия основным видом отделки стала обшивка верхней части голенища широкой полосой вельвета или сукна. Такая отделка по-якутски называется *билэ*. Обычно вельветом обшивались мужские *торбаса* из выделанной и окрашенной в черный цвет лошадиной кожи. Особую нарядность отделке *торбасов саары этэрбэс* придавала очень широкая, иногда до 25–30 см, обшивка черным вельветом. Мужские *саары* обычно стягивались на запятках коротенькими ремешками с медной пружкой. Отделка *билэ* на женских *саары* состояла из трех разноцветных полос суконной обшивки одинаковой или разной ширины.

Более нарядные *билэ* на женских *саары* орнаментировались серебряными пластинками и бисером или же сделанными из разноцветных суконных лоскутков всевозможными геометрическими фигурами. Женские *саары* отличались от мужских тем, что обматывались по щиколотке двумя ремнями, пришитыми на запятках. Один из этих ремней был короче и служил основанием для узла, другой был длиннее и обматывался вокруг ноги в несколько оборотов. Очень длинный ремень, нередко превышающий в длину 2 м, составлял особый шик. Как на мужских, так и на женских *саары* в швы вставляли суконный кант — на мужских черный, на женских обязательно цветной. *Саары* не были приспособлены к морозам, их носили только в теплое время года.

Нарядной обувью в более холодный период служили ровдужные *торбаса*. По внешнему виду жен-

ские *торбаса* от мужских ничем не отличались. Широкого *билэ* они не имели. Вместо этого верхняя кромка голенища иногда обрамлялась узенькой полоской сукна черного или любого другого темного цвета. Более нарядные ровдужные *торбаса* имели на передней части голенища и на вземе орнаментальную вышивку цветными нитками гладью или тамбуром. Сюжетом для вышивки служили стилизованный узор из растительного мира или имитация оленьих рогов. Ровдужные *торбаса*, как и *саары*, стягивались ременными вязками или пряжками.

Вместе с *торбасами* носили чулки, которые в холодное время года подбивались мехом, преимущественно заячьим. Верх чулок шили из зипуного сукна, причем для нарядных моделей употребляли сукно белого цвета. Верхние края голенищ обшивались суконной полоской. Женские чулки имели более широкую обшивку, состоящую из одной или двух разноцветных полос. Нередко женские чулки украшались по швам цветными нитками линейным узором или же кантом из цветного сукна.

Завоз в Якутию в XIX в. серебра, дешевых самоцветных камней, стекла и т.д. в корне изменил фактурное свойство предметов одежды, их отделки, а также украшений. Различные приемы и способы, используемые в рукоделии, новые оформительские мотивы, завезенные русскими мастерами, дали сильный толчок развитию творческой инициативы не только якутских рукодельниц, но и мастеров разных видов ремесленного искусства. В обработку одежды отделки включились и ювелиры, и граверы по металлу, и мастера финифти. Почти с первой же половины XIX в. в Якутии для отделки мужского и женского нарядов стало широко употребляться серебро в самых разнообразных видах и формах его художественной обработки. Сочетание серебра с цветным бисером попеременно с мишурой и цветными нитками на фоне разноцветных тканей создало весьма своеобразное оформление костюма якутов прошлого столетия, совершенно отличное от стилевых форм прежних времен. К середине века личные украшения и отделка одежды достигли наивысшей степени своего развития. Изящная отделка, красиво очерченный узор, обобщение всех деталей костюма и его отделки в единое композиционное целое стали свидетельством значительного сдвига в художественном вкусе якутов под благотворным, прогрессивным воздействием русских народных мастеров-прикладников.

К этому моменту достигла своего полного развития национальная выходная одежда якутов, состоявшая из камзола *кытыылаах сон* (летний вид) и *бууттаах сон* (зимний), завершаемого шапкой *чончуурдаах дыбака*. Основным украшением такого костюма являлся одностильный гарнитурный ком-

плект из серебряного ожерелья, серебряного пояса с подвесками из предметов личного обихода и отделки камзола, заключавшейся в оригинальной серии боковых набортных подвесок. Наряд довершался серьгами, кольцами, косоплеткой и всевозможнейшей отделкой шапки и обуви.

В комплект женского съёмного праздничного наряда входили: начельник, гривна, шейно-нагрудные и наспинные украшения, накосник, пояс с набедренными подвесками, пара браслетов, серьги, кольца (рис. IV.43). Кроме того, к одежде пришивались разнообразные предметы из серебра: солярный круг *туосахта* — на головные уборы, застежки, пластины-ромбики — на пальто *бууктаах сон*, звенящие колокольчики *кыбака симэгэ* — на женские натазники *сыалдыа*, разнообразные фигурные бляшки — на *билэ*, суконный отворот обуви.

Начельник *бастынга* представляет собой обруч из серебра или нескольких слоев ткани, плотно охватывающий голову (рис. IV.44; см. вкл.). На ткани (сукно или бархат) вышивался орнамент или к ней прикреплялись плоские серебряные бляшки. Диаметр начельника в среднем составлял 55–60 см, ширина — 4–5 см. С него ниспадали на спину или грудь серебряные ленты с гравированным орнаментом или в виде ажурных цепочек, составляющих ряды звеньев. Если звенья переходили на грудь, то образовывали украшение *илин кэбисэр* с большим круглым диском *туосахта* с изящной гравировкой по кругу и в центре. Женский свадебный костюм завершала конусообразная шапка *ураа* (*ураа*) *бэргэсэ* или меховая высокая шапка *дыбака*, которую надевали поверх *бастынга*. На ней высоко надо лбом пришивали *кюн* (солнце), серебряный диск *туосахта*. Диаметр круга в среднем составлял 8–16 см.

Гривны *кылдыы* являются наиболее древним видом украшений. Существуют два вида гривен — витая и плоская с гравированной поверхностью. В качестве редких старинных украшений можно назвать шейный обруч *мой симэгэ* двух видов: зашелкивающий сзади подобно браслету и с несходящимися концами, соединенными кожаными тесемками.

Илин кэбисэр — это нагрудное украшение, прикрепляемое ровдужными ремешками к кольцам над ушами или спереди к гривне. Если украшение свисало с начельника, то два-три ряда цепочек, составленных из

звеньев ажурных пластинок, с двух сторон спускались на грудь и соединялись на уровне сердца в один широкий ряд через солярный диск, с которого, в свою очередь, ниспадали ленты ажурных цепочек, оканчивавшиеся звенящими подвесками или колокольчиками. Прикрепленное к гривне через серебряную трапециевидную гравированную пластину нагрудное украшение *илин кэбисэр* было более широким, состояло из 6 или 12 рядов ажурных цепочек. Длина его в среднем составляла 30–60 см, ширина — 12–22 см. Обычно в центре на груди помещается серебряный гравированный солярный диск *кюн*.

Кэлин кэбисэр — это наспинное украшение, прикрепляемое к начельнику или гривне. Длина его колеблется в пределах 40–113 см, возможно, она зависела от длины косы женщины, для которой мастер изготавливал украшение, поскольку *кэлин кэбисэр* укрывал ее волосы от нескромных взоров. У *кэлин кэбисэр* ряды ажурных звеньев ритмично сменялись трапециевидными пластинами, в которых серебряные цепочки соединялись с помощью разноцветных бус и серебряных трубочек *куегу*, напизанных на ровдужные ремешки.

С укреплением роли христианства во второй половине XIX в. появляется новый вид украшения — нагрудные кресты (по-якутски *сюрэх* ‘сердце’) (рис. IV.45; см. вкл.). Мастера изготавливали их по



Рис. IV.43. Якуты. Праздничная женская одежда XIX в.: шапка *дыбака*, шуба *бууктаах сон*, нагрудно-наспинное украшение *илин-кэлин кэбисэр*. Из фондов НБ ИГУ (виды Якутской области, КП 6148).

а — вид спереди; б — вид сзади.



Рис. IV.46. Якуты. Бусинные серьги *туораах ытарга*. Из фондов Якутского музея (КП 5547). Фото А. Петровой [Петрова, 2011].

тому же принципу, что и илин *кэбисэр*, но это было уже отдельное украшение без гривны и начельника, носимое на широкой ажурной цепочке. Такие кресты быстро распространились по всей Якутии до самых северных ее уголков и буквально проникли в среду всего женского населения.

Девичий накосник *сусуох симэзэ* или *киистэ* длиной в среднем около 30 см и шириной 4–9 см прикрепляется к косам с помощью ровдужных ремешков. Встречается также девичий узкий начельник с двумя серебряными или вышитыми по ткани лентами за спиной.

Серьги — один из обязательных видов женских украшений. Как отмечали многие путешественники и исследователи XVIII в., а также судя по археологическим данным, у якутов были популярны проволочные серьги, согнутые кольцом. Проволочные серьги с нанизанными на них крупными двумя — тремя бусинами известны еще со скифских времен. Такие серьги называются *туораах ытарга* (рис. IV.46).

Серьги XIX в. отличались многообразием форм, но общим являлось то, что все они состояли из двух частей: верхняя называлась *измэх*, нижняя — *тузэх*. По форме подвесок различали серьги *обор ытарга* (с бубенчиками), *куегу ытарга* (с трубочками), *харыйа ытарга* (в елочку), *курдьэх ытарга* (лопатообразные), *сиэл ытарга* (гривоподобные) и *хаптагай ытарга* (с плоскими подвесками) (рис. IV.47; см. вкл.). Однако даже при таком разнообразии серьги имели общий антропоморфный силуэт, выполняющий функции оберега. Крупные размеры (длина доходила до 11 см) и значительный вес этих украшений позволяют высказать предположение, что женщины носили такие серьги только по праздникам, повседневному же украшением служила верхняя часть серег *измэх* [Саввинов, 2001, с. 38].

Парные браслеты *бегех* носили женщины и дети на запястьях обеих рук (рис. IV.48; см. вкл.). *Бегех* имеют форму неправильного цилиндра, слегка сужающегося книзу концами. Наиболее простые узкие браслеты застегивались с помощью загнутых в разные стороны краев. Широкие браслеты имели прикрепленные на шарнире специальные застежки-пластинки, с помощью которых они застегивались за проволочные петельки.

Браслеты надевали поверх манжет, предохраняя руки от холодного прикосновения металлического украшения. Изготавливали браслеты как из серебра, так и из меди. В независимости от материала поверхность гравировалась богатым растительным и геометрическим орнаментом. Известно также об использовании якутами браслетов из бересты, расшитых белым и черным конским волосом и орнаментированных тисненым узором.

Самое распространенное и популярное украшение, которое носили все независимо от социального положения и материального состояния, кольцо *бисилэх*. Многие исследователи отмечали большую популярность у якутов различных видов колец и перстней. «Я не помню, — сообщал В.Л. Приклонский, — видел ли я инородца без колец или перстня на руке. Перстень непременно именной, но в большинстве случаев буквы вырезаны прямо, так что при отпечатывании дают обратные изображения» [1887, с. 30]. «У мужчин кольца служат вместо печати и тогда носят название, позаимствованное у русских, — *бэ-чиэт*», — писал Р.К. Маак [1994, с. 67].

Якутские кольца делятся на три основных типа: пластинчатые с незапаянными узкими концами, спирально заходящими друг за друга; гладкие, литые различной ширины; кольца-печатки разнообразных размеров с орнаментированными и гладкими щитками [Саввинов, 2001, с. 64].

Первые сведения о якутских поясах *кур* появились еще в XVII столетии в «отписках» и «скасках» служилых и промышленных людей. В документах сведения о них встречаются довольно часто и сохранились в различных вариациях. Пояса пышно украшали. Они, как свидетельствуют документы, были разнообразны: «пояс с одекуем»⁶⁹, «пояс мужской бисерный», «пояс якутский с одекуем и с бисером и с кругами медными», «украшенный серебряными бросками»⁷⁰ [Иванов, 1966, с. 164; Попов, 1925, с. 6–7].

Нарядный пояс состоял из кожаного или ровдужного ремня шириной 5–8 см с прикрепленными к нему серебряными пластинками квадратной, круглой, а нередко и какой-либо затейливой формы (рис. IV.49; см. вкл.). Наиболее ценным, дорогим считался пояс со сплошным серебряным набором *сирэй кэмюс кур*. Его четырехугольные пластинки назывались *туорум кэмюс кур*. Через каждые три четырехугольные пластины шли круглые, которые назывались *кюн*. Всего их было три: по бокам и сзади. Поверхности пластинок покрывались гравированным геометрическим и растительным орнаментом.

Мужские пояса, покрытые фигурными и ажурными бляшками, назывались *харах кэмюс кур* и *сюн-*

⁶⁹ Одекуй — стеклянные и фарфоровые бусы.

⁷⁰ Блоски — серебряные бляшки.

нюёх кёмюс кур [Маак, 1994, с. 29] (рис. IV.50; см. вкл.).

Поверхность пластинок покрывалась красивым узором. Лицевая пластинка, прикрывавшая застежки пояса, была несколько большего размера, отличалась наиболее богатым узором, который иногда имел геральдический мотив с инициалами владельца. К женским наборным поясам с обеих сторон прикреплялись игольница, календарь-численник, ухочистка, щипчики для извлечения заноз и сумочки с мелкими женскими принадлежностями. К мужскому поясу крепили нож в красивых ножнах, именную печать и огниво. Кроме того, на мужских и женских поясах имелись различные колечки-пряжки и перемычки для подвешивания к ним рукавиц, шапки и платков.

В последние десятилетия XIX в. женские серебряные пояса уступили место привозным разноцветным шелковым кушакам, но подвески поясов сохранились, перейдя на боковые борта камзолов и шуб в качестве «боковых подвесок» (*эттюк симэгэ*). На этой стадии своего развития подвески, на поясах состоявшие из предметов личного пользования, на камзолах и шубах перешли в простую имитацию вещей, но зато дополнились новым типом отделки: различными серебряными трубочками и колокольчиками-шеркупцами вперемежку с крупными разноцветными корольками. Утрате подвесными предметами их прямого значения в сильной степени способствовал завоз в Якутию специальных вещей женского туалета. Мужские пояса продолжали бытовать вплоть до революции, а в отдельных наслеггах — еще дольше.

В самом конце XIX столетия в связи с проникновением в пошивочное мастерство якутов фабрично-заводских материалов и образцов русской отделки национальный стиль одежды саха, изменяясь в деталях, постепенно стал приближаться к русскому стилю. Этот эволюционный сдвиг одежды в сторону обрусения сперва сказался на быте городского населения — якутов, часто вращавшихся в русской городской среде и обстановке. Городской бытовой этикет и мода одинаково проникали в общую массу и русских, и якутов.

Изменению прежде всего подвергалась легкая одежда — женские и мужские рубашки *халадаи*, затем шубы *бууттаах сон* и шапки *дыбака*. *Халадаи* у женщин заменили платья *байбаралаах халадаай*, которые шили по русско-якутскому фасону, а у мужчин — толстовки. *Бууттаах сон* и *кытылаах сон* уступили место простым меховым или без меха камзолам, крытым одноцветным темным материалом, почти без отделки. Вместо шапок *дыбака* в качестве зимних головных уборов в быт вошли меховые ермолки и шапки-ушанки *чомпой*. В теплое время года стали носить привозные су-

конные шляпы и фуражки-картузы [Гаврильева, 1998; Носов, 1957; Константинов, 1971; Саввинов, 2001].

17.5. ПИЩЕВАЯ КУЛЬТУРА

Якуты являются уникальным народом, не только сохранившим традиции степной кухни скотоводов-кочевников, но и адаптировавшим к условиям вечной мерзлоты южную скотоводческую культуру, обогатив ее пищевыми традициями коренных народов Севера.

В основе традиционной системы питания саха лежат локальные модели, обусловленные природно-географическими факторами. С учетом климатических и природных условий в системе питания якутов можно выделить четыре историко-культурных ареала: I — южные скотоводческие округа: Якутский, Вилюйский и Олёкминский; II — Лено-Вилюйская и Индигиро-Колымская низменности; III — горная область, охватывающая территорию Верхоянского, Момского, Оймяконского и отчасти Саккырырского районов; IV — приморская часть Якутии к северу от 68–70° с. ш. [Саввин, 2005].

I ареал. Основным занятием жителей трех южных округов было мясо-молочное скотоводство, подсобными — рыболовство, охота, сбор дикорастущих растений, ягод и древесной заболони. Главной пищей выступали молочные продукты, мясо домашних и диких животных, водоплавающей и боровой птицы; очень важное место занимали рыбные и растительные продукты.

Из коровьего молока готовили разнообразную пищу. Из сливок сбивали *кёрчэх*, из сметаны — масло, *чохоон* и *хайах*. Из сливок делали *суорат*, похожий на простоквашу, различающийся по способу приготовления и вкусовым качествам. Разновидность *суората*, которую запасали на зиму, называли *тар*. Из скисшего или свернувшегося молока получали *беленёх*, *сююмэх*, *издьэгэй* (продукт, похожий на творог) и *сындаасын издьэгэй*. При кипячении молока с его остывшей поверхности снимали пенку (*юрюмэ*), которую помимо потребления в свежем виде обычно запасали в большом количестве на зиму преимущественно в квашеном виде, нередко в смеси с дикорастущими растениями, ягодами и заболонью.

Из кобыльего молока якуты изготавливали только кумыс — питательный целебный напиток. Он выступал символом чистоты, счастья, носителем благодати. Именно в этом качестве его использовали в различных обрядовых ситуациях и ритуалах (рис. IV.51; см. вкл.). В старину готовили кумыс трех видов: *саамал*, *аарах* и *кэйюю* (самый крепкий). Кумыс квасили в кожаном мехе (*симиур*).

На Вилюе в зимнее время среди растительной пищи главное место занимала сосновая заболонь



Рис. IV.52. Якуты. Снятие заболони. Из фондов Музея ИГИИПМНС СО РАН.

(рис. IV.52). Однако в большинстве улусов употребляли значительное количество разнообразной растительной пищи.

II ареал. На территории Лено-Виллюйской и Индигиро-Колымской низменностей, богатых озерами, одной из главных отраслей хозяйства было рыболовство (рис. IV.53). В некоторых наслегах оно даже превалировало над скотоводством. Кроме карасей и голянов, добывали щук, чиров, красноглазок, тугунков и ельцов. Рыба шла в пищу в вареном, квашеном, вяленом, копченом, частично в замороженном виде. В центральных улусах добывали в небольшом количестве только карасей (*собо*) и голянов (*мунду*). Для этого использовали различные рыболовные снасти: невод (*мунгха*), сеть (*илим*), морды (*туу* и *ардьаах*).

Из диких животных на территории Индигиро-Колымской низменности добывали преимуществен-



Рис. IV.53. Якуты. Подледный лов рыбы. Коллективная неводьба (*мунгха*). Из фондов НБ ИГУ (виды Якутской области, КП 6148).

но северных оленей и лосей, Лено-Виллюйской — только лосей. В зимние месяцы, помимо свежей рыбы и мяса, потреблялось большое количество *тара* (простокваши), квашеной, вяленой и копченой рыбы, а также сосновой заболони. Летом после свежей рыбы и молочных продуктов, служивших основными элементами питания, второе место занимало мясо водоплавающей птицы, активно гнездившейся на озерах. Главной особенностью питания населения этого района являлось потребление в зимнее время значительного количества *тара*, заболони и квашеной рыбы.

На северо-востоке района жили абыйские и колымские якуты, а в центральной части — мастахцы и кобьяйцы, занимавшиеся, кроме озерного рыболовства, разведением конного и рогатого скота.

III ареал. В верхнем и среднем течении рек Яны и Индигирка и по их притокам проживали верхоянские, момские и оймьяконские якуты, основными занятиями которых были скотоводство и охота. После традиционных продуктов — молочных и мясных — значительную роль в их питании играли рыба и растительные продукты (корни и листья дикорастущих растений и заболонь). Кроме того, они употребляли в пищу мясо дикого северного оленя, лося и зайца. На зиму они в больших объемах запасали корни копеечника, которые частично вывозили в другие улусы, молочные и растительные продукты. Производство кумыса, *соры* и масла занимало в их системе питания важное место.

IV ареал. На Крайнем Севере, в приморской части Якутии главными элементами питания были рыба и мясо. Охота на дикого оленя и водоплавающую птицу, особенно на линных гусей, давала население много мяса. В низовьях Яны, Индигирки и Колымы полярное скотоводство доходило до северных границ лесотундры. Якуты разводили здесь конный и рогатый скот, вырабатывая из его молока те же продукты, что и жители южных округов.

Рыбу и линных гусей, добытых во второй половине лета, часто квасили в небольших ямах, вырытых в вечной мерзлоте. Благодаря очень низкой температуре в яме, заквашенные в конце лета рыба и гуси приобретали только специфический кислый запах и вкус, неприятный для тех, кто еще не привык питаться такими видами квашеных продуктов. Рыба употреблялась в пищу в вареном, копченом, квашеном и сыром (замороженном) виде. Зимой питались главным образом рыбой и мясом, отчасти — молочными продуктами и древесной заболонью. Наиболее разнообразной

была летняя пища, состоявшая из свежей и копченой рыбы, мяса водоплавающей птицы и яиц, а также молочных продуктов [Саввин, 2005, с. 25–27].

Ареальное изучение пищевых комплексов якутов привело к важному заключению о разнообразии локальных вариантов, зависящих от экологической предопределенности типов хозяйствования. Так, в повседневный рацион питания, помимо мясных и молочных продуктов, входила рыбная и растительная пища.

Анализ якутского земледелия, техники обработки земли и уборки урожая показал сходные с архаичной земледельческой культурой саяно-алтайских народов черты (рис. IV.54). Такие якутские названия, как *бурдук* (мука), *таран* (просо), *саламат*, *судураан* (каша), восходят к древнетюркскому языку. Сочетание блюд, характерных и для скотоводов-кочевников, и для земледельцев, отражало особенности этногенеза, хозяйственных традиций, мировоззренческих основ народа саха.

По представлениям якутов, кумыс (рис. IV.55) и масло являлись живой субстанцией, эквивалентом жизни, поэтому в этом контексте особое значение приобретает понятие *ильгэ*. В якутской мифологии это дар богов, божественная жидкость. Желтое *ильгэ* — это масло, белое — молоко. Представление о молоке какместилище души, зародыше человека сохранилось в традиционных представлениях тюрков Южной Сибири. Символический анализ пищевой культуры по сезонам показал, что якуты относились к молоку и его производным как к живому организму, требующему особых правил поведения.

Так, нельзя было выпивать до конца кумыс или съедать всю пищу без остатка. Считалось, что если не оставить ничего хозяевам, то они разорятся и от них отвернется счастье. Хозяйка в конце зимы от прошлогодних запасов масла оставляла на дне по-



Рис. IV.55. Якуты. Приготовление кумыса в кожаной посуде *симиир*. Из фондов Музея ИГиИПМНС СО РАН.

суды, в которой оно хранилось, три небольших кусочка. В начале лета, после отела коров, когда приступали к заготовке зимних запасов масла, их клали на дно той посуды, где хранили свежеприготовленное масло (*хасаас арыы*) [Саввин, 2005, с. 51].

Особое отношение было и к кумысной закваске. Обычно закваску, т.е. высушенный творожистый осадок прошлогоднего кумыса, ссыпали в кошелек, сделанный из пузыря домашнего животного, и, завязав его, опускали в бочку с *таром*. В начале ноября перед замораживанием *тара* этот пузырь из бочки вынимали и хранили в сухом месте до весны. Существовал и другой способ сохранения закваски. Осадок кумыса сливали в берестяной *тур-сук* и, плотно закрыв его деревянной крышечкой, хранили в погребе до следующей весны. Весной его размораживали, промывали и заливали небольшим количеством сметаны, свежего кобыльего молока и молока яловой коровы и только потом ставили эту смесь в теплое место [Там же, с. 75]. В приведенных выше примерах кумысная закваска выступает в качестве живой субстанции, в них обыгрывается процесс ее символического умирания (зимой) и рождения (весной). Можно предположить, что в данном случае закваска олицетворяла собой зародыш человека, «спящий в утробе» (пузырь, берестяной *тур-сук*) всю зиму и рождающийся весной. Особые правила поведения при приготовлении кумысной закваски наводят на мысль, что они в своей основе носили обрядовый характер. Так, запрещалось громко говорить и шуметь над только что сделанной, но еще не готовой кумысной закваской, ссориться,



Рис. IV.54. Якуты. Вспашка земли плугом. Из фотоматериалов Американской Северо-Тихоокеанской этнографической экспедиции 1897–1902 гг., часть 1 (<https://humus.livejournal.com/3426052.html>).

кричать и шуметь в помещении, где готовится кумыс, так как, по поверьям якутов, это влекло за собой прекращение брожения, а следовательно, и «смерть» закваски. Эти запреты удивительным образом повторяются в обряде деторождения [Якуты. Саха, 2012, с. 209].

В одном символическом ряду с кумысом представлены и другие молочные продукты. Масло *хайах арыта* готовили только в зимнее время. Способ его приготовления напоминал выработку масла из сметаны. *Тар* представлял собой *суорат* из молочной пенки, заготовленной летом. Запасали *тар* в больших берестяных бочках (*холлогос*) вместимостью 160–240 л, хранившихся в особом погребе. По этнографическим материалам, собранным у вилюйских якутов, сыворотку, выступающую на поверхности *тара*, в течение лета несколько раз размешивали путем взбалтывания особой кумысной мутовкой (*бюлююр*) [Саввин, 2005, с. 99].

В конце сентября двери погреба, где хранились бочки с *таром* и другие молочные продукты (пахтанье с заквашенным в нем щавелем, кумыс, *суорат*), обычно закрывали несколькими слоями досок и листовенничной корой. Поверх настилали плотный слой сухого сена, на который насыпали сухую золу толщиной 10–15 см. Приблизительно в конце ноября, с наступлением зимних холодов, во дворе возле погреба лепили из снега большие посудыны *хаар исиит*, напоминающие по форме продолговатые ящики без крышки. После этого открывали погреб, перемешивали *тар*, хранящийся в бочках, веслообразной деревянной лопаткой. Запасы *тара* вытаскивали из погреба ведрами и наливали в снежные ящики. После наполнения снежную посудину закрывали досками. Через 3–4 суток, когда *тар* замерзал, стенки емкости разгребали лопаткой, а примерзшие к поверхности земли глыбы *тара* откалывали колуном. Перед тем, как сложить их в амбаре, отбивали топором нижнюю сторону глыбы с приставшим к ней снегом. Такие куски замороженного *тара* весом около 160 кг называли *балбаах тар* [Там же] (рис. IV.56).

Различные этапы приготовления и заготовки *тара*, начиная с «рождения» (взбалтывание кумысной мутовкой) и заканчивая замораживанием, в культурном контексте можно рассматривать как мифологическую ситуацию «первоначального состояния» (зима) и нового рождения (весна).

Примечательно, что замороженный *тар* носил название *балбаах тар*. Известно, что у якутов когда-то существовал древний обычай ставить после смерти человека на месте его жилища его изображение, вылепленное из глины и навоза (*балбаах*) [Кларк, 1864, с. 138].

Итак, по семантике масло *хайах* и *тар* выступали одной из ипостасей жизненной субстанции бе-



Рис. IV.56. Якуты. Куски замороженного *тара*. Из фондов МАЭ Сибири (альбом А.Н. Молотилова, КП 5961, 18-100).

лой пищи и имели непосредственное отношение к календарно-продуцирующей магии.

На календарном празднике Ысыах в качестве «божественного» блюда гостям подавали в большом количестве свежее топленое масло (*ойбон ары*).

Говоря об особом кулинарном коде якутской культуры, нельзя не отметить его роль в обрядах жизненного цикла. Так, в состав ритуальной пищи в свадебной и родильной обрядности входила каша, приготовленная из муки и большого количества масла, — *ойбон саламат* букв. ‘прорубь-каша’. Наиболее обильно топленое масло употреблялось на свадьбе — вершине человеческой жизни. Масло черпали из больших чаш *кытах* специальными ковшами *уруу хамыйага* емкостью 0,5 л.

Рождение новой семьи подчеркивалось символическими акциями, связанными с пищевыми маркерами. В первую брачную ночь в изголовье молодоженам ставили чашку с маслом и вареную конскую челюсть с языком, с тем чтобы их «языки завязали разговор» (*тыллара сынаахтара хонгунун*



Рис. IV.57. Якуты. Забой лошади для приготовления ритуального угощения на Ысыахе. Из фондов НБ ИГУ (виды Якутской области, КП 6148).

кэсэтиннэрдиэн). На вторую ночь новобрачным ставили вареные сердце и печень, с тем чтобы «их сердца и печень соединились» (*сурэхтэрэ быардара холбостун диэн*). Ритуальными угощениями третьей ночи выступали следующие блюда: бульон с мясом, кровяная колбаса и топленое масло, именно они должны были соединить плоть и кровь вступающих в брак людей [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1949 г., ф. 4, оп. 12, д. 60, л. 20–21].

В обрядах календарного и жизненного циклов еда и *алгыс* (благопожелание) воспринимались как две неразрывные части одного целого.

В эпосе и легендах олицетворением материального достатка выступает обилие конского жира. Якуты различали девять сортов тучности и три степени истощенности лошадей. Жеребятина всегда ценилась выше говядины.

Мясо якуты заготавливали в начале зимы, когда скот был в теле. Для этого нагулявшихся за лето яловых кобыл или коров (*байтасын*), быков и лошадей (*кур*) закалывали в октябре или в начале ноября (рис. IV.57, IV.58). В старину убой животных производился путем разрывания аорты и назывался *уес тарды*. Жеребят убивали, пронзая ножом спинной мозг. С забоем скота связаны следующие магические обряды. Так, при убое самца-производителя мошонку ему отрезали ножом с пучком зеленого сена, приговаривая: «Не сердись на нас, ты прожил свой век и дожил до положенных лет. Не тебя мы режем, а зеленое сено. Оставь же нам при уходе свой приплод. *Уруй, уруй, уруй!*» [Саввин, 2005, с. 140].

Традиционная модель питания якутов включала два основных компонента: мясо домашнего скота и



Рис. IV.58. Якуты. Ритуальный забой скота. Из фотоматериалов Американской Северо-Тихоокеанской этнографической экспедиции 1897–1902 гг., часть 1 (<https://humus.livejournal.com/3426052.html>).

молочные продукты. Именно с ними у якутов-скотоводов связывалось представление о богатстве и изобилии во всем (*бийанг*). На свадьбах и Ысыахе собравшиеся должны были оставлять на дне посуды немного масла, мяса, кумыса, *хайаха* и *соры*, желая таким образом процветания не только гостеприимным хозяевам, но и всему роду. У якутов до сих пор сохранилось поверье: «Нельзя выпивать богатство и изобилие людей без всякого остатка, ибо это нехорошо, а совершившему такой грех грозит неминуемое наказание божеств».

Пища и этикетные установки во время еды, символика пищи, ритуальные угощения — все эти элементы якутской культуры дают возможность выделить оригинальную культуру питания народа саха.

ГЛАВА 18

ПОТЕСТАРНАЯ КУЛЬТУРА

18.1. СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ РАННЕЯКУТСКОГО ОБЩЕСТВА

Социальная организация якутов в основных параметрах была унаследована от кочевых обществ Евразийских степей древности и средневековья. Так, Г.А. Попов считал, что предки якутов в прошлом входили в состав орхонского государства, а на средней Лене они создали в миниатюре тюркское государство с бэгами, кулами и тегиним, экономическую основу которого составлял «северный феодализм» [1995, с. 22–31]. По мнению Г.В. Ксенофонтова, предки саха унаследовали элементы политического строя древнейуйгурского государства, о чем, в частности, свидетельствует присутствие в якутском языке терминов, характерных для уйгур-

ского государственного устройства. Исследователь в свое время высказал идею уйгурского происхождения якутской знати, связывая одного из прародителей якутов Элэя с пропавшим без вести последним уйгурским ханом Энэнь-Тэгином [Ксенофонтов, 1992а, с. 202]. А.П. Окладников придерживался точки зрения о существовании у предков якутов племенного союза («союзного совета») — *эля*, принесенного ими вместе с другими элементами древней степной культуры из Прибайкалья, в частности с потестарной культурой прибайкальских курыкан [1949б, с. 95–121; 1955а, с. 420–428].

Согласно концепции кочевничества, изложенной в монографических исследованиях последних лет [Хазанов, 1975; Марков, 1976; Масанов, 1984; Крадин, 1992, 1996, 2000, 2001а, б;

Крадин, Скрынникова, 2006; и др.], именно в процессе кочевания, в рамках пастбищно-кочевой системы и возникали важнейшие экономические и социальные связи в среде кочевников. Экономические основы кочевого скотоводства, определявшиеся такими факторами, как характер ландшафта (полупустыня, степь, лесостепь, межгорные долины, высокогорные урочища) и климатические колебания [Хазанов, 1975, с. 268–270; Крадин, 1992, с. 45–52], удивительным образом сохранились в исторической памяти якутов. Так, в якутском языке существуют термины, свидетельствующие о том, что предки саха жили, предположительно, в горных районах Алтая, Южной Сибири. Летом они пасли скот на альпийских горных пастбищах (*йайлык*, якут. *сайылык*), а зимой спускались вниз и располагались в зимниках (*кышлак*, якут. *кыстык*). Поэтому якуты говорили *сайылыкка тагыс* (от *тах* ‘гора’, др.-тюрк. *такык* ‘подниматься в гору’); *кыстыкка киир* ‘спускаться с гор в зимник’ [Слепцов, 2012, с. 109].

У якутов до первой четверти XIX в. преобладало коневодство. В своих ранних сообщениях о якутах русские служилые люди называли их «конным народом». Вплоть до XIX в. в пределах расселения саха сохранялись пережитки кочевого скотоводства, когда некоторые семьи в течение года кочевали 3–4 раза в поисках корма по зимним пастбищам.

Одновременно с формированием северного скотоводческого комплекса и сложными процессами образования новой этнической общности шло становление общественных институтов. О ранней социальной организации якутского общества писали

В.Л. Серошевский и Л.Г. Левенталь, в XIX в. — Н.А. Виташевский, в советское время — С.В. Бахрушин, С.А. Токарев, А.П. Окладников, Г.П. Башарин, О.В. Ионова, В.Н. Иванов, В.Ф. Иванов, Ф.Ф. Васильев. В последние десятилетия данная проблема стала предметом специального изучения А.А. Борисова [1996] и О.А. Парфеновой [2016].

До прихода русских казаков якутское население в основном состояло из владельцев небольших стад крупного рогатого скота и лошадей. Важнейшим аспектом системы социальной дифференциации в раннеякутском обществе являлся характер собственности на землю и скот. Эти две тесно взаимосвязанные формы собственности определяли иерархическое соотношение социальных слоев, особенности различных сторон общественной жизни. Территория каждого кланового образования была неустойчивой, подвергалась частым изменениям в процессе междоусобиц, организаторами которых были *тойоны*, представлявшие собой аристократический слой общества. По материалам Г.В. Ксенофонта, «социальная и общественная организация древних якутов носила ярко выраженный аристократический характер, ибо многочисленные табуны конного скота могли принадлежать только представителям знатных фамилий» [Ксенофонтов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 27, л. 38] (рис. IV.59).

Архивные источники отражают следующие данные по социальной организации скотоводов средней Лены: «Якуты разделяют себя по имущественному положению на определенные разряды или классы: *Bai* — богатый, *Mung Aht Bai* — не знающий счета своему богатству, рогатому скоту и лошадям. *Orto Bai* владеет пятью–шестью табунами лошадей. *Vozakitardak* (*буогах уумтэрдээх*. — А. Г.) имеет один–два табуна лошадей. *Ozin Tēnotērdak* (*эсюн тонготордоох*) имеет две или три коровы, другое название такого человека — *Baliksit*. *Tong Baliksit* называются люди, имеющие только собак и питающиеся рыбой» [Софронеев, 1972, с. 105].

Я.И. Линденау, рассматривая потестарную структуру якутского общества, исходя из фольклорных источников, сообщает, что в нем издавна существовало понятие *тойон ууса*, т.е. «тойонского рода» или «господского рода» [1983, с. 19]. Главой такого рода могли быть лишь потомки легендарного первопредка Элэя. Это сообщение позволило историкам говорить о резкой социальной дифференциации в общественной жизни якутов и



Рис. IV.59. Якутская знать. Из фондов НГКМ (№ 238).

предположить, что «тойонский род» стоял во главе якутских племен.

В русских документах XVII в. термин «род» в отношении якутов не применялся, а население распределялось по волостям. Так, в первой половине XVII в. насчитывалось 35 волостей. Разбирая архивные документы, С.А. Токарев пришел к выводу, что данные «волости» представляли собой племенные образования. Между ними продолжали существовать пережитки межплеменной вражды, кровная месть. Наиболее крупные из этих этнических образований: Ботуруская, Мегинская, Кангаласская, Намская и Борогонская волости, каждая из которых насчитывала от 500 до 900 взрослых мужчин. Общее количество населения в подобных объединениях колебалось от 3 до 5 тыс. чел. Однако встречаются и такие, где общее количество жителей не превышало 100 чел. [Токарев, 1953, с. 53]. Дальнейший анализ архивных материалов привел С.А. Токарева к мысли об отсутствии у якутов резкой грани между родом и племенем как результате давно начавшегося разложения родового строя [Там же].

Со второй половины XVII в. стал использоваться термин *улус*. Считается, что слово *улус* в российскую политическую терминологию принесли монголо-татарские ханы Золотой Орды. Так в русской литературе и документах обозначали кочевые объединения и племенные союзы. Поэтому термином *улус* русская власть могла обозначать союз родов — племя, проживавшее на определенной территории. В монгольские *улусы* объединялись не племена, а *нойоны* разных племен со своими людьми. Эти объединения являлись не племенными союзами, а союзами, созданными в политических целях [Кычанов, 1997, с. 260]. Следует отметить, что монгольский *улус*, как и якутский, состоял из различных *аймаков*. Так, в улусе Хубилая все области, находившиеся под властью монголов, разбивались на уделы (*аймак*), управлявшиеся наследственными предводителями. Такое деление по *аймакам*, видимо, было еще у древних тюрков и хунну.

Ф.Ф. Васильев, анализируя социальную организацию раннеякутского общества, впервые использовал термин «клан», объясняя это отсутствием родоплеменных структур у якутов [1994, с. 50]. Данную идею развил в своих исследованиях А.А. Борисов, который утверждал, что «в собственном строе якутов в XVII в. не прослеживаются признаки родовой организации» [1996, с. 22]. Таким образом, *улусы* состояли не из родов, а из кланов патронимических образований.

В документах XVII в. насчитывается до 100 родоплеменных названий якутов. Появление развитой иноязычной среды усилило процесс перетасовки таких групп, что ускорило дальнейшее разрушение

остатков родовых традиций. В этих условиях оформились свободные земельные общины, которые состояли из отдельных парцеллярных хозяйств, обеспеченных собственностью на землю, сформировавшихся первоначально на основе захвата своих участков. Они располагались в отдельных *алаасах* в виде хуторных хозяйств (как это было, например, у древних германцев). Подобные земельные общины, по мнению В.Н. Иванова, и стали прообразами будущих 35 волостей в русских документах второй четверти XVII в.

С другой стороны, как отмечалось выше, отсутствие у якутов разветвленной системы родоплеменного деления ставило их в обособленное положение среди скотоводческих народов Евразии. По всей видимости, якуты к этому времени представляли собой переходное раннеклассовое общество с развитыми элементами потестарной власти военных вождей, сакральных лиц (шаманов), основанной на личном авторитете.

В качестве позднеродовых учреждений выступал патриархальный род (*ага ууса* 'отцовский род'). То, что *ага ууса* является продуктом разложившегося первобытного строя, не подлежит сомнению. *Ага ууса* в XVII в. представлял собой группу родственных семей, объединенных экзогамным запретом и произошедших от одного предка. В XVIII — первой половине XIX в. преобладал большой сегментированный патриархальный род, объединявший не только родственные семьи, но и соседские, где не всегда придерживались обычая экзогамии. По типологическому признаку к *ага ууса* близки семейно-родственные патронимические группы казахов и киргизов, обозначаемые термином *ата-баласы* 'дети одного отца'. У туркмен при обозначении патронимии применялось выражение *бир ата* 'один отец' [Курылев, 1975].

Ага ууса состоял не только из моногамных отдельных семей, но и из семей, основанных на полигамии (многоженстве). Так, богатый скотовод мог содержать большое хозяйство в двух — четырех отдельных *алаасах*, где проживали его жены со своими детьми, ведя скотоводческое хозяйство. В результате такого раздельного существования фактически единого хозяйства дети от одного отца, но от разных жен в дальнейшем составляли категорию родственных семей под названием *ийэ ууса* 'род матери'. До сегментации отцовского хозяйства (в своей первоначальной форме) это была полигамная семья с филиационной структурой. В дальнейшем взрослые сыновья обзаводились семьями и составляли отдельные линии материнской филиации одного отца-предка. Поэтому *ага ууса* во второй половине XVIII—XIX в. состоял из отдельных *ийэ ууса*. Так, по материалам С.И. Боло, род Омуруйа Ботурусского улуса был основан в XVIII в.

богатым скотоводом Омуоруя Тумарча, который имел трех жен, девятерых сыновей, трех дочерей, слуг и работников. От его сыновей образовалось семь *ийэ ууса* [Боло, 1994, с. 133–134]. Таким образом, *ийэ ууса* — не пережиток матриархата, а продукт патриархального общества, возникший в процессе приспособления оседлого скотоводства к природно-экологическим условиям Якутии (разбросанный аласно-хуторской тип расселения скотоводческих хозяйств). Поскольку *ийэ ууса* происходит от реально существовавшего предка, а его члены локализованы вместе и представляют собой определенную хозяйственную общность, то по этим своим характеристикам он может быть определен как линидж (точнее патрилинидж, так как в нем велся отцовский счет родства) [Парфенова, 2016, с. 63–64].

Отцовские роды объединяли до 80 и более семей и до 10 материнских родов. Однако по своим характеристикам они не были чисто родственными группами. Например, в вышеупомянутом отцовском роде Омуоруя были известны три — пять *аймахов* (больших семей), которые примкнули со стороны и жили в качестве слуг и работников.

Функции родовой организации *ага ууса* сохранялись в области регуляции брачных (экзогамия) и отчасти общественных отношений, т.е. надстроечных явлений. Так, по отцовскому роду велся счет поколений. В XVIII–XIX вв. старейшины рода участвовали в судах и разбирательствах наследия, т.е. более крупной административно-территориальной единицы. Из их же числа роды стремились выдвинуть выборных должностных лиц наследия (князцов, старшин) [Боло, 1994, с. 133–134]. Кроме того, к надстроечным явлениям относилась и генеалогия отцовского рода, когда «социальный статус его членов определяется степенью генеалогической близости к родоначальнику» [Парфенова, 2016, с. 64]. В том же роде Омуоруя явственно выступает неравноправное положение различных *ийэ ууса* внутри *ага ууса*. Из семи материнских родов, образованных от сыновей Омуоруя, выделялись роды Элэмэс и Харбаан, так как происходили от главной, любимой жены патриарха. Эти более зажиточные *ийэ ууса* лидировали внутри отцовского рода [Боло, 1994, с. 137]. Таким образом, функции отцовского рода заключались в стратификации линиджей, ведении генеалогии, счете родства, а значит, в решении спорных вопросов наследования, соблюдении обычаев брака, разрешении различных конфликтов с членами других *ага ууса*, т.е. в соблюдении норм обычного права.

Выдвижение членов отцовского рода в вышестоящие инстанции являлось престижным для всех родичей. В этом смысле справедливы слова С.А. Токарева: «...родовые принципы играли лишь роль

знамени, во имя которого велась борьба; род как целое ее и не вел. От имени родовых традиций выступали те, кому это в каждом случае было выгодно, т.е. отдельные же семьи» [1945, с. 7]. И поскольку генеалогической основой отцовского рода являлась совокупность линиджей (якутских родов по матери), представляется правомерным использование для его определения термина «клан». В силу своих регулятивных функций клан стал основным звеном потестарной структуры якутов.

Очень мало сведений имеется о таких единицах потестарной структуры древнеякутского общества, как *биис ууса* и *аймах уустар*. Исследователи предполагают, что *биис ууса* (род старших сородичей) состоял из нескольких кланов (от трех до восьми). В XVII в. он исполнял административно-территориальные функции будущих наслегов. Такое же функциональное значение имели *аймах уустар* досл. 'родственные роды'. Согласно преданиям, роды Баатылы, Бахсы и Багарах изначально составляли одно племя (*аймах*) и жили на р. Лене, в местности Улуу Ары [Боло, 1994, с. 348–349]. Именно от них с возвышением кангаласцев, занявших постепенно территории долин Эркээни и Гуймаада, отделились люди Кэрэкээна, составившие позднее отдельный Таттинский улус. Часть рода Бахсы во главе с Кусагай Огонньор переселилась на правый берег р. Лены, составив там отдельный род Бахсы [Там же, с. 268–270].

Изучая социально-экономические отношения якутов в XVII–XVIII вв., Л.Г. Левенталь пришел к выводу о существовании семейной общины вокруг сильных аристократических (тойонских) больших семей. Они включали в свою орбиту более слабые семьи округа в условиях непрекращавшихся между отдельными якутскими формированиями междоусобных войн (эпоха «*кыргыс юйтэ*»). По мнению Л.Г. Левенталя, такая семейная община под предводительством отдельных *тойонов* со временем разрасталась в условиях продолжавшихся военных стычек [1929, с. 223].

Документы XVII в. описывают *тойонов* как крупных коневодов и скотоводов, владельцев рабов и лично свободных, но зависимых от них семей, предводителей небольших дружин, соответствующих эпохе военной демократии. Поэтому их историческими предшественниками, по мнению С.А. Токарева, были исключительно военные предводители. В их хозяйствах решающую роль играл труд зависимых работников, а труд рабов — подсобную [1945, с. 397]. *Тойоны* до прихода русских, несомненно, были наделены некоторой публичной властью, тем более при наличии достаточно развитого обычного права. Она проявлялась не только в форме военного предводительства, но и в регулировании внутриобщинных, клановых правовых проблем.

Важно отметить, что от термина *той-он* происходит слово *тойонноо* ‘выносить решения, приговор, судить’ [Антонов, 1971, с. 118–122], т.е. понятие обычного права.

Лингвистический анализ социальной терминологии якутов позволил сделать следующие заключения. Терминами тюркского происхождения обозначались родовые организации кланового типа, богатых слоев населения и воинов, рабов, судебные термины в пределах обычного права. Из монгольского языка были заимствованы некоторые термины родо-кланового управления, названия представителей бедных слоев населения, слуг, второстепенных жен, челяди.

На основании данной этноязыковой репрезентации тюрколог Н.К. Антонов пришел к важному заключению о том, что «в обществе древних якутов... богатую прослойку населения составляли тюркоязычные племена, а бедная, трудящая, подчиненная сторона была преимущественно монголоязычной» [1971, с. 122]. Развивая это концептуальное положение, он отмечал, что якутские общественно-политические термины были заимствованы из терминологии ранних государственных образований тюркоязычных народов [Там же].

Примечательно, что в якутских преданиях встречаются упоминания о том, что в старину существовала должность *сээркээн-сэсэнэ*. Владелец этой общественной должности выступал как знаток традиционных обычаев, религиозных обрядов, выполнял функции родового судьи, толкователя законов обычного права (однако существование такой должности в XVII–XVIII вв. не доказано документально).

Следует особо отметить наличие в якутском обществе частнозависимых людей: челяди (*чагар*), слуг (*буокаан*, *арыалдьыт*) и рабов (*кулут*) (рис. IV.60, IV.61). Структура данной низшей социальной прослойки довольно сложна и характерна для раннеклассовых обществ. Особый интерес в социальной стратиграфии раннеякутского общества представляют рабы и категория презренных, отверженных обществом людей (*кибэси*). Так, ряды рабов пополнялись в результате военного захвата, порабощения общинников, самокабаления из-за нищеты, передачи рабов в виде головщины по законам обычного права. По всем своим признакам позднесредневековое рабство традиционно связано с домашним рабством тюрко-монгольских средневековых государств Центральной Азии. В то же время формы якутского рабства, по сравнению с рабством кочевых народов, выглядят более патри-



Рис. IV.60. Якутская знать и челядь на празднике Малаасын. Из фондов МАЭ Сибири (альбом А.Н. Молотилова, КП 5961, 18-108).

архальными, а в целом его институт представляется гораздо сложнее [Васильев, 1994, с. 69]. Что касается *кибэси*, то их содержали отдельно, обращаясь к ним преимущественно для выноса и погребения покойников. Во время похорон они готовили пищу и спали на улице. Одежда *кибэси* окуривалась как нечистая. Интересно, что такая же группа людей существовала в Древнем Иране, Индии и Японии. Эта каста неприкасаемых, исполняющих обязанности похоронной прислуги, палачей, жила вне селений.

Социальная форма организации якутов продолжала традиции родоплеменных образований в условиях раннеклассового переходного времени, обусловленных эпохой военной демократии.



Рис. IV.61. Старый якут. Из фондов НБ ИГУ (виды Якутской области, КП 6148).

18.2. ДРЕВНЯЯ ТИТУЛАТУРА В ЛЕКСИКЕ ЯКУТОВ

В языке саха обнаруживается довольно много древнетюркских слов, имеющих отношение к титулатуре. Так, якутские слова *туйгун*, *илдьит*, *тутук*, *эркин*, *чыкын*, *тыгын*, *тархан*, *тойон*, *бого* и *кулук* семантически связаны с древнетюркскими титулами *тойкан*, *элчи*, *тутук*, *эркин*, *чыкан*, *тегин*, *тархан*, *туин*, *бег*, *кюлюк* [Никифоров, 2002]. Например, слово *туйгун* в словаре Э.К. Пекарского сравнивается с древнетюркским титулом *тойгун*. У древних тюрков глава ставки хана именовался *тойкан*, он командовал 900 воинами. Супруга *кагана* титуловалась *хатун*. Есть мнение, что слово *хатун* не тюркское, а произошло от согдийского *ханик* [Кычанов, 1997, с. 101].

Ф.Ф. Васильев пришел к выводу о наличии в раннеякутском обществе обособленного сословия профессиональных воинов [1995, с. 60]. Строго говоря, именно они и были аристократией раннеякутского общества.

Среди якутов существовало сословие «лучших людей» (*маанылар*). Слово *мааны* ‘почтенный, знатный’ сравнивается с казахско-киргизским *манап*, обозначающим привилегированные сословия феодально-родовой верхушки, а также с древнетюркским титулом *маты бэглэр* ‘прекрасные беки’. *Дьосун* или *дьосун-мааны* ‘важный, почтенный’ параллельно древнетюркскому титулу *йосун* ‘правило, обычай’ [Антонов, 1971, с. 117].

Общеизвестно, что тюркские каганы и монгольские ханы имели орду — «ставку, резиденцию хана, дворец» [Древнетюркский словарь, 1969, с. 370]. Это название соответствует якут. *ордуу* ‘становище; место пребывания, пристанище, место стоянки’; *ойуу баран ордуу* ‘разрисованные хоромы’ [Пекарский, 1959, стлб. 1864]. Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что «предки якутов знали ханов, если не собственных, то чужих» [Окладников, 1955а, с. 365]. Тем более что в якутском языке слово *хаан* означает: «1) большой, великий, важный... самый важный титул; 2) часть имени былинных и сказочных героев и героинь» [Антонов, 1971, с. 109].

Почетное звание *дархан* носили исключительно представители правящей верхушки общества. Оно широко встречается как в эпических, так и в более поздних фольклорных материалах. Разбор генеалогического древа правителей раннеякутских улусов показывает, что звание *дархан* передавалось исключительно по наследству, носили его только прямые потомки легендарного предводителя якутов Элэя [Васильев, 1995, с. 45]. Следует отметить, что генезис данного термина связывается с древними хунну. Титул верховного предводителя хунну *шаньюй* (в современном прочтении иероглифа *тамгань*) со-

поставляется с титулом *дархан* (тюрк. *тархан*). Кит. *да гуань* большинство исследователей связывают с тюрк. *тархан* (титул, который носила основная часть должностных лиц у тюрков) [Кляшторный, 1964, с. 56]. По предположению Е.И. Кычанова, в глубокой древности слово *тархан* имело два значения: 1) вообще высшие чиновники, сановники древнетюркской империи; 2) наименование конкретной должности [1997, с. 103]. Среди монголов также была своеобразная прослойка *тарханов*, напоминающая дворянство. Вместе с тем следует подчеркнуть, что в бурятском языке словом *дархан* обозначают кузнецов. В древних обществах кузнецы, наряду с шаманами и искусными воинами, составляли ту верхушку социума, из которой выходили вожди [Васильев, 1994, с. 50].

Легендарный Тыгын обычно предстает как обладатель двойного имени-титула Тыгын Дархан. По подсчету Ф.Ф. Васильева, в фольклоре упоминается 18 *дарханов* [1995, с. 49]. Согласно А.П. Окладникову, «в древности якуты именовали *дарханами* наиболее могучих племенных вождей, прославившихся подвигами и подчинивших себе обширные области». *Дарханы* были не только у кангаласцев, но и у мегинцев, баягантайцев, батурусцев, алтанцев и намцев [Окладников, 1947, с. 107].

А.П. Окладников приводит предание, записанное Н. Золотаревым, которое доказывает, что *дарханов* было несколько. Согласно тексту, от праотца якутов Элэя родился Чыкын, от него произошел сын, «который собрал большое богатство и ездил на юг, в бурятскую землю, на Баргузин, а также в Томск. Владения его тянулись от устья Вилюя до устья Дитыма. Поэтому он именовался Дойдулаах Сирдээх Витиуна Дархан. Его потомки — Хомуйан Дархан, шаман Таас Табылы, Ёнойэ Баай, Уордаах Кюннэй (грозный Кюннэй) — не имели таких достоинств, поэтому утратили все территории и свою власть. Последний имел сына Чыкын Кангаласа, от него родился Чыкын Мунньан, прозванный в народе Тыгином, он присоединил вилюйскую землю и стал именоваться Тыгын Дархан» [Там же, с. 106].

Военный титул *бэггэ* (*бөгө*) носили военачальники, представители правящей прослойки общества. Данное звание было у сыновей Тыгына — Бедьеке (Бозеко) и Чаллаайы (Челай). *Бэггэ* в переводе означает ‘крепкий, сильный, могучий’.

Титул *боотур* присваивался менее именитым военачальникам и воинам. Его носили люди не из низшего сословия, это были мужчины, обученные военному искусству и не раз проявившие доблесть в военных столкновениях.

Титул *хара* переводится как ‘рядовой; челядь’. Наиболее известной личностью, носившей это звание, является герой преданий борогонских якутов Бэрт Хара. Легенды о Бэрте Харе распространены во

всех районах Центральной Якутии. Первое его имя — Майагатта. Различаясь в мелких деталях, общая канва преданий о нем сходится. Майагатта — бедняк-охотник из числа боргогцев; имеет только старушку-мать. Бёдьёкё Бёгё, сын Тыгына, уступает ему в силе и ловкости. Тыгын приглашает его на Ысыах и покушается на его жизнь. Восхищенный победами Майагатты на праздничных турнирах, Тыгын дает ему новое имя — Бэрт Хара. Богатырь женится на дочери Тыгына. Бэрт Хара дословно переводится как 'лучший в черном' или 'лучший из черни'. Социальный термин *хара* означает 'рядовой, простолюдин'. Зная о происхождении Майагатты, Тыгын дал ему имя, означающее 'лучший из простолюдинов' и подчеркивающее социальное положение воина. Этимология термина *хара* довольно интересна. Как известно, слово «караул» проникло в русский язык под воздействием тюркоязычных кочевых племен еще в раннем средневековье и означает 'стража, охрана'. Вполне понятно, что функции охранного наряда, стражи могли выполнять военнотрудовые, представители низшего звена военного сословия, иными словами, рядовые воины. По своей социальной значимости воин *хара* очень близок к тюрко-монгольскому *нукеру*, рядовому дружиннику, военному слуге. Рассматривая структуру военной организации монголов, Б.Я. Владимирцов относит нукерство к институту военных слуг, обладающих некоторыми привилегиями. *Нукер* получает от своего начальника кров, пищу, одежду и вооружение. Кроме того, он имеет право переходить в другую дружину. Таким образом, *нукер* является свободным воином, обязавшимся служить своему вождю [Васильев, 1995].

Слово *хара* в значении 'простой народ; рядовое войско' использовалось с гораздо более древних времен и было известно не только тюрко-монгольским народам. В якутском военном сословии *хара* занимает низшую ступень, в то же время он как профессиональный воин имеет ряд бесспорных преимуществ перед рядовым общинником. Надо полагать, что в становлении воина *хара* существенную роль играли принципы наследственности и материального достатка его ближайших родственников.

По всей вероятности, все воины в обычной повседневной жизни вели свое хозяйство. Все упоминающиеся в преданиях *бёгё*, *боотуры* и *хара* занимались охотой, обзаводились семьями, т.е. вели обычный для каждого рядового общинника образ жизни.

В конце XX в. в общественно-политический обиход якутов прочно вошло словосочетание Ил Тумэн, обозначавшее парламент Республики Саха. Оба слова являются ключевыми и даже знаковыми в эпическом лексиконе, к тому же были письменно зафиксированы в древнетюркской эпиграфике, опи-

сывающей события VI–VII вв. В древнетюркское и чингисово время термину *тумэн* (якут. *тумэн*) соответствовало русское слово «темник». Выставлять десяти тысячный корпус обяваны были многочисленные племена. Вожди их по собственной инициативе или невольно принимали титул *тумэн*. В это же время применительно к главам улусов и наслегов стали использовать термин *басылык* (от общетюрк. *башлык*, *бастык*, образовавшихся от *баш* 'голова, глава'). Якут. *дысалта* 'управление', *дысайар* 'руководить, управлять' восходят к др.-монг. *засак* (ясак) '1) распоряжаться, управлять; 2) руководство, управление; 3) распоряжение, приказ, указ' [Скрынникова, 1997, с. 44].

Саха могли позимствовать те формы и институты, которые существовали в кочевых империях. Так, имеется словосочетание *халаан ылбыт* 'ограбил; взял *халаан*'. В средневековом Древнетюркском или Уйгурском каганате термин *калан* был известен как название определенного государственного налога. Термин *солук* означал вид контрибуции, когда проигравшая сторона организовывала «мировую», устраивала пир, оплачивала и возмещала все расходы, понесенные победителями. Скорее всего, данный термин имеет древнетюркские корни, ибо в Уйгурском каганате X–XIV вв. существовал налоговый термин *салыг* [Васильев, 1994, с. 56]. Термин *эр сулуута* (выкуп за убитого мужчину) по всей вероятности образовался от названия монгольского налога *шулен* букв. 'суп', установленного в пользу хана. Современное обозначение собрания — *муннях* — может быть связано с названием знамени у древних тюрков, просуществовавшем до времен украинских гетманов. В качестве него им служили *бунчуки*, сделанные из конского хвоста. Так, в древнетюркском языке *мунчах*, в других тюркских языках *мойшах*, *бундук* означают 'бусы, ошейник'. Такие бусы надевали на шею лошади для защиты от дурного глаза. Отсюда предполагается, что у древних саха название знамени могло звучать как *мунчах*, «а сборы, собрание или стоянку вокруг этого знамени в возвышенном стиле образно называли *мунчах-муннях*» [Антонов, 1971, с. 106]. Доказательством этого служит описание возведения в ханы Темучина: «Чингисхан приказал водрузить белый девятиножный *бунчук* и устроил... великий *курултай*» [Скрынникова, 1997, с. 216].

О знакомстве саха с деньгами до прихода русских свидетельствует присутствие собственного слова для их обозначения — *харчы*. По Г.В. Попову, в казахском языке слово *харчи* обозначает денежные средства. В диалекте сунтарских саха присутствует понятие *сыр харчы* 'деньги'. В казахском языке *сир* также служит для обозначения денег. У саха существовала категория платежных рабов (*тёлённьют*). У казахов были *теленгуты* — крепо-

стные рабы для служения султану. Данное слово произошло от названия алтайских теленгитов — потомков теле. Поэтому предполагается, что слово *теле* как-то связано с центрально-азиатским этнонимом *теленгут*.

Термин *энньэ* означал раба, которого должна была иметь якутская невеста, отправляющаяся из дома отца в дом мужа. Однако в качестве *энньэ* в старину давали и скот, и землю. В основном это были сенокосные угодья, гораздо реже — пастбища. Если у средневековых монголов термином *инджу* обозначали людей, отдававшихся в качестве приданого, то у уйгуров так именовали феодальную собственность вообще, включающую и зависимых людей, и феодальное землевладение. По мнению Ф.Ф. Васильева, «передача в *энньэ* земельных владений показывает разложение общинной собственности, и, надо полагать, данный процесс у якутов начался задолго до XVII в.» [1995, с. 55–56].

Термины, обозначающие бедные слои общества, являются в основном словами монгольского происхождения. Так, якутское слово *чагар* в значении ‘домочадцы’ совпадает с др.-монг. *чагар* ‘челядь при дворах монгольских вельмож и князей’ [Окладников, 1955а, с. 387].

Слова, относящиеся к челяди, второстепенным женам и детям, также являются монгольскими. К примеру, обозначение грозных монгольских князей — *нойон* — в якутском языке стало иметь пренебрежительный оттенок: «1) молодой человек, парень, парнишка (по отношению к маленьким, людям низшего состояния); 2) молодец, удалец» [Пеккарский, 1959, стлб. 1750], что позволяет говорить о постмонгольском происхождении титулатуры саха.

Якут. *tusumet* в значении ‘почетный, именитый’ сравнимо с монгольским титулом *тушимел*, переводимом как «монгольские чиновники, владельцы аймаков» [Никифоров, 2002, с. 94]. Комический персонаж в якутском олонхо под названием *симэхсин* (болтливая старуха-служанка) сравнивается с монг. *шивэшкэн* — служанки-доносительницы [Там же, с. 97].

Можно предположить, что на раннем этапе этнической истории в раннеякутских улусах существовало военно-иерархическое правление. Параллельно происходило восстановление видоизмененных форм социальных структур ранних кочевников, более приспособленных для развития северного номадизма.

18.3. ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ ВЛАСТНЫХ СИСТЕМ В ТРАДИЦИОННОМ ЯКУТСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Особенности географического положения (периферия тюркского мира) и новые экстремальные обстоятельства (природно-климатические, ланд-

шафтные условия, этническая и религиозная разнородность, низкая плотность и дисперсность населения, дефицит ресурсов, конфликты и военные столкновения) диктовали инновационную стратегию воспроизводства скотоводческого хозяйства в холодных землях и обеспечения социального порядка путем создания сложного многоуровневого объединения с идеологией родового и военного единства как уникальной формы политической организации раннего якутского общества. В свете теории многолинейности [Васютин, 2006, с. 93–144] особое место в потестарной организации якутов занимает институт тойонатства как один из оригинальных вариантов раннегосударственной политической культуры северных тюрков (рис. IV.62). Термин *тойонат* подразумевает всех должностных лиц, которым было вверено управление раннеякутским улусом.

Исследование потестарно-политической культуры саха показало, что властные институты традиционного якутского общества интегрировали как архаичные социальные практики клановой, вождеской власти, так и раннегосударственные элементы управления. Таким образом, тойонатство можно рассматривать как особую модель адаптации потестарно-политических форм ранних кочевников в Северной Азии.

Согласно ментальной структуре кочевых империй, главное лицо государства — правитель, «рожденный Небом и Землей». Аристократический слой якутского общества восходил в своем происхождении к религиозному пантеону древних божеств и носил сакральный статус. О родовитости и богоизбранности легендарного предка народа саха Эллэя свидетельствуют мифологические тексты, где



Рис. IV.62. Якутский князь (*тойон*). Из фондов НГКМ (№ 245).

он, молясь верховным божествам, произносил следующие слова: «Я тоже создан, живу по велению Чынгис Хаан и Одун Хаан, будучи связан с матерью-землей как бы тонкой волосачной бечевкой, а ко всей Вселенной будучи прикреплен тонкой нитью. Был я кровью (т.е. в кровном родстве) человека ханского звания, родовитого человека — дитятей, порождением чтимого человека, знатного человека потомком» [Ксенофонов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 20, л. 37]. В традиционной картине мира якутов божества судьбы и рока Джылга Хаан, Чынгис Хаан, Одун Хаан являются воплощением созидательного начала, волеизъявлением самого Неба. По С.Ю. Неклюдову, универсальный круг мифологических ассоциаций «душа — жизнь — судьба», символически воплощаемых в образах нити и пути, характерен для всего тюрко-монгольского мира [1981, с. 197].

Идеология политической культуры якутского общества основывалась на принципах традиционного мировоззрения и обычного права. Как известно, важным элементом социальной власти на стадии становления ранних форм кочевых государств и империй выступает символическая преемственность. Так, легитимизация власти родовой знати (*тойонов*) в древнем якутском обществе и ее политическая стратегия по объединению народа опирались на генеалогические сказания об известных предках, использование общих тотемных символов (орла, белой лошади), воспроизводство общественных ритуалов *Ысыах* и социального дарообмена лошадьми между небом и родовой знатью (*ытык* и *кыйдаа*), а также на ретрансляцию героического времени народа через *олонхо* о победах богатырей в среднем мире (переплетение мифологического и реального пространства), актуализация сакральных географических ландшафтов, проецирующих «места памяти».

Культурная память якутов сохранила легендарный степной эпос, характерной чертой которого является образование «длинной цепи генеалогических рядов или родословий известных правящих фамилий, кто из них от какого героя древности и посредством каких промежуточных имен происходит» [Фонд Г.В. Ксенофонтова, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1937 г., оп. 1, д. 27а, л. 72].

Творцом и хранителем этого сакрального знания и легендарной истории, по мнению Г.В. Ксенофонтова, выступала аристократическая элита якутского общества, «ибо падающие или возвышающиеся “герои” были их собственными предками» [Там же, л. 71].

Ранее уже упоминалось о существовании особого титула *тойон ууса* букв. ‘тойонский род’, означавшего господствующее положение среди якутских родов прямых потомков Элэя. В связи со спорами о порядке наследования этого титула после смерти

отца Тыгына началась ожесточенная борьба за власть, в которой верх взял Тыгын, убивший и разогнавший своих братьев. Тыгын не успел стать *дарханом*, верховным правителем якутских родов из-за распри внутри правящего клана, возникших после прихода русских завоевателей [Линденау, 1983]. Данный вывод был сделан Я.И. Линденау на основе фольклорных источников.

Изучая общественный быт якутов, исследователи писали: «Якутам не чуждо представление об общем происхождении всех якутов (сахалар) от одного предка» [Павлинов и др., 1929, с. 173]. Необходимо отметить, что у якутов группа лиц, происходящих от одного предка, всегда имеет своего *тангара*: это или птица, или домашнее животное, или даже дикий зверь. Так, все лица, считающие своим предком Игидея (Ботурусский улус), имеют тотем в виде орла и льва, воспоминание о котором они вынесли из прежнего (южного) места своего жительства [Там же].

«Помнящая» культура якутов манифестировала Юг как прежнее место обитания: «Мы, якуты, — с юга. Все народы с юга. Юг — сердцевина народов. Когда люди не разошлись оттуда, царствовал над нами якутский царь Джингис. Он был чрезвычайной могуществен, победил всех царей, даже белого царя; покорил все народы земли...» [Серошевский, 1993, с. 200].

Большой интерес в контексте символической преемственности представляют обозначения священных мест древних тюрков (представителей Юга) в эпосе якутов (жителей Севера).

По материалам В.М. Никифорова, в архаичных вариантах якутского эпоса встречаются сакральные топонимы эпического ландшафта, проецирующие пространственные представления древних тюрков. Например, *Туруу-дойду (дайды)* означает ‘основное место, постоянное жительство’. Исследователь обращает внимание на то, что, несмотря на кажущееся постоянство места жилья, здесь переданы и другие значения — ‘стояние; стоянка’, что как нельзя лучше подходит для кочевников, которые, как было замечено тысячи лет назад в китайских летописях, «следуют за водой и травой» по определенному установившемуся кругу, маршруту кочевания. Также здесь можно упомянуть Туран. Из исторической литературы известно, что Туран вначале заселяли ираноязычные народы. «В политическом отношении эта страна, не защищенная от нападений кочевников никакими естественными преградами, большей частью была подчинена тюркским народам. ...В этнографическом отношении страна, первоначально заселенная арийцами, также подверглась отуречиванию. В географическом отношении под Тураном... подразумевается Мавераннахр. Возможно, как память об этой благословенной обите-



Рис. IV.63. Якуты. Наследное собрание *мунных*. Из фондов НБ ИГУ (альбом И.В. Попова, КП А495855).

ли тюрков Туран в религиозных, мифологических и эпических системах народов Центральной Азии и Южной Сибири связан с состоянием свободы, покоя и блаженства. У многих народов сохранилось понятие “золотой век”, и трактуется оно по-разному» [Никифоров, 2010, с. 98].

Ориентация художественного пространства якутского эпоса по странам света резко отличает его от памятников других тюркских народов. В восприятии якутов Север соотносится со словом *булун*. В эпитафии Кюль-тегину выражение *тюёрт булун* в значении ‘четыре стороны света’ встречается не раз. Более конкретно в древнетюркском языке оно означает ‘угол, направление’.

Далее рассмотрим происхождение понятия *Араат/Араал-байгал*. «На древнетюркском, среднетюркском, среднемонгольском... уйгурском, монгольском письменном *aral* означает ‘остров’. Этимология древнетюркского *aral* кажется прозрачной: *aga* ‘промежуток’, *arasi* ‘нечто, находящееся в окружении чего-либо, между чем-либо’. Однако других примеров, подкрепляющих ее, в древнетюркском языке нет. В тюркских языках Сибири и Алтая преобладающее значение *aral* — ‘лес, заросли кустарника, главным образом по берегам рек и озер’ (алт., шор.). Эпическое обозначение большой акватории и подступов к ней. Может означать заросшие берега Байкала с его Ольхоном и другими маленькими островами» [Никифоров, 2010, с. 116].

По мнению В.В. Трепавлова, в якутском эпосе можно проследить этапы формирования потестарной культуры северных скотоводов: сакрализацию власти, контроль за соблюдением норм обычного права, наследственность имущества и статуса, организацию управления. Анализируя сюжеты якутских *олонхо*, историк выделяет социальные структуры раннеякутского улуса: вождество и союз родов с целью охраны территории [Трепавлов, 2000,

с. 24–55]. «Мирный оборонительный союз родов — действительное начало долгого пути разложения патриархального приоритета аксакалов и выхода на первый план военных магистратов процесса, который в тюркских и монгольских степях к югу от Якутии привел к образованию могучих каганатов» [Там же, с. 47].

Главными составляющими потестарной структуры якутов являлись глава клановой организации и собрание *сугулаан* (*мунных*) (рис. IV.63). При этом, по В.Л. Серошевскому, пространственная структура якутского собрания состояла из трех замкнутых кругов: первый составляли самые богатые и энергичные личности;

второй круг представляли независимые, менее состоятельные хозяева; третий — молодежь, нищие, дети и нередко женщины [1993, с. 448–449]. Следует отметить, что в управлении обществом у якутов огромную роль играла персонифицированная власть в лице влиятельного лидера или харизматичной личности.

Социальное расслоение якутского общества и усиление верховной власти военно-родовой знати можно проследить в развитии пышного погребального церемониала, характеризующегося монументальностью погребальных сооружений, конскими захоронениями, богатством погребального инвентаря, наличием импортных изделий в предметном комплексе: шелк, бисер, бусы, монеты, европейские жетоны и др. Элитные захоронения тыгынидов — потомков аристократического рода хангаласцев — расположены на 50-метровой террасе коренного берега р. Лены, откуда открывается прекрасный вид на долину Эркээни, некогда входившую в состав их родовой территории. В погребениях представителей знати встречаются знаки власти: металлические перстни-печатки, серебряные нашивные круглые солярные украшения *туосахта* на шапках, массивные бронзовые гривны, мужские и женские наборные пояса, кнуты с серебряными рукоятками. В могилах якутской знати были обнаружены двойные и тройные камеры. Якутские археологи сравнивают эти погребальные сооружения с многокамерными конструкциями хуннской элиты ноин-улинских курганов [Бравина, 1996]. У саха в древности существовал обычай после смерти сжигать в погребальном костре господина и одного из его любимых слуг [Окладников, 1955а, с. 385]. Обряд трупосожжения восходит к древнетюркской традиции и связан с комплексом представлений о каганской верховной знати, практиковавшей ритуал трупосожжения.

Идея верховенства власти реализовывалась и через материальные образы, например в архитектуре. В якутском социуме в этой связи можно назвать культовый шатер-храм для поминовения предков и божеств *могол ураса* (берестяная *ураса*). Данное сооружение было собственностью родоначальника-*тойона* и выступало маркером символической преемственности с предками. Культовое сооружение *могол ураса* служило своеобразным храмом предков, где в присутствии избранной публики (женщины не допускались) проходил центральный момент праздника Ысыах — обряд держания чаш в честь небесных божеств и духов предков. В материалах Г.В. Ксенофонта можно обнаружить список божеств и духов, упоминаемых на Ысыахе при проведении обряда в *могол урасе* хангаласцами: Юют таас юктэллээх Юрюнг Айыы Тойон (Восседающее на троне молочного изобилия (*досл.* опирающийся на молочный камень) Белое Божество), Алтан Сабара, ала бюлгюн, атара кутурук, Хомпоруун Хотой Тойон (дух древнего легендарного царя, обитающий в орле), Уордаах Джюсэгэй (гневно божество, покровитель коневодства), Нэлбэй Ийэхсит, Сиэллээх Айаамдархан Хаан Айыысыт (здесь Ийэхсит (Ынахсит) — покровительница рогатого скота, а Айыысыт — богиня чадородия, семьи и брака), Монгол Тойон, Монгол Хотун, Эджээн Айыы. В проводимом социальном ритуале реализовывалась религиозная власть правителя рода: признание центра и манифестация небесной харизмы, полученной от божеств и духов в разных формах (сияние лучезарного солнца — орел — лошадь — скот — предки). Почитание предков у якутов было связано с сохранением сакральной субстанции (харизмы) ее лидеров, обеспечивающих равновесие в природе и социуме.

В этом контексте большой интерес вызывает наличие в списке божества Эджээн Айыы, имя которого сравнивают с якут. *хороон айыы*, что означает 'разряд чтимых духов', а также с древней формой якутского слова *иччи* 'хозяин, владетель'. Лингвистический анализ позволил соотнести *эжин/ээн/эц-зен* с теми же значениями в бурятском языке; в монголо-бурятском сочетании *эжин-хан, ээн-хан* в большинстве случаев коррелирует с обозначениями «монарх», «повелитель». Развивая идею о почитании якутами своих предков в особом поминальном сооружении, Г.В. Ксенофонт приводит монгольский религиозный обычай почитания и поклонения духу Чингисхана, его священным останкам. Примечательно, что, по материалам Г.Н. Потанина, юрту, в которой якобы хранились его кости, называли *эджээн хоро* [1885, с. 121–129, 303–315]. В преданиях монголов Чингисхан часто именовался просто *эдзээн*. На основании приведенных данных учеными было сделано предположение, что Эджээн Айыы у древних якутов соотносился с ду-

хами умерших ханов, которые составляли отдельную категорию духов-покровителей княжеских родов и должны были почитаться на Ысыахах наряду с прочими духами. Кроме этих *айыы*, у якутов существовали и другие. Так, Г.В. Ксенофонт выделяет дух домашнего очага Аан Улхан-Эсэ и духов кузнечного ремесла Кекееней Уус, Сомогочоон Уус, Кемерджюлю Уол. По мнению ученого, эти имена — обычные эпитеты легендарных кузнецов, известных по якутским эпическим текстам. Таким образом, мифологические кузнецы входят в состав поминаемых и почитаемых святых (*айыы буолбуттар*), ставших духами-покровителями [Ксенофонт, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 36, л. 22–25]. Судя по сакральным текстам, культ предков у якутов восходит к потестарным традициям кочевых сообществ (культ предводителей элитных родов, почитание знатных кузнецов, символы/духи — заменители умерших) и являлся организующим ядром соционормативной культуры раннего якутского общества. Так, в традиционной картине мира северных кочевников предки соединяли Мировую ось (небо и землю), от их благосклонности зависела жизнь рода. В своей работе «Харизма Чингисхана» Т.В. Скрынникова подчеркивает, что «именно предки соединяли все части космоса в пространстве и во времени, поскольку они находились в центре космологической модели мира, что и обусловило проведение ритуалов в определенных местах [2013, с. 162].

В этом плане отдельного внимания заслуживает отражение функций власти военно-племенной элиты в проведении у якутов социальных обрядов коллективного характера. Речь идет о сезонных общественных ритуалах Небу и Земле, совершаемых весной/летом и осенью, где правитель рода получает «божественную» харизму в виде яйцеобразной жидкости *ильгэ* на празднике первотворения Ысыах или сгустка крови на осеннем Ысыахе, посвященном злым духам, обитателям запада [Романова, 1994, с. 136]. Анализ обрядовых текстов раскрывает получение харизмы как сакральной субстанции лидера; при этом действия харизмы лидера, по совершенно справедливому замечанию Т.Д. Скрынниковой, должны были все время активизироваться (регулярное проведение обрядов).

Согласно легендам о властелине якутов Тыгыне (потомке Эллэя), при его рождении божество Улуу Тойон нарекло его следующими приметам: «Со сгустком крови в руке, с окровавленным арканом на локте», что означало получение мальчиком небесной харизмы во власти и военной удачи [Ксенофонт, 1977]. Семантический анализ харизмы Тыгына в образе зооморфного объекта (лошади кроваво-красной масти с белым пятном на лбу), проведенный О.Т. Парфеновой, показывает возможность

разных вариантов получения жизненной и сакральной субстанции лидера [2016] и наводит на мысль о развитой идее сакрализации власти у якутов в русле потестарных представлений традиционного монгольского социума.

Внутренние параметры древнего якутского общества отличались жесткой военно-политической структурой. В этом контексте необходимо выделить военно-иерархическую стратификацию — институт боотурства. Его представители, по удачному выражению историка Г.А. Попова, были своего рода «спартанцами» севера Азии, составляли обособленное военное сословие профессиональных воинов. Постоянным источником средств существования особой прослойки воинов-профессионалов являлись не только войны и военные грабежи, но и частный капитал (собственные земельные угодья, скот, орудия производства и т.д.). Так, исследователь Ф.Ф. Васильев пишет, что ранее военному искусству обучали не всех представителей мужского пола, су-

ществовала определенная система отбора, в силу чего *боотурами* становились прежде всего дети людей, принадлежащих к тойонату. Серьезное обучение было доступно лишь детям представителей военного сословия, как того и требовал кодекс обычного права [Васильев, 1995, с. 140].

По-видимому, в раннем якутском обществе военные и гражданские функции, скорее всего, регулировались тойонатом.

Таким образом, можно предположить, что ко времени включения Ленского края в состав русского феодального государства у якутов сформировалась потестарная культура, представляющая собой сложную систему социальных иерархий, властных отношений, лидерства, сакрализации власти, транслирующая механизмы потестарно-политических систем кочевников Евразии. В целом в этот период сформировалась якутская постплеменная народность с общим самоназванием — *саха дьоно* 'якутский народ'.

ГЛАВА 19

ДУХОВНЫЙ МИР, САКРАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА И РИТУАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Аласно-дисперсная система расселения якутской семьи, реализованная как социальная микроединица *ыал*, способствовала формированию устойчивых жизненных характеристик (быт, культура, коммуникации). Каждодневные практики северных скотоводов, охотников и рыболовов создавали свой оригинальный ценностно-символический мир. Структуры повседневности якутов были строго разделены на женское и мужское пространство. Символической границей пересечения, местом встречи противоположных пространств выступал огонь домашнего очага.

Этнографическое изучение повседневности у якутов позволяет утверждать, что «каналом» воспроизводства образцов поведения, норм и ценностей традиционных институтов семьи в якутском обществе была женщина, именно с нее начиналась организация жизненного пространства. На эту особенность впервые указал в своей неопубликованной работе «Зимний день якутской женщины» И. Сойконнен [Сойконнен, СПбФ АРАН, 1928 г., ф. 47, оп. 2, д. 159, л. 1]. Автором описана повседневная жизнь женщины в суточном режиме. Подчернем, что исследователь правильно уловил тесную связь ритма будней женского труда с природным календарем. «В юрте раньше всех встает и позже всех ложится женщина. Для нее нет свободных дней или дней отдыха... В 5–6 утра на улице совершенно темно, вся семья еще спит, а в холодной, сильно остывшей за ночь

юрте бродит женская фигура, нагибается над каминном, ищет тлеющие угли, раздувает огонь. Первая забота женщины — осветить и согреть юрту» — пишет И. Сойконнен [Там же]. Хозяйственная деятельность женщины начинается с первыми лучами солнца и связана с природным временем. В символическом плане, разжигая огонь в домашнем очаге, она каждый раз воспроизводит ритуал сотворения «своего», «освоенного» пространства.

Адаптация северного скотоводства к условиям вечной мерзлоты была связана с заготовкой на зиму определенного количества кормов для животных. Очевидно, что развитие устойчивой экономики северных кочевников было возможно при организации труда согласно природному календарю.

Когнитивный анализ пространственного текста культуры на Севере позволил выявить концептуальные метафоры холода, связанные с образом календарного и социального времени.

Остановимся более подробно на хронотопе календарного времени и метафоре «люди, засыпающие на зиму». Легенды о «сонливых» людях Севера упоминаются еще в сочинениях Геродота. В средневековой литературе среди чудес Севера описываются народы, засыпающие на зиму и пробуждающиеся только весной. Они будто бы засыпали там, где их застала зима, из носа у них шла вода, которая застывала в виде сосульки, приковывавшей спящего к земле. Если кто-нибудь задевал при-

мерзшего и отламывал сосульку, то тот сразу же пробуждался и немедленно умирал [Петрухин, 2005, с. 21–22]. В фольклорной традиции якутов известны сюжеты о людях, которые зимой, когда у них из носа опускались сосульки, умирали, весною же, когда льдинки оттаивали, воскресали [Исторические предания, 1960, с.144]. Показательно, что их жизнь была соотнесена с ритмами природы. Зима воспринималась в якутской картине мира как период символического умирания, время снов. В работе А.Ф. Миддендорфа отражена особенность жизни якутов зимой, когда они приглашали друг друга в гости на «парадное спанье», где сон выполнял адаптивную и ритуальную функции [1878, с. 762]. Очевидно, что необходимость адаптации скотоводов к суровой Якутии проецировала новые стратегии поведения. Важно подчеркнуть, что своеобразным ресурсом зимнего темного времени у якутов выступал эпос *олонхо*. Так, в самые холодные зимние ночи в дом приглашали сказителя, чтобы слушать в его исполнении сказание о победе богатыря солнечного (верхнего) мира над богатырем нижнего мира. Победа богатыря-*айыы* означала начало рождения нового, светлого времени, приход весны. Символично, что в якутском *олонхо* нет описания зимы, здесь царит вечное лето.

У якутов эпическое пространство выполняло функцию календарного ритуала «укрощения» зимы и соотносилось со «временем сновидений». Показательно, что сказители исполняли *олонхо* с закрытыми глазами (рис. IV.64). Этот ритуальный сон можно рассматривать как особый «тип общения» с духами. Среди зимних развлечений у якутов были развиты индивидуальные гадания, где разыгрывали роли «спящих» или «умерших» и от их имени предсказывали будущее [Попов, 1949а, с. 298].

В фондах Национального художественного музея РС (Я) хранятся фрагменты шкатулки неизвестного мастера (часть из них утрачена), датируемой пер-

вой половиной XIX в. (рис. IV.65; см. вкл.). Стенки шкатулки оформлены ажурной резьбой с изображением сюжетных сцен якутского летнего праздника Ысыах: фигуры якутских женщин с закрытыми глазами в национальных костюмах и шапках, сосуд для кумыса у трех березок, лошади, привязанные к коновязям.

Особый интерес в контексте рассматриваемой темы представляет мотив танцующих с закрытыми глазами девушек. Последовательно разворачивающиеся на стенках шкатулки визуальные тексты ритуала Ысыах (творение мира) отражали космологические представления северных тюрков-саха («время сновидений» и «время первоначала»). Мотив «уснувших» девушек манифестировал время «до начала», период тьмы и холода. В качестве иллюстрации к этому сюжету можно привести круговые обходы женщин на Ысыахе вокруг Мирового столба (древа) против движения солнца, символизовавшие «ночной» круг, зимнюю часть года [Тоголев, 2002, с. 83].

Образ зимы у якутов формировался в контексте «помнящей» культуры, связанной со степным югом, где север и холод имели негативные коннотации. Во многих мифологиях звезды приносят холод и стужу. В якутской астральной мифологии представлены архаичные сюжеты о том, как люди старались уменьшить холод, срубив звезды. Происхождение звезд у якутов связывается с шаманской деятельностью. В корпусе астральных мифов сохранились мифы о Венере (Чолбон) и Плеядах, насылающих холод. Показателен сюжет о первом из якутов шамане Чачыгыр Таас, который в холодную зиму по велению богатого родоначальника Улуу Кудангса срубил закрепу Чолбона (Венеры) к небу в надежде избавить народ от вечной и лютой зимы [Эргис, 1974, с. 135]. Провести до конца свой обряд он не смог из-за любопытства одной девушки, но с тех пор говорят, что зима стала мягче. В произведении «Улуу Кудангса» Платона Ойунского шаман предупреждает своего господина, что он нарушил ход природного времени и будет жестоко наказан [Ойунский, 1958].

Ключевая метафора — «растопливающие мерзлоту». Осмысление северного шаманизма в рамках опыта адаптации населения к экстремально низким температурам позволяет более глубоко раскрыть деятельность якутских шаманов. Онтология образа холода в шаманских системах народов Севера репрезентируется через разные тексты культуры.

Когнитивный анализ шаманских текстов обнаружил единую модель знаково-символической коммуникации шамана с холодным ландшафтом. Культурные архетипы древнего населения Севера и Арктики проецируются в символических образах шаманского костюма как «нового» тела шамана,



Рис. IV.64. Якуты. Сказитель. Из фондов МАЭ Сибири (альбом А.Н. Молотилова, КП 5961, 18-57).

возрожденного после обряда посвящения, где телесность репрезентируется телом, душой (мать-зверь) и духом-предком шамана [Прокофьева, 1971, с. 8] (рис. IV.66, IV.67; см. вкл.). Ритуальные подвески на костюме северных шаманов (якуты, долганы, эвенки) моделировали холодный мир, соединяя телесность и пространственность в фигуре шамана. Главные природные символы на шаманском костюме пришивались сзади, на спине, что обозначало подземный мир, мир умерших. Образы шербагой луны и продырявленного солнца как знаки ночи и неполного света репрезентировали тьму как одну из особенностей холодного мира. Символично, что на шаманских атрибутах народов Севера можно было встретить изображения звезд, ночного неба, оленей.

Моделирование ночного зимнего пространства на шаманском костюме реализовывалось через образы птиц и животных северного ландшафта (гагара, собака, медведь, волк). Логично, что спереди нашивались полные изображения солнца и луны, символизирующие победу света над тьмой и отображающие движение календарного цикла от холода к теплу. Покрой шаманского костюма символизировал образ птицы — орла, близкого к небу, солнцу (прилет орла у якутов был сопряжен с небесным, верхним миром, теплом и приходом весны; считалось, что с этого времени бык зимы отступает).

Путешествие шамана по мирам в «новом» теле формирует трансцендентальную модель диалога макро- и микрокосма. Символический анализ космических и зооморфных объектов на шаманском костюме дает возможность предположить, что ша-

манский костюм у якутов как воображаемая пространственная телесность манифестирует неразрывную целостность восприятия Космоса, природы и человека. Освоив многовековой духовный опыт адаптации к низким температурам, шаманы в своей ритуальной практике совершали символические действия по «укрошению» холода, где концепты холод/тепло обыгрывались в едином пространстве культуры. «Новое» тело шамана манифестирует витальные характеристики этнических культур в экстремальных условиях Севера и Арктики (непрерывность жизни, гармония человека с природой). Креативный потенциал шамана формировал адаптивную стратегию и стрессоустойчивость в суровых условиях вечной мерзлоты.

Образом летнего, теплого времени выступал главный ритуал якутской традиции *Ысыах* как ритуал первотворения (рис. IV.68). Преобразование кризисной ситуации (холода) в порубежную ситуацию ритуального пробуждения мира (возжигание нового огня на *Ысыахе* как символ тепла) органично вписывается в календарные установки якутов — делить год на две половины: летнюю (рождение солнца) и зимнюю (умирание природы). Представление о смене времен года в традиционной картине мира было связано с переходом от хаоса (зимнее, опасное время) к космосу (рождению природы и человека, весенне-летнее время), от природы к культуре. Следует заметить, что *Ысыах* как календарный ритуал, связанный с годовым циклом, отражал рождение года; именно здесь вновь «рождались» пространство и время. Примечательно, что понятие «год» в якутских загадках передается через образ лошади: «Белая кобыла ушла, серая рысью промчалась, вороная осталась»; «Говорят, белая кобыла уходит, черная остается, рыжая убегает, сивая навстречу бежит» [Соловьева-Ойунская, 1992, с. 32]. Отождествление года с лошадью в традиционной картине мира якутов указывает на древние представления о цикличности (возрождении — умирании — возрождении) природы и человека, где лошадь выступала элементом Космоса и реализовывала определенный мифологический сценарий.

Сценарные особенности культовой практики с принесением лошадей в жертву небесному божеству Юрюнг Айыы Тойону и солнечному господину Джэсёгёй Айыы (божеству коневодства на *Ысыахе*) имеют яркие параллели в тюркском мире.

Солнечный (небесный) конь был центральным символом религиозно-

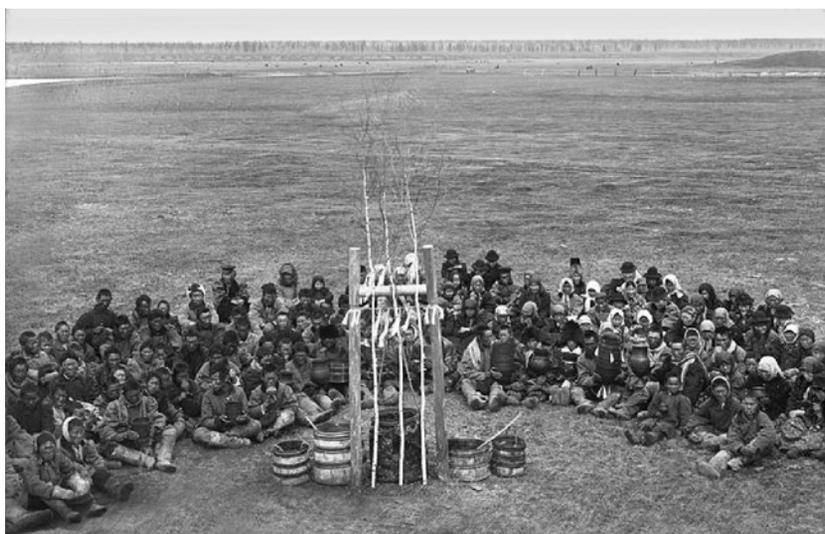


Рис. IV.68. Якуты. Ритуал кумысопития на национальном празднике *Ысыах*. Из фотоматериалов Американской Северо-Тихоокеанской этнографической экспедиции 1897–1902 гг., часть 1 (<https://humus.livejournal.com/3426052.html>).

мифологической системы степного Евразийского региона [Потапов, 1977, с. 164–174; 1978, с. 85–93; 1978б; Алексеев Н.А., 1980; Гоголев, 1993; Ажигали, 2002, с. 440]. По мнению специалистов, культ коня среди тюркоязычных народов Сибири был больше всего развит у якутов. «В нем наблюдаются многие черты, уже либо полностью исчезнувшие из данного культа у народов Саяно-Алтая, либо оставшиеся у них в столь ослабленном виде, что понять и восстановить их можно лишь при помощи якутского материала» [Потапов, 1977, с. 164–174]. Космогоническая функция коня рельефно отражается в религиозно-мировоззренческой традиции народа саха. Перворитуал Ысыах, организованный культурным героем Эллэм, выступал прецедентом воспроизведения начала, творения и погребально-поминальной обрядности. Анализ погребального комплекса якутов и Ысыаха указывает на прямые совпадения как в наборе культовых атрибутов, так и в самом действии. В старину вместе с человеком хоронили принадлежавшего ему коня в праздничном убранстве. Место вокруг могилы огораживали жердями, там же ставили несколько столбов (*сэргэ*) в зависимости от статуса умершего. По такому же принципу (значимость хозяина-устроителя Ысыаха) устанавливали конюязи в месте проведения праздника. Ритуальную трапезу в поминальном обряде и на Ысыахе составляла божественная пища из мяса и молока лошади. По всей вероятности, *сэргэ* как поминальные сооружения у якутов были связаны с мифологемой жизненного круга (дерево — конюязь — человек), что обнаруживает присутствие в свернутом виде космогонической идеи «вечного возвращения» (М. Элиаде). Тема коня в поминально-погребальном комплексе реализовывалась в ходе различных обрядовых действий: ритуальное поедание конины на поминках, развешивание конской шкуры на дерево у могилы, погребение костяка лошади, сооружение надмогильных столбов-конюязей. Все они подтверждают мысль о существовании представления о новом рождении умершего (см. якутский миф о сотворении Вселенной и человека из частей лошади).

Итак, в якутской картине мира существовала двусторонняя модель ритуальной коммуникации как протяженной памяти: зимний ритуал сказывания *олонхо* как «время сновидений» и летний ритуал Ысыах как «время первоначала».

Таким образом, ключевую роль в формировании ценностно-символического мира якутов играет информационный слой «культуры воспоминаний»: эпос и календарный ритуал первотворения Ысыах, кодирующие повседневность. Сакральные лица (сказители, жрецы на Ысыахе, шаманы) поддерживали равновесие и гармонию в природе, коллективе и самом человеке.

19.1. ЖЕНСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

Многоплановость формирующейся культуры повседневности якутов была заключена в сочетании «жизненных сценариев Юга и Севера». Так, традиционная культура северных кочевников сохранила архаичный пласт мифологических представлений об «идеальной семье». Согласно якутским историческим преданиям, цикл производственной и ритуальной деятельности культурного предка народа саха Эр Соготох Эллэй Боотура начинается с выбора невесты. По сюжету, отвергнув красивую избалованную дочь Омогой Бая, он выбирает по завету отца работающую, скромную, физически крепкую, плодовитую девушку, которая впоследствии становится его помощницей в сотворении всех культурных благ: «...жена его из конского волоса сплела и сшила жеребятм недоуздки, сшила из бычьей кожи *симиур*. По указанию мужа она сшила *харалаах аас тэллэх*... содрав бересту, он принес ее жене и по своему указанию заставил шить большое ведро *саар ыгаас*, а также прочие виды берестяной посуды...» [Ксенофонтов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1977, с. 23, 39, 52]. Безусловно, адаптивная стратегия северных скотоводов, связанная с ведением хозяйства в суровых климатических условиях, манифестировала такие важные витальные характеристики, как выносливость, женское здоровье, партнерство, материнство, желание и умение трудиться.

Что касается отвергнутой Эллэм любимой дочери Омогой, то она, совершив самоубийство, вознеслась на небо, где стала родоначальницей девяти злых небесных дев, причиняющих людям разные болезни и несчастья [Там же, с. 52].

Так, смерть красивой дочери Омогой в мифах якутов приводит к формированию в религиозной культуре саха культа умерших знатных дев. Г.В. Ксенофонтов в своей неопубликованной работе «Культ знатных дев у якутов» отмечал: «Среди юерей исключительное положение занимают души дочерей знатных людей, умерших до замужества, но уже созревшими невестами. Если умершая была единственной дочерью при родителях, любимицей, отличалась примерной красотой, то родители приглашали шамана и заставляли его совершить особый обряд вселения души умершего в приготовленную куклу. Затем эту куклу наряжали и ставили в передний угол юрты (*басык усук* — изголовье почетной нары). Во всех семейных торжествах, когда подавали праздничные угощения, перед иконой умершей ставилась лучшая закуска до вкушения ее людьми. Если родители приходили, побыв где-либо в гостях или в отдаленной поездке, духу дочери обязательно приносились гостинцы. Кроме того, время от времени ей делали ценные подарки, под-

вешивая к фетишу дорогую пушнину или прочие ценные безделушки. Таким образом создавался своеобразный семейный культ. Каждый член семьи обязан был всеми мерами чтить память об умершей, остерегаясь произносить ее собственное имя, дурно отзываться о ней и т.д. Если в семье случались какие-либо удачи, особо счастливые... то духу девы приносили благодарение, выражая это угощениями и подарками» [Ксенофонов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 102, л. 12].

Ученый подчеркивает, что данный культ передавался из рода в род по нисходящей линии. Представители этой фамилии обязаны были время от времени устраивать в честь фамильного божества праздники с угощением собравшегося народа кумысом, посвящением кобылиц особой масти. Обряд посвящения скота деве-божеству совершался в течение 3 лет в летнее время и сопровождался кумысопитием. По традиции только самые знатные и богатые якуты сохраняли культ своих умерших дочерей на грядущие поколения. Все это наводит на мысль о развитии у якутов самостоятельного семейно-родового культа, связанного с почитанием умерших дочерей.

В древнейшем обществе, когда счет родства велся по материнской линии, а функции управления были сосредоточены в руках старшей части женской половины, стали появляться женщины-шаманки [Слепцов, 2010, с. 115].

У всех тюркоязычных народов первых служительниц культа — шаманок — обозначают терминами



Рис. IV.69. Якуты. Женщины у камелька. Из фотоматериалов Американской Северо-Тихоокеанской этнографической экспедиции 1897–1902 гг., часть 1 (<https://humus.livejournal.com/3426052.html>).



Рис. IV.70. Якуты. Женщина за приготовлением еды. Из фондов МАЭ Сибири (альбом А.Н. Молотилова, КП 5961, 18-86).

утган, *удаган* или *одегон*. Древнетюркский корень *ут-/от-* означает 'огонь', а суффикс *-ган* употребляется для образования имен женского рода. Следовательно, *утган* означает 'жрица огня, первая служительница культа' [Михайлов, 1980, с. 89]. Самыми главными и ответственными повседневыми и ритуальными обязанностями первых жриц являлись уход за огнем и соблюдение обрядов, связанных с его почитанием, поэтому универсальная метафора «женщина-мать — хранительница очага» соотносится с категорией женского шаманства.

В хозяйственной практике якутов остов домашнего очага устанавливал мужчина, но обмазыванием камелька глиной и его окончательным «одоухотворением» путем совершения ритуальных действий занималась женщина — мать семейства (рис. IV.69). Как известно, космогонический акт сотворения мира начинался с некоего центра *Axis mundi* (по М. Элиаде), семантические характеристики которого заключены в очаге/камельке. Занимавший центральное место очаг/камелек являлся основным ориентиром внутреннего распределения жилища по локусам: правый/южный/мужской и левый/северный/женский. Камелек служит центром жилища во всех смыслах: пространственном, сакральном, ритуальном и хозяйственном. Положение вещи или человека в доме рассматривалось относительно камелька.

Хозяйка дома была главной хранительницей очага (рис. IV.70). Только она имела право с женской половины жилища проходить мимо очага с передней стороны. Существовал запрет проходить не

только через полосу света камелька, но и мимо передней части дома, т.е. с восточной стороны. Данное табу особо соблюдалось по отношению к невесткам.

Огонь в очаге символизирует жизнь, от него исходит жизненная сила человека. Женщина от огня восполнялась продуцирующей силой. Одним видом печи определяется статус и положение хозяев в доме, от нее начинается дорога вовне, а пространство приобретает линейную структуру пути.

В мифологическом плане очаг/камелек символизировал саму хозяйку жилища. Особенно ярко это демонстрируется в языке сновидений: разрушение камелька, печи, затухание огня очага означает смерть матери-хозяйки, а если снится новый, только что изготовленный камелек, то в дом войдет новая хозяйка-невеста [Данилова, 2011, с. 61].

Примечательно, что духом *иччи* огня считался персонифицированный мужской образ — Хатан Тэмизрийэ огоньнор. При этом восприятие огня как божества-матери сохранилось в архаических представлениях якутов. Так, по свидетельству А.А. Попова, «если у тлеющего угля дрожала белая оболочка, то говорили, что это играет душа младенца, старались громко не говорить и не велели трогать. Переноса огонь из одной юрты в другую и передавая его в руки, обязательно следовало сказать: “Возьмите”, чтобы вместе с огнем не могла уйти и душа (*кут-сюр*) ребенка» [Романова, 1994, с. 26]. В данном случае огонь как символ плодоносного начала перекликается с культом богини земли.

Представление о том, что *кут* и *сюр* (сила души) человека хранятся в огне, раскрывается и в обрядах жизненного цикла якутов. Невеста, зайдя в жилище жениха, первым делом разводит огонь и приносит ему в жертву молочную пищу, таким образом она наделяется продуцирующей мощью огня, а роженица, разводя огонь в очаге, восстанавливает свои плодоносящие силы. По старинным верованиям якутов, души детей перед зачатием играют на пепле очага, поэтому запрещалось разбивать угли [Сойконен, СПбФ АРАН, 1928 г., ф. 47, оп. 2, д. 159, л. 33, 58; Ксенофонов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 1, д. 104, л. 11]. Безусловно, огонь обладал продуцирующей силой и участвовал в создании души человека: *кут-уот* (огонь).

Женщина-горшечница. Повседневный мир якутской женщины, кроме рациональных практических знаний, включал в себя и иррациональные, магические приемы ведения хозяйства, которые носили комплементарный характер и были взаимосвязаны между собой. Например, ежегодное обмазывание свежей глиной стен *балагана* и камелька, придание им гладкой формы маркируют священность пространства (дом как Космос, Космос как дом). При чем организующим материалом выступало креаци-

онное сырье — глина (обыгрывание одной из ситуаций реактуализации космогонии), а женщина как творительница и создательница своими технологическими действиями и заклинаниями «упорядочивала» мир [Романова, 2010, с. 102].

Согласно мифологическим представлениям, с духом домашнего очага в тесной связи находился дух *иччи* глиняного горшка, принадлежащий к категории добрых и чистых существ, не терпящих соприкосновения со всем нечистым. «Сакральная чистота» глины и связь с огнем указывают на ее «божественное» происхождение и исключительное положение в мифоритуальном пространстве саха. Интересно, что «глиняным» производством занимались женщины, причем преклонного возраста, а лопатка, используемая при формовке глиняного горшка, называлась *булаайах* (ср. с шаманской колотушкой *булаайах*) [Романова, 1997, с. 27–28].

Горшечницы обладали силой магии и занимались предсказаниями. Согласно народным представлениям, «корни» мастеров по меди, серебру и железу находились на севере. В эту страну шаман попадал, направляясь вниз по реке. «Корень» горшечниц был создан богиней земли, и потому они не боялись даже духа охоты Барылаха.

Звон глиняного горшка напоминал звук большого бубна (*тойон дюнюр*). Лопатка горшечниц неотделима от круглого камня, ее можно связать с каменными колотушками *камов* Алтая [Сагалаев, 1992, с. 107–108] и *ойуунов* саха [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1939 г., ф. 5, оп. 3, д. 113, л. 16] (рис. IV.71). Слово *булаайах* родственно якут. *булаа* ‘размешивать’ и *бюлююр* ‘мутовка’. Это связано с тем, что бытовым эквивалентом колотушки шамана была обычная поварешка [Новик, 1984, с. 87]. Таким образом, древними колотушками являлись лопатки, мутовки и ложки. Предание гласит,

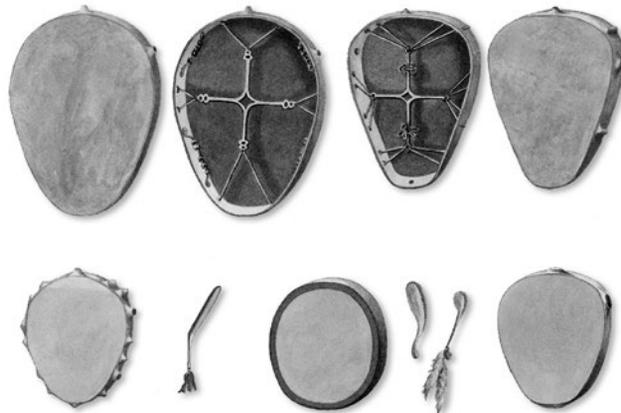


Рис. IV.71. Якуты. Шаманские бубны с колотушками. Рисунок М.М. Носова [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 9, д. 29].

что во время рассекания шамана духи черпали его кровь колотушкой бубна и давали пить «черную воду» из источника [Ксенофонтов, 1992б, с. 42, 45].

Женские атрибуты дают основание видеть в глиняном сосуде древний прообраз бубна. Начиная с неолита люди научились хоронить в глиняных сосудах умерших детей, а позднее и взрослых. В странах Востока такие погребения были распространены от Палестины до Японии. По материалам А.П. Деревянко [1976, с. 206], покойника помещали внутрь двух кувшинов, состыкованных венчиками. Древние сосуды имели круглое дно, поэтому вместилища духов принимали форму яйца. Эти горшки-фетиши сопоставимы с бубнами. Логично предположить, что до появления привозной посуды саха применяли вместо бубна глиняный сосуд [Васильев, 2016, с. 19, 21].

Символические аналогии глиняного горшка с шаманской атрибутикой (бубном и колотушкой), а также то, что горшечницы считались сильнее и старше кузнецов и шаманов, допускают предположение, что древние горшечницы могли быть родовыми жрицами. Кузнецы с почтением называли горшечницу *агаспыт* ‘старшая сестра’. Фигура горшечницы была «творящей», так как она напрямую происходила от Матери-Земли. Она курсировала между «своим» и «чужим» мирами, перерабатывала природное в культурное, имела власть над огнем и потому в мифологическом сознании якутов могла напрямую связаться с духами предков, следовательно, считалась сильнее и кузнеца, и шамана. Магическая сила горшечницы заключалась в том, что ее не могли «съесть» ни шаман, ни даже кузнец. «Если на горшечницу черный шаман посмотрит плохо и от этого перестанут выходить горшки, ей следует при выходе этого шамана из юрты подбросить ему под ноги горсть земли с особым секретным словом — тогда он умрет» [Попов, Архив МАЭ (Кунсткамера) РАН, ф. 4, оп. 1, д. 16, л. 146]. «Если горшечница обижалась на шамана или кузнеца, то в их отсутствие ударяла топором по их следу крестнакрест, что означало навлечение на последних несчастья» [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1941 г., ф. 4, оп. 12, д. 5, л. 25].

Сила горшечницы состояла в том, что она из «божественного» сырья (глины) создавала предметы, которыми пользовались на протяжении всей жизни: это посуда, в которой готовили пищу и из которой ели, которая давала жизнь, уберегала от смерти. Образ кипящего горшка как символа жизни, благополучия, носителя рождающего начала и хранителя души человека ярко проявляется в обрядах жизненного цикла якутов (рис. IV.72; см. вкл.). Например, как только у роженицы начинались схватки, на огонь ставили горшок с мясом, чтобы она разрешилась от бремени быстрее, чем оно сва-

рится. Такое варево называлось *сырсы кюёс* досл. ‘варево наперегонки’.

Когда в семье рождался ребенок, для него специально заказывали глиняный горшок, который затем использовали для предсказания его судьбы. Глиняный горшок как ритуальный символ не только предсказывал судьбу ребенка, но и определял будущую жизнь заказавшего горшок. Если в процессе изготовления, при сушке, горшок трескался и рассыпался, то это предвещало несчастья в семье заказчика: падеж скота, неурожай, смерть кого-то из близких, гибель самого заказчика [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1941 г., ф. 4, оп. 12, д. 5, л. 20–25].

Коммуникация заказчика с иным миром совершалась через горшечницу, от ее действий зависела «жизнь» горшка, а значит и благополучие его заказавшего. Знание и соблюдение правил иного мира, постоянный обмен с миром мертвых, непосредственный контакт с духами предков в пространстве своего дома (процесс работы над глиной) — все это приписывалось магической силе горшечницы [Романова, 2010, с. 105].

Использование глиняных горшков в похоронных обрядах также носило магический характер. Глина как креационный материал способствовала возвращению *кут*-души покойника и могла «запирать» нечистоту, исходящую от него. Здесь следует отметить, что в глиняном горшке хоронили детей с уродствами, им закрывали лица самоубийц, в него клали послед умершего ребенка и закапывали далеко в глухом лесу.

Пространственное обращение с горшком раздвигало границы его символических значений. Перевернутый горшок становился символом-оберегом: считалось, что если со стороны огня рядом с ребенком ставили верх дном глиняный горшок и углем на нем рисовали крест, то злые духи *абаасы* не приближались к ребенку. Там, где держали телят, ставили перевернутые глиняные горшки, чтобы отогнать *абаасы* от скота. До сих пор в якутском языке бытует старинная поговорка: «*Абаасы кюёс-тэн куттамытыгар дылы* ‘Подобно тому, как черт боится горшка’.

По поверьям якутов, злые духи-пожиратели детей, *юёр*-духи умерших не прикасались к живому, если рядом находился перевернутый сосуд, боясь, что их «запрут» в горшке. Такое действие совершал шаман: взяв глиняный горшок, он «запирал» туда всю нечисть, накрывал этот горшок другим, обмазывал все это глиной, обвязывал вокруг тальником, бросал глубоко в воду или закапывал в землю [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1941 г., ф. 4, оп. 12, д. 5, л. 25].

«Запирание» злых духов *абаасы* и блуждающих духов умерших *юёр* в глиняные горшки как бы

символизировало их смерть, употребление в обряде двух горшков (пара), создающих форму яйца, обмазывание горшков глиной, обвязывание вокруг тальниковым прутом символизировало рождение в будущем. Креативная сила глины корректировала «недостачу». Дублирование шаманом определенных действий горшечницы производилось с целью восстановления «целого», «полного». Следовательно, глиняный горшок как ритуальный символ имел семантическую двунаправленность — «чужой»/«свой» [Романова, 1997, с. 39].

Как видно из приведенного материала, глина как креационное сырье обладала целым спектром магических особенностей, а женщина, взяв в руки глину, «осваивала» пространство, превращая «чужое» в «свое».

Что же касается образа женщины-горшечницы в якутских представлениях, то она выступала медиатором между миром людей и миром мертвых. В мифоритуальном пространстве гармоничное равновесие устанавливают бинарные оппозиции: плодородие, мир, гармония, жизнь противостоят смерти и хтоническому низу. В семантическом плане якутская женщина, изготавливая глиняные горшки, кодировала развитие счастливого «жизненного сценария» для якутской семьи (горшок как символ счастливой доли).

Женский мир: религиозно-мифологическая сфера. Традиционное общество выработало устойчивые образы мужчины и женщины, а бинарная оппозиция мужское/женское стала определяющим классификатором в системе сознания, фундаментом естественных, социальных и этических законов.

Мифоритуальное пространство наиболее ярко отражает оппозиционность и одновременную комплементарность пары мужчина/женщина. Мощность оппозиции мужское/женское основана на том, что полярность является сущностью творения, существом мира и его гарантом [Цивьян, 1991, с. 77].

В.М. Ионов писал, что «у якутов существовало деление Вселенной, с одной стороны, на высшее, небесное, т.е. мужское начало, с другой — на низшее, земное, т.е. женское начало. Из них первое было представлено символом лошади, а второе — символом коровы. Отсюда объяснение таких ритуалов на Ысыахе: жертвоприношение Небу лошади (светлой масти), а Матери-Земле — коровы; захоронение с мужчиной его любимого коня, а с женщиной — коровы» [Ионов, Архив ИВР РАН, ф. 22, оп. 1, д. 31, л. 12].

Так, в традиционной культуре народа саха мужское начало ассоцииру-

ется с производящей силой, верховными божествами *айыы* и активным образом действий, женское — с плодородной Матерью-Землей и пассивным образом действий.

По представлениям якутов, богиней плодородия, активно способствующей размножению людей, являлась Айыысыт Хотун. По другим сведениям, сама Айыысыт не могла создать *кут*-душу ребенка, а испрашивала ее у самого главного божества древнеякутского пантеона светлых божеств — Юрюнг Айыы Тойона (Белый Айыы Господин), затем внедряла ее в темя мужчины, а он «передавал» *кут*-душу женщине [Слепцов, 2017, с. 99]. Таким образом, мужчина выступает главным действующим лицом в процессе воспроизводства и наделен признаками создателя-демиурга.

Распределение жизненной стратегии по гендерной сегрегации (дом — мир женщины, мир — дом мужчины) еще со времен палеолита задает параметры организации пространственно-временного континуума и закреплено практикой как общая социокультурная универсалия.

Так, жилое пространство распределено на мужские (правый локус, связанный с небесным верхом) и женские (левый локус, соотносимый с плодородным низом) половины. Между тем семантическая связь женщины с Матерью-Землей обусловлена не только восприятием образа женщины-матери как производящей, дающей жизнь силы природы, но и тем, что почти вся культурная жизнь концентрировалась вокруг женщины-матриарха, без которой невозможны продолжение рода и, как следствие, существование семейного общества (рис. IV.73).

В якутской культуре в имущественно-правовом отношении мужчина является собственником земли и остального семейного имущества. У якутов,



Рис. IV.73. Якутская семья. Из фондов ЦДНИ ТО (коллекция С.А. Малых, ф. 5640, оп. 1, д. 39).

когда женится молодой человек, говорят: «*Дьизэлэммит* букв. 'Обзавелся домом', имея в виду, что он привел в дом молодую жену. Интересно то, что когда девушка выходит замуж, про нее так не говорят. Перед отправлением свадебного поезда невесты в дом жениха ее благословляют следующим образом: «*Аласа дьизэни тэринэ, аал уоту оттуна, алтан сэргэни туруоруна, аттанар кэмин дьэ кэллэ* 'Пришел твой час построить уютный дом, разжечь пламенный огонь, установить медную коновязь'» [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1934–1948 гг., ф. 4, оп. 12, д. 19, л. 53–54]. Здесь рассматривается древний обычай подготовки жилища родом невесты, поэтому муж в буквальном смысле обзаводится домом. Так, в свадебное приданое входит остов будущего дома, весь комплект хозяйственных и бытовых предметов, одежда для мужа (праздничная, охотничья, будничная и т.д.) и материал для одежды будущих детей [Там же].

Обычай подготовки жилища родственниками невесты распространен у многих тюрко-монгольских народов. Данная традиция запечатлена также в поговорке народов Северной Азии: «Иметь юрту — иметь жену». Этот обычай, по мнению Г.Р. Галдановой, отражает следы былой матриликальности брака [Галданова, Очир, 1992, с. 55].

В якутских *алгысах* (благопожеланиях), адресованных главным образом невесте, довольно часто употребляется выражение «*Аал уоту отто, аласа дьизэни тэринэ* досл. 'Разведи священный огонь, обзаведись жилищем *аласа*'». В якутском языке термин *аласа* является одним из эпитетов, характеризующих жилище (*дьизэ*) саха. Следует отметить, что в этом контексте, термин *аласа* является производным от др.-тюрк. *алачу* 'жилище' [Зыков, 1986, с. 60]. Например, подобные виды жилища, причем связанные исключительно со свадебной обрядностью, существовали у различных тюркоязычных народов: *аланчык, алажи уг, алачык* [Дьяконова, 2001, с. 65].

Генетическая связь термина *аласа* с названиями свадебных переносных жилищ тюрков позволяет утверждать, что *аласа* является первоначальным названием ритуальной *урасы* невесты — *кийиит урасата*, которая была одним из обязательных предметов приданого в старину. По предположению П.А. Слепцова, после исчезновения из быта *кийиит урасата* его заменили ритуальной занавеской из бересты *хаппахчы сабыыта* [1989, с. 66].

Так, сразу после приезда невесты в дом родителей мужа ее помещали за ритуальную занавеску *хаппахчы* (рис. IV.74; см. вкл.). Во время свадебного пиршества невеста находилась за занавеской во всем своем праздничном одеянии. По истечении 3 дней заканчивалась ритуальная «изоляция» невесты, ее переодевали в домашнюю одежду, выводили из «заточения»: она заново перерождалась уже в

качестве нового члена семьи — замужней женщины. Таким образом, можно предположить, что одежда в этом случае выступает как плацента, а берестяной занавес *хаппахчы* представляет собой материнскую утробу, внутри которой невеста «умирает и возвращается в инобытие», пока не истечет определенный срок. При этом следует отметить, что в символических текстах-загадках через *урасу* задается материнская утроба: «*Биир сиргэ ураса исигэр чыычаах огото сытар усу* 'Говорят, на одном месте стоит *ураса*, внутри которой находится птенец'» [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1934–1944 гг., ф. 4, оп. 1, д. 33, тетр. 1].

Таким образом, высокий семиотический статус невесты, многофункциональная символическая составляющая свадебного поезда моделируют ментальное пространство якутской семьи. Именно в форме организации основного пространства человека (дома) выражалась роль женщины в социальной иерархии. В этом контексте можно говорить о высоком статусе женщины не только как элемента, задающего параметры системы жизнеобеспечения, но и как организующего ядра «одомашненного пространства».

Роль и место женщины в культовой сфере определялись представлениями о женском и женщине как об изначальном.

Существование в архаичном обществе духов *иччи* жилища в женском образе сохранилось в некоторых локальных вариантах культа семейных духов-покровителей. В материалах А.А. Саввина указывается, что у северных якутов существовало поверье о том, что один из опорных столбов (предположительно, северо-западный) является столбом богини деторождения Айыысыт — *Айыысыт баганата* [Васильев, 2006, с. 32].

Во время родов на этот столб вешали белую шкурку зайца, которую называли *айыысыт* [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1940 г., ф. 5, оп. 3, д. 480, л. 15–16] (рис. IV.75). В данном обряде шкурка зайца выполняла роль заместителя богини Айыысыт, так как в ней заключалось ее теплое дуновение — *Айыысыт тыына*. Следует отметить, что «пушной код» в обрядовом континууме связан с идеей плодородия. У вилюйских якутов А.А. Саввиным также зафиксировано существование подобного обычая. Но в данном варианте шкурку зайца вешали на шесток с двумя развилками или с раздвоенными концами [Там же, л. 19].

Кроме того, в материалах исследователя имеются сведения о том, что при проведении *айыы ысыага* (Бьсах небесных божеств) *айыы*-шаман после приношения в жертву домашнему очагу белой пищи и произнесения благословения (*алгыс*) такие же действия совершал по отношению к опорному столбу, обращаясь к Айыысыт [Там же, л. 25–29].



Рис. IV.75. Якуты. *Айыысыт* — ритуальный атрибут из шкурки зайца, используемый в родильной обрядности. Фото А.А. Саввина [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 39].

Использование опорного столба (шестов) в родильной обрядности у тюрко-монгольских народов свидетельствует о высокой семиотической значимости данного локуса в мифоритуальной традиции и его отношении к культу женщин-жриц. Так, роженица опиралась на перекладину, соединяющую два шеста или два северных столба (у якутов, западных бурят и др.). В якутской традиции эти шесты после родов хозяин дома относил в лес и оставлял там, приставив к березе или лиственнице [Слепцов, 1989, с. 90].

Нередко в архивных материалах приводятся сведения о том, что шаман перед отправлением к Айыысыт просил духов-хозяев жилища позаботиться о роде [Алексеев Н.А., 2008, с. 73].

Таким образом, можно предположить, что мужская ипостась духа-покровителя жилища — результат более поздней мифологизации женского образа.

В женском образе представлялась дух-хозяйка хлева Ньяадьы Бахсылыына, обитавшая в опорном столбе *хотона*. Интересно, что после переезда в зимник в первую очередь «кормили» *иччи хотона*, принося ему в жертву *суорат* или простоквашу. Жертвенную пищу брызгали на верхнюю часть *багана хотона*, затем, завернув в зеленую траву, на основание северного столба *хотона* укладывали масло, только после этого хозяева могли зайти в *балаган* [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1940 г., ф. 5, оп. 3, д. 480, л. 19; Андросова-Ионова, 1998, с. 274].

Следует подчеркнуть, что кисло-молочную пищу приносили в жертву и Эбэ иччитэ (Госпоже водной стихии). Данное жертвоприношение перекликается с корпусом мифологических сюжетов о предке эхирит-булагатского аймака западных бурят (вскормленные *тараком* (кислое молоко) Эхирита (водного мальчика) шаманкой Хусэйхан, после которого тот остался жить в мире людей и стал предком всех эхиритов) [Ксенофонов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1922 г., ф. 4, оп. 1, д. 29, л. 2].

По сведениям Э.К. Пекарского, дух-хозяйка хлева являлась добрым духом, выполняющим по отношению к скоту ту же функцию, какую выполняли по отношению к людям Иэйэхсит и Айыысыт (светлые богини деторождения и плодородия).

Покровительница скота Ньяадьы Дьянха имела древнее происхождение и относится к дотюркскому периоду. Возможно, когда-то данное божество выполняло и другие функции, связанные с культом Матери-Земли или богини плодородия [Тоголев, 2002, с. 25]. Так, обряд испрашивания *кут* рогатого скота у Ынахсыт Хотун, по мнению Н.А. Алексеева, имеет много общего с обрядом призвания богини плодородия Айыысыт и обрядовой стороной календарного скотоводческого праздника Ысыах [1975, с. 94]. Согласно этнографическим материалам, в обрядах, посвященных богине-покровительнице рогатого скота Ынахсыт Хотун, участвовали только женщины, а если в них участвовал мужчина, то он одевался по-женски и приносил жертву (кумыс и сливки) божествам и духам женского пола.

Опорные столбы и матицу *хотона* якуты почтительно величали *унгуох* 'кости', причем строительство *хотона* иносказательно называли «поднятие костей» (*унгуох кэтёгютэ*) [Андросова-Ионова, 1998, с. 270–271] (рис. IV.76); ср.: воздушное захоронение удаганки называли «поднятие *арангаса*»



Рис. IV.76. Якуты. Обмазывание стен хлева (*хотона*) навозом. Из фондов ЦДНИ ТО (коллекция С.А. Малых, ф. 5640, оп. 1, д. 39).

(*арангас кётёгютэ*). В таком случае *хотон* в семантическом плане представляет собой *арангас* удаганки, где дух *иччи* хлеба предстал в образе шаманки-удаганки, заключенной в своеобразный склеп. Таким образом, не случайно *хотон* в семантическом плане обладает негативной семантикой и в буквальном смысле символизирует нижний мир.

Ритуально-мифологический статус *хотона* можно рассматривать и как олицетворение женского лона, и как вход в природный, мифологический, потусторонний мир. Иллюстрацией этому могут послужить семантические характеристики обрядов, связанных с сохранением жизни ребенка (скрывание родившегося младенца в *хотоне*, ритуальная кража младенца через окно).

Как известно, якуты отличались многодетностью (рис. IV.77). В среднем одна женщина в фертильном возрасте рожала от 10 до 25 раз. При этом столь же высокой была и детская смертность, в связи с чем страх потерять ребенка инициировал соблюдение всевозможных предохранительных мер и совершение магических действий. Так, сохранились сведения о том, что в семьях, где часто умирали дети, опасаясь злых духов — пожирателей детей *ого абаасыта*, новорожденного сразу уносили в *хотон*, давали ему имена-обереги, при этом, чтобы запутать злых духов, нарочито говорили: «Ощенилась собака, отелилась корова» и т.д.

При высокой смертности детей в семье проводился обряд *Ого уоруута* (кража ребенка), в ходе которого *хотон* выступал как временной портал между миром людей и природы. Весь цикл обряда как бы «перематывал назад» процесс рождения, т.е. символически возвращал ребенка назад. Повитуха забирала у спящей матери новорожденного и передавала его через окно *хотона* второму участнику



Рис. IV.77. Якуты. Группа детей. Из фондов НБ ИГУ (виды Якутской области, КП 6148).

обряда (чаще всего отцу ребенка). Взяв младенца, он шел до леса, пятась задом, затем передавал его третьему участнику, который увозил ребенка к заранее договоренной многодетной семье, где злой дух мог бы «запутаться» среди большого количества детей и не найти ребенка, ради которого проводился обряд. В этой семье ребенок воспитывался до 7 лет [Слепцов, 2017, с. 114]. Следует отметить существование подобных обрядов у киргизов, ногайцев, тувинцев, алтайцев и хакасов [Алексеев Н.А., 1980, с. 149–150]. Возможно, данный обряд был связан с матриликальным браком и переходом детей в род матери. Кроме того, казахи, западно-сибирские татары, тувинцы, алтайцы, как и якуты, для сохранения жизни ребенка давали ему «плохое» имя.

У якутов одним из приемов, применяемых для сохранения жизни беременной, является ношение индивидуальных магических амулетов. Подобного рода обереги зафиксированы также у тувинцев, алтайских народов, хакасов и бурят.

Этнографические материалы позволяют сопоставить якутскую богиню Айыысыт с древнетюркским божеством Умай, представления о котором существовали у многих тюркоязычных народов Южной Сибири, киргизов и оседлых узбеков. Алтайцы называли это божество Умай енчези, у шорцев добрый дух, оберегавший детей, назывался Май-эзи. Среди всех хакасских племенных групп, за исключением кызыльцев, был широко распространен культ Ымай-идже. У киргизов женское божество, охраняющее младенца, носило имя Умай. Также почитание Умай в прошлом имело место у тувинцев и сибирских татар [Слепцов, 2017, с. 128–130]. Все эти женские божества, являвшиеся покровительницами детей и активно способствовавшие их рождению, восходят к богине Умай, имя которой упоминается в древнетюркских рунических памятниках VII–VIII вв. н. э. и в древнеуйгурских текстах XV в. н. э. Из всех тюркоязычных народов Южной Сибири и Средней Азии только у якутов женское божество названо Айыысыт. Скорее всего, это связано с некоторыми особенностями их ранней этнической истории. Генезис богини Умай представляется весьма сложным. Истоки данного культа, по всей видимости, уходят своими корнями в эпоху развитых матриархальных отношений, когда у предков тюркоязычных народов, населяющих центрально-азиатские степи, с возникновением персонафицированного культа неба (оплодотворяющее мужское начало) произошло становление культа Матери-Земли (плодоносящее женское начало). Указанный культ являлся универсальным, так как богиня земли выступала одновременно и в роли покровительницы людей. Аналогичные представления существовали у якутов до конца XIX в. Монгольские народы тоже считали небо мужским, а землю

женским началом природы. Мать-Земля у них называлась Этюген [Банзаров, 1955, с. 55, 66–67]. С якутского языка Ютюгэн переводится как ‘нижний мир, преисподняя’. Интересно отметить, что у аборигенов Древней Индии существовали представления о Матере-Земле, которую они почитали как верховную богиню и именовали Аи или Ума [Жуковская, 1977, с. 24].

С переходом предков тюркоязычных народов в эпоху патриархальных отношений основную функцию рассматриваемой богини постепенно стало выполнять другое божество, позднее известное у древних тюрков под названием Ыдык, Иер-Суб; сама же она становится богиней плодородия и покровительницей деторождения. Как пишет Л.П. Потапов, «самостоятельность культа Умай по отношению к божеству земли совершенно очевидна» [1972, с. 286].

Следует отметить, что богиня плодородия, покровительница детей и воинов, известная у ранних кочевников центрально-азиатских степей скифского времени как Великая богиня (по нашему мнению, будущая Умай), имела ярко выраженные древнеиранские черты. По свидетельству письменных источников, древнетюркская богиня Умай не только являлась богиней-покровительницей плодородия, деторождения, но и была связана с войной.

В период перехода к патриархальным отношениям такая трансформация произошла и с древнеиндийской богиней Аи (Ума) — она становится покровительницей продолжения человеческого рода, брака, семьи и детей [Жуковская, 1977, с. 24].

По мнению Н.А. Алексеева, древнетюркский культ богини Умай является поздней трансформацией культа богинь-матерей Аи, существовавших у ираноязычных саков Алтая и Средней Азии. Южные предки якутов, по его предположению, верили в матерей-создательниц мира и называли их *ai* ‘мать’, как и древние аборигены Индии. Впоследствии с переходом главных функций богини-матери к мужским божествам значение слова *ai* их потомками было утрачено. Слова *Аи*, *айы* стали восприниматься как общие названия светлых божеств-небожителей. Из них только Айысыт представлялась в женском образе [Алексеев Н.А., 1980, с. 136–163]. Отсюда можно предположить, что в древности у тюркоязычных народов Южной Сибири, Средней Азии и предков якутов имелся единый культ Матери-Земли, аналогичный древнеиндийскому культу богини Аи (Ума). Об этом свидетельствует существование в древнетюркском, алтайском, тувинском и якутском языках одинаковых терминов *ai*, *чаяа*, *йайа*, *ai*, имеющих значение ‘творить, создавать’ [Древнетюркский словарь, 1969, с. 25].

В период патриархальных отношений данный культ постепенно превратился в культ богини деторождения и плодородия, которая у древних тюрков

получила название Умай, у предков якутов — Айысыт. Сохранение только у якутов названия Айысыт, по нашему мнению, связано с ранним отделением их древних южных предков от основного массива тюрков. По материалам лингвистов, якутский язык отделился от уйгуро-огузской группы тюркских языков еще до V–VII вв. н.э. В переводе с др.-тюрк. Умай означает: 1) собственно имя богини Умай; 2) послед, детское место, чрево матери [Древнетюркский словарь, 1969, с. 611]. В значении ‘утроба матери’ термин Умай был позаимствован у тюрков монголами [Иванов–Багдарын Сүлбэ, 1979, с. 65]. Существование в якутском языке выражения «*ымай киэли* ‘утроба Ымай’» может быть объяснено сложным составом якутского этноса. Как известно, в его формировании принимали активное участие и монголоязычные компоненты [Гоголев, 2018, с. 29].

В этой связи большой интерес вызывает генезис охотничьего культа, сопряженного с духом-хозяином леса Баай Байанаем. Древнетюркская богиня Умай являлась, как известно, полифункциональным женским божеством и выступала в роли не только покровительницы детей, но и хозяйки гор, защитницы охотников и диких зверей [Длужневская, 1978, с. 233]. Анализ одного из свадебных обрядов саха показал, что в семантическом плане он представлял собой символическую охоту на невесту как на лесного жителя. А.И. Гоголев полагает, что когда-то якутское божество Баай Байанай выступало в образе богини охоты [1983, с. 29]. Доказательством в данном случае может послужить то, что в алтайской мифологии одним из поздних вариантов имени Умай являлось имя Байанай [Шатинова, 1980, с. 148]. Вероятно, возникновение у якутов культа духа-хозяина леса Баай Байанай связано с тем периодом их ранней этнической истории, когда их южные предки длительное время жили вместе с монголоязычными племенами в лесной зоне. Установлено, что терминология культа духа-хозяина леса Баай Байанай имеет монгольское происхождение [Антонов, 1994, с. 144]. Нужно отметить еще один факт. В археологических памятниках Тувы скифского времени были найдены антропоморфные трехмерные костяные подвески, символизирующие великую богиню плодородия и покровительницу детей. Как предположил Ф.Ф. Васильев, предметы неизвестного происхождения, аналогичные этим подвескам и обнаруженные Ю.А. Мочановым и А.И. Гоголевым на территории Якутии, могли быть антропоморфными изображениями Айысыт [Гоголев, 1986, с. 124].

Подводя некоторые итоги в рассмотрении «женских» духов *иччи* и божеств, можно сказать, что их главной функцией было обеспечение человеку гармоничного «жизненного сценария» в личном и со-

циальном пространстве (рождение и переход в другую социально-возрастную категорию).

Ритуальный статус женщины в целом можно определить как «маркер перехода». Такая знаковость основывается на представлениях о женщине как о существе, способном проникать в сопредельные зоны и мифологические пространства. Считалось, что она «владела» различными каналами связи между миром природы и миром людей, создающими своеобразную сакральную зону дома и Космоса. Такое местоположение на рубеже пространств определило значимость женщины в обрядовой практике как обладающей особой инаковостью. Например, по народным представлениям, женщина — мать семейства могла вызывать проливные дожди во время засухи, влиять на урожайность, совершать магико-имитативные обряды (рис. IV.78; см. вкл.). Исключительно женской прерогативой считалось изгнание злого духа, поедающего телят (*тарбийях абаасыта*), а также гадание. Показательно, что «белый» шаман на календарных празднествах Ысыах надевал женскую шапку и шубу.

Женщина, связанная с первыми прародительницами-жрицами, в традиционном обществе выступала как носитель одновременно доброго и отрицательного начала, считалась хранителем тайного знания и слова.



Рис. IV.79. Якуты. Женщины в праздничной одежде. Из фондов Музея ИГиИПМНС СО РАН.

Итак, повседневный мир женщины занимал важное место в жизненном пространстве народа саха. Она как созидательница и актор творения моделировала основу нового семейного коллектива. Как хранительница очага она творила и обустроивала домашний быт, одевала семью, готовила пищу, занималась хозяйственной деятельностью и воспитанием детей, поддерживала, сохраняла и передавала новым поколениям традиционные духовные ценности (рис. IV.79).

Архетипизация женских ремесел (гончарство, обработка и выделка кожи и шкур, шитье) кодирует образ созидательницы-праматери, которая осуществляет акт творения, организует и упорядочивает Хаос, превращая его в Космос.

19.2. МУЖСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

В условиях патриархальных отношений в традиционном обществе высоким социальным статусом наделялся мужчина, занимавший ключевые места в охоте, коневодстве, кузнечестве, шаманстве и военном деле (рис. IV.80). Сферу мужской деятельности в повседневной жизни строго регламентировали и отделяли от сферы женской деятельности по принципу верха / низа, юга / севера, конского загона *дал* / хлева *хотон*, горы / низины, неба / земли. В старину семья образно мыслилась как утиное яйцо со скорлупой: символом «желтой благодати» выступал мужчина, являвшийся дарителем добра и заступником рода, желтком и белком — женщина, хозяйка домашнего очага.

Таким образом, так как отец семейства был связан с внешними факторами (*мас*), поэтому ему принадлежали пути в горы, холмистую тайгу, к озерам и охотничьи угодья — пространство «вне



Рис. IV.80. Якуты. Глава Ботурусского улуса Е.Д. Николаев. Из фотоматериалов Американской Северо-Тихоокеанской этнографической экспедиции 1897–1902 гг., часть 1 (<https://humus.livejournal.com/3426052.html>).

культуры», заселенное иными духами. Историческая память сохранилась в поговорке: «*Ийэ аймага исирэх, ага аймага тасарах*» 'Родичи матери мягки, а родичи отца прохладны'. В тексте мать (*ийэ*) связывается с понятиями *ис* 'то, что находится внутри', *итчи/иччи* 'дух-хозяин'. Не случайно у древних тюрков духи земли и воды, четырехугольной Вселенной также назывались *ийэ, эйэ*.

Архетип среднего мира сохранился в мифологии народа саха: все духи крупных рек (Лена, Алдан, Амга и др.), представляющих важные пути сообщения, наделялись эпитетом *эбэ* 'бабушка', восходящим к др.-тюрк. *аба* 'мать'. По Махмуду Кашгарскому, *аба* 'мать' соответствует тюрк. *аба* 'медведь' (по-кыпчакски), 'мать' (по-огузски). Отсюда версия о том, что ранее у тюрков медведь назывался *айы, эйик* [Щербак, 1961, с. 130] и выступал в роли хозяина гор и рек. Видимо, поэтому якутский Улуу Тойон, появлявшийся в виде медведя-колдуна, считался господином гор и лесов. Алданские охотники величали медведя Улуу Тойон [Серошевский, 1993, с. 634–636]. Сыном Улуу Тойона считался ворон, который радовался при рождении мальчика-охотника. Ворон и медведь были древнейшими мифологемами многих народов Евразии. Улуу Тойон также считался отцом шаманов, лесных вещей птиц и зверей. Следовательно, первые предки-охотники вполне могли считаться и первыми шаманами.

В социальном локусе муж и жена представляли чужие роды. Между ними существовала известная дистанция, разграниченная целым рядом запретов. Одно из правил: мужчинам нельзя заниматься женским трудом. В этом свете весьма любопытна вилюйская легенда о том, что оленёкские *хосууны*, основные добытчики мяса, жили в отдалении от стойбища и появлялись в дни смертельной опасности для ведения войны с чужеземцами.

Первым табунщиком саха считался Элэй Ботур. Однако это позволяет видеть в нем и первого охотника. В «Эллэйаде» можно найти этому косвенные подтверждения. Так, у саха среднего Вилюя существовало предание о том, что Элэй из рода татар был женат на дочери духа гор, которую во время охоты героя на диких оленей съели два волка по наущению Бога. Позже Элэй переселился на Вилюй и взял в жены одну из двух дочерей тунгусского богача Хохумая [Ксенофонтов, 1977, с. 228]. Легко заметить, что в предании повторяются парные образы: два волка, два духа горы и неба, две сестры и два первопредка. Съедение волками горной девы — отголосок легенды о девушке, превратившейся в камень, распространенной у тунгусов и долган.

Предания о предках якутов позволяют предполагать, что «первые» супруги были иноязычными, т.е.

женский (жреческий) язык прародительницы мог отличаться от мужского (охотничьего) языка пращуров саха. Сунтарские записи А.А. Саввина [Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1939 г., ф. 5, оп. 3, д. 278, л. 21–24] показывают, что свои особые названия (имена-табу) имели не только охотничье снаряжение, оружие, утварь, но и конская упряжь и даже мелкие звери, следы и тропки. Это было обусловлено тем, что охотник вторгался в чужой мир, где каждая вещь имела своего духа. Приведем примеры табуированной лексики охотников: в их языке слово *ат* 'лошадь' заменялось словом *даласа* 'мостик, доска', *саа* 'ружье' — *кендей* 'пустой, полый', *кэнтёс* 'повод коня' — *субуйар* 'то, что тянется', *сюэз* 'топор' — *киргил* 'дятел', *батыйа* 'пальма' — *дайбаахы* 'нечто, чем бьют', *солуур* 'ведро' — *хаарбах* 'котелок', *бысах* 'нож' — *кырылаах* 'острый', *айа* 'самострел' — *ойогос* 'ребро', *таба* 'олень' — *муойкаа* (от эвен. *мойка* 'олень одного года'), *куртуйах* 'тетерев' — *токутар* 'рябчик' (у вилюйских саха), *кюн* 'солнце' — *килбиэннээх* 'сверкающий', *эсэ* 'медведь' — *бённөкө*, *сытыы киси* 'пробивной человек', *эр хара* 'черный муж' и т.д.

При кратком обзоре становится ясно, что некоторые слова охотников совпадают с терминологией шаманов. Например, слово *даласа* 'мостик' служило иносказательным названием бубна, а *хаарбах* 'котелок' сопоставимо с якут. *харба* 'желудок', монг. *харби* 'отвислое брюхо', якут. *харбысын* 'послед; плацента', *харбысын* (= *халдыаайы ото*) 'трава, растущая на пригорке' [Пекарский, 1959, стлб. 3349, 3354]. Последний пример интересен в свете того, что из травы *харбысын от*, выросшей на могиле предка, стоявшей на холме, рождался герой *олонхо*. «Выйти на *халдыаайы*» означает 'скончаться'. Отсюда видно, что послед (*харбысын*) нес идею перерождения героя эпоса.

Архаичный образ охотника отражался в описании мира предков. Так, считалось, что на восточной стороне светлой великой долины высится Мировое древо Аар Кудук Мас с серебряной корой с четырех сторон. На восьми ветвях его шелестят листья величиной со шкуру лося-самца (*буур та-йах*) и висят орехи, подобно кубкам *чороон айах*, повешенным вверх ногами. Три ветви из восьми на светло-голубом ярусе неба превращаются в три молочно-белых столба *сэргэ* творца лошадей *сылгы Айэхситэ*. Это божество в образе жеребца Аан Дьарасынга трижды в день трется о коновязи и ржет. Нижние корни дерева превращаются в ржавый столб *сэргэ* предводителя несметных войск Буор Ньюкэна из рода дьявола Ардахтаах сырайдаах Арсан Туолана [Боло, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1940 г., ф. 5, оп. 3, д. 430, л. 48].

Безусловно, с охотничьим календарем связан миф о том, что все шаманы 2 раза в год (осенью и вес-

ной), обращаясь в соколов, стерхов и гусей, прилетали к «корню» предков [Кулаковский, 1979, с. 284]. Каждый год белые птицы и гуси прилетали с южной страны «Кытай» [Боло, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1940 г., ф. 5, оп. 3, д. 414, л. 35]. Видимо, поэтому «летние» шаманы устраивали в их честь обряд *Ыһыах*. Интересно уникальное сведение сказителя Д.М. Слепцова о том, что в старину саха время начала сенокоса определяли по желтизне травы, подобной перьям гуся-гуменника:

<i>Кытыан кэттё,</i>	Вольный селезень окрылился,
<i>Кытарак уолла,</i>	У ялового скота молоко
	иссякло,
<i>Кёгөн кэттё,</i>	Селезень полетел,
<i>Кёччэх саарда,</i>	Утка-матка облиняла,
<i>От баса хонгор</i>	Головки трав пожелтели,
<i>Хаас баттага буолла.</i>	Как хохолок гуся-гуменника.

Только осенью, когда трава, «умирая, краснела» (*ёлён баса кыысан*), отправлялись в поле. После крещения срок сенокоса передвинули вперед (*Сюррэх кэннэ эрдэ киирэр буолбуттар*) [Там же, д. 412, л. 24–25]. По прилету птиц саха определяли время появления зеленой травы и перекочевки на летние пастбища, а по отлету — время осенней страды, когда тотемы *айыы* не покровительствовали зеленой траве. В последующем такие же архетипы образов и представлений пронизывали и другие социальные институты древнего якутского общества. Не случайно борогонский витязь Бэрт Хара косил сено лишь один день в году, а В.Л. Серошевский упоминал легенду о том, как в старину якуты косили сено пальмой *батас*. Следовательно, «косачи» с боевыми клинками сезонно предшествовали таежным *хосуунам*, совершавшим набег с появлением первого снега.

Показательно, что в традиционной картине мира народа саха триада «кузнец — шаман — воин» была сопряжена с образом могущественного зверя — медведя. В этом контексте особого внимания заслуживает семантическое значение текстов якутских загадок, в которых отразились социокультурные аспекты зооморфной символики. Так, якутские загадки о медведе раскрывают его «железную» природу: медвежьи глаза загадываются через две красные чашки, лежащие в яме. По материалам Г.У. Эргиса, в загадках медведь иногда уподобляется соколу: «*Хара тыа хардаачыта баар усу* ‘Сокол дремучего леса есть, говорят’» [1974, с. 355]. Как известно, у древних якутов когда-то существовала соколиная охота, связанная с военной функцией [Романова, Данилова, 2010, с. 328]. Железная стойкость и меткий, «соколиный» глаз — важные качества воина. Семантика образа медведя как хозяина и защитника природной стихии реализуется в охотничьих, шаманских и военных обрядах (охотничьи

ритуалы, шаманские подвески с изображением духа-помощника медведя, обращение в военных призываниях).

Отсюда можно предположить, что качества медведя как грозного и умного животного фиксировали воинскую и шаманскую харизму мужского сообщества.

Древние институты сакральной власти лиц жреческого сословия у саха условно можно начинать с эпохи палеометалла. В усеченном, трансформированном виде жрецы культов существовали в царскую эпоху, а в форме пережитков встречались до XX в. В силу устойчивости архетипов и этикетных норм по отношению к предкам, наделенным особым даром в любой сфере творчества, удается реконструировать сакральную триаду власти кузнецов, шаманов и воинов (рис. IV.81, IV.82). Установлено, что воины и вожди признавали сакральную силу кузнецов, наследственно перенявших функции горшечниц. Миф саха о том, что «корень» нижних кузнецов был первичным относительно «корня» верхних кузнецов, проливает свет на генезис сакральной власти жрецов. Божественная чета образовалась в результате брака кузнеца и горшечницы. В мифическом коде скрывается ключ власти Элэй Боотура, в одном лице воплощавшего сакрального жреца, гончара, кузнеца и воина.

Мифы и предания в силу устойчивости традиций сохраняли архетипы образов и сюжетов о происхождении культа кузнецов, шаманов и воинов саха.

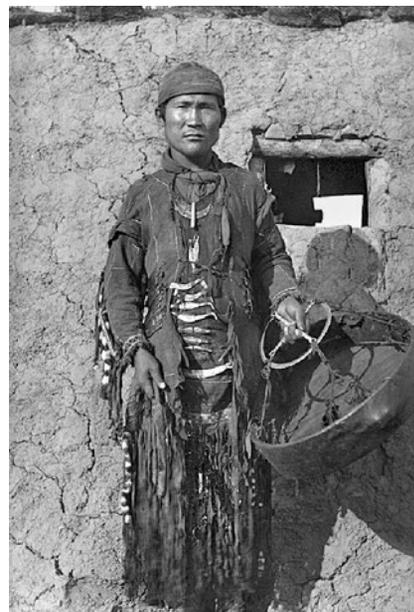


Рис. IV.81. Якуты. Шаман. Среднеколымский улус. Из фотоматериалов Американской Северо-Тихоокеанской этнографической экспедиции 1897–1902 гг., часть 1 (<https://humus.livejournal.com/3426052.html>).

В народном сознании сложилась своеобразная иерархическая лестница сакральных каст, представители которых наделялись магической силой. Могущество мастеров определялось древностью родословной их предков. Порой эти традиционные представления становились причиной поражения легендарных героев, которые не признавали силу и старшинство «корней» своих соперников. Так, в книге «Ураангхай-сахалар» историк Г.В. Ксенофонтов приводит предания Ногойтского рода о противоборстве старого кузнеца Дэлгэр-ууса с двумя молодыми *хосуунами*, из которого старик вышел победителем. Мотив этой борьбы выражался в испытании духов-предков через наковальню и кувалду, с одной стороны, и клинка и ножа — с другой [Ксенофонтов, 1992а, с. 272–276].

Примечательно, что название рода Ногойт в монгольском языке переводится как ‘собаки’, а Дэлгэр — ‘полный, цельный, широкий’ [Монгол-казах толь, 1984, с. 210]. Интересно и то, что старую жену кузнеца могли называть Кюбэ Кыыс (Дева полнолуния), ее сопровождали числа 7 и 30. Все это совпадает с понятием *кюбэ туолуу*, *толору ый* ‘полнолуние’ [Пекарский, 1959, стлб. 1275]. Очевидно, монголизмом является название оружия *батас*, клинок которого на четыре пальца (*илии*) застревает, врезавшись в наковальню. Слово *батас* имеет монгольский корень *бату* (*бату бекі*) ‘крепкий; твердый; прочный; надежный; верный’; *батутай* (*батад*) ‘крепко’ [Монгольско-русский словарь, 1937, с. 226–227]; *бата* (*бата бэхи*) ‘твердый; крепкий; прочный’ [Бурят-монгольско-русский словарь, 1951, с. 97]. Синонимы *бату бекі* и *бата бую* переключаются с якутскими воинскими титулами: *бэггэ* ‘крепкий’, *бухатырат-тар* ‘богатыри, витязи-быки’.

Бычий культ древних огузов, проповедовавших религию единого неба, предполагает, что жрецы принимали образ священных духов. Так, в эпосе саха Эр Соготох убивает быка и приставляет его глаза, нос и уши к своим глазам, носу и ушам [Абаев, 1994, с. 11–18]. Данный сюжет дает яркий образ перевоплощения одинокого героя в тотемного быка-производителя. По Г.В. Ксенофонтову, священный бык предшествовал коню, и эта мысль приводит к теме генезиса небесных кузнецов.

Во время поездки по Колыме С.И. Боло записал со слов 71-летнего хангаласского сказителя Н.С. Гуляева уникальное сведение: «Внизу: Буор Батаа Хаан Уус с половинчатой наковальней и молотком. Наверху: Барылы Бахсы Уус — золотая наковальня,



Рис. IV.82. Якуты. Кузнецы за работой. Из фондов МАЭ Сибири (альбом А.Н. Молотилова, КП 5961, 18–83).

серебряный молоток, с кувалдой с орланом *барыллыа*, с молотком с птицей *ёксёкю*, с полоской-штампом *туолхапчы* с чирком. *Туолхапчы* — *чуолган* (род кузнечного инструмента). Принимающий в жертву шейный жир *саал* с затылка чисто рыжего коня *чыскыл улаан*, имеющий подпорку сверху и снизу “корень” Уус Хаана» [Боло, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1940 г., ф. 5, оп. 3, д. 438, л. 26].

Этот источник дает понять, что Барылы Бахсы был связан с культом золотого орлана *барыллыа* и принимал в жертву рыжую или чисто белую лошадь, так как *улаан ат* переводится и как ‘белая лошадь’. Это сходится с сообщением Я.И. Линденау о том, что божество кузнецов жило на южном небе, чуть ниже Улуу Тойона, а значит, подчинялось ему. Здесь добавим, что Улуу Тойон тоже наделялся эпитетами *Маган сыгылаах*, *Юссарагар*, *улаан сыгы айыыта*, т.е. он был творцом коней белой, рыжей и желтой масти, принадлежавших верховным богам. Поэтому Бахсы Уус имел дополнительный титул — Уус Хаан *букв.* ‘Кузнец-Царь’. В мегинских материалах обнаруживаем весьма любопытное сведение, записанное от шамана Н.П. Яковлева–Куруппа, о том, что божество Айыысыт Дьёсгёй посвящали лошадь чисто желтой, как свечка, масти (*ыс арагас сыгы*), когда зелень трав и деревьев набирала силу [Константинов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1941 г., ф. 5, оп. 3, д. 537, л. 19]. Отсюда ясно, что творец коней находился в подчинении у Улуу Тойона — коренного покровителя кузнецов.

Средневековые монголы считали Чингисхана первым кузнецом. По словам Рубрука, во время ежегодных праздников великий хан первым ударял

молотом по наковальне, а затем это действие повторяли все военачальники монгольских войск [Косарев, 1991, с. 190]. Наделение Чингисхана чертами титана-кузнеца показывает, что в его империи кузнецы *дархаты* начинали работу после ритуала великого хана. В период создания монгольского государства жреческая власть была полностью в руках аристократии.

В этом свете возможна реконструкция генезиса культа *айыы*: Элэй Боотур как предок кузнецов и «царь» трех племен саха должен был воплощаться в образе белого быка-жреца древних огузов, а в эпоху гегемонии монголов восторжествовал культ белого жреца и кузнеца. Однако с утратой жреческой власти Кыдай Бахсы слился с культом земляного Буор Батаа Хаан Ууса, у которого витязи заказывали вооружение. При этом эпоним Батаа Хаан полностью совпадает с именем монгольского Бату-каана.

Титул *бату* имеет синоним *бэхи* (ср. с тюрк.-монг. *буха* ‘бык’, *буга* ‘лось, олень, марал’). Значит, Темуджин из рода Борджигин должен был забрать власть старца *беки*, сидевшего в шатре хана с правой руки. Это точно напоминает тюрков-хазар, у которых реальной властью обладал *бек*, а не сам *каган*. Причину этого явления видим в том, что воины-*беки* со временем силой оружия узурпировали высшую власть вождей. На это указывают легенды саха о том, что в старину наследственный титул *дархан* носили только военачальники [Окладников, 1947, с. 106–107]. При этом кузнецы в триаде «воин — шаман — кузнец» сыграли огромную роль в развитии шаманизма [Васильев, 1995, с. 48–50, 181].

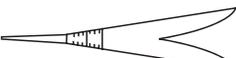
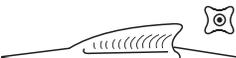
Согласно мифам, подземные кузнецы ковали оружие для богатырей. Так, шаман Чачыгыр Таас спускается вниз и просит у трех ущербных духов-кузнецов изготовить для богача Улуу Куданса особый *кылыс* (рис. IV.83; см. вкл.), пропитанный духом кровожадности [Ойунский, 1958, с. 81–82]. В легенде известный мотив «кузнец сильнее шамана» [Алексеев Н.А., 1975, с. 103–105] трансформировался в мотив «шаман сильнее вождя». В оригинале источника мы находим, что Чачыгыр Таас от имени хозяина просит Кытай Бахсыылай выковать меч *сымарсыан*, на что тот отвечает, что вещи предметы нижнего мира не должны наяву служить людям, они лишь создают (рожают) кузнецов для верхнего и среднего миров [Слепцов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1904 г., ф. 5, оп. 3, д. 239, л. 182–184].

Примечательно, что сабля *кылыс* под названием *сымансыан* нигде больше не встречается, поэтому его уместно сравнить с якут. *сыманг* ‘полный, толстый’, *сымараат* (*таас*) ‘твердый камень’ [Пекарский, 1959, стлб. 2455–2456]. Этимология слова *сымарсын*, возможно, восходит к монг. *сум* ‘стрела’,

сумон ‘войско’. В эпосе саха герой, превратившись в водянистый предродовой пузырь (*уу кэгэй кыыл*), спускается в нижний мир и просит Кытай Бахсы изготовить ему по совету мудреца Сээркээн Сэсэна панцирь *куйах* [Слепцов, 1994, с. 70, 127]. В иных вариантах эпоса богатыри проникали под землю, приняв вид расплавленного олова или железа. Но изначальность образа пузыря (*уу кэгэй*) в рождении героев заключается в том, что инициацию богатыря-*айыы* проводили восемь светлых шаманок — дочерей богини земли Иэйэхсит. После этого они направляют богатыря к кузнецам, которые расплавляют его в горне и закаляют в воде смерти [Ойунский, 1930, с. 17–18]. По сути, воин проходит инициацию шамана. Глагол *усуйуу* ‘посвящение’ происходит от якут. *усаарыы* ‘расплавлять’.

В исторических преданиях мотив просьбы богатыря изготовить броню, саблю, стрелу, обращенной к кузнецу, теряет сакральный смысл и приписывается конкретным предкам. Так, по преданию нахаринцев, их предок Эгдэгэс Уус мастерил в кузнице, и в это время к нему приблизился молодой воин Дыгын. Увидев «врага», знаменитый кузнец натянул свой лук с пятью стрелами и пригрозил, что прострелит Дыгына сразу в пяти местах. Услышав предупреждение, Дыгын развернул коня обратно [Степанов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО

Таблица IV.1 Старинные якутские боевые и охотничьи стрелы [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1940 г., ф. 4, оп. 12, д. 40–42]

<i>Сулумах сулус ох</i> (<i>сулума быыра ох, бишлээн</i>) — обычная листовидная стрела-«звезда»	
<i>Харагалаах сулус ох</i> — стрела-«звезда» с поперечным полумесяцем	
<i>Ырба устаах кустук ох</i> (<i>ырба быыра ох</i>) — развилчатый срезень-«радуга»	
<i>Бютэй устаах кустук ох</i> — обычный срезень-«радуга» с плоским лезвием	
<i>Харагалаах кустук ох</i> — развилчатый срезень с поперечным полумесяцем	
<i>Мёгюрюён</i> — четырехгранная железная бронебойная стрела	
<i>Одур ох</i> — костяной томар с узким острием на кончике и почти квадратной основой в сечении, образующей Х-образный лепесток	
Стрела с неизвестным названием, острие листовидное, плоское	

РАН, 1944 г., ф. 5, оп. 3, д. 595, л. 17–18]. Возможно, это отголосок сюжетаковки пяти боевых стрел (*ох*) для будущего воина (табл. IV.1).

О первичности инициации шаманок говорит обряд посвящения юношей в охотники, проводимый тремя почетными старухами. Они шили колчаны, укладывали стрелы и проверяли сноровку будущих охотников. По итогам испытаний старухи опоясывали лучшего стрелка колчаном с девятью стрелами, среднего — с семью, а слабого — с тремя. Затем они надевали на большой палец левой руки роговую или медную пластину *дансы*, предохраняющую руку от удара тетивы [Антонов, 1961, с. 23–25]. До сих пор существует поговорка: «Парень-удалец опоясывается колчаном 3 раза». Видимо, здесь упоминается обычай трех стадий инициации воинов.

По данным А.А. Саввина, железные детали *долу тимир*, *дабыдал тимир*, *кюсэнгэ*, *кюн* служили доспехом *куйах*. С их помощью шаман отражал удары духов, вооруженных копьями и каменными шарами [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1935–1941 г., ф. 4, оп. 12, д. 64, л. 7–9]. О том же говорили мегинские шаманы: их бубен с колотушкой считался конем и плетью, а кафтан — панцирем *куйах*. При этом железную рукоять *быарык* с изображением птичьей головы в верхней части кузнец окроплял своей кровью из девяти пальцев [Константинов, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1941 г., ф. 5, оп. 3, д. 537, л. 55–56]. Следовательно, крест *быарык* хранил и душу выковавшего его кузнеца. Слово *долу/болуо* ‘глыба, руда, крица’ служит эпитетом духа огня и упоминается вместе с оружием *баттахтаах батас* ‘пальма с перекрестьем’ [Пекарский, 1959, с. 492] (рис. IV.84–IV.86). Из чего следует, что духу *батаса* через огонь приносили жертву. Броню *куйах* носили и шаманы Тувы [Вайнштейн, 1991, с. 268]. По словам шамана И.А. Суздалова–Сапалаай, священная шапка из шкуры с головы жеребенка вместе с ушами и гривой называлась шлемом *ытык дуулага* [Ойуун..., 1993, с. 11]. О связи шапки (скальпа коня) с культом Матери-Зверя свидетельствуют записи А.А. Саввина о таттинских саха, у которых погребальная одежда *ёлёр амнах тангас* по-другому называлась *сюр-кэп тангас* (ср. *кэп кыыл* ‘зверь-покровитель шамана’).

По преданиям саха, удаганка по своему статусу стояла выше шамана [Ойунский, 1930, с. 14; Боло, 1994, с. 141]. Истоки женского шаманства прослежи-



Рис. IV.84. Якуты. Ритуальная пальма *батыйа*, найденная в 1946 г. на территории Якутска. Из фондов Якутского музея.

Вероятно, данная пальма принадлежала воину-шаману. Рукоять украшена головами двух коней-грифонов. Кольца *аарык* служили оберегами, отпугивая злых духов.



Рис. IV.85. Якуты. Пальма *батыйа* князя Мазары Бозекова, внука Дыгын Тойона. Зарисовка Г.В. Ксенофонтова, 1927 г. [Аржаков–Боло уус, 2014]. В двух тамгах читаются знаки, восходящие к культу солнечных птиц.



Рис. IV.86. Якуты. Пальма *батас*. Из фондов Черкехского музея.

ваются в гончарном ремесле. Обжиг горшков допускает, что этим ремеслом занимались в основном хранительницы очага. По этому поводу П.А. Ойунский писал: «В эпоху олонхо труд горшечника, создателя водонепроницаемой и огнеупорной посуды, считался священным. Стук колотушки или лопаты горшечника гулко отдавался по своду нижнего мира, причиняя беспокойство жителям этого мира» [1962, с. 169, 184].

С появлением касты кузнецов женщины-жрицы потеряли свою власть над огнем. Укротив стихию огня, кузнецы возложили на себя жреческие функции. Однако в бронзовом веке жрицы еще пользовались влиянием. Об этом можно судить по материалам А.М. Сагалаева: «В алтайском фольклоре встречаются упоминания о медном бубне *джес тюнгюр*, причем его хозяйкой является старая шаманка *кам-эмеген*, персонаж раннего развития алтайского эпоса» [1984, с. 22].

Сакральная сила фетиша заключалась не только в материале, но и в его форме. Значит, чтобы передать бронзовым котлам магическую силу, кузнецы должны были копировать внешнюю форму круглодонных глиняных сосудов. Вместе с тем они обязаны были перенять ритуалы, связанные с гончарством. Как пишут историки, предшественниками кубка *чороон* являлись сосуды из бронзы и глины [Алексеев, 2015, с. 56–60], а до них — кожаные охотничьи сумки-«авоськи» каменного века [Окладников, Запорожская, 1972, с. 99].

По материалам А.А. Саввина, покровителями кузнецов выступали: Кырык Тёбё, Кыса Уус, Чуолган

Уус, Сорго Уус, Кюёттээнэй Уус, Чыскы Уус, Кыстык Уус, Балта Уус, Сиэрэ Уус (*уусу анааччы*), Игиисит Уус, Кыпты Уус, Ысы Уус. Самым старшим считался Аан Тюттуйэ [Саввин, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, 1936—1938 гг., ф. 4, оп. 12, д. 68, л. 50]. Все духи носили названия инструментов. Отсюда видно, что мастер, обладавший полным набором из 12 приборов, считался великим кузнецом.

Теоним *Тюктуйэ* (глиняный горшок) указывает на то, что главным духом кузнеца являлся его предок. Не случайно горны, духи которых защищали кузнеца от врагов, повторяли форму глиняных горшков. По традиционному мышлению саха, слияние культов могло произойти следующим образом: предок кузнецов поселился в доме горшечницы и вступил с ней в священный брак. Так, Элэй превратился в первого горшечника. На вероятность такой версии указывал А. Голан, отмечавший, что у племен Западной Африки кузнец и горшечница могли вступать в брак только друг с другом. Это объясняли тем, что супругом богини горшечниц считался божественный кузнец [Голан, 1994, с. 13].

Алтайская шаманка с медным бубном сравнима с японской богиней Амэ-но удзумэ — прародительницей жриц из рода Сарумэ. Призывая богиню солнца Аматэрасу, жрица Амэ-но удзумэ распускает все завязки одежды и в трансе пляшет на перевернутом котле. Это вызывает хохот богов, и богиня Аматэрасу выходит из грота, освещая землю светом [Пинус, 1987, с. 66]. Этот сюжет напоминает культ богини Айыысыт. По поверьям саха, развязывание узлов одежды обеспечивало легкие роды. Хохот богов также соответствует одержимому смеху женщин во время проводов Айыысыт. Данный обряд про-

дился после восхода солнца. Перевернутый небесный чан сопоставим с сосудом, внутри которого повитухи хоронили плаценту, именуемую хранильницей души ребенка (*ого айыысыта*).

Анализируя предания, можно восстановить мифологическую картину: горшечница сильнее кузнеца, кузнец сильнее шамана, шаман сильнее воина. Для возвышения власти воину-охотнику нужно было ликвидировать жреческую власть кузнеца. Захватив власть, воины превращались в вождей-шаманов с собственным «корнем». Но охотники были зависимы от жриц, и это отражалось в том, что кузнецы боялись могущества шаманов. Священному союзу пришлых кузнецов и местных горшечниц пришла смена в виде молодой касты воинов. Эти воины-шаманы породили образы светлых богатырей эпоса, судьба которых была неотделима от судьбы лошади-бубна, а их кольчуга наделялась магией бессмертия. Превратившись в культурных героев, военные вожди смогли установить культ жреца-царя, являвшегося земным воплощением племенных верховных божеств Вселенной.

Рассматривая мужскую культуру якутов в традиционном обществе, можно прийти к важному заключению о стратегии путевого поведения мужчины (если женщина осваивала пространство, то мужчина его завоевывал/добывал). Мужское пространство выступало пространством новых, необжитых территорий вне границ дома.

Таким образом, из двух пространств — женского и мужского — складывалась оригинальная культура повседневности, ориентированная на традиционную картину мира степных кочевников Евразии, когда ментальная матрица Юга кодировала жизненное пространство якутов на Севере.

ЧАСТЬ V

ЭТНИЧЕСКАЯ ПАНОРАМА РЕГИОНА В НАЧАЛЕ XVII – XIX в.

ГЛАВА 20

ЮКАГИРЫ И ЧУКЧИ: АРКТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ

20.1. ЮКАГИРЫ

Этногенез юкагиров. Юкагиры — древнейшее население Восточной Сибири. В настоящее время основными местами их расселения являются Верхне- и Нижнеколымский районы РС (Я), также они проживают в Аллаиховском, Среднеколымском и Усть-Янском районах Якутии, Билибинском районе Чукотского автономного округа и Среднеканском районе Магаданской области. Численность юкагиров составляет 1603 чел., в том числе 1281 чел. в Якутии (по данным переписи 2010 г.).

Юкагирский язык делится на лесной (колымский, южно-юкагирский) и тундренный (северно-юкагирский) диалекты, которые признаются лингвистами отдельными языками [Курилов, 2003, с. 24].

До сих пор нет единого мнения о происхождении этнонима «юкагир», но известно, что в его составе присутствует тунгусский суффикс *-гир*, служащий для образования родовых названий. Первую часть слова В.И. Йохельсон связывал с юкагирским корнем *йуукэ* ‘далеко’, В.А. Туголуков — с эвенкийским *дюкэ* ‘лед’ [Туголуков, 1979, с. 5]; есть и другие точки зрения на происхождение этого термина. Самоназвание лесных юкагиров — *одул*, тундренных — *вадул/вадул* в значении ‘сильный, могучий’ [Фольклор юкагиров, 2005, с. 14].

К моменту прихода русских в середине XVII в. юкагиры проживали на территории от Лены до Анадыря, подразделяясь на родоплеменные объединения: яндинцы, омоки, когимэ, ононди, алаи, олюбенцы, анаулы, шоромбои, ходынцы, чуванцы, хоромои, омонцы и др. (рис. V.1; см. вкладку). Тогда же были получены первые сведения о них. Научное изучение юкагиров началось с конца XIX в. Первым исследователем данного народа был В.И. Йохельсон.

Специальных трудов, рассматривающих проблему этногенеза юкагиров, крайне мало: «Антропологиче-

ские исследования в Камчатской области» Г.Ф. Дебеца [1951], «Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока» М.Г. Левина [19586], «К вопросу об этническом субстрате в циркумполярной культуре» В.Н. Чернецова [1964], «Этническая история Северо-Востока Сибири» И.С. Гурвича [1966], «Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Евразии» [1968] и «Некоторые вопросы древних этапов этнической истории Заполярья и Приполярья Евразии» [1975] Ю.Б. Симченко, «Археология Западной Чукотки в связи с юкагирской проблемой» М.А. Кирьяк [1993], «К вопросу об урало-юкагирских генетических связях» И.А. Николаевой [1995], «Древняя Якутия: железный век и эпоха средневековья» А.Н. Алексеева [1996а], «Этническая история народов Якутии» А.И. Гоголева [2004]. Отдельные аспекты этногенеза юкагиров затрагиваются в работах Ф.Ф. Васильева, Н.Н. Дикова, Л.Н. Жуковой, И.М. Золотарева, С.П. Кистенева, И.В. Константинова, Е.А. Крейнвича, Г.Н. Курилова, А.П. Окладникова, С.А. Федосеевой, Л.П. Хлобыстина, Н.М. Черосова, С.И. Эверстова, а также в следующих коллективных трудах: «История Якутской АССР» под редакцией А.П. Окладникова [1955а], «Этническая история народов Севера» [1982], «Этногенез народов Севера» [1980], «Этногенез народов Северной Азии» [1984], «Юкагиры: историко-этнографический сборник» [1975]. Важные данные для реконструкции древнейших этапов истории юкагиров дают антропологические исследования, начавшиеся с середины XX в.

Решение проблемы этногенеза юкагиров является важным для реконструкции этнической истории Северо-Востока нашей страны и определения этапов этногенеза многих народов Сибири. Оно возможно при привлечении данных различных наук (лингвистики, антропологии, генетики, этнографии и археологии) и результатов междисциплинарных исследований.

Лингвистические труды подтверждают точку зрения о древних связях юкагирских языков с уральскими и алтайскими языками. Древнейшие этапы развития юкагирского языка изучали Е.А. Крейнович, И.А. Николаева, Е.С. Маслова, Г.Н. Курилов.

Известный юкагировед, филолог Е.А. Крейнович занимал осторожную позицию в вопросе о генетических связях юкагирского языка с уральскими языками, указывая только на возможность древних исторических контактов их носителей [1968, с. 451]. В конце жизни ученый, обобщая свои материалы, заявил, что «некоторые морфологические и лексические элементы юкагирского языка влекут его к древним финно-угорским языкам, минуя языки самодийские» [Крейнович, 1982, с. 3], а также о «генетической принадлежности юкагиров к уральским языкам» [Там же, с. 5].

В своих ранних работах И.А. Николаева отмечает, что «предки современных уральских народов в V–VI тыс. до н.э. проживали совместно в районе Среднего Урала» [1989, с. 4], а юкагиры были первой волной уральцев, ушедших на северо-восток не позднее V тыс. до н.э. по заполярным районам или по югу Сибири через Прибайкалье, причем их отделение от уральцев произошло раньше, чем деление уральской языковой семьи на финно-угорскую и самодийскую ветви. Она выявила три компонента в юкагирском языке: уральский, прибайкальский и палеоазиатский (северо-восточный). В своей кандидатской диссертации И.А. Николаева писала, что юкагирский язык обнаруживает некоторые параллели с восточно-уральскими языками и имеет столько же юкагирско-финно-угорских лексических сопоставлений [1988].

Согласно урало-юкагирской гипотезе, представленной в последних работах И.А. Николаевой, праюкагиры являлись первой, дальше всего зашедшей на восток волной расселения носителей урало-юкагирских языков (следующая по времени и дальности проникновения на восток волна состояла из языковых предков угров и самодийцев); в современных юкагирских языках есть субстрат неуральского и неалтайского характера, т.е. субстрат языка более раннего, неурало-юкагирского населения Сибири. С антропологической точки зрения юкагиры монголоидны. Таким образом, суть древнейших этапов их этногенеза сводилась к тому, что группа уралоюзычных пришельцев с запада смешалась в несколько этапов с неэнстрагическими монголоидными аборигенами Сибири, сформировав (окончательно — уже на территории Восточной Сибири) юкагирскую по языку и монголоидную по антропологическому облику общность, причем в праюкагирский язык вошел аборигенный языковой субстрат.

Однако ряд ведущих лингвистов до сих пор осторожно относятся к возможности отнесения юкагирского языка к уральским (например, А.В. Дыбо).

Оппонент данной гипотезы — О.А. Мудрак, критикуя эту позицию, он отмечает недостаточное число лексических сопоставлений, приводимых ее сторонниками, и указывает на то, что значения сопоставляемых слов порой довольно далеки друг от друга. Сам О.А. Мудрак в 2000-е годы разработал теорию родства юкагирских языков с нивхским. Продолжая свои исследования, он сопоставил реконструированные им чукотско-камчатский и нивхско-юкагирский праязыки и обнаружил регулярные фонетические соответствия между ними, собрал материал по этимологии, а значит, смог предложить гипотезу родства двух рассматриваемых семей. Для обозначения предложенных языковых общностей ученый вводит новые термины: охотские языки — для чукотско-камчатских и нивхско-юкагирских языков, палеосибирские языки — для охотских и алеутских, при этом относя нивхско-юкагирские языки к алтайским [Мудрак, 2011].

Известный фольклорист В.В. Напольских поддерживает уральскую гипотезу, согласно которой древнеуральская общность существовала в мезолитическое время на территории таежной зоны от Урала до правобережья Енисея и была образована смешивающимися друг с другом группами двух антропологических типов: носителями так называемой древнеуральской расы (имеющей много общих черт с большой европеоидной расой) и низколицыми периферийными монголоидами ранней предковой формы катангского подтипа байкальской малой расы (разновидность большой монголоидной расы). В результате такого смешения у носителей праурало-юкагирских (и прауральских) языков возникли общие, специфические для их этнического ареала антропологические черты, следы которых и сейчас сохраняются у большинства уралоюзычных народов, с одной стороны, и юкагиров — с другой.

Древнейшими этноязыковыми предками юкагиров были восточные племена праурало-юкагирской общности, в формировании которых приняли участие прежде всего вышеупомянутые низколицые монголоидные группы, а также носители древнеуральского антропологического типа (с их частично близкими к европеоидам чертами).

Отделение прауральских языков от праюкагирских лингвистически может быть датировано примерно VI–V тыс. до н.э. или на одно — два тысячелетия ранее (в зависимости от датировки последующего распада уже самого прауральского единства, варьирующейся от VI–V тыс. до н.э. [Напольских, 1997] до IV тыс. [Хелимский, 2005]). Вероятная зона данного обособления носителей праюкагирских диалектов — восточная окраина ареала былой урало-юкагирской общности, занимавшая часть бассейна Енисея.

А.А. Немировский обратил внимание на то, что надежно выявленным фактом языковой эволюции

юкагиров служит разделение юкагирских диалектов (или значительной их части) на две ветви, давшие в итоге: одна — современный тундренный (северно-юкагирский, вадульский), другая — современный колымский (лесной, южно-юкагирский, одульский) юкагирские языки. По мнению ученого, этот языковой распад исходного общеюкагирского ареала, скорее всего, отразился и археологически — обособлением и разделением культур [Немировский, 2017].

Вероятное время расхождения северно- и южно-юкагирской ветвей И.А. Николаева предварительно оценивала по глоттохронологии периодом около 2000 л. н. [Николаева, Хелимский, 1997]. М.А. Живлов уточнил предложенную дату, составив юкагирские стословники для тундренного и колымского юкагирских языков [2011] и заключив, что после отсева доказанных заимствований из неюкагирских языков совпадения в этих двух списках составляют менее половины (47%), так что время начала расхождения их по глоттохронологии — около 1350 г. до н. э.

Датировки такого рода, конечно, неточны, но мы в любом случае должны принять, что уже к исходу II тыс. до н. э. — первым векам I тыс. до н. э. существовал не один этноязыковой праюкагирский или общеюкагирский ареал, а два — прасеверно-юкагирский и праюжно-юкагирский, причем ареалы эти были достаточно мало связаны между собой, а центры их достаточно удалены друг от друга для того, чтобы в следующие две тысячи лет они очень сильно разошлись по лексике.

Приведенная датировка расхождения северно- и южно-юкагирских языков соответствует времени разделения былого ымыяхтахского ареала на усть-мильский на юге и пережиточный ымыяхтахский на севере и дальнейшему их сосуществованию [Немировский, 2017].

На данном этапе основные этногенетические построения базируются на материалах антропологии, в том числе генетики. По краниометрическим признакам юкагиры близки к тунгусо-маньчжурам и относятся к байкальской группе типов [Дебец, 1951, с. 71; Левин, 1958б, с. 153], по антропологическим сведениям они обнаруживают связи с народами Северной Сибири [Левин, 1961, с. 11].

Популяционные генетики полагают, что наиболее вероятными предками юкагиров и сформировавшихся на их основе нганасан являются носители сылахской культуры, существовавшей 6,5–5,2 тыс. л. н. [Сукерник и др., 1988, с. 27]. Такое утверждение, однако, не подтверждается археологическими фактами. Этническая идентификация даже поздних культур Якутии (ымыяхтахского переходного периода от эпохи камня к эпохе ранних металлов и усть-мильской культуры бронзового века) весьма затруднена [Алексеев, 1996а].

Довольно часто антропологические аспекты «юкагирской проблемы» рассматривал в своих трудах один из крупнейших современных антропологов В.П. Алексеев. Он, выделив сибирско-амурский этногенетический пучок, отнес к нему, помимо тунгусо-маньчжурских народов, и юкагиров, считая их антропологически близкими [1973, с. 212]. Изучая инуитские погребения, ученый обнаружил, что их погребальные камеры в виде срубов в грунте аналогичны древнеселькупским, а воздушные захоронения — юкагирским. При этом В.П. Алексеев отметил наличие в них культуры собаки, что характерно для юкагиров [1967, с. 11–13]. В начале 1980-х годов он вновь вернулся к «юкагирской проблеме» и сделал вывод о вероятности родства древнего населения Аляски с протоюкагирами [Алексеев, Трубникова, 1984, с. 67], которые были предками не только культур Ипиутак и Нортон, но и древнеберингоморской [Алексеева и др., 1983, с. 27]. В 1989 г. В.П. Алексеев издал свой труд «Историческая антропология и этногенез», в котором он отнес «этногенез юкагиров к эпохе ранней бронзы, хотя подобная древность, по мнению некоторых исследователей, кажется сомнительной» [1989, с. 419]. Там же он заявил о близости североамериканских индейцев надене (в том числе атапасков) с сибирскими монголоидами, указывая I тыс. до н. э. как верхнюю границу их переселения в Америку [Там же, с. 491].

Теорию о связях культуры Ипиутак с протоюкагирами поддержала в 1980 г. О.Б. Трубникова, отметившая ее большее «тяготение к неолиту Сибири» [1980, с. 104]. Тогда же В.А. Дремов, исследуя антропологический материал из верхнеобских могильников, заявил об очевидной близости верхнеобских скелетов с байкальскими [1980, с. 36]. Ряд важнейших положений высказали в 1983 г. одонтологи Н.А. Дубова и Л.И. Тегако на основе анализа зубной системы народов северо-востока Азии. Так, они подтвердили тезис о том, что ламуты (эвены) являются тунгусизированным народом юкагирского происхождения. Интересным является их вывод о постоянных контактах юкагирских племен с монголызычными народами в древности, что, вполне возможно, привело к обмену генной информацией и формированию у них близких особенностей зубной системы [Дубова, Тегако, 1983, с. 191].

Р.Р. Байтасов (Минск) находит подтверждения теории О.А. Мудрака о гипотетической нивхско-юкагирской и чукотско-камчатской языковой семье, родственной алгонкино-мосанской семье в Америке, в ходе генетических исследований. Он утверждает, что язык носителей Y-гаплогруппы С*, по видимому, был предковым для современного австралийского, нивхского, чукотско-камчатского и юкагирского языков. При этом гаплогруппа С3*, объединяющая ительменов, коряков, чукчей, нивхов, юкагиров, обнаружена также в Америке: четы-

ре гаплотипа индейцев из Эквадорской Амазонии (3 waorani и 1 kichwa (6 %)) типированны как С3* [Байтасов, 2013, 20146].

Новосибирские генетики Р.И. Сукерник и Н.В. Володько изучили митохондриальный генофонд юкагиров, используя филогеографический подход. В результате были получены полные последовательности митохондриальных геномов гаплогрупп С и D юкагиров и нганасан ($n = 39$). На основании филогенетического анализа с привлечением всех доступных полных геномов был оценен возраст данных гаплогрупп. Разнообразие мтДНК юкагиров отражает древнее распределение линиджей С и D, ассоциированных с позднепалеолитической селемджинской культурой рыболовов и охотников-собирателей, возникшей в бассейне среднего Амура примерно 25 тыс. л. н.

Выявленные данные, наряду с высокой частотой (43 %) С2а у юкагиров и временем дивергенции этого линиджа (8150 л. н.), позволяют предположить, что он возник в популяции праюкагиров и получил распространение в голоцене. Иными словами, его носители участвовали в реколонизации Сибирской Арктики после окончания ледникового максимума.

В митохондриальном генофонде юкагиров доминируют гаплогруппы С и В, отличающиеся исключительным внутригрупповым разнообразием. Наиболее частотной в популяции юкагиров является гаплогруппа С. Обращает на себя внимание высокая частота гаплогруппы С2а, в наибольшей концентрации (50 %) выявленной у лесных юкагиров. Особенности географического распределения корневого гаплотипа С2а и его производных указывают на его происхождение от древнего населения приполярных районов континентальной Сибири. Иначе говоря, вариант С2а представляет собой специфический палеосибирский гаплотип. Примечательно, что секвенирование ГВС1 мтДНК, извлеченной из ископаемых останков возрастом 3600 лет, найденных в Северо-Восточной Якутии, выявило вариант, идентичный С2а. На территории континентальной Сибири к югу от юкагирского ареала корневой вариант С2а также встречается, но с гораздо меньшей частотой [Володько и др., 2009].

Исследования якутского генетика С.А. Федоровой показали, что популяции юкагиров отличаются относительно высоким содержанием гаплогрупп Q и С3* Y-хромосомы, характерным для популяций Америки и древнего населения Сибири эпохи верхнего палеолита. Кроме того, обнаружено, что митохондриальный генофонд эвенов ближе к генофонду юкагиров, тогда как состав их линий Y-хромосомы сходен с эвенкийским [Федорова, 2008a].

Этнографы давно обратились к проблеме этногенеза юкагиров, но недостаточное количество мате-

риала, а порой и его отсутствие, не позволяли сделать какие-нибудь серьезные выводы.

И.С. Гурвич считал юкагиров прямыми потомками древнейшего аборигенного населения северо-востока Азии [Народы Дальнего Востока..., 1985, с. 44], основываясь на мнении А.П. Окладникова, Б.О. Долгих и М.Г. Левина.

Древнейший субстратный пласт, легший в основу северо-восточных палеоазиатов, И.С. Гурвич связывал с сумнагинской культурой [Этногенез народов Севера, 1980, с. 226]. Дальнейшие археологические исследования в этом регионе показали довольно сложную и не такую уж ясную картину этнокультурного развития [Мочанов, 1980б; Федосеева, 1980]. Тем не менее И.С. Гурвич, сопоставляя территории существования ымыяхтахской культуры и расселения юкагиров в XVII в., а также отмечая некоторую близость культуры археологической (ымыяхтахской) и этнографической (юкагирской), посчитал возможным определить носителей ымыяхтахской культуры прежде всего как праюкагиров [Этногенез народов Севера, 1980, с. 144].

В этнографической науке для выявления генетических связей значительное внимание уделяют исследованию похоронной обрядности как одной из наиболее консервативных черт общественного бытия. Наблюдения этнографов показывают, что смена форм погребения происходит редко, обычно под сильным влиянием соседей или изменений в идеологии, поэтому формы захоронений могут служить в некоторых случаях для этнического определения.

Основным видом захоронений на Севере был так называемый воздушный способ погребения на столбах или обрубах деревьев, ветвах, в тундренной части — наземный, на нартах, в ящиках на поверхности земли, в кругу из камней, что можно считать разновидностью воздушного способа ввиду отсутствия леса. У юкагиров известно два типа воздушных захоронений: в деревянных ящиках-срубках (*сайбах*), которые помещались на срубных стволах деревьев, и в лодке. На основании уже этого мы можем отвергнуть этногенетические связи юкагиров с северо-восточными палеоазиатами (чукчами, коряками), сжигавшими своих покойников, зато можем связать их с уграми и самодийцами, параллели наблюдаются и с селькупками [Пелих, 1972, с. 66–70], ненцами и нганасанами [Грачева, 1971, 1983]. Аналогичны формы воздушных погребений и в ряде районов Северной Америки. Сибирско-американская зона распространения воздушных погребений, таким образом, была как бы разорвана чукотско-корякско-эскимосским массивом [Гурвич, 1981, с. 124].

Очевидной является связь юкагиров с угро-самодийцами на основе захоронения покойника в сидячем положении. Такой способ погребения практи-

ковался у нганасан [Грачева, 1983, с. 113], селькупов [Пелих, 1972, с. 69], эскимосов [Диков, 1977а, с. 160]. У юкагиров элементы данного типа сохранились в обычае перед захоронением оставлять умершего в жилище в сидячем положении на несколько дней [Юкагиры, 1975, с. 88].

Известную близость обнаруживают юкагирские представления о реинкарнации души с верой юконских индейцев в переселение души умершего в своего тезку [Гурвич, 1981, с. 125]. Можно отметить параллели между мумифицированием покойников у алеутов, чукчей, азиатских эскимосов [Дьячков, 1993; Богораз, 1939; Лафлин, 1981] и анатомированием трупов шаманов у юкагиров [Иохельсон, 1900б, с. 110].

Совпадают представления о загробном мире у нганасан и юкагиров. Так, и те и другие считали, что вход в страну мертвых сторожит старуха с собакой; и нганасаны, и юкагиры практиковали жертвоприношения и ритуальные захоронения собак [Иохельсон, 1900б, с. 114; Долгих, 1952б, с. 79], причем последние можно встретить и на Аляске [Алексеев, 1967, с. 11].

Другим важным элементом, который может считаться этнообразующим, является орнамент. И здесь необходимо отметить исследования С.В. Иванова, который считал, что юкагиры занимают особое место ввиду наличия у них пиктографического письма [1963, с. 53]. Юкагиры были мастерами резьбы по дереву, знали ажурный прием украшения берестяной посуды, который из северо-восточных народов использовали только юкагиры, корякы и ительмены [Там же, с. 205]. Ставя особняком крестообразный орнамент юкагиров, С.В. Иванов отмечает, что он примыкает не к чукотскому и корякскому, а к восточно- и западно-сибирскому, являясь вариантом последнего. Наиболее близко юкагирский орнамент, по мнению ученого, стоит к орнаменту обских угров, для которых характерны такие элементы, как зигзаг, ломаные линии с отростками, треугольниками, крестообразные узоры и другие простые геометрические формы. Эти элементы в орнаменте обских угров сближают их с селькупам и ненцами, с одной стороны, и с родственными ненцам нганасанами и энцами — с другой [Там же, с. 53]. К такому же заключению пришла М.А. Кирьяк (Дикова), анализируя знаки на каменных плитках, обнаруженных на северо-западе Чукотки и относимых ею к древним протоюкагирам [Кирьяк (Дикова), 2002, с. 39].

Интересен грибной орнамент, широко распространенный на северо-востоке и связанный там с юкагирами. Возможно, он является основой изображения человека в юкагирском пиктографическом письме. Этот орнамент находит аналогии у

селькупов [Хороших, Гемуев, 1980, с. 179], обских угров [Иванов, 1963, с. 108] и уходит корнями в глубокую древность [Диков, 1977б; Окладников, Мартынов, 1972]. По мнению Л.Н. Жуковой, имеется определенная общность орнаментальных мотивов неолитических писаниц и знаков пиктографического письма юкагиров [1996, с. 23; 2005, с. 87].

Необходимо отметить и параллели в методах коллективной охоты на дикого северного оленя у нганасан и юкагиров, а также оленя карибу у инуитов [Попов, 1948; Долгих, 1960; Расмуссен, 1958; Врангель, 1948]. Обращает на себя внимание целый комплекс общих черт культуры у самодийцев, юкагиров и эскимосов.

Неудивительно многочисленны совпадения в фольклоре этих народов: наличие культовых героев (энецкий Диа, нганасанский Дяйбан-гуо, юкагирский Дяэзгей), обучающих своих соплеменников жизни на Севере [Симченко, 1968, с. 196]; знаменитые мифы о вороне [Мелетинский, 1981]; мифы о сотворении мира (мифы о гагаре) [Напольских, 1991]. Кстати, фольклор юкагиров пока недостаточно изучен и еще широко не использовался в этногенетических исследованиях.

Определенные данные для этногенетических реконструкций можно найти в научных работах, посвященных традиционной одежде. Исследование В.Х. Иванова [2001] больше интересно для выявления особенного в юкагирской одежде и взаимовлияний с соседними народами, особенно с эвенками. Однако ученый также не проходит мимо «юкагирской проблемы». Так, он указывает на совпадения в фольклоре юкагиров и приангарских эвенков: у юкагиров это сказки о мифическом старике Чульдьии Пулут, у эвенков — фольклорные сюжеты о мифическом существе Чулугда, причем оба имеют один глаз, одну ногу, иногда железное тело и победить их можно путем или толкания в огонь, или проваливания в замаскированную прорубь. В результате В.Х. Иванов делает следующий вывод: «Такое поразительное совпадение... невозможно объяснить случайностью или феноменом конвергенции. Это совпадение, а также распахной характер одежды свидетельствуют о южном происхождении юкагиров» [Там же, с. 112].

Серьезные исследования по юкагирской одежде проводит Л.Н. Жукова [1996, 1999, 2003, 2005], которая выделяет три периода формирования традиционного юкагирского костюма: дотунгусский, тунгусский и европейский [1999, 2005]. При этом в дотунгусском периоде она находит параллели с западно-сибирскими, алтайскими и тунгусскими народами. Сопоставляя одежду народов Севера, Л.Н. Жукова обнаруживает, что «юкагирский женский комбинезон находит аналог среди женских комбинезонов ненцев» [2003].

Обнаружение якутскими археологами на ымыяхтахской стоянке Белая Гора (бассейн Индигирки) бересты с изображением нагрудника [Эверстов, 1999а, рис. 6], являющегося элементом традиционной распахной одежды эвенов, эвенков и юкагиров, вновь привлекло внимание исследователей к «юкагирской проблеме». Так, М.А. Кирьяк [2003, с. 210], соглашаясь с юкагирской привязкой археологического комплекса, отмечает удивительное сходство рисунка на бересте с композицией, выгравированной на камне с оз. Раучувагытгын (Чаунский район Чукотского автономного округа РФ). В попытке дешифровать раучувагытгынский рисунок она опирается на символику юкагирских передников. Однако некоторые исследователи полагают, что передники на самом деле были заимствованы юкагирами у тунгусов и, следовательно, не могут считаться только юкагирскими [Слободин, 2005, с. 590].

А.А. Бурыкин справедливо называет юкагиров пришельцами с юга [2002]. В.А. Туголуков тоже считал, что предки юкагиров до того, как они были ассимилированы древними тунгусами, жили значительно южнее, нежели в XVII в.: на среднем и нижнем Алдане, а также, вероятно, на нижнем Вилюе [1985]. Вполне возможно, что движение тунгусов заставило юкагиров переселиться в более северные районы, но происходило это, скорее всего, во второй половине I тыс. н.э. либо даже ближе к концу данного тысячелетия. Дальнейшее распространение тунгусов на Крайнем Северо-Востоке, особенно в первой половине II тыс. н.э., привело к отунгушиванию значительной части юкагиров. Начало массового расселения тунгусов по Восточной Сибири относят к XII в. Основная их масса направилась на север, в сторону Верхоянского хребта, здесь они появились в XIV в. В Заполярье тунгусы начали просачиваться только с середины XVII в. Вторгшиеся в XIII–XIV вв. с юга якуты оттеснили тунгусов и юкагиров от Лены к северо-востоку.

Таким образом, в прошлом большая часть юкагиров проживала в таежной зоне. Предполагают, что они обитали к западу от Лены и в более южных районах Якутии и были вытеснены отсюда или ассимилированы тунгусскими племенами и предками якутов [Окладников, 1955а, с. 289]. Толчком к переселению тунгусов по сибирской тайге на запад и восток от Байкала и на север по р. Лене послужил выход в Забайкалье тюркоязычных курыкан в IX в. По-видимому, одновременно началось и переселение к северу юкагирских племен. К границам проживания чукчей они приблизились не ранее XIII–XIV вв. [История и культура чукчей..., 1987, с. 48]. Именно в это время они, вероятно, появились в Приколымье. В нижнем течении р. Колымы юкагиры разъединили чукчей. Вскоре после прихода юкагиров начался процесс их постепенной

физической, культурной и языковой ассимиляции чукчами, а затем в значительно большей степени тунгусами.

Время появления тундровых нижнеколымских юкагиров пока не определено. Тот факт, что они были оленными, указывает на сравнительно позднее их формирование. Оленеводство у этой группы возникло, скорее всего, в XVII в. в результате заимствования от тунгусов [Помишин, 1990, с. 129]. Основой существования тундровых и лесных юкагиров были охота на диких оленей и рыболовство (рис. V.2).

По мнению И.С. Гурвича, выделение у юкагиров каких-либо субстратных элементов при стертости юкагирской традиционной культуры весьма затруднительно. В то же время он полагает, что северо-восточные палеоазиаты в какой-то мере участвовали в формировании юкагирского этноса. В традиционной культуре юкагиров прослеживаются элементы, указывающие на связь с культурой данной общности. Следовательно, до появления юкагиров на Крайнем Северо-Востоке северо-восточные палеоазиаты уже обитали здесь [Этногенез народов Севера, 1980, с. 10, 151].

Основой большинства этногенетических концепций служат археологические данные.

По мнению А.Д. Степанова [1999б, с. 148], ранний железный век Якутии представлял культуру с разнообразными палеоазиатско-самодийскими, прототюрко-монгольским и прототунгусским субстратами. На ранних этапах они этнически не дифференцируются. Лишь к середине I тыс. н.э. в результате притока инокультурных групп из районов Забайкалья, Прибайкалья и Приамурья оформляется тенденция к их этническому разграничению. Картина этнических процессов гипотетична, показыва-



Рис. V.2. Юкагиры. Обработка рыбы на берегу (р. Ясачная). Фото В.И. Иохельсона. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

ет сложность культурного развития в этот период. А.Н. Алексеев [1996б] полагает, что даже на раннем этапе эпохи железа в Якутии проживали предки северо-восточных палеоазиатов (чукчей и коряков), поэтому вполне оправданно можно предположить существование указанной общности, скорее всего палеочукотской, и на Западной Чукотке.

А.Д. Степанов считает, что появление гребенчатой традиции в раннем железном веке Якутии (V в. до н.э. — V в. н.э.) свидетельствует о том, что ее население в этот период было уже юкагирским. По его мнению, в составе носителей культуры раннего железного века Якутии, принимавших участие в сложении юкагиров, можно выделить два субстратных компонента: уралоязычный и палеоазиатский (усть-мильцы и потомки ымыяхтахцев) [2003а, с. 286].

Иную точку зрения высказывал С.И. Эверстов [2001, с. 369], который утверждал, что ымыяхтахская «вафельная» керамика с ее характерными признаками (многослойность, технический внешний декор, реставрационные конические отверстия, примесь шамота, песка, растительных волокон, шерсти и волос в формовочной массе) является этническим индикатором именно древних юкагиров. На наш взгляд, одних только керамических сопоставлений для такого вывода мало. Керамика хотя и является довольно важным источником, но на ее развитие и распространение влияют факторы далеко не всегда связанные с этническими переселениями.

А.Н. Алексеев полагает, что юкагиры не распространялись по всей Якутии, тем более по всей Восточной Сибири, в Якутии они появились не ранее бронзового века [1996б, с. 37]. По мнению В.Г. Аргунова [2002], в Северо-Западной Якутии юкагиры расселяются уже после эпохи палеометалла, т.е. во второй половине I тыс. н.э.

Центральной темой исследований М.А. Кирьяк (Диковой) стала «юкагирская проблема». Так, она считает, что на рубеже III–II тыс. до н.э. на базе прибайкальской глазковской культуры выделился этнический субстрат — ымыяхтахцы, распространившиеся на север. В первой половине I тыс. до н.э. ымыяхтахцы (протоюкагиры) вышли на Чукотское побережье Ледовитого океана и участвовали в формировании древнеберингоморской культуры, а часть их перешла на Аляску, где участвовала в появлении культур Нортон и Ипиутак. По ее мнению, в I тыс. н.э. от Вилюя до устья Анадыря формируются юкагирские племена, которые с конца I тыс. начинают активно ассимилироваться соседями. Поэтому к XVII в. юкагирские племена уже значительно утратили свою культуру [Кирьяк, 1993, с. 126].

Специально проблемами этногенеза юкагиров в свете археологических исследований занимается С.И. Эверстов, проводивший археологические рас-

копки в бассейне Индигирки [1992, 1998, 2002, 2006]. На одном из многочисленных археологических памятников данного региона в ымыяхтахском культурном слое им были обнаружены береста с изображением нагрудника, относимого им к юкагирам [Эверстов, 1992, 1999], остатки самой северной кузницы [Эверстов, 2006, с. 83] (известно, что юкагиры были знакомы с употреблением железа), кости собак, соотносимые с юкагирским обычаям жертвоприношения собак, и т.д. В итоге он делает следующий вывод: «Истоки культуры юкагирского народа уходят вглубь эпохи ранней бронзы, в этническую среду ымыяхтахцев Северо-Восточной Азии. ...Ымыяхтахская «вафельная» керамика... является индикатором древних юкагиров, появившихся в Приленье во II тыс. до н.э. и распространившихся до Арктического побережья» [Там же, с. 87]. То есть нижнеиндигирские (Белая Гора, Дениска-Юрюйэтэ, Сугуннаах) и нижнеленские (Букачан, Иччилях) памятники с археологическими остатками ымыяхтахской культуры принадлежат протоюкагирам. Причем нижнеиндигирские ымыяхтахцы-протоюкагиры, находясь в длительной изоляции от южных соседей, сохранили свой древний язык и культуру, а также антропологический тип [Эверстов, 1998, с. 209]. Все эти выводы пока основываются на двух датировках, относящихся к началу I тыс. н.э., и убежденности в сходстве ымыяхтахской культуры и культуры юкагиров XVII–XVIII вв. [Эверстов, 2002].

Интересны выводы А.Н. Алексеева [1987, 1994а, 1996б], который, соглашаясь с С.А. Федосеевой и Л.П. Хлобыстиным относительно участия ымыяхтахцев в генезисе нескольких современных народов северо-востока Сибири [Алексеев, 1996б, с. 65], не дает точной этнической идентификации. Он выявляет существование ымыяхтахских традиций в бронзовом веке, раннем железе и палеоэтнографической кулун-атахской культуре якутов, связывая его скорее с палеоазиатским субстратом, который принял участие в образовании нового этноса — якутов.

Исследования остальных ученых-археологов дополняют указанные выше точки зрения. Среди них необходимо отметить Н.Д. Архипова [1989], В.А. Кашина [1993, 2000], С.П. Кистенева [1980, 1990, 1992, 1993], В.И. Эртюкова [1990, 1992].

Большой интерес представляют комплексные теории. Так, первую попытку комплексного подхода к вопросу происхождения юкагиров предпринял В.И. Иохельсон, но она объективно оказалась неудачной, так как уровень накопленных к тому времени данных оказался неудовлетворительным.

Бурный рост научных знаний в 50–60-х годах XX в. привел к появлению новой комплексной теории. В 1964 г. вышла работа В.Н. Чернецова «К во-

просу об этническом субстрате в циркумполярной культуре», в которой обосновывается концепция о едином уральском субстрате, сложившемся в Зауралье и Западной Сибири в позднем мезолите и сыгравшем решающую роль в формировании целого ряда этнических групп, в том числе предков юкагиров, которые расселились в неолите далеко на восток. Свои построения автор делает в основном в результате обобщения данных археологии и лингвистики.

По мнению В.Н. Чернецова, прародина юкагиров располагается между Уралом и Енисеем, откуда в III тыс. до н.э. началась их миграция на восток. В результате этого в бассейне рек Енисей и Ангара образовался метисный прибайкальский тип [Чернецов, 1964, с. 11]. Позднее ученый уточнил, что предки юкагиров проживали по правобережью нижнего Енисея и соседствовали с прасамоедскими группами среднего Енисея [Чернецов, 1971, с. 114], а на основе анализа наскальных изображений довел влияние праюкагирской культуры до Северной Норвегии [Чернецов, 1969, с. 118].

Но теория единой циркумполярной культуры, предложенная В.Н. Чернецовым, была еще слаба, так как базировалась лишь на археологических и лингвистических данных. Только в работах Ю.Б. Симченко указанная теория получила комплексное обоснование, а затем была признана в научном мире. Выделенный В.Н. Чернецовым единый этнический пласт Ю.Б. Симченко подразделяет на два родственных — восточный и западный, основываясь на работах Г.Н. Прокофьева. В западной ветви он видит обских угров, коми, саами, в восточной — ненцев, энцев, нганасан, кетов, юкагиров, чукчей и коряков [Прокофьев, 1940, с. 74; Симченко, 1975, с. 155].

Ученый считает, что северо-восточные уральцы выделились из восточного пласта во время интерстадиала между периодами распада урало-алтайской общности и периодом максимальной консолидации общности. Такое отделение предшествовало последующей дифференциации уральцев на финно-угров и самодийцев. Исследователь провел анализ климатической ситуации в Евразии VIII–V тыс. до н.э., определивший более северное распространение древних уральцев на востоке [Симченко, 1975, 1976], сравнившееся по широте в неолитическое время. Таким образом, по мнению Ю.Б. Симченко, древнее неолитическое население от Енисея до Чукотки составляли предки юкагиров [1968, 1975, 1976].

Но и эта стройная концепция имела ряд слабых мест. Во-первых, этническую идентификацию археологических культур большинство ученых считают возможным производить только с позднего неолита. Во-вторых, рассматриваемая теория не подтверждается антропологическими данными [Алек-

сеев А.Н., 1975]. В-третьих, в попытке нивелирования археологических культур огромного пространства от Енисея до Чукотки были проигнорированы серьезные различия в них [Хлобыстин, 1982]. Все вышесказанное и послужило причиной того, что единая циркумполярная теория была быстро отвергнута.

Интересную этногенетическую реконструкцию провела М.А. Кирьяк [1993]. Ей на рубеже III–II тыс. до н.э. на базе глазковской культуры был выделен этнический субстрат, окончательно оформившийся в районе средней Лены во II тыс. до н.э. как ымыяхтахская культура. По мнению М.А. Кирьяк, этот субстрат быстро распространился по северо-востоку Сибири вплоть до Колымы, оттеснив палеоазиатов (чукчей, коряков, ительменов). Чуть позже, в середине I тыс. до н.э., он вышел на Чукотское побережье и участвовал в формировании древнеберингоморской культуры, а часть его перешла на Американский континент и участвовала в формировании культур Хортон и Ипиутак. В течение I тыс. на огромной территории от Вилюя до Анадыря на базе этого субстрата шло формирование юкагирских племен. С конца I тыс. начались активные ассимиляционные процессы, связанные с тунгусской колонизацией и контактами с соседними народами, в результате которых русские в XVII в. обнаруживают мозаику юкагирских племен, частично утративших свою культуру [Там же, с. 126].

Последним серьезным исследованием в рассматриваемом направлении стала работа А.И. Гоголева по этнической истории народов Якутии. Начало юкагирского этногенеза он соотносит со временем становления циркумполярной культуры неолитических охотников на дикого оленя, берущей начало в позднемезолитическое время на Таймырском полуострове и в сопредельных районах, связанных со сложением древнеуральской основы юкагиров. Предположительно, население в мезолите и раннем неолите в Центральной и Северной Якутии, принимавшее участие в формировании северо-восточных палеоазиатов, прежде всего предков чукчей и коряков, проживало дисперсно. В развитом неолите Енисейско-Ленское междуречье было населено монголоидами древнесибирской (байкальской) расы катангского типа (антропологические данные могильника Туой-Хайа в верховьях Вилюя). Хангаласское, одно из Куллатинских, Оннёское и Джикимдинское погребения по антропологической характеристике отнесены к байкальской малой групповой расе. В остальных предполагается преобладание комплекса байкальской расы. Верховье Приамурья в неолите характеризуется наличием той же байкальской расы.

В позднем неолите, во II тыс. до н.э., на территории от низовьев Лены на западе до Чукотки на востоке лежала область, населенная монголоидами

американоидного и арктических типов с небольшой палеосибирской примесью. В дальнейшем, в эпоху пережиточного неолита и палеометаллов, они приняли участие в формировании северо-восточных палеоазиатов. Зоной становления древнеюкагирских племен в позднем неолите и ранней бронзе являлись, по всей видимости, районы Центральной и Северо-Западной Якутии. А.П. Окладников выявил связи между населением Скандинавии и Северо-Восточной Европы неолита и бронзы с неолитическими племенами Якутии, т.е. контакты, наблюдаемые среди древнего уралоязычного населения Евразийского Севера. В этот круг были вписаны и древнейшие предки юкагиров. Усть-мильская традиция наложила определенную печать на формирование юкагирского этноса или юкагироязычных племен и их культуры [Гоголев, 2004, с. 32–34].

Для окончательного решения проблемы необходимо произвести этническую идентификацию археологических культур, главного недостающего звена в этногенетических построениях. Здесь мы видим две точки зрения: первая соотносит с юкагирами ымыяхтахскую культуру, вторая — усть-мильскую культуру бронзового века. Существует и третья точка зрения, которая соединяет эти взгляды [Шадрин, 2008].

Обобщая вышесказанное, можно предложить следующую этногенетическую реконструкцию, предполагающую выделение нескольких этапов.

Первый этап (IV–III тыс. до н. э.) характеризуется оформлением субстратов, сыгравших ведущую роль в формировании юкагирского народа.

Первый субстрат — древнеуральский, выделившийся из общей массы уральской семьи в конце мезолита. Предки современных уральских народов в V–VI тыс. до н. э. проживали совместно, возможно, еще в неразделенной урало-алтайской общности, по мнению одних, в районе Южной Сибири в предгорьях Саян, по мнению других, в центре Западной Сибири. Протоюкагиры были первой волной уральцев, ушедших на северо-восток не позднее V тыс. до н. э., причем их отделение от уральцев произошло раньше, чем деление уральской языковой семьи на финно-угорскую и самодийскую ветви.

Второй субстрат — прибайкальский, формировавшийся в районах, примыкавших к Байкалу, соотносимый с серовской культурой. В III–II тыс. до н. э. он складывается в энеолитическую глазковскую культуру. Возможно, именно здесь сформировались те черты, которые определяют многие параллели с алтайскими народами и антропологически относятся к монголоидам древнесибирской (байкальской) расы катанского типа.

Третий субстрат — палеосибирский, соотносимый с белькачинцами. Этот компонент связан с палеоазиатами и антропологически представлен

монголоидами американоидного и арктических типов с небольшой палеосибирской примесью.

На *втором этапе* (II — середина I тыс. до н. э.) начинается формирование древних юкагиров при взаимодействии всех субстратов. Древние уральцы, предположительно, приходят на территорию Якутии с бассейна Енисея и полуострова Таймыр через бассейны Вилюя и побережье Северного Ледовитого океана, вытесненные, вероятно, кетоязычными племенами.

Таким образом, на современной территории Центральной и Северо-Западной Якутии располагался «этноплавильный» котел, в котором шло формирование ымыяхтахской археологической культуры (преобладание уральского субстрата). Ввиду того что данный процесс происходил неоднородно, одновременно и с различным соотношением участвующих компонентов шло и формирование локальных вариантов ымыяхтахской культуры.

Постепенно к этому процессу подключились древние прибайкальцы, проникшие в Центральную Якутию через бассейны Олёкмы и Алдана и вступившие во взаимодействие со сформировавшейся культурой, о чем говорит генетическое родство ленской и прибайкальской культур. Шло формирование усть-мильской культуры (преобладание прибайкальского субстрата).

При этом часть прибайкальцев распространилась в Приамурье и на побережье Охотского моря, а часть белькачинцев, оттесненных на Крайний Северо-Восток, приняла участие в формировании северо-восточных палеоазиатов (чукчей, ительменов).

Третий этап (середина I тыс. до н. э. — конец I тыс. н. э.) характеризуется процессами окончательного смешения с южным прибайкальским субстратом, оформления древних юкагиров и их этнических черт и началом эпохи великой тунгусской колонизации.

Северная группа древних юкагиров с преобладанием таймырского субстрата вышла на Чукотское побережье и участвовала в формировании древнеберингоморской культуры, а часть перешла на Аляску и участвовала в формировании культур Нортон и Ипиутак.

На данном этапе основная масса древних юкагиров окончательно этнически оформилась и распространилась по всему северо-востоку Сибири.

В первой половине I тыс. н. э. началось проникновение тунгусских племен, находившихся на более высоком уровне развития. Юкагиры были вытеснены из Южной и Западной Якутии.

На *четвертом этапе* (конец I тыс. н. э. — настоящее время) происходят этнические процессы ассимиляции юкагиров тунгусо-, тюрко- и русскоязычным населением, участия юкагиров в этногенезе эвенов, коряков, якутов, северных старожилов.

В конце I тыс. н. э. тунгусский клин окончательно разделит юкагиров и уральскую этническую общность на северо-западе Якутии, оттеснив юкагиров на восток. Произошло разделение территории по этноландшафтным признакам, связанным с традиционными видами хозяйствования: пешие юкагиры, занимавшиеся охотой и рыболовством, проживали по берегам крупных рек и их притоков, а тунгусские племена распространились в горно-таежной зоне, более пригодной для ведения оленеводства. На дальнем северо-востоке в результате ассимиляционных процессов между юкагирами и чукчами сформировались коряки.

Сам юкагирский этнос из-за огромной зоны проживания, различных географических и иных условий, а также взаимодействия с многими этническими группами крайне неоднороден и представлен отдельными племенными образованиями с отличиями не только в культуре, но и в языке [Шадрин, 2008].

В начале II тыс. н. э. начинается проникновение с юга тюркских племен, ассимилирующих юкагирские племена, проживающие в Центральной Якутии. В результате в середине II тыс. в этих районах складывается палеоэтнографическая кулун-атахская культура якутов, ставшая основой якутского этноса.

К моменту прихода русских в XV–XVII вв. на огромных контактных с тунгусами территориях шло формирование нового этноса — эвенов.

В XVII в. с приходом русских казаков начался местный этап переселения народов — часть якутов и тунгусов ушла на север и северо-восток от ясачного обложения и новой власти. Новая власть тяжелым бременем ложится и на юкагиров. От произвола казачьих военачальников, хищнических устремлений проникавших на Север авантюристов, столкновений со сборщиками ясака особенно пострадали пешие оседлые юкагиры, привязанные своим образом жизни к долинам рек.

Вооруженные столкновения с казаками и соседними племенами и родами, в том числе юкагирскими, захват наиболее именитых юкагиров в аманаты-заложники (до 6–10 % от общей численности юкагиров) для обеспечения уплаты ясака, увод девушек и женщин в ясырки (до 10–15 %) стали важными факторами сокращения численности юкагиров.

Ясачные поборы, притеснения со стороны казачьих начальников послужили причиной ряда перемещений юкагирских родов. Во второй половине XVII в. усилилось проникновение в юкагирские земли их соседей — якутов и эвенов (ламуты), уклонявшихся от уплаты ясака. В этих условиях участились вооруженные столкновения юкагиров с ними. С конца XVII — начала XVIII в. стали обо-

стряться отношения с восточными соседями — коряками и чукчами, которые мстили юкагирам за то, что те соглашались быть провожатыми у служилых людей, пытавшихся проникнуть в их владения.

Подлинной катастрофой стали болезни, принесенные русскими и ранее не известные юкагирам, чей организм был беззащитен перед ними. Начиная с XVII в. главным незримым врагом юкагиров была оспа — «большая болезнь». Первая известная нам эпидемия оспы началась в 1663 г. Эпидемии следовали одна за другой, затихая только на короткий срок. Следующие оспенные эпидемии прошли в 1669 и 1691–1694 гг., нанеся непоправимый удар по народу. Так, от оспенного поветрия 1690-х годов погибло около половины алазейских юкагиров, вымерли все юкагиры, платившие ясак в Омолонское зимовье [Гурвич, 1966].

В итоге за XVII–XIX вв. резко сократились не только численность, но и область расселения юкагирских племен. Низкий социальный статус, увеличение численности пришлого населения и, соответственно, изменение состава населения в юкагирских землях, усиление ясачного гнета привели к росту ассимиляции — растворению юкагиров.

На рубеже XVIII–XIX вв. произошли климатические изменения, что еще более усугубило положение. Изменились миграционные пути диких оленей, резко сократилось количество лосей. Все это, дополненное вытеснением из наиболее продуктивных угодий и изменением образа жизни в связи с необходимостью значительную часть времени уделять добыче пушнины для уплаты ясака, привело к часто повторяющимся голодовкам, ставшим настоящим бичом для народа в XIX — начале XX в.

Последствия голодовок оказались столь губительными, что царское правительство в начале XIX в. стало открывать в разных местах Сибири хлебо- и рыбозапасные магазины с целью оказания помощи населению в критический момент. В связи с частыми голодовками за юкагирскими родами числилась огромная недоимка.

Голод вызвал новые значительные перемещения оставшихся юкагирских родов, усилив ассимиляционные процессы. Некоторые юкагиры, переселившиеся ближе к русским поселкам, обрусели, освоили русский язык и сблизилась с русскими старожилками, образовав новые этнические группы — чуванцев, русскоустыинцев, походчан. Янские и индигирские группы быстро объякутились и оламутились. Поэтому к началу XX в. остались фактически только две этнические группы юкагиров, в той или иной форме сохранившие язык и культуру.

Юкагирские роды в XVII в. Самые первые сведения о юкагирах поступили от русских служилых людей (землепроходцев и мореплавателей), начав-

ших освоение огромных просторов Якутии с начала 30-х годов XVII в.

В 1633 г. группа служилых и «охочих людей», уже обследовавшая низовья р. Лены, получила разрешение идти в «новое место морем на Янгу (Яну. — *В. III.*) реку». Отряд во главе с Иваном Перфирьевым летом 1633 г. на кочах спустился к дельте Лены и по Быковской протоке до моря, поплыл в восточном направлении, достиг устья Яны и открыл эту реку, построил острог и собирал ясак с юкагиrow и якутов [Сафронов, 1992, с. 92]. Таким образом, именно И. Перфирьев был первым среди русских землепроходцев, кто встретил юкагиrow. Достоверно известно, что уже в 1635 г. с яндинцев был взят ясак.

В конце 1636 г. сухопутным путем вышел на верховья Яны енисейский казак Посник Иванов Губарь с отрядом в 30 чел., там он основал зимовье, ставшее затем Верхоянском. Позднее он совершил еще два похода на Яну и Индигирку, во время которых произошли новые столкновения с юкагиrowскими родами. О них участники похода сообщали, что «те непослушники и изменники юкагиrowские и торобойские (шоромбойцы) собачьи орды, собравшись со многими военными людьми... и бились крепким боем» [Белов, 1956, с. 152].

Позднее при составлении ясачных книг стало ясно, какие конкретно юкагиrowские роды проживали по Яне. Янские юкагиrow состояли из каменных яндинцев (яндыри, яндагиры) и онондей (онойдей), а также тундровых коромоев [Долгих, 1960, с. 382]. Название первых происходило от юкагиrowского слова *янде* 'гусь' [Там же, с. 388]. А.А. Бурыкин название «яндинцы» переводит как *ян-дьии* 'янские люди' [2006, с. 183].

По мнению Б.О. Долгих, этноним «коромой» происходил от сочетания юкагиrowских слов *коризл* 'волк' и *омо* 'племя' [1960, с. 387]. Как считает А.А. Бурыкин, в названии Шоромбойского (Хоромойского) рода угадывается юкагиrowское слово *шоромо* 'человек' [2006, с. 183].

Б.О. Долгих полагал, что омоловские юкагиrow получили свое название от имени юкагиrowа Омолоя [1960, с. 387]. Однако и эта версия, скорее всего, неверна, так как данный этноним также созвучен слову *омо* 'племя', а имя Омолой могло произойти от юкагиrowского *омось* 'хороший'.

К северу от Верхоянского хребта, в верховьях р. Адыча, жила группа каменных юкагиrow, имевшая название *ононди*. Они в ясачных книгах второй половины XVII в. фигурируют как юкагиrow Зильянского (Зельянского, Дельянского) и Петайского родов. По Б.О. Долгих, *ононди* означало 'грабители, разбойники' и, по В.И. Иохельсону, происходило от слова *оно* 'грабить, брать силой' [Долгих, 1960, с. 390]. А.А. Бурыкин данное название группы

юкагиrow производит от юкагиrowского слова *эну(нг)* 'река' [2006, с. 183].

Среди янских юкагиrow XVII в. следует выделить Петайский род. Б.О. Долгих утверждает, что в конце XIX в. они назывались Бетильским тунгусским родом, считалось, что они имели тунгусское происхождение. Во времена В.И. Иохельсона они были самой многочисленной группой юкагиrow, сохранившей свой язык. По бытовавшим у них преданиям он заключает, что бетильцы пришли из Якутска, смешавшись в колымской тундре с юкагиrowами [Иохельсон, 2005, с. 27]. Якуты называли Бетильский род юкагизированных тунгусов *Ханаайы омур*. Сами бетильцы себя называли родом Вахарииль [Там же, с. 92]. Этнонимы *вагариил* 'исконные, коренные', *вагарииль* 'предок, родоначальник', *вагирэл* 'название рода тундренных юкагиrow', являются древним самоназванием юкагиrow [Бурыкин, 2006, с. 181].

Интересно, что сохранилась легенда о встрече янских юкагиrow с русскими. Предание гласит, что янские одулы (юкагиrow) зимой 1662–1663 гг. даже захватили русское зимовье. «Нохшоччо» (*нохшо* 'соболь', *нохшоччо* 'соболятник', так иногда называли русских) не могли с ними справиться: «Тогда они решили взять юкагиrow хитростью: послали женщину с русыми вьющимися волосами, которая ловила и поедала юкагиrowские тени, т.е. души. Нередко одулы видели зимой ее следы — отпечатки босых женских ног на снегу. По понятию одулов, эпидемия оспы и кори ходила в образе женщины босиком. Раньше она, хотя и была всевидящая и всемогущая, не могла найти тропу, ведущую прямо к селениям одулов. Тропы были, но *алма* (*алма* 'шаман'), призванные юкагиrowами, предсказывавшие надвигающуюся беду, так искусно замаскировали их, что ввели в заблуждение эту страшную женщину. Она скиталась по миру голодная и холодная... И однажды нашла пасть, наставленную на лису. Не долго думая, в агонии голодной смерти она бросается на наживу — сухое крыло птицы... Крышка пасти захлопнулась и она очутилась в ловушке. И там, придавленная крышей ловушки, отяжеленной бревном, она умерла. Старик-юкагиrow на лыжах обходил свои ловушки. Подошел к этой ловушке, обрадовался, думает: "Попала лиса", поднимает крышку ловушки и видит: одни голые кости, вместо глаз — темные впадины, вместо прекрасных алых губ — блестящий ряд обнаженных острых зубов...

Старик ушел. Она пошла вслед за ним до первых жителей; потом, подкрепившись горячей кровью человеческой, пошла и даже побежала дальше. Так обходила все селения, все реки и, наконец, опустошив край, исчезла бесследно» [Спиридонов—Тэки Одулок, 1996, с. 18].

В июне 1638 г. с Яны И. Ребров поплыл далее на восток. После непродолжительного плавания он открыл новую «стороннюю Индигирскую реку» [Ионова, 1957, с. 34], которую потом в своих челобитных назовет «Собачьей рекой». Здесь происходит первое серьезное вооруженное столкновение с юкагирами, во главе которых стоял князец Уянди. В результате боя русским удалось взять в плен местного шамана и ранить Уянди, что позволило усмирить юкагирские роды и собрать с них ясак. Именно в отписках И. Реброва, датируемых 1637–1638 гг., мы впервые встречаемся с названием «юкагиры» и «Юкагирская земляца», данных так со слов местных тунгусских жителей. Называя Индигирку «Собачьей рекой», казаки отмечали развитое у юкагиров собаководство. Позднее Василий Бугор подтверждал это, сообщая, что «покупали дорогою ценою нарты и собак, и лыжи, и корм собачий...» [Дополнения к актам историческим..., 1846–1875, т. 3, № 56, с. 211].

На основании отписок Посника Иванова якутские воеводы П.П. Головин и М.Б. Глебов отправили в 1640 г. самые первые сведения о «Юкагирской земляце» в Москву: «А Юкагирская де, государь, земляца людна и Индигерская река рыбна... И в Юкагирской де, государь, земляце соболей много. И в Индигирь де, государь, реку многие реки впади. А по всем де по тем рекам живут многие пешие и оленные люди, а соболя и зверя всякого много по всем тем рекам и земляцам...» [Там же, т. 2, № 88, с. 242]. Таким образом в Москве стало известно, что юкагиры представляют собой многочисленный народ, занимающийся оленеводством, охотой и рыболовством.

На Индигирке казаки встретили юкагирские племена янгинцев, шоромбойцев и тундренных олюбенцев. Некоторые отделяют янгинцев от яндинцев, ссылаясь на перевод слова *янга* с юкагирского как 'береза' [Иохельсон, 2005, с. 400], т.е. «жители берегов, на которых произрастает береза». Название олюбенцы А.А. Бурыкин считает неюкагирским по происхождению и связывает с географическим названием вроде Вылгилвээм (Березовая река) [2006, с. 183].

Далее на восток двинулись отряды Дмитрия Зыряна по прозвищу Ярило, который на земле юкагиров-олюбенцев поставил Олюбенское зимовье. Узнав от местных жителей о реке Алазее и построив кочи, Дмитрий Зырян весной 1642 г. спустился вниз к морю. После продолжительного плавания он достиг устья Алазеи, затем поднялся по ней до границы лесов, где поставили зимовье и «с косым острожком обгородили». Отряд Д. Зыряна находился на Алазее до лета 1643 г., когда к устью этой реки с моря приплыл казачий десятник Михаил Васильевич Стадухин, в отряде которого был и Семен Дежнев.

После двухнедельного совместного плавания по морю 13 июля они вошли в устье Колымы [Полевой, 1965, с. 290]. Отряд осуществил поход вверх по реке, собирая ясак. Повсеместно происходили вооруженные столкновения с юкагирами, отказывавшимися платить его. В начале августа казаки поставили Среднеколымское зимовье (первое русское поселение на Колыме) и только после этого подчинили колымских юкагиров. Весной 1644 г. было основано Нижнеколымское, а годом позже и Верхнеколымское зимовья, опираясь на которые казаки довершили присоединение Колымы к России. М. Стадухин сообщил, что «по той де Колыме-реке живут иноземцы — колымские мужики свой род оленные и пешие сидячие многие люди, и язык у них свой» [Дополнения к актам историческим..., 1846–1875, т. 3, № 24, с. 99]. На «великой и широкой» реке Колыме, по их донесениям, водился «добрый самой черной соболь» [Огородников, 19226].

Нижнеколымские юкагиры были известны как омоки. Омоки жили на Анюях, Колыме к северу от Омолона. Руководитель Колымской экспедиции Ф.П. Врангель на основе сведений, данных местными знатоками старины, написал о том, что на берегах средней Колымы некогда проживало большое племя омоков — «многочисленный и сильный народ». По преданиям, омоки были истреблены еще до прихода русских «поветриями, голодом и другими бедствиями». Такая же участь постигла и шелагов на востоке от Колымы и онкилонов, занимавших берега Анадырского залива [Иванов, 1978, с. 134].

По словам В.И. Иохельсона, омоки и юкагиры были одним и тем же племенем. Предание об исчезнувших омоках может относиться только к тому или другому вымершему юкагирскому роду, а не к племени. Он также считал, что надземные могилы на Колыме, относимые к омокам, являются древними могилами юкагиров [Иохельсон, 2005, с. 137].

Кроме того, В.И. Иохельсон прямо заявляет о том, что народ, фигурирующий в преданиях под названием «омоки», несомненно, был предком современных юкагиров. Слово *омок* является именительным падежом от основы *омо*, означающей 'род, племя' [Там же, с. 50].

Племенное название верхнеколымских юкагиров неизвестно. Можно предположить, что собственным племенным названием верхнеколымских юкагиров было *когимэ*. Правда, верхнеколымские юкагиры считали, что *когимэ* — это вымерший юкагирский род [Иохельсон, 1897, с. 162]. Слово *когимэ* в юкагирском языке означает 'ворон', значит, *когимэ* — род Великого ворона. Существует версия о связи данного этнонима с названием Колымы, которая в первых отписках звучала как Ковыма, а ее жители — как когимцы.

Здесь стоит сказать и о загадочных конгенизах, живших на северо-востоке и часто упоминавшихся как юкагирский род [Долгих, 1960, с. 420]. Большинство исследователей сходятся в том, что это трансформированное название когимэ/когимцев. По В.И. Иохельсону, конгенизы были юкагирами, обитавшими на р. Омолон.

Фольклор юкагиров сохранил рассказ о первых встречах юкагиров с русскими. Большинство источников относятся к колымским юкагирам, так как именно они были документированы В.И. Иохельсоном. По одним рассказам, эти встречи сопровождалась столкновениями, по другим — происходили мирно. Согласно преданию, «русские пришли со стороны верховьев Колымы, спускаясь по последней на лодках или на плотках. Это произошло летом на устье Коркодона, когда листья на рябине распустились, выросли травки полевые и пели пташки лесные... Однажды вечером заметили, что плывет к ним сверху человек с шерстью на лице, с громадным, как шишка березы, носом, в котором две черные дыры, подобные норкам горностая. И этот человек, с лесину ростом, видя, как пляшут на берегу у опушки леса раздетые девушки, пристал к берегу, подошел к ним и, схватив одну, потащил в лес. Увидя это, пришли мужчины с копьями и стрелами, убили его, бросили в реку и сказали: “Откуда ты (река) привела, туда и уведи”» [Спиридонов—Тэки Одулок, 1996, с. 13].

В легенде рассказывается, что юкагиры «с каменными топорами были, с костяными стрелами были, с ножами из реберных костей были, с нартами нартенные (люди) были. Лето когда наступало, (они) с челноками были. Так жили. Так когда жили, зима пришла; та зима кончилась, снег кончился, лето настало — плыть собирались (хотели), плоты делали, челноки делали».

В этой легенде говорилось о способе предсказания по костям покойных шаманов, тяжесть которых говорила о будущих бедах: «Эти, нашего шамана кости, что предвещают? Страсть». Другой шаман описал облик будущих пришельцев: «У рта с волосами человек будет, в черной одежде одет будет с головы до ног. Таков человек будет». Так и произошла встреча с русскими. В этой легенде напластовались многие события разного времени и встречи с новыми явлениями — водкой, табаком, огнестрельным оружием, священником, крещением и т.д. [Фольклор юкагиров, 2005].

В ряде легенд основным фактором поражения юкагиров называются болезни, принесенные русскими. В одной из них говорилось, что «юкагиров было весьма много. Против русских вместе были, взять их (русские) не могли. Русские в свою землю пошли. Вернувшись, большую болезнь (оспу) принесли. Когда русские пришли, юкагиры на своем

сборном пункте, выше устья Омолона, (еще) не были. Русские там сидели, на их (юкагиров) сборном пункте. Весна наступила. Юкагиры спустились по реке. На плесе реки Колымы у русских передние встали (вышли). Русские посмотрели — конца их не видно, так их плоты многочисленны. Русские в ящике отверстие открыли. Все просто дымом покрылось. Те спускавшиеся плоты, те как плыли, так просто угасли (померли то есть люди на плотках). Те спускавшиеся все от упомянутой большой болезни умерли. Плоты их так с покойниками в море уплыли. Некоторые не спустились, в верховьях реки остались. В будущем году оставшиеся тоже поплыли. Русские опять так на их сборном пункте ждали. Юкагиры там встали. Когда они вышли (на берег), русские табаку дали. Трубки тоже дали. Русские сказали: “Вот так режьте, дерева прибавьте, в отверстие трубки вкладывайте, огнем зажгите”. Один тот табак курить начал. Товарищу дал, сказал: “Друг, ты тоже кури, весьма вкусно”. Все начали курить. Русские вино дали, сказали: “Пейте”. Юкагиры начали пить, все опьянели. С русскими побратались. Русские топоры дали. Русские сказали: “Этим дерево рубите”. Все начали рубить. Некоторые, свои ноги отрубив, умерли. Свои каменные топоры все бросили. Ножки дали. Разных вещей — все давали. Русские потом юкагирского старосту (князца) сделали (назначили). Князца юкагирского сделал, сказали: “Этот у вас будет начальником. Этот как скажет, так будет. Этому ясак давайте. Нам ваш ясак (он) будет отдавать”» [Фольклор юкагиров, 2005].

Колымские юкагиры сообщали интересные данные о землях на востоке. Среди них были сведения о «Серебряной горе» и о том, что в устье Анадыря есть великое обилие ценного моржового зуба или кости, при этом «люди по тем рекам живут многие, и с тех новых иноземцев в ясачном соболином сборе и в рыбной (моржовой) кости казна учинить прибыль может многую» [Огородников, 19226].

Подобные сведения подталкивали землепроходцев продолжать походы. Первые плавания в том направлении летом 1646–1647 гг. были неудачными: буря и льды не пустили поморов на восток. На шести (по некоторым данным семи) кочах 20 июня 1648 г. экспедиция в количестве 90 чел. начала свой знаменитый поход на восток. Экспедиция покинула Колыму в начале июля и в середине сентября достигла «Большого Носа», т.е. крайней восточной точки Азии. В конце сентября все кочи были разбиты бурей, люди пропали без вести. Коч Семена Дежнева и 24 его спутников долго носило по морю и в октябре «выбросило на берег в передний конец за Анадырь-реку». Отсюда отряд Дежнева направился к низовьям Анадыря, где и перезимовал, потеряв половину состава. Летом 1649 г., по-

строив кочи из плавника, он двинулся вверх по реке. Здесь, в среднем течении реки, Дежнев основал Анадырское зимовье, ставшее важным форпостом России, при этом состоялся тяжелый бой с объединенными силами трех юкагирских родов — анаулов, ходынцев и чуванцев [Белов, 1973, с. 122; Оглоблин, 1890, с. 56].

Здесь и встретился Семен Дежнев с отрядами Семена Моторы и Михаила Стадухина, которые привел захваченный ими в плен ходынский князец Чекчо. Весной 1662 г. Семен Дежнев вернулся в Якутск, не только открыв пролив и новую реку Анадырь, но и подчинив тамошних юкагигов. Поход Дежнева завершил присоединение огромной «Юкагирской земли», начатое в 1633 г.

Землепроходцы сообщали о юкагирских племенах лавренцов, ходынцев и анаулов, проживавших на территории к востоку от Колымы. Среди колымских юкагигов, кочевавших по междуречью Колымы и Анадыря в верховьях Олоя (притока Омолона), была еще одна территориальная группа — лавренцы. Возможно, название этой давно исчезнувшей группы юкагигов происходит от топонима Лабуген/Лабун (Куропаточья река) [Бурыкин, 2006, с. 183] либо образовалось от трансформированного самоназвания чукчей — лаураветланы, тем более что в фольклоре сохранились упоминания о родстве некоторых юкагирских родов с ними.

Ходынцы и чуванцы занимались охотой на диких оленей. Чуванцы на Шелагском мысе регулярно охотились на белых медведей, ходынцы — на бурых. Ходынцы и чуванцы, как и все юкагиры, были оленеводами. Науке неизвестны диалекты или языки ходынцев и чуванцев. Анаулы на Анадыре представляли «береговых», «речных» юкагигов, осевших на берегах рек [Долгих, 1960, с. 429].

Существует также мнение о том, что шелаги — это какой-то особый народ, который жил на Западной Чукотке до того, как там поселились чукчи. Б.О. Долгих считал шелагов и чуванцев одним и тем же племенем. Но он их относит к юкагирам, утверждая при этом, что чукчи в XVII в. по Анадырю не жили [Там же, с. 436]. Он приводит данные, что И. Биллингс в бассейне Амгуэмы упоминает р. Чаван-Вагорин, делая вывод о том, что чуванцы (шелаги) были юкагирами. Чуванцы (чуванцев) чукчи знали как чаванов, отсюда этнонимы «чауджан» и «чавача», а также «чаунцы» [Там же, с. 434].

В.И. Иохельсон утверждает, что чуванцы говорили на колымском диалекте юкагирского языка. Языки омоков, чуванцев и юкагигов были схожими. Все эти названия относились к вымершим группам юкагирского этноса. Так называемые ходынцы, по его словам, были чуванцами. Исходя из того, что чуванцев коряки и чукчи называли *атал*

или *этэл*, он делает вывод, что чуванцы не были отдельным народом, а представляли ветвь юкагигов. Шелагов В.И. Иохельсон отличал от чуванцев, считая их частью чукотского этноса [1897, с. 48].

По мнению А.А. Бурыкина, этнонимы «анаулы» и «чуванцы» чукотского происхождения. Так, этноним «анаулы» выводится им из чукотского слова *энмыльа*, означающего «живущие на реке Энмываам». Основой названия чуванцев является чукотское *чаальыт* «чаунцы, жители окрестностей Чаунской губы» [Бурыкин, 2006, с. 185].

Как утверждает Г.Н. Курилов, языки омоков, чуванцев, ходынцев и алайцев являлись самостоятельными юкагирскими языками, а не диалектами единого юкагирского языка. Их носители были отдельными племенами одулоязычных (юкагироязычных) племен (народов) [Курилов, 2005а, с. 10–11].

Традиционное хозяйство. Для юкагигов основой существования были рыболовство, охота на диких оленей и лосей, другие виды охоты носили второстепенный характер (рис. V.3, V.4). Для лесных юкагигов охота на диких оленей с начала XIX в. перестала играть важную роль в связи с изменением маршрутов миграции животных и выполняла только функцию дополнительного источника пищи при заходе дикарей в места проживания юкагигов. Для обеих групп юкагигов сохранялась особая значимость охоты на пушных зверей, необходимой для выплаты ясака.



Рис. V.3. Юкагиры. Охотники на лыжах. Фото В.И. Иохельсона. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.



Рис. V.4. Юкагиры. Подледный лов (р. Ясачная). Фото-материалы экспедиции В.И. Иохельсона. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 4399-36).

До начала XX в. юкагиры, особенно тундренные, продолжали себя считать прежде всего охотниками на дикого оленя. Имея постоянную территорию кочевания и промысла, юкагиры выпасали своих домашних оленей в определенных местах, чтобы сохранить пастбища для диких оленей. Люди до начала сезона охоты на эти пастбища без нужды не заходили, чтобы дикий олень не учуял запах человека [Крейнович, 1972, с. 84]. На промысел дикого оленя имелся четкий запрет: на животных нельзя было охотиться в период их отела, до начала августа.

Наиболее архаические способы промысла предполагали коллективную охоту. Одной из таких форм являлась загонная охота, когда стадо оленей загонялось в озеро, возле которого животные спасались от жары и насекомых, собираясь в крупные стада. В воде олень был куда менее маневрен, нежели охотник на челноке, к тому же, убитый, он не тонул. Это было очень ответственное время добычи мяса на зиму, а также шкур для пошива одежды. Поэтому собрание старейшин распределяло охотников наиболее оптимальным образом по кочующим семьям. Такая охота предполагала выслеживание стад. Самым простым способом было подловить группу оленей, которая забредала на озерный мыс. Тогда у его основания собирались женщины и дети стойбища, которые не давали оленям вернуться по суше, а с противоположного берега навстречу животным выплывал на челноке охотник с ружьем или копьем. Колоть оленя разрешалось только в почку, чтобы не портить шкуру. В августе — сентябре при наступлении темных ночей юкагиры сооружали около больших озер из кочек и земли длинные цепочки пирамидальных фигур, по размеру близких к человеческому росту, которые создавали коридор наподобие воронки. Своей узкой частью коридор выходил на берег озе-

ра. Днем строительство прерывалось, и оленя на эти сооружения не обращали внимания. Когда такая «аллея» была построена, юкагиры под утро выслеживали стадо и гнали его к ней. В тумане и полутьме олень принимали земляные фигуры за живых людей и мчались мимо них, чтобы оказаться в озере. Навстречу им выплывали в челноках охотники с копьями. Старики наблюдали забой, и когда решали, что оленей добыто достаточно, охота прекращалась [Там же, с. 85]. В Евразии такой же способ охоты в начале XX в. практиковали и нганасаны [Попов, 1948, с. 31–34]. На древность загонной охоты в тундре, вернее на определенную автохтонность применявшего ее юкагирского населения, указывает тот факт, что этим способом не пользовались как ближайшие соседи юкагиров — эвены, пришедшие в тундру из лесной зоны, так и соседи нганасан — долганы. Такая охота предполагает участие специально обученных охотничьих собак, а эвены нижней Колымы считали греховным держать в хозяйстве собак, полагая, что они изведут оленей [Юкагиры, 1975, с. 60].

Другим видом промысла дикого оленя была «поколка» на плавежах, т.е. забой стад на переправах через крупные реки во время сезонных миграций животных. Здесь юкагиры объединялись со своими обрусевшими братьями, русскими старожилыми, эвенами, тем более что часть таких мест находилась вблизи их оседлых поселений.

Промысел на диких оленей при помощи домашних, используемых как транспортное средство (летом — верхом, а зимой — на нартах), юкагиры называют эвенским способом охоты [Там же], хотя у него имелось и юкагирское название — *пиридьыл*. Принцип преследования заключался в том, что олень спасается от охотника по кривой траектории, представляющей собой окружность с большим радиусом; охотник же их догоняет, двигаясь им наперерез. Данный вид охоты, вероятно, пришел к юкагирам от эвенов, у которых имелось больше ездовых оленей, и получил распространение с увеличением числа домашних оленей.

Поздней осенью в период гона диких оленей по всей тундре от Таймыра до Чукотки начинался промысел дикого оленя при помощи оленя-манщика, который позволял охотнику подобраться близко к стаду, убить его вожака и, пользуясь возникшим замешательством животных, добыть еще нескольких. Для роли манщика подходил домашний олень серой масти, по своему окрасу похожий на диких, с большими ветвистыми рогами. У него на шее закреплялся длинный аркан, который заканчивался на лбу оленя костяным гребнем. Другой конец держал в руках охотник, который подкрадывался к стаду, заслоняясь манщиком. Охотник управлял оленем следующим образом: он натягивал аркан

так, чтобы костяной гребень врезался оленю в лоб, или же пускал арканом «волну». При этом охотник, чтобы не вспугнуть диких оленей, надевал на себя дошку, сшитую из шкур схожей с манщиком масти. Манщика обучали не наступать на аркан, ложиться и вставать при рывке аркана, послушно поворачивать голову направо и налево и т.д. [Юкагиры, 1975, с. 60]. После 6–7 лет обучения охотник отваживался выпускать манщика без ремня. Иногда практиковали охоту с двумя манщиками: самцом и самкой; иногда — на пару с ездовым оленем (со снятым седлом), которого тоже специально дрессировали [Народы Северо-Востока Сибири, 2010, с. 440].

Когда снег становился глубоким, но еще оставался рыхлым, то возможности охотника по выслеживанию и поимке зверя сокращались. В это время настораживали самострелы *эйэ*, обнаружив тропу диких оленей. Самострелы отмечали хорошо различимыми знаками, чтобы их было легко отыскать и при этом не погибнуть самому. Такая работа в глубоком снегу опасна, поэтому ей занимались только лучшие, опытные охотники. Самострелы ставили по возможности ближе к чуму, чтобы можно было быстрее забрать добычу, поскольку от долгого лежания в глубоком снегу убитый олень начинал преть, его мясо и шкура портились.

В лесной зоне дикого оленя и лося добывали весной на лыжах, гоняя по насту. Данный вид охоты практиковался как тундренными, так и лесными юкагирами. Он был удобен в этот период, поскольку у охотника появлялось преимущество в скорости благодаря лыжам — простым деревянным голицам *колисъэ* или камусным *угурчэ*, которые не позволяли проваливаться в глубоком снегу [Винокурова, Шадрин, 2006, с. 87].



Рис. V.5. Юкагиры. Стойбище на берегу. Фото В.И. Иохельсона. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

В начале XX столетия в зоне расселения тундренных юкагиров почти не осталось диких оленей. Это бедствие юкагиры связывали с появлением многочисленных чукотских стад домашнего оленя, которые ставили пастбища, где обитал дикий олень. В результате начавшейся бескормицы масса юкагиров и эвенов (тоже существовавших охотой) отправилась в пастухи к чукчам [Иохельсон, 1900а].

С тех пор тундренные юкагиры прочно связали свою жизнь с оленеводством чукотского типа. При этом у них оно, как и у эвенов, играло в основном транспортную роль. Количество оленей обычно было минимальным: от 2–3 до 10–20 гол. Поэтому нередко при перекочевках имущество перевозилось со старого места на новое в несколько этапов. Однако среди юкагиров встречались также хозяйства с большим числом оленей: 100–150 гол., изредка до 1000. Летом юкагиры объединялись в группы и выпасали животных сообща. На оленях ездили верхом, вещи перевозили вьюком, зимой использовали нартенные упряжки. Ездовые нарты были дугокопильные, грузовые — более короткие однокопильные. В нарту впрягали, как правило, одного оленя [Арктика..., 1999, с. 229]. Годовой цикл нижнеколымских юкагиров симметрично делился на зимнюю и летнюю части: зиму они проводили в лесу и колымских скалах, а к лету уходили в тундру, в конце июля добираясь до побережья [Юкагиры, 1975, с. 58]. С периодами перекочевки были связаны два основных праздника: один проводили в лесу после обустройства зимних жилищ, другой — в тундре, после забоя гусей [Крейнович, 1972, с. 72].

В марте начиналась перекочевка в лесотундру. В апреле в защищенных от ветра местах происходил отел оленей. Весна была одним из главных сезонов добычи диких оленей. В мае вслед за стадами диких оленей юкагиры выходили в тундру к озерам Большая и Малая Олера и низовьям Алазеи (рис. V.5). В тундре большие группы разделялись на малые, и каждая кочевала отдельно по собственному маршруту к своим летним стоянкам (рис. V.6). Там оставляли стариков и детей, которые занимались рыбалкой. Дальше снова происходило объединение, но уже людей молодого и среднего возраста. Одна часть выпасала домашних оленей, другая — занималась промыслом диких. В середине июля начинался короткий сезон промысла линного гуся. В нем принимали участие все юкагиры, включая женщин, детей и стариков.



Рис. V.6. Юкагиры. Дети у костра. Конец XIX в. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 4399-119).

Основная пора охоты на дикого оленя наступала ближе к осени, когда животные собирались в крупные стада и начинали постепенную миграцию на юг, в леса. Следом за ними двигались и юкагиры. Одновременно они продолжали ловить рыбу, подо льдом и на местах стоянок делали хранилища для добытой летом пищи. Зимой в лесу продолжалась охота на дикого оленя и лося, которого промышляли на островах Колымы.

Другим видом традиционного занятия у юкагиров была загонная охота на линных гусей, распространенная по всему Северу. Суть ее в том, что такая крупная водоплавающая птица, как гусь, в период линьки неспособна летать. В отличие от оленя, она неуверенно себя чувствует на суше. Поэтому ее осторожно собирали с верховьев речек в крупную стаю. На одном из отлогих берегов огораживали большое прямоугольное пространство и перегородивали реку ниже, так что птицу без труда загоняли внутрь такого вольера, где сворачивали гусям шеи голыми руками. На устройство подобных загонных употребались треноги и рыболовные сети, но поскольку у юкагиров их было немного, то сетью закрывали лишь сторону, обращенную к реке, а на две другие стороны вешали покрывки чума и одежду. Отличие промысла линных гусей у юкагиров заключалось в существовании проникновенного ритуала, исполняемого стариками перед началом забоя беззащитной птицы. Это была песня, в которой люди говорили гусям, что смерть подобна сну, а после смерти наступает возрождение. В конце каждый человек брал из собранной стаи по гусю и выпускал его на волю. Данный жест являлся обязательным для всех, включая младенцев, за которых птицу выпускали их родители. Потом приступали к забюю. Последнего гуся тоже

выпускали [Крейнович, 1972, с. 80–81]. Для добытой птицы в вечной мерзлоте устраивали ледяные погреба. Птицу при этом потрошили, но перья не снимали.

Когда же гуси только начинали нести и высидывать яйца, их ловили на гнездах либо петлей, либо руками. В первом случае петлю ставили вокруг яйца и тщательно маскировали, а охотник прятался поблизости с концом веревки, чтобы вовремя затянуть петлю, когда гусыня сядет на яйца. Ловля руками предполагала маскировку и закапывание самого охотника с раскинутыми руками чуть ли не под самым гнездом. Когда прилетала гусиная пара, охотник ловил сначала гуся, а поскольку гусыня без него не улетала, то затем и ее.

Во время линьки использовали также дротики и *боласы* — связку камней на длинных ремешках, позже атрибутом охоты на водоплавающих птиц стало огнестрельное оружие.

С появлением русских у юкагиров важную часть их промысловой жизни заняла охота на пушного зверя, которым они платили ясак, он же служил денежным эквивалентом в местных рыночных отношениях — средством для приобретения чая, табака, оружия, пороха и дешевых тканей.

Соболь стал редкостью уже в XVIII в. Для тундренных юкагиров основными пушными зверьями были песец и лиса, для таежных — лиса и белка. На песца и лису ставили пасти, капканы, которые охотник проверял несколько раз в течение зимы. В тундре юкагиры выезжали на охоту на нартах, запряженных оленем. Задача охотника — найти след, после чего он догонял зверька и убивал его дубинкой. Таежные юкагиры на лису охотились также с собакой, белку стреляли особой мелкой дробью, иногда на охоту вместе с ружьем брали лук с тупыми стрелами, которые использовались для промысла белки. Самострелы юкагиры, в отличие от якутов, ставили редко. Тундренные юкагиры еще охотились на волка. Эта охота проходила вдвоем, на двух оленьих упряжках. Догнав волка, охотники накидывали на него аркан [Иохельсон, 2005, с. 24, 551–553].

Во время пушного промысла юкагиры использовали срубы *шэньиль*, пасти *шашил*, самострелы *эйэ*, разрывание лисьих нор, черканы и петли *ноно*, подбрасывали яд и проч. Позже стали применять огнестрельное оружие.

Несмотря на то что юкагиры изначально являлись охотниками и рыболовами, рыболовство у них, по-видимому, было лишено сакрального пietetа, выражавшегося в обрядовой стороне промысла и наличии различных табу. При этом именно рыба спасала их от голодной смерти, и по сравнению с охотой, это был более стабильный промысел.

Колымские юкагиры начинали рыбачить весной. Рыбу ловили удочками *чумусэ* со свинцовым грузилом и железным крючком. Для имитации наживки крючки обматывали красной ниткой. Более древним орудием была костяная спица с остро заточенными концами. Ее длина не превышала 8 см. Жильная леска привязывалась ближе к одному из ее концов. Спица втыкалась в маленькую свежеспойманную рыбу так, чтобы один ее конец чуть высывался наружу. Когда щука или нельма проглатывали эту рыбу, то конец спицы при потягивании становился поперек ее пищевода, и добыча была поймана. Такими способами рыба добывалась лишь «для котла», т.е. на повседневные нужды. Летом по речушкам и озерам ставили нитяные и волосяные сети *йоуйо*. В прошлом использовались переметы с костяными спицами. Часть летней рыбы вялили, но большая ее доля шла на приготовление

пищи, поскольку основной ход рыбы начинался только осенью — в августе и сентябре. Тогда появлялись большие скопления чира и омуля, которые надо было обнаружить и окружить неводом *пэгул*. Такой способ рыбалки назывался «черпанием». В прошлом у юкагиров на манер невода изготавливалась изгородь из ивовых прутьев *эгэ*. Один ее конец закреплялся на берегу, а свободный подтягивался к берегу, когда внутри скапливалась рыба. Так делался практически весь зимний запас рыбы, составлявший от 5 до 30 тыс. омулей и 100–200 шт. нельм в зависимости от хода рыбы и погоды.

Крупную рыбу сушили и вялили, мелкую — квасили в ямах на корм собакам. Впрочем, в голодные время квашеная рыба выручала и людей. Икру сушили отдельно. Поздней осенью перед замерзанием рек юкагиры ставили на реках заезды с мордами из ивняка или нитяные мережи (рис. V.7). В октябре — ноябре рыбу ловили уже подо льдом волосяными сетями, протаскивая их через проруби. Улов замораживали [Шадрин, 2017, с. 51].

Для традиционной юкагирской кухни характерно широкое употребление рыбы и мяса: в сыром, вяленном, замороженном, вареном, жареном виде. Оленье мясо ели сырым и вареным, зимой делали строганину, весной и летом коптили над костром и вялили на солнце длинные тонкие пласты мяса. Сушеное мясо *эхалэнг*, нанизанное на жильные нитки, хранили в мешках в амбарах и варили зимой. Из трубчатых костей вываривали жир. Из взбитой свежей оленьей крови готовили суп *хаша*. Питались также дичью: таежные юкагиры употребляли мясо зайцев и куропаток, тундровые осенью и летом — мясо уток и гусей. Гусиные и лебязьи желудки ели сырыми. Рыбу варили, вялили, квасили в ямах, хранили в слое вечной мерзлоты, делали из нее строганину *чахаа*, юколу *йукулэ*, толкли в порошок *порсу* (*барчу*). Брюшки, налимяю печень употребляли сырыми, потроха и икру жарили. Из икры с рыбой пекли лепешки. Летом готовили рыбу, заворачивая ее на сутки в листья тальника. Лакомством считались толченая вареная рыба с голубикой и жиром *кульбаха*, рыбная мука, сваренная с оленьей кровью или сосновой заболонью *анил кэрилэ*. Пили чай, заваривали шиповник, чагу. Ягоды, рыбу хранили в бе-



Рис. V.7. Юкагиры. Изгородь из тальника (заездок) на р. Ясачная. Фото В.И. Иохельсона. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.



Рис. V.8. Юкагиры. Поселок на берегу реки. Конец XIX в. Фотоматериалы экспедиции В.И. Иохельсона. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 4399-105).



Рис. V.9. Юагиры тянут карбас. Фото В.И. Иохельсона. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

рестяных туесах *оччо*. Корзины плели из тальника. Посудой служили деревянные и берестяные сосуды четырехугольной и круглой формы. Для хранения *порсы*, вяленой рыбы и мяса шили ровдужные или тканые мешки, для женского рукоделия — сумки из лапок птиц или ровдуги [Арктика..., 1999, с. 231].

Кочевую жизнь верхнеколымские юагиры вели с февраля по июль. Выход в кочевье определялся окончанием зимних запасов рыбы и мяса. Кочевой сезон был ориентирован на охотничий промысел: добычу диких оленей, лосей, зайцев и куропадок, весной добавлялись перелетные птицы. В июле начинался ход рыбы, который заканчивался поздней осенью. Рыбные места по рекам были известны. Здесь семьи оседали на время рыбного сезона (рис. V.8–V.10), а после его окончания перебирались на место зимовки — в рубленные избушки.

Однако перечисленные промыслы не всегда могли обеспечить юагиров продовольствием. Потребность в привозных товарах вынуждала отдельные семьи заниматься изготовлением на продажу гребных лодок и челноков *эксиль*, пошивом меховой одежды и обуви. Тем не менее весенние голодовки затрагивали даже наиболее благополучные семьи. Данный характер хозяйство верхнеколымских юагиров приобрело, видимо, в XVIII в., когда они восприняли от русских промышленников технику изготовления лодок, плотов, кузнечное ремесло.

Юагиры строго соблюдали обычай *хартат* (у тунгусо-маньчжурских народов — *нимат*). Суть его заключалась в том, что охотник свою добычу

отдавал старикам стойбища, а они распределяли ее по своему разумению. Согласно наблюдениям В.И. Иохельсона, у охотника оставались голова и шкура оленя или лося [2005, с. 184]. Дележом добычи занимались специально выбранные люди, «распределители». Так у тундрового рода Алаев на семь — восемь хозяйств выбирали одного — двух «распределителей». Свои действия они исполняли согласованно друг с другом круглый год. Если добычи было много, например во время осеннего забоя оленей, то в помощь им дополнительно выделялись люди. У каждого «распределителя» имелась специальная палочка с несколькими гранями — по числу семейств, которых он опекал. На этой палочке он делал соответствующие нарезки, отмечая, какой семье сколько было выделено добытых оленей [Крейнович, 1972, с. 64].

Подсобным занятием являлся сбор ягод, дикого лука, кедровых орехов, корней сараны, листьев, листовенничной заболони (слоя молодой древесины под корой), грибов. На продажу добывали мамонтовые бивни.

Ездовое собаководство широко практиковалось до начала XX в. Таежные юагиры запрягали на нарты по четыре — пять собак. Собачья нарта называлась *миди*, *миэдьиэ*. Была вязаной прямокопильной, имела длину до 2,5 м с передней дугой-«бараном» [Арктика..., 1999, с. 229]. Если собак было мало, то люди, идя на лыжах, помогали животным тащить нарту, к которой сбоку привязывали палку для управления.

Традиционная культура. Традиционными жилищами юагиров являются *ураса*, *холомо* и *чандалы* (рис. V.11, V.12). *Ураса* под названием *одун нумэ* имеет коническую форму, строится из соединяющихся в верхней части жердей, сверху покрытых



Рис. V.10. Юагиры. У карбаса. Фото В.И. Иохельсона. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.



Рис. V.11. Юкагиры. В стойбище. Фото В.И. Иохельсона. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.



Рис. V.12. Юкагиры. Зимняя ураса. Конец XIX в. Фотоматериалы экспедиции В.И. Иохельсона. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 4399-8).

корой лиственницы (летом) или оленьими шкурами (зимой). Обычный размер *урасы* — до 4 м в основании и 2,5 м в высоту, но известно, что в XVII–XVIII вв. встречались большие *урасы*, в которых могло поместиться до 100 чел. *Холомо* под названием *хандьэлэ нумэ* было зимним жилищем и имело пирамидальную форму. *Чандалы* до наших дней не дошли. Еще в конце XVIII в. Г.А. Сарычев исследовал разрушенные *чандалы* на побережье Северного Ледовитого океана, оставив их описание. Это были жилища полуземляночного типа площадью от 40 до 70 м². Их основу составляли четыре — шесть наклонных столбов, соединенных в вершинах ра-

мой, образующей остов плоской крыши. Стены и крыша состояли из бревен, покрытых мхом или дерном. Основание было округлое или округло-четырёхугольное [Шадрин, 2002].

Пол устилали ветками и шкурами. Иногда над постелями подвешивали матерчатые пологи. *Урасу* отапливали разложенным в центре очагом, над ним устанавливали две поперечные жерди для котлов, чайников, просушивания одежды, вяления рыбы и мяса. Жили также в больших срубных юртах с плоской или конической крышей из шестов и коры. У эвенов юкагиры заимствовали цилиндрико-конические дома. Хозяйственными постройками служили срубные амбарчики на высоких столбах с двускатной крышей и лестницей из бревен, лабазы-помосты [Арктика..., 1999, с. 230].

Традиционный костюм юкагиров похож на эвенскую одежду. Но в отличие от эвенского кафтана, имеющего сади широкую внешнюю складку, юкагирский кроили в талию с двумя клиньями по низу спинки, образующими внутреннюю складку (рис. V.13). По этой особенности кроя соседи называли юкагиров «людьми с хвостами куропатки», а эвенов — «людьми с хвостами гагары» [Там же].

Меховая куртка *айинмагил* представляет собой короткий распашной кафтан, сшитый из шкуры оленя (реже лося) мехом наружу. Верхние меховые штаны *айин оо* шились из летней шкуры молодого оленя мехом наружу. Они были очень прочными, длинными. Ремень, поддерживающий штаны, называется *тэлги*. Его изготавливали из кожи оленя или лося, к нему же подвешивали ножны [Винокурова, Шадрин, 2006, с. 82]. Куртка и штаны шились обычно на один — два размера больше, так как надевались поверх теплой одежды. Они были очень практичны, легки, водостойки, хорошо защищали от ветра. Камзол украшали окрашенным в красный цвет мехом нерпы-белька, летние ровдужные *наймэкэ* отделивали по полам и подолу вышивкой подшейным волосом оленя красного, черного и белого цвета. Кверху спинки мужских кафтанов пришивали свисавший до земли, раздваивавшийся на конце хвост из тюленьего меха, окрашенного настоем ольхи или тальника в красный цвет. На женских кафтанах



Рис. V.13. Юкагиры. Кафтан. Конец XIX в. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 398-1).



Рис. V.14. Юкагиры. Мужской передник. Конец XIX в. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 398-3).

два таких хвоста пришивали по бокам, над клиньями. Под кафтан надевали нагрудник: летний — *нгеун*, зимний меховой — *ниниэдабут* (рис. V.14). Зимой под нагрудник иногда подкладывали заячью шкуру. В качестве воротника в мужской одежде использовали шарф из лисьих хвостов, в женской — из беличьих. В тундре в большие морозы женщины надевали короткие штаны-натазники с нагрудником, а мужчины — меховые *харо*. Ровдужная камлейка поверх меховой глухой кухлянки с капюшоном спасала от сильных морозов [Арктика..., 1999, с. 230].

Зимой охотники надевали длинную, почти до паха, двойную обувь *мурдуу* из камуса оленя или лося: нижний слой — мехом внутрь, верхний — наружу. Носки шили из оленьей или заячьей шкуры. В качестве верхней обуви использовали *шоткари*, *торбаса* из оленьих камусов с подошвой из щеток оленя. Щетки — это узкие кусочки кожи с длинным и прочным волосом под копытом у животных. На одну пару *торбасов* требовалось до 24 щеток. Щетки шивали разнонаправленно в виде подошвы, прокладывая в швы для прочности и теплоты олений волос. Затем их высушивали и пришивали к обуви. Внутри обязательно вкладывали стельку из сухой травы, так как без стельки обувь плохо греет. Использовались *торбаса* из лосиной кожи без шерсти. Такая обувь очень легкая, теплая и прочная, не скользит. Летняя ровдужная обувь была до колен, башмаковидного покроя.

Головным убором служил капорообразный меховой чепец, который украшали красным кантом по шву, тканью или меховой опушкой.

Рукавицы *молодьо* состояли из двух частей. Внутренние шили мехом внутрь из заячьей шкуры или оленьего камуса, наружные — из мягкой продывленной ровдуги. Сбоку пришивали петлю для подвешивания. У основания большого пальца обычно делался надрез, через который можно было легко высвободить руку, не снимая рукавиц. Такие рукавицы удобны на промысле. Их делали различной длины, иногда до локтя.

Реже встречались другие принадлежности. Шею утепляли шарфом *ньэморай*, который изготавливали из заячьих или беличьих шкурок. Также использовали меховой нагрудник *ньумдьед амды*, покрывающий шею и подбородок. Его шили из заячьей шкуры мехом к телу. Запястья рук утепляли «ручным шарфом» из заячьей, беличьей или ондатровой шкур. На поясицу одевали пояс из заячьей или ондатровой шкуры [Винокурова, Шадрин, 2006, с. 83].

Кроме промысловой одежды, некоторые юкагиры шили себе праздничную национальную одежду из ровдуги, украшенную разноцветным мехом, суконными оторочками, вышивкой подшейным волосом оленя, реже бисером, металлическими подвесками и бляшками. Особенно ценились передаваемые по наследству круглые серебряные бляхи *мэлу* *подьорхо* (грудное солнце) на женских нагрудниках. Мужчины подпоясывали кафтаны кожаными поясами *йуо* с сумкой для табака и ножом в ножнах. К поясу охотников, кроме ножа и трутницы, прикрепляли мешочки для пороха, сушеного мяса и табака. Зимой надевали снеговые очки *андьэд айбии*. Мужчины заплетали волосы в косу, украшая ее железной бляшкой или несколькими нитками бисера. Женщины заплетали много косичек с нит-

ками бисера и жемчуга, медными кольцами [Арктика..., 1999, с. 230].

С XVIII в. традиционная одежда юкагиров стала испытывать сильное влияние соседей, начали широко использоваться ткани, сукно, появилась летняя одежда из ткани — рубахи и платья с отложным воротником.

Широко употреблялись разнообразные большие и малые мешки, сумы, сумочки, патронташи, чехлы, коврики, сувениры и т.д. Предметы домашнего обихода имели различное назначение: хозяйственно-промысловое, для хранения женских рукодельных принадлежностей, декоративное и т.д. Для изготовления сумок и мешков использовались подручные материалы — шкура лося или оленя, камус, ровдуга, шкурки с головы животных, шкурки уток, гагары, кожа с лапок гуся, лебедя, а также кожа рыб (щуки, налима, ленка). Практичность, эстетичность, доступность технологии и наличие материала препятствовали их вытеснению из повседневного употребления.

Одним из ярких явлений юкагирской культуры можно назвать пиктографическое письмо (*тос шангар-шорилэ*). Для письма использовалась береста. Пиктографическое письмо подразделялось на промысловое и бытовое. Промысловые послания представляли из себя своеобразные карты-схемы. В них с помощью пиктограмм сообщалось о результатах охоты и рыбалки, местах стоянок и кочевков, важнейших событиях в жизни рода (рис. V.15). При этом адресат, получив такое сообщение, легко ориентировался во времени сообщаемых событий, т.е. письмо несло и календарную информацию.

Бытовые письма — это любовные послания, которые писали только девушки. Люди схематично изображались в виде дерева, девушки — с косами, дом-*ураца* — своеобразным трапециевидным шатром над символами людей, чувства, мысли, любовь, симпатия — в виде неровной линии, идущей от головы человека к другому и переплетающейся в

клубок над ним. Чем сильнее чувства, тем больше этот клубок. Могут встречаться различные препятствия, главное из которых — отсутствие взаимности. Рисунки-пиктограммы несли различную информацию о возрасте, материальном и семейном положении, занятиях и даже намерениях. Изображение людей в виде дерева является отражением своеобразных представлений об их тесной взаимосвязи. Так, некоторые юкагиры имели свои деревья, породнение с которым происходило по обычаю *орлоубэ*. По традиционному мнению, все изменения с деревом отражали состояние здоровья породненного с ним человека [Шадрин, 2002].

Устное народное творчество юкагиров представлено повествовательными произведениями, образцами обрядовой поэзии, песнями, пословицами, поговорками и загадками.

Фольклорная традиция юкагиров делит прозаические тексты на *ныэдъшил* и *чуульдъши* у лесных, а также *ныэдъил* и *караваал* у тундренных юкагиров, что соответствует делению на несказочные и сказочные жанры [Прокопьева, 2018].

Известны своеобразные «исторические карты» — сказки, в которых рассказывается о происхождении географических объектов. Сюжеты волшебных сказок связаны с мифами о происхождении небесных тел. Персонажами некоторых сказок являются старухи, ледяные старики, Дебегей. В сказках о животных действуют обитатели тайги и тундры: медведь, росомаха, лось, северный олень, рысь, лисица и волк. Особенно популярен образ зайца, тотемного животного юкагиров, умного, коварного, всепожидающего.

Любопытная черта сказок о животных — оборотничество, т.е. способность людей превращаться в зверей и наоборот. Чаще всего в зверя или птицу превращаются шаманы. Интересно, что в сказках в оборотничество включены также деревья, скалы, деревянный сруб, обувь, зуб, еда и т.д.

Кроме сказок, бытовали рассказы и легенды, которые могли основываться на реальных событиях (предания о юкагирских богатырях Халандине (Алантине), Дэбэгее и Эдилвее), бытовые охотничьи истории, легенды о происхождении того или иного места, о встречах людей со сверхъестественными существами (чертом *кукул*, хозяином тайги *лэбиэн погиль*) [Арктика..., 1999, с. 233].

С XVII в. с распространением христианства среди фольклорных персонажей стали упоминаться Христос, царь Соломон, Ной, Адам, Сатана и др., а среди сюжетов появились темы потопа и т.д.

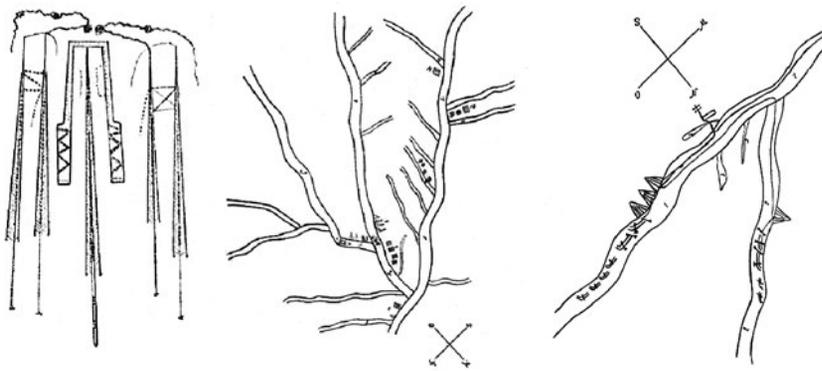


Рис. V.15. Юкагиры. Письмена на бересте. Конец XIX в. Фотоматериалы экспедиции В.И. Иохельсона. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 4399-32).

Музыкальный фольклор юкагиров представлен лирическими песенными импровизациями (*йахтэ*), личными песнями, в том числе ласковыми обращениями к детям (*шиишиши*), колыбельными. Устные предания, рассказы могли содержать песенные вставки — эпические речитативы от первого лица. Иногда такие напевы по характеру приближались к обрядовому пению — особым шаманским песням *алман йахтэ*, исполняемым под бубен при камлании. Отдельно выделяют горловое пение, сопровождавшее круговой танец *лонгдол* (рис. V.16).

К числу обрядовых инструментов, кроме бубна, олицетворявшего собой оленя и являвшегося семейной святыней, относили трубчатые конусные пойзонки и колокольчики на праздничной и шаманской одежде; ботала-погремушки на рогах оленя, копытца, деревянные бруски и косточки; погремушки-обереги на детской колыбели, сделанные из рыбьего пузыря. В сухую лопатку оленя с отверстием в центре вставляли обструганную палочку, вращая ее, производили «наигрыши»: «лай собаки», звуки, имитирующие звучание бубна и даже песенные мелодии. Музыкальным инструментом являлся и «играющий лук», на тетиве-струне которого играли гладко выструганной палочкой-стрелой. Известны также вращалка-гуделка на нитке *мумжэйэ*, тальниковый свисток, язычковая пищалка из пера птицы, язычковая ленточная пищалка из листа травы или язычковый духовой инструмент из трубчатого ствола травы, тонкий цилиндрический свисток из полой травы, сучковатая палка или рог оленя, которым проводили по стволу [Арктика..., 1999, с. 233].

Верования. Религиозные представления юкагиров включали культ природы, промысловые культы, шаманство. Юкагиры считали, что Вселенная делится на верхний (небесный), средний (земной) и

нижний (подземный) миры. Верхний мир населяют божества, которые помогают людям в промысле, оберегают их от болезней и бед, наказывают за дурные поступки. Средний мир принадлежит духам-хозяевам. Главные духи: хозяин земли, хозяин пресной воды и хозяин моря. Им подчиняются хозяева гор, леса, тундры, заливов, рек, озер и животных. Особое место занимает хозяин огня, являвшийся хранителем семейного очага, покровителем семьи [Там же, с. 232].

В религиозном мировоззрении народа в древности большое место занимал культ матерей природы. Юкагиры поклонялись священным камням, персонифицировавшим женское начало. Позднее наряду с ними появились духи-хозяева мужского пола и духи-покровители животных, с которыми связан ряд запретов и охотничьих обрядов.

Представления о душе у юкагиров отличались известной сложностью. Они верили в триединую душу. Первая душа — телесная *айбии* — после смерти отправлялась в мир мертвых; вторая — головная *айбии* — имела вид двойника, которого могли видеть только шаманы и который после смерти уходил в мир духов *айбидьии*, а затем переселялся в новорожденного ребенка, такую реинкарнацию души юкагиры называли *нуннии*; третья душа — тень, которая свойственна также неодушевленным предметам.

У юкагиров до сих пор сохраняются поверья, основанные на тотемистических представлениях. Они в первую очередь связаны с основными объектами охоты. В мифологических воззрениях и фольклоре всех групп юкагиров отмечается особое отношение к медведю как к родственнику. Считается, что он — получеловек, полузверь. Согласно мифу, люди произошли от брака медведя и женщины. Поздней осенью медведь приютил заблудившуюся женщину в своей берлоге, давал лизать и сосать свои лапы, потом женился на ней, а их ребенок дал начало человеческому племени. В сказке тундровых юкагиров медведь, называя себя родственником, обучает мальчика-сироту быстрому бегу, необходимому при охоте на дикого оленя, и способам развития силы. Анадырские юкагиры-чуванцы верили, что медведь раньше был человеком, который занимался колдовством и мог оборачиваться в этого зверя. Для этого колдун втыкал в дерево нож и делал через него «перевал» своим телом. Аналогичным образом он возвращал себе человеческий облик. Однажды другой колдун подсмотрел, вынул нож из дерева и лишил соперника возможности вернуть себе человеческий облик. Жена забеспокоилась о пропавшем муже, и тогда злой колдун предложил ей тоже «перевернуться» через нож, обещая, что после этого она увидит своего мужа. И она действительно увидела его, но сделавшись медведицей. Они-то и ста-



Рис. V.16. Юкагиры. Танец *лонгдол*. Фото В.И. Иохельсона. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

ли прародителями теперешней медвежьей породы [Винокурова, Шадрин, 2006, с. 88].

Названия многих таежных юкагирских родов указывали на тотемных первопредков: люди Заячьего, Рыбного, Нартенного рода. Большинство верхнеколымских юкагиров относили себя к Ушканскому (Заячьему) роду (*Чолгорадьиэнэ*). В фольклоре заяц являлся коварным и хитрым героем, любыми способами достигающим своего [Там же].

Благодетельные сверхъестественные существа подразделялись на четыре большие группы: небесные божества, духи-хозяева земли и ее объектов, духи-покровители животных и птиц, духи-покровители неодушевленных предметов, с которыми человек соприкасается ежедневно.

Среди небесных божеств особенно выделялся *пон*, которого В.И. Иохельсон в последней своей работе определил как верховного бога. Однако там же он отмечает, что юкагиры этому богу не приносят никаких жертв и не молятся ему, т.е. у них нет культа этого божества [Иохельсон, 2005].

Однако логично, что верховным мог считаться тот бог, к которому люди обращались в трудные периоды жизни (болезнь, голод) с просьбой о помощи, поддержке в преодолении трудностей и невзгод. Таким божеством у юкагиров считался Хойл или Хойтэгэ. Хойл, согласно поверьям юкагиров, обитал на небесном своде (*пон*). Там обитали и другие божества: *Йэрпэйэ* (Солнце), *Киндээ* (Луна), *Хуруул* (Небо). Любопытно, что солнце тундренные юкагиры воспринимали как бабушку *Йэрпэйэд Абучиэ*, а лесные юкагиры — как мать *Йэльоодэ Эмэй* [Винокурова, Шадрин, 2006, с. 89].

Были и земные духи-хозяева, которые оберегали не только людей, но и животных, растения, водоемы и т.д. Согласно верованиям юкагиров, духи-хозяева земли и объектов земной поверхности существовали невидимо для людей и делились на две большие группы: духи-хозяева земли и духи-хозяева воды.

Дух-хозяин земли *Лэбиэн Погиль* в традиционных представлениях юкагиров является маленьким старичком. Он появляется только тому, кто в своей жизни совершил чересчур много грехов. В обыденной жизни во избежание гнева духа земли запрещалось колоть ее чем-то острым, без надобности рубить ее топором, без надобности убивать много зверей и т.д.

Дух реки юкагирам представлялся женщиной, поэтому после названия каждой реки обязательно произносили слова *абучиэ* ‘бабушка’ или *эмэй* ‘мать’. Считалось, что дух реки не только оберегал людей, но и иногда мог забрать кого-нибудь, даже если он не совершил никакого греха в отношении данной реки. Юкагиры дух реки «угощали» вкусной едой, преподносили ему подарки. Отметим, что запретов

в отношении рек и озер у юкагиров имелось много: например, нельзя плевать в воду, громко кричать на берегу, бросать в воду отрезанную голову только что пойманной рыбы, ругать озеро или реку, когда рыба не идет в сети, проезжать мимо известного озера или реки, не подарив что-либо, и т.д.

В.И. Иохельсон отмечал, что верования юкагиров, связанные с охотой и рыболовством, могут рассматриваться как важная основа для понимания их традиционных воззрений: «Охота и рыболовство составляют почти единственный источник существования юкагиров, и верования, относящиеся к этим занятиям, могут рассматриваться как краеугольный камень юкагирской религии» [2005, с. 219].

У юкагиров существовали духи-покровители животных: покровители оленей *толон-моойэ*, лосей *пидьээн-моойэ* и зайцев *чолгорон-моойэ*. Все они подвластны хозяину земли. В.И. Иохельсон считал, что словом *моойэ* обозначали покровителей или защитников всех видов животных и что еще существуют покровители одного определенного оленя, лося или зайца. Индивидуальный защитник животного обозначался словом *пэдьул*.

Духи-защитники животных следили за благополучием животных, они были дружественны к охотникам до тех пор, пока те соблюдали неписанные промысловые законы: убивать только то, что необходимо для пропитания семьи. При этом В.И. Иохельсон отмечал, что слово *пэдьул* может выступать и в значении ‘хорошая судьба; удача’, а словосочетание *пэдьулнэйэ шоромок* означает ‘удачливый человек’ или ‘мужчина, имеющий *пэдьул*’ [Там же, с. 214].

Тотемные животные обычно служили духами-помощниками (*йуойэ*) сильных шаманов. Особо почитаемыми животными у древнейших юкагиров были мамонты (*холгут*).

К группе духов-хранителей человека и семьи юкагиры относили духа огня *лачил-эмэй*, который дает огонь и тепло, помогает варить еду и является посредником между живыми и покойными сородичами, между людьми и различными духами, и духа-хранителя жилища *нумэ погиль*, который сохраняет тепло, оберегает хозяев данного жилища от всякого зла, болезней, напастей, помогает продолжению рода в данной семье [Винокурова, Шадрин, 2006, с. 92].

Особыми покровителями рода были шаманы *алма*. Проникая в верхний и нижний миры, они общались с предками, тенями умерших, врачевали заболевших, приносили жертвы духам охоты. Специальная одежда и атрибуты шамана состояли из кафтана, нагрудника, шапки, обуви, ремешков, бубна *йалгил*, колотушки *пэйубэ* и изображений духов-помощников *зидьии*. Существовал культ умерших шаманов: их тела расчленили, части высуши-

вали и хранили как родовые святыни. Кровью шамана смачивали части его одежды, которые также считали амулетами. Череп умершего шамана помещали на деревянную куклу в рост человека *шан шоромо* ‘деревянный человек’, одетую в шаманский кафтан. Называли ее богом Хойл, ставили на почетное место в жилище, «кормили», обращались с просьбами, перевозили с собой при перекочевках. Юкагиры верили в силу заговоров и гаданий (на оленьей лопатке, челюсти зайца), колдунов (*антадъайе*), носили обереги-амулеты. Охотничьи амулетами считали шкурку белки (*малан*), нос и когти медведя, охранителями дома — шкурки гагары, утки: их вешали над входом в жилище [Арктика..., 1999, с. 232].

Социальная организация. Родовой строй юкагиров имел ряд особенностей. Н.И. Спиридонов–Тэки Одулок выделял четыре уровня их социальной организации: 1) простая семья — коллектив ближайших родственников; 2) род (семейство) — группа совместно ведущих хозяйство семей, связанных друг с другом кровным родством; 3) племя — объединение нескольких родов-семейств, связанных кровным родством и занимающих определенную территорию; 4) собрание всех племен региона, объединяемых ежегодными собраниями *шахадъибэ* по различным вопросам [1996, с. 32–41]. А.А. Немировский экстраполировал эту структуру на всю общность юкагиров, так как она четко отвечает потребностям, порождаемым самим присваивающе-кочевым образом жизни [2014, с. 8]. Во главе рода стояли старейшина (*лигэйэ шоромо*), шаман (*алмэ*), сильный воин (*тонбэйэ шоромо*) и лучший охотник (*ханичэ*), также имелся совет глав семей (*полупнэ*) [Иохельсон, 2005, с. 178]. Встречался и совет матерей. В период ясачного сбора русской администрацией были сформированы административные роды, не всегда совпадавшие с исконными юкагирскими родами и возглавляемые князьями-большаками (*чомойэ* и *андьэ*). Эти сложные отношения закрепились в терминологии рода: *омо* назывался народ или племя, говорящее на одном языке, *кудэйэ* — группа кровных родственников, *миибэ* — группа людей, связанных общим законом и руководством.

В социальной жизни юкагиров преобладали традиции материнства и матрилинейности. До прихода тунгусов в Северо-Восточную Якутию юкагиры жили небольшими материнско-родовыми общинами, в которых счет родства велся по женской линии. В дальнейшем в результате тесного взаимодействия с тунгусами архаические основы юкагирского общества были частично разрушены и видоизменены в сторону отцовского начала. Именно этим можно объяснить диаметрально противоположные оценки принципов вступления в брак у юкагиров, которые встречаются в литературе. Так,

по В.И. Иохельсону, большинство браков они заключали внутри рода, а по Н.И. Спиридонову–Тэки Одулок, юкагирский брак был строго экзогамным, т.е. устраивался за пределами рода (мужьями становились мужчины из другого рода).

Несмотря на матрилокальность и на то, что женщина в роде выполняла важнейшую роль сохранения очага, распределения пищи и одежды, юкагирский род в целом представлял смесь матриархальных и патриархальных элементов. Есть сведения о существовании у юкагиров многоженства.

Вероятно, совместное проживание кровных родственников и свойственников послужило причиной появления еще одной особенности — запрета на прямое общение между некоторыми группами лиц (обычая неговорения, взаимного стеснения *ньэхийил*), а также особого обращения некоторых групп родственников (взаимного уважения *ньэхомилэ*).

20.2. ЧУКЧИ

Этногенез чукчей. Чукчи (самоназвание — *лыгьоравэтльан* ‘настоящий человек’) проживают на территории Чукотского автономного округа, Камчатского края, Магаданской области и Нижнеколымского района Республики Саха (Якутия). Численность чукчей составляет 15 908 чел., в том числе 670 чел. в Якутии (по данным переписи населения 2010 г.). Говорят чукчи на чукотском языке, относимом к чукотско-камчатской языковой семье.

Название народа, принятое в административных документах XIX–XX вв., происходит от самоназвания тундровых чукчей — *чаучу*, *чавчавыт* ‘богатый оленями’. Береговые чукчи называли себя *анк’альыт* ‘морской народ’ или *рам’аглыт* ‘прибрежные жители’. До конца 1920-х годов название луораветланы использовалось в качестве официального.

Чукчи — древнейшие обитатели континентальных областей Крайнего Северо-Востока Сибири, носители внутриматериковой культуры рыбаков и охотников на диких оленей.

Чукчи вместе с коряками, ительменами, эскимосами и алеутами выделяются антропологами в особую арктическую расу. Г.Ф. Дебец на основе краниометрических и соматологических признаков, сопоставляя их с лингвистическими и историко-этнографическими данными, охарактеризовал арктическую расу следующим образом: выступание носа умеренно слабое, ширина носа на черепе малая, прогнатизм умеренно част, пигментация волос и глаз темная, монголоидные особенности век выражены умеренно, рост бороды слабый, рост бровей средний [1951]. Также у чукчей выделяют интенсивную терморегуляцию, высокий показатель содержания гемоглобина, быстрый обмен веществ и др. [Алексеева, Алексеев, 1973, с. 7].

В то же время чукчи, особенно оленные, по многим признакам обнаруживают явный сдвиг в сторону байкальского типа североазиатской малой расы: у них менее жесткие волосы, более слабый рост бороды, сильнее выражены монголоидные особенности глазной области, меньше выступание носа, ниже процент встречаемости выпуклых спинков носа, несколько менее интенсивна пигментация.

На основе анализа обширного собранного материала по антропометрии коренных народов Камчатки было установлено, что береговые и оленные группы различаются по пигментации (у коряков наиболее темнопигментированными являются оленные группы, у чукчей — береговые); развитие волосяного покрова (у оленных групп он развит меньше, чем у береговых); степени развития складки верхнего века (оленные группы характеризуются более сильным развитием складки, чем береговые); высоте верхней губы (у коряков-оленеволов губа выше, чем у береговых, а у чукчей наоборот — выше у береговых); толщине обеих губ (у береговых коряков и чукчей губы толще, чем у оленных) [Балуева, 2010, с. 39].

Первые этногенетические теории, связанные с чукчами, возникли после появления популярной в конце XIX в. теории американоидности палеоазиатов Северо-Восточной Азии. В рамках Джебуповской экспедиции исследования чукчей проводил В.Г. Богораз, обосновывавший существование древней связи между палеоазиатами и индейцами Северо-Западной Америки, прерванной эскимосским клином [1934]. Другой участник этой же экспедиции В.И. Йохельсон пошел дальше, утверждая, что чукчи с коряками являются выходцами из Северной Америки [Jochelson, 1905].

С накоплением фактических данных теория американоидности была опровергнута. Ведущими стали концепции автохтонности, но основные споры развернулись вокруг времени появления и территории обитания предков чукчей.

Известный антрополог Г.Ф. Дебец в конце 1940-х годов предложил деление арктического антропологического типа на берингоморский, связав его с эскимосами, и камчатский [1951]. М.Г. Левин развил это утверждение, отнеся чукчей и коряков к камчатскому типу и определив зоной их формирования Камчатку и северное побережье Охотского моря [1958а, б].

У большинства археологов взгляды разделились между сторонниками привязки предков чукчей к ранне- и позднеолитическим культурам, особенно остро споры идут вокруг этнической идентификации ымыяхтахской позднеолитической культуры, распространившейся в свое время от Енисея до восточного побережья Чукотки.

Многие исследователи связывают носителей ымыяхтахской культуры с праюкагирами, относя предков чукчей к раннеолитическому времени. При этом А.П. Окладников считал, что предки чукчей проживали к востоку от Колымы уже в раннеолитическое время [1955а], а М.А. Кирьяк полагает, что белькачинцами были представители чукотско-корякско-ительменской общности [1993].

По мнению Н.Н. Дикова, предки северо-восточных палеоазиатов 5–6 тыс. л. н. проживали на юго-западном побережье Охотского моря, начав свое движение на северо-восток в III–II тыс. до н. э. [1979]. В результате носителями усть-бельской и северочукотской культур II–I тыс. до н. э. были уже предки чукчей [История Чукотки..., 1989].

Ю.А. Мочанов и С.А. Федосеева полагают, что носители ымыяхтахской культуры (конец III — первая половина II тыс. до н. э.) принимали участие в этногенезе северо-восточных палеоазиатов — чукчей и коряков [Мочанов, Федосеева, 1980; Федосеева, 1999]. Исследования неолитических захоронений Родинки в низовьях Колымы, датированных ымыяхтахским периодом, первой половиной II тыс. до н. э., показали, что их носителями могли быть предки чукчей [Кистенев, 1986; Кашин, Калинина, 1997].

Синтетической концепции придерживался С.А. Арутюнов, считавший, что ымыяхтахское население вполне могло состоять из нескольких этносов с различными языками, которые могли и не быть прямыми предками современных нам этнических общностей [1983]. Его поддержали В.Г. Аргунов, писавший, что ымыяхтахцы представляют собой полиэтническую историко-культурную общность, которая имеет отношение к этногенезу чукчей, коряков, эскимосов, нганасан и юкагиров [1990], а также А.Н. Алексеев, пришедший к выводу, что потомки ымыяхтахцев и усть-мильцев приняли участие в генезисе разных народов Северо-Восточной Азии [1996б].

Интересные данные появились в связи с генетическими исследованиями. Так, ряд исследований показывает, что предками чукчей могли быть сумнагинцы, обитавшие в Северо-Восточной Азии 10,5–6,5 тыс. л. н. [Сукерник и др., 1988, с. 27]. К ним примыкает Р.Р. Байтасов [2014а, б], смело говорящий о родственности чукчей и австралийцев, находя этому подтверждение у филолога Н.Ф. Яковлева, отмечавшего «изумительное формальное совпадение II и III конструкций чукотского языка с такими же двумя построениями в языке австралийского племени Encounter Bay из Южной Австралии» [1946].

Предположения некоторых генетиков о родственности нивхов, юкагиров, коряков и чукчей на основе присутствия гаплогруппы С3* [Федорова, 2008а; Харьков, 2012], свидетельствующего в пользу

ранненеолитических концепций, нашли поддержку у лингвистов. Так, О.А. Мудрак объединяет чукотско-камчатские языки с нивхским и юкагирским в отдельную языковую семью, распад которой, по его мнению, произошел около III тыс. до н.э. [2000]. Он считает эту гипотетическую нивхско-чукотско-камчатскую семью родственной алгонкинско-мосанской семье из Северной Америки [Mudrak, Nikolaev, 1989]. В определенной мере с ним солидарен А.П. Володин, который отмечает, что чукотско-камчатские языки «по своей структуре... скорее американские, нежели азиатские, следовательно, их носители — это индейцы, которые остались на территории Азии» [Языки мира, 1997].

Много споров и вокруг времени появления предков чукчей в зоне их современного проживания.

Например, А.М. Золотарев считал чукчей автохтонами, называя предками чукчей и коряков эскимосов. По его мнению, на северо-востоке Азии последовательно сменились две ступени материального производства и культурного развития: первая — оседлая культура морских охотников, соотносимая с древними эскимосами, вторая — комплексное хозяйство, совмещающее морской зверобойный промысел с малочисленным оленеводством и связанное с чукчами и коряками [Золотарев, 1938, с. 81, 86].

Большинство исследователей являются сторонниками мнения о неолитическом времени прихода предков чукчей. С учетом исторических и этнографических данных И.С. Вдовин сделал вывод, что формирование чукчей и коряков проходило с глубокой древности в пределах территории их современного расселения, на которой их обитание было весьма длительным, поскольку именно в этих широтах сложились расовые признаки данных народов с их специфическими чертами [1986]. На основании отсутствия каких-либо связей между юкагирским и чукотским языком Е.А. Крейнович утверждал, что самыми древними обитателями северо-востока Азии являются чукчи [1958, с. 245]. Древнечукотским считал поздненеолитическое население внутриматериковой Чукотки и Н.Н. Диков [1979, с. 157]. По мнению С.Б. Слободина, территория формирования чукотского этноса простиралась до верхней Колымы. Об этом свидетельствуют своеобразие колымских археологических стоянок, их отличие от синхронных памятников Якутии и определенное сходство с материалами северчукотской культуры [Слободин, 2001]. В.А. Кашин утверждал, что на всем протяжении неолита Колымы происходила перманентная эволюция автохтонных культур, а потомки северных ымыяхтахцев, очевидно, приняли участие в формировании юкагиров, чукчей, коряков и, может быть, эскимосов [2013, с. 57, 148].

Важным этнокультурным источником являются Пегтымельские петроглифы со сценами охоты арк-

тических аборигенов Чукотки. Этот археологический памятник датируется довольно продолжительным временем — с начала I тыс. до н.э. до середины I тыс. н.э. Большинство сюжетов рассматриваемых петроглифов Н.Н. Диков считал чукотскими и эскимосскими. Он отмечал, что многие элементы пегтымельских рисунков соотносятся с чукотско-эскимосской хозяйственно-культурной общностью в целом [Диков, 1969]. Позже М.А. Кирьяк [2003, с. 246–248] попыталась обосновать принадлежность некоторых рисунков юкагирам, а В.В. Питулько [2002, с. 413–414] соотнес время создания петроглифов с периодом наибольшего распространения на этой территории эскимосской культуры. Вопросы абсолютной хронологии Пегтымельских петроглифов нельзя считать окончательно решенными. В целом же можно отметить, что часть рисунков принадлежит чукчам. По мнению Н.Н. Дикова [История Чукотки..., 1989, с. 53], Пегтымельские наскальные изображения свидетельствуют о выходе предков чукчей к побережью, возможно, еще в древнеберингоморское время, т.е. в первой половине I тыс. н.э.

Ряд ученых относят датировку прихода чукчей на современную территорию проживания к не столь отдаленной эпохе — рубеж I–II тыс. н.э.

Именно в этот период, называемый пунукской стадией, начались частые военные столкновения чукчей с эскимосами, датированные В.Г. Богоразом на основе фольклорных данных XII–XIII вв.

А.И. Гоголев полагает, что миграция чукчей на север произошла в не столь отдаленное время из-за поздних контактов чукотской культуры с культурой азиатских эскимосов. Косвенно, по его мнению, это подтверждает и незначительные следы их контактов с юкагироязычным населением северо-востока Якутии [Гоголев, 2004, с. 7].

По мнению А.И. Гоголева, в этногенезе чукчей основополагающее значение сыграло автохтонное население континентальных районов Чукотского полуострова. Начало его формирования он связывает с рубежом IV–III тыс. до н.э., с эпохой бескерамического неолита, сохранившего пережитки мезолитической традиции микролитических культур сумнагинского облика. На их основе позднее, во II–I тыс. до н.э., здесь развились поздненеолитические северо-чукотская и усть-бельская культуры охотников и рыболовов, имевшие устойчивые связи с приморскими районами и таежной зоной Восточной Сибири. На рубеже эр усть-бельская культура распространилась по северному и восточному побережью Чукотки, положив начало береговым чукчам — зверобоям моря. При этом данные показывают устойчивые связи усть-бельцев с предками юкагиров, что доказывает антропологический материал из Усть-Бельского могильника, сочетающий

арктический и байкальский типы. Н.Н. Диков обнаружил влияние на эту культуру древних культур Приморья, Приамурья и Охотского побережья. Так происходило формирование проточукотской культуры, завершившееся в XIII–XIV вв. возникновением двух современных групп чукчей — морских зверобоев и континентальных оленеводов [Гоголев, 2004, с. 13–16].

В пользу концепции позднего прихода чукчей говорят и данные по оленеводству. А.М. Золотарев, М.Г. Левин, И.С. Гурвич относили формирование чукчей и коряков ко времени возникновения у них оленеводства. Л.И. Шренк, Г.М. Василевич и М.Г. Левин убедительно доказали тунгусское происхождение чукотско-коряцкого оленеводства. Таким образом, сложение чукчей как особой народности происходило уже на стадии наличия оленеводства при их продвижении на север в глубь Чукотки [Гоголев, 2004, с. 11]. И.И. Крупник утверждает, что чукчи уже были знакомы с домашним оленеводством, которое начало широко распространяться на Чукотке только с середины II тыс. н. э.

Этому есть подтверждение и в языковых данных. Так, в чукотском языке половозрастные названия морских млекопитающих образованы от половозрастных названий оленей, т.е. ко времени первых контактов с эскимосами чукчи уже имели прирученных оленей [История и культура чукчей, 1987, с. 34].

По мнению антропологов, базовый континентальный компонент (чукотский тип) составлял основу морфологии предков чукчей. Его черты свойственны анадырскому черепу усть-бельской культуры, т.е. четко прослеживаются уже в палеоантропологических материалах рубежа II–I тыс. до н. э. Палеоантропологические данные подтверждают и вывод Н.Н. Дикова [1979, с. 212] об инфильтрации в древнеэскимосскую этническую среду (древнеберингоморская культура) внутриконтинентального (чукотского) населения, связанного с усть-бельской культурой [Беневоленская, 1988, с. 87].

С другой стороны, в родинских неолитических захоронениях в низовьях Колымы, датируемых первой половиной II тыс. до н. э. (ымыяхтахская культура), обнаружен антропологический материал, близкий к арктической расе, что свидетельствует о том, что уже тогда сформировались определенные черты, свойственные представителям арктической расы, среди которых могли быть предки чукчей.

У черепов ымыяхтахского могильника Диринг-Юрях также выявлено некоторое сходство с черепами из зоны расселения арктической расы. Из-за нечеткости комплекса исследователи сделали вывод о том, что население, оставившее могильник, можно рассматривать как представителей сибирской ветви азиатского расового ствола, имеющего своеобразные морфологические черты. Наибольшая

близость диринг-юряхских черепов обнаруживается с сериями черепов центрально-азиатской расы [Федосеева, 1999, с. 98–99]. Следовательно, население ымыяхтахской культуры не было однородным. Необходимо также отметить, что изучение серии черепов с неолитических могильников Бойсмана II в Приморье (возраст могильников — 6 тыс. л. н.) показало, что их антропометрические и антропологические признаки образуют комбинацию, наиболее близкую к древним и современным сериям арктической расы, при этом максимальное сходство обнаруживается с оленными чукчами [Попов и др., 1997, с. 79]. Однако мнение Д.Л. Бродянского, что бойсманская культура является протоберингийской и бойсманцы пришли на север морем за 1,5–2 тыс. лет, сомнительно [Лебединцев, 2010, с. 67].

Как показывают различные материалы, формирование чукчей происходило на основе трех компонентов: местных аборигенных элементов, выходцев из Приморья и Приамурья и самых поздних пришельцев из Прибайкалья и Якутии. Длительное обособление отдельных региональных подразделений предков северо-восточных палеоазиатов в период господства неолитических зверобойных и рыболовецких культур способствовало формированию у них специфических черт языка, а также физического облика. Данный период, особенно этап распространения железных орудий, характеризовался медленным диффузным взаимопроникновением носителей региональных культур северного сектора Тихого океана. Этнические и культурные связи, миграции, видимо, резко усилились во время становления китобойных эскимосских культур. Переход части населения региона к оленеводству способствовал обособлению северных групп, осваивавших Чукотку [Гурвич, 1980, с. 225].

Традиционная культура и образ жизни. Чукчи являются представителями внутриматериковой культуры рыбаков и охотников на диких оленей (рис. V.17).

В первых сведениях казаков чукчей по роду занятий подразделяли на «оленных», ведущих кочевой образ жизни, «сидячих» (оседлых охотников на диких оленей) и «пеших» (оседлых охотников на морского зверя).

При этом вплоть до конца XVIII в. охота на диких оленей оставалась важной для всех групп чукчей. Ежегодно весной стада диких оленей совершали переходы с юга на север, из полосы лесотундры к побережью моря. Численность стад нередко составляла 10 тыс. гол. и более. Охота производилась на речных переходах: когда олени достигали середины реки, из засад выплывали чукчи на одноместных байдарках, окружали животных и кололи их специальными «поколюгами» на плаву. Поколюжниками были сильные и ловкие мужчины, тогда



Рис. V.17. Чукчи. Охотник с женой. Нижнеколымский район, 1951 г. Фотоматериалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

как другие, в том числе женщины, ловили уносимые течением туши убитых и раненных оленей. Таким образом, 10 чел. могли добыть за короткий срок до тысячи голов [История и культура чукчей, 1987, с. 54].

Позднее с упадком промысла диких оленей началось развитие морского зверобойного промысла и оленеводства — ведущих занятий чукчей (рис. V.18). Рыболовство, охота и собирательство стали носить только вспомогательный характер.

Оленеводство к приходу русских казаков, как следует из их сообщений, не было сильно развито. Казаки отмечали наличие у основной массы чукчей лишь ездовых и небольшого количества воспроизводящих стадо оленей. С начала XVIII в. усилились набеги чукчей на коряков и юкагиров с целью захвата их оленей и имущества. Сами себя коряки и юкагиры не могли защитить, поэтому просили помощи у гарнизона Анадырского острога.

На протяжении первой половины XVIII в. были предприняты походы Д.И. Павлуцкого по Чукотке. Из донесений о них мы и получаем некоторые сведения о состоянии чукотского оленеводства.

Первый поход Павлуцкого в 1731 г. продолжался в течение 8 месяцев. За все это время было взято 12 табунов оленей общей численностью до 2 тыс. гол. Во время второго похода в 1744 г., продолжавшегося 6 месяцев, было получено 4620 оленей [История и культура чукчей, 1987, с. 55].

В 1746 г. был совершен поход из Анадырска к р. Чаун и по побережью Чаунской губы, где удалось обнаружить всего 600 оленей. По материалам указанных походов на Чукотку прослеживается наличие оленеводства и у «сидячих» чукчей. В показаниях сотников Нижегородова, Попова и пятидесятника Русакова сообщается: «9 числа мая (1732 г.),

дошел до первой сидячих около того моря чукок юрты, нашли оленей сто» [Колониальная политика..., 1935, с. 159].

То есть табуны оленей у чукчей были малочисленны, а чукотское оленеводство в конце XVII и первой половине XVIII в. еще не сложилось в самостоятельную отрасль производства, было органически слито с охотой.

К началу 70-х годов XVIII в. чукчи разорили прианадырских юкагиров, захватив не только их оленей, но и территорию, где они кочевали. По данным канцелярии Анадырского острога, а после 1770 г. канцелярии Гижигинской крепости, с 1725 по 1773 г. чукчи захватили у коряков 239 тыс. оленей, угнали в плен несколько сот женщин и детей. Цифра эта явно преувеличена, что признавали еще в XVIII в., однако сам факт захвата является красноречивым свидетельством того, на какой базе складывалось чукотское пастушеское оленеводство [История и культура чукчей, 1987, с. 56].

К 80-м годам XVIII в. набеги чукчей на коряков прекратились. С этого времени чукотское оленеводство развивалось только за счет естественного прироста [Народы Северо-Востока Сибири, 2010, с. 518]. Таким образом, крупнотабунное пастушеское оле-



Рис. V.18. Чукчи. Оленевод Н.В. Слепцов, член колхоза «Турваургин». Нижнеколымский район, 1951 г. Фотоматериалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

неводство развилось у чукчей лишь к концу XVIII в.

Оленеводство давало чукчам все необходимое для жизни: средства передвижения, пищу, материал для изготовления одежды, обуви, жилища. Вся жизнь чукчей-олeneводоов была тесно связана с выпасом оленей, перекочевками и подыскиванием наиболее удобных пастбищ.

В летнее время стада находились на побережье океана, где благодаря постоянным ветрам, прохладе, идущей от воды и льдов, было меньше оводов и комаров. Пребывание на побережье Северного Ледовитого океана давало возможность части чукчей заняться промыслом морских зверей и рыбной ловлей. Некоторые оленные чукчи проводили лето со своими стадами в горах, где в лощинах по северным и западным склонам сохранялся снег. Здесь было прохладно, меньше гнуса.

С наступлением осени все группы чукчей-олeneводоов продвигались в глубь материка, к границе леса, на зимние пастбища, в места, более защищенные от ветров. Стоянки оленеводы меняли по мере того, как стадо выедало ягельники. Перекочевки обычно производились на расстояние 5–10 км в одном районе и с таким расчетом, чтобы к весне можно было снова выйти на то место, где находилось стойбище в прошлое лето. Годовой маршрут представлял собой замкнутую кривую [История и культура чукчей, 1987, с. 58].

Чукчи не знали пастушеской собаки, поэтому вся тяжесть выпаса оленей ложилась на плечи пастухов (рис. V.19). Они неотлучно находились при стаде, иногда сутками не приходили в стойбище, опасаясь потерять животных. Весной и летом труд пастуха становился еще более утомительным, так как олени стремились с помощью быстрого бега избавиться от назойливых преследований гнуса. Не менее трудной порой было время отела и гона оле-



Рис. V.19. Чукчи. Пастух с оленьей нартой. Нижнеколымский район, пос. Колымское, 1951 г. Фотоматериалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

ней, тогда на помощь пастухам приходили все жители стойбища [Народы Северо-Востока Сибири, 2010, с. 518].

Хозяйство абсолютного большинства чукчей носило в основном натуральный характер. Все необходимые средства передвижения, многие предметы домашней утвари, некоторые орудия труда — все это изготавливалось внутри хозяйства.

Береговые (оседлые) чукчи традиционно занимались морским зверобойным промыслом, достигшим к середине XVII в. высокого уровня развития. Объектами охоты становились тюлени, моржи и киты. От охоты на морских млекопитающих чукчи получали основные продукты питания. Кожа моржей шла на изготовление ремней, такелажа байдар, линей к гарпунам, использовалась для сооружения кровли яранг, настилалась на пол в пологах. Из кишок моржа шили дождевики. Из шкур тюленей (нерп, лахтаков) делали одежду, обувь, мешки для хранения разных хозяйственных предметов и некоторых продуктов, бурдюки *пыгыг*, в которых хранили жир, из них же вырезали ремни разного сечения, которыми крепили части нарт, вязали сети для промысла тюленей и т.п.

Жир морских животных употреблялся в пищу, шел на освещении и отопление жилища. Из клыков моржа изготавливались орудия охоты и их части (наконечники гарпунов, стрел, пешней), охотничьи санки *кэныр*, детали упряжи для собак и оленей (кольца, пуговицы), части парусного такелажа для байдар, предметы бытового обихода (черпаки, ложки, рукоятки) и т.д. Моржовый клык служил материалом для изготовления предметов искусства и культа. Из китового уса делали сосуды, им подбивали полозья нарт, из его волокон плели сети, лестки для удочек. Кости китов употребляли в качестве строительного материала (на лабазы, вешала, перекладины, балки в землянках), из них делались подползки для нарт и многое другое, использовали их и как топливо. Шкуры и кожи морских млекопитающих, изготовленные из них всевозможные ремни, обувь, а также жир — все это находило широкий спрос у чукчей-олeneводоов и обменивалось на продукты оленеводства [История и культура чукчей, 1987, с. 62].

Морской промысел носил сезонный характер: на моржей и китов охотились в основном в летне-осенний, на тюленей — в зимне-весенний период, что обусловлено миграцией этих животных. Китов и моржей добывали коллективно с байдары, а тюленей — индивидуально. Орудия охоты состояли из разных по размерам и назначению гарпунов, копий, ножей и др. При использовании некоторых видов гарпунов чукчи применяли метательные дощечки.

Наибольшее значение в экономике приморских чукчей имел промысел моржей, которые, помимо

мяса и жира, давали прочные шкуры. Промысел на лежбищах был самым добычливым. Охотники кололи этих малоподвижных и почти беспомощных на суше животных копьём на длинном древке. Охотились на моржей и на плавающих льдинах [Народы Северо-Востока Сибири, 2010, с. 521].

Добыча других морских млекопитающих была сопряжена с большими трудностями. Широко практиковалась зимой и весной охота на тюленей около полыньи. Нужно было подползти к греющемуся на солнце тюленю на расстояние, с которого безошибочно можно метнуть в него гарпун с ремнем. Такая охота производилась с маскировкой: надеванием на голову снятой целиком шкуры с головы тюленя. При охоте на тюленей и белых медведей иногда использовались собаки, помогавшие отыскивать лунки, занесенные снегом, останавливавшие белого медведя, защищавшие человека.

Важным объектом охоты являлись киты, добыча которых гарпунами шла с ранней весны до октября. Гарпун обычно делался целиком из моржовой кости. Иногда его острие изготавливалось из железа, к нему прикрепляли прочный ремень с привязанными надутыми в виде пузырей тюленьими шкурами (своеобразными поплавками, показывавшими месторасположение раненного кита) [Там же, с. 522].

Рыболовство для чукчей было сопутствующим промыслом. Рыбу ловили сетями, сплетенными из китовых и оленьих сухожилий или из кожаных ремней, а также сачками и удилами, летом — с берега или с байдар, зимой — в проруби. Съедали ее сырой, не сушили и не заготавливали впрок. Незрелость рыболовства у чукчей, слабое его оснащение орудиями и средствами лова — свидетельство того, что в прошлом у них не существовал этот промысел.

Горных баранов, лосей, белых и бурых медведей, росомх, волков, лисиц и песцов вплоть до начала XIX в. добывали луком со стрелами, копьём и ловушками.

Чукчи в прошлом не пользовались ни капканами, ни черканами, зато они применяли ряд оригинальных ловушек, созданных из местных материалов. На песца или лисиц часто охотились с помощью *улюкэ* — норы во льду, на входе в которую устанавливалась потайная петля с подвесной тяжестью. В норе оставляли приманку — кусочек мяса. Как только песец касался его, петля затягивалась и давила зверя. Примечательна также ловушка *эвкэв*, представлявшая собой ледяную яму с отвесными стенами. Устье ямы выкладывалось гладким льдом. Наверху закреплялась вертящаяся доска с примороженным куском мяса. Когда песец касался его, доска переворачивалась, и зверь падал в яму. Потом доска опять выравнивалась [Аргентов, 1857, с. 99].

Занимались чукчи охотой и на водоплавающую дичь с помощью особого орудия *эплыкытэт* (болас). В зимнее время охотились на зайцев, куропадок, используя петли, лук и стрелы. Эти промыслы носили всегда вспомогательный характер.

Женщины и дети собирали и заготавливали съедобные растения, ягоды и корни, а также семена из мышиных нор. Для выкапывания корней пользовались особым орудием с наконечником из рога оленя, который позже был заменен на железный.

У кочевых и оседлых чукчей развились кустарные ремесла. Женщины выделывали мех, шили одежду и обувь, плели сумки из волокон кипрея и дикой ржи, делали мозаику из меха и тюленьей кожи, вышивали подшейным волосом оленя, бисером. Мужчины обрабатывали и художественно резали кость и моржовый клык.

Наиболее распространенными орудиями охоты на сухопутных животных служили лук со стрелами и копьё, использовавшееся при охоте на белых медведей и моржей. Орудия охоты на морских млекопитающих конструктивно отличны от орудий сухопутной охоты. В большинстве своем это разные по размерам метательные гарпуны с отделяющимися наконечниками, к которым прикреплены длинные линии.

Материалами для изготовления орудий и оружия служили камень, дерево, кость морских и сухопутных животных, китовый ус и железо. Широко использовался камень (обсидиан, кремь, сланец), из которого делали вкладыши к гарпунам, наконечники копий, стрел и другие орудия. Из дерева изготавливались луки, стержни для стрел, древки для гарпунов, копий, дротиков, копьёметалки. Дерево применялось в качестве основы для шитообразных открылков чукотского панциря, обшивавшихся сверху кожей моржа. Наиболее широкое применение имели кости и рога (преимущественно оленей), моржовые клыки, китовые ребра и челюсти. Из рога оленей делали наконечники стрел, проколки, части упряжи, рукоятки, копылья для оленьих и собачьих нарт, вытрясалки снега, ложки, крючки для подвешивания; из ребер оленя — ножи, пластинки для панцирей и т.п. Китовый ус применялся как материал для вкладышей в наконечники стрел. Им крепили деревянную основу луков. Волоски китового уса шли на лески, из них плели сети, сачки. В XVIII в. каменные топоры *гамтэ*, наконечники копий и стрел, костяные ножи были почти вытеснены металлическими [История и культура чукчей, 1987, с. 71].

Основным средством передвижения по санному пути были олени, запряженные в нарты нескольких видов: для перевозки груза, посуды, детей (кибитка), жердей остова яранги, чума (рис. V.20). По сне-



Рис. V.20. Чукчи. Перевозка чума на нартах. Нижнеколымский район, колхоз «Сутаня Удиран», 1951 г. Фотоматериалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

гу и льду ходили на лыжах-«ракетках», по морю — на одно- и многоместных байдарках и вельботах. Гребли короткими однолопастными веслами. Оленные чукчи в случае необходимости строили плоты или выходили в море на байдарках зверобоев, а те использовали их ездовых оленей. Способ передвижения на собачьих упряжках, запряженных «веером», чукчи позаимствовали у эскимосов, цугом — у русских. «Веером» обычно запрягали 5–6 собак, цугом — 8–12. Запрягали собак и в оленьи нарты.

Основным средством передвижения по суше являлись олени. Чукчи запрягали их в нарты. Использовалось несколько видов нарт: нарты для легковой езды, нарты для перевозки груза, нарты для перевозки посуды (*кукиинэн*), кибитка, крытая оленьими шкурами, для перевозки детей (*кааран*), нарты для перевозки жердей остова яранги. Чукчи использовали оленей в упряжи лишь по санному пути.



Рис. V.21. Чукчи. Яранги. Нижнеколымский район. Фотоматериалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

Для передвижения по снегу и льду пользовались ступательными лыжами-«ракетками» *вэлыегыт* букв. ‘вороньи лапки’. При ходьбе по льду и неровной поверхности к ним привязывали шипы, сделанные из рога оленя, бивня мамонта или моржового клыка [Народы Северо-Востока Сибири, 2010, с. 530].

Из средств передвижения по воде применяли одноместные байдарки и многоместные большие байдары. В случае необходимости оленные чукчи строили плоты *тымитым* [Там же].

Стойбища кочевых чукчей насчитывали до десяти яранг и были вытянуты с запада на восток. Первой с запада ставили ярангу главы стойбища. Яранга — это шатер в виде усеченного конуса высотой в центре от 3,5 до 4,7 м и диаметром от 5,7 до 7–8 м, похожий на корякский (рис. V.21). Деревянный остов покрывали шкурами оленей, сшитыми обычно в два полотнища. Края шкур накладывали один на другой и скрепляли пришитыми к ним ремнями. Свободные концы ремней в нижней части привязывали к нартам или тяжелым камням, что обеспечивало покрытие неподвижность. В ярангу входили между двух половин покрытия, откидывая их в стороны. Для зимы шили покрытие из новых шкур, для лета использовали прошлогодние [Арктика..., 1999, с. 186].

Яранги были в основном летним жилищем для одной — двух семей. Очаг находился в центре, под дымовым отверстием. Напротив входа, у задней стенки яранги, устанавливали спальное помещение (полог) из шкур. Зимой, в периоды частых перекочевков, полог делали из самых толстых шкур мехом внутрь. Укрывались одеялом, сшитым из нескольких оленьих шкур. Для изготовления полога требовалось 12–15, для постелей — около 10 больших оленьих шкур. Каждый полог принадлежал одной семье. Изнутри он освещался и отапливался жирником. За пологом, у задней стенки шатра, хранили вещи; у боковых стен, с двух сторон от очага, — продукты. Между входом в ярангу и очагом имелось свободное холодное место для различных нужд. Для освещения жилищ береговые чукчи применяли китовый и тюлений жир, тундровые — вытопленный из раздробленных оленьих костей жир, горевший без запаха и копоти в каменных лампах-жирниках [Там же].

Зимой большими семьями жили в полуземлянках, тип и конструкция которых были заимствованы от эскимосов. Снаружи они покрывались дерном и закруглялись. Сбоку располагалось четырехугольное отверстие, через которое можно было войти

внутри. Каркас жилища сооружали из китовых челюстей до 2 м в высоту, накрытых китовыми ребрами. Интересно, что типологически эти землянки не менялись на протяжении тысячелетия.

Домашняя утварь кочевых и оседлых чукчей была простой: различные глиняные сосуды — жирники-светильники и котлы для варки, некоторые виды каменных и костяных орудий — топоры, ножи, молотки, иглы, скребки, лопаты и мотыги.

Непременная принадлежность каждой семьи — приспособление для добывания огня в виде доски грубой антропоморфной формы с углублениями, в которых вращалось лучковое сверло (огнивая доска) (рис. V.22; см. вкл.). Огонь, добытый таким способом, считался священным и мог передаваться родственникам только по мужской линии [Арктика..., 1999, с. 188].

По мере развития отношений с русскими, особенно после установления регулярных торговых связей, распространились стальные огнива, металлические котлы.

Вся одежда чукчей шилась из шкур и кож оленей и некоторых морских млекопитающих, так как они были прочны и теплы (рис. V.23). Обувь и некоторая часть мужской верхней одежды (штаны летние и для охоты на море) делали из шкур нерпы. Зимнюю одежду шили из двух слоев оленьих шкур мехом внутрь и наружу. Береговые чукчи также использовали прочную, эластичную, практически непромокаемую кожу тюленей для пошива штанов и весенне-летней обуви; из кишок моржа делали плащи и камлейки. Из старых продыmlенных покрытий яранги, не деформирующихся под воздействием влаги, оленные чукчи изготавливали штаны и обувь. Постоянный взаимный обмен продуктами хозяйства позволял тундровым чукчам получать обувь, кожаные подошвы, ремни, арканы из



Рис. V.23. Чукчи. Чумработница с двумя детьми в традиционной меховой одежде. Нижнеколымский район. Фото-материалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.



Рис. V.24. Чукчи. Мужчина в глухой верхней одежде — кухлянке. Нижнеколымский район. Фото-материалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

шкур морских млекопитающих, а береговым — оленьи шкуры для зимней одежды. Летом носили выношенную зимнюю одежду. Чукотская глухая одежда подразделялась на повседневно-бытовую и празднично-обрядовую: детскую, молодежную, мужскую (рис. V.24), женскую, стариковскую, ритуально-похоронную. Традиционный комплект чукотского мужского костюма состоял из кухлянки, подпоясанной ремнем с ножом и кисетом, камлейки из ситца, надеваемой поверх кухлянки, дождевика из моржовых кишок, штанов и различных головных уборов: обычной чукотской зимней шапки, малахая, капюшона, легкой летней шапки. Основа женского костюма — меховой комбинезон *керкер* с широкими рукавами и короткими, до колен, штанами [Там же, с. 189] (рис. V.25–V.27).

Летом носили короткие, реже высокие, *торбаса* из тюленьих шкур мехом внутрь, а также из выделанной оленьей кожи, завязанные ремешками из белой или красной выделанной тюленьей кожи. Зимой чаще всего носили короткие *торбаса плеки* из камусов (меха с ног оленя). Подошвы *плеков* делали обычно из моржовых шкур мехом внутрь. Подошвы зимних сапог шили из щеток (кусочков меха между копытами оленей) волосами наружу. Такие *плеки* прекрасно греют ноги, легки и удобны. Внутри *торбасов* (без чего они совсем не греют) закладывали сухую мягкую траву.

Пища у береговых и оленных чукчей различалась. Ее основой у кочевого населения являлось оленье мясо, у оседлого — продукты морского зверобойного промысла. Правда, как отмечал В.Г. Богораз, «оленные чукчи имеют большую склонность к морской



Рис. V.25. Чукчи. Женщина в верхней зимней одежде керкер. Нижнеколымский район. Фотоматериалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.



Рис. V.26. Чукчи. Девочка в традиционном женском комбинезоне. Нижнеколымский район. Фотоматериалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

пище. ...С другой стороны, приморские чукчи и эскимосы также высоко ценят оленье мясо и называют его “сладкой пищей оленеводов” [Богораз, 1991, с. 126]. Между оленными и береговыми группами постоянно происходил обмен продуктами своих промыслов.

Особенностью рациона береговых чукчей было его разнообразие по сравнению с другими арктическими народами [Богословская и др., 2007, с. 372]. Приморские чукчи особенно сытным считали мясо моржа, особым деликатесом — сшитый кожей наружу рулет из внутренностей (*к’опалгын-кымгит*). *К’опалгын* ели в свежем, подкисшем и мороженом виде. Свежее моржовое мясо варили. В сыром и вареном виде ели мясо белухи и серого кита, а также их кожу со слоем жира. Большое место в рационе занимала рыба: кета, хариус, навага, нерка, камбала. Позже стали заготавливать юколу, сделанную из крупных лососевых. Многие чукчи-олeneводы под влиянием своих соседей вялили, засаливали, коптили рыбу, солили икру. Мясо морских зверей очень жирное, поэтому к нему требуются растительные добавки. Оленные и приморские чукчи традиционно употребляли в пищу много дикорастущих трав, корней, ягод, морской капусты. Листья карликовой ивы, шавель, съедобные корни замораживали, квасили, смешивали с жиром, кровью. Из корней, толченных с мясом и моржовым жиром, делали колобки. Из привозной муки издавна варили каши, жарили лепешки на тюленьем жире [Арктика..., 1999, с. 189].

К XVII–XVIII вв. основной социальной единицей у чукчей была патриархальная семейная община, состоящая из нескольких семей, имевших единое хозяйство, общее жилище, объединенных родством



Рис. V.27. Чукчи. Чумработница с сыном. Нижнеколымский район, колхоз «Турваургин», 1951 г. Фотоматериалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

и совместной охотой на диких оленей. У береговых чукчей производственные и социальные связи складывались вокруг байдары, размер которой зависел от количества членов общины. Во главе патриархальной общины стоял старшина — «лодочный начальник».

Оседлые чукчи жили в поселках. На общих участках селилось несколько родственных общин, каждая из которых размещалась в отдельной полуземлянке. Кочевые чукчи жили в стойбище, также состоящем из нескольких патриархальных общин. Каждая община включала две — четыре семьи и занимала отдельную ярангу. Из 15–20 стойбищ образовывался круг взаимопомощи. У оленных чукчей существовали и патрилинейные родственные группы, связанные кровной мезью, передачей ритуального огня, обрядами жертвоприношений, а также начальная форма патриархального рабства, исчезнувшая вместе с прекращением войн против соседних народов [Арктика..., 1999, с. 189]. Переход к крупностадному оленеводству изменил ситуацию: начали распадаться большие патриархальные семьи и выделяться те, которые имели больше оленей.

В основе религиозных верований и культа чукчей были анимизм, промысловый культ. По представлениям народа, практически все места, леса, реки, озера, а также различные виды зверей и деревьев имеют своих хозяев (*этын/этынвйт*). Существовал и культ предков — каждая семья искала поддержки у своего ближайшего родственника по мужской линии: умершего отца, деда, которые были представлены в виде стилизованных деревянных или вырезанных из кожи фигурок, призванных изображать этих предков, быть их заместителями.

Структура мира у чукчей была трехчастной: земля с людьми и со всем живым на ней; небеса, где живут предки, умершие достойной смертью во время сражения или выбравшие добровольную смерть от руки родственника (у чукчей старики, неспособные промыслять, просили ближайших родственников лишить их жизни); подземный мир — обиталище носителей зла *кэле*, куда попадали люди, умершие от болезни или в результате несчастных случаев. По поверью, промысловыми угодами, отдельными местами обитания людей ведали мистические существа-хозяева, которым приносились жертвы. Особая категория благодетельных существ — домашние покровители, в каждой яранге хранились ритуальные фигурки и предметы. Система религиозных представлений породила соответствующие культы, связанные с оленеводством, у тундровых чукчей, с морем — у береговых. Были и общие культы: *Наргынэн* (поклонение природе, всему окружающему, Вселенной), *Тнагыргын* (культ рассвета), *Вагыргын* (Полярной звезды), созвездия *Пэгиттин* (звезды Альтаир и Таразед из созвездия

Орла выделялись в особое созвездие *Пэгиттин*), культ предков и т.д. Жертвоприношения носили общинный, семейный и индивидуальный характер [Там же, с. 189–190].

Практически в каждом стойбище, каждом селении оседлых чукчей был человек, в той или иной мере обладавший свойствами шамана. Чукотские шаманы не отделялись от производственно-хозяйственной и промысловой деятельности семьи, патриархально-семейной общины. Все обрядовые служения, все, что связано с духами, исполнялось внутри семьи, патриархально-семейной общины их главами. Борьба со злыми существами, в какой бы форме ни проявлялось их действие (болезнь людей, падеж оленей и т.п.), осуществлялась шаманом, общавшимся с духами-покровителями и предками в состоянии транса. Основной функцией шамана было врачевание. Он не имел специального костюма, его главным ритуальным атрибутом был бубен. В отличие от рядовых чукчей, шаманы имели духов-покровителей. В этом состояли их особенность и преимущество.

Основные праздники были связаны с хозяйственными циклами. У оленных групп — с осенним и зимним забоем оленей, откочевой стада на летние пастбища и возвращением. Праздники приморских чукчей близки эскимосским: весной — праздник байдары по случаю первого выхода в море; летом — праздник голов по случаю окончания охоты на тюленей; осенью — праздник хозяина морских животных. Все праздники сопровождали состязания в беге, борьбе, стрельбе, подпрыгивании на шкуре моржа (прообраз батута), гонки на оленях и собаках, танцы, игра на бубнах, пантомима. Кроме производственных существовали семейные праздники, связанные с рождением ребенка, выражением благодарности по случаю удачного промысла начинающим охотником и т.п. Обязательными при проведении праздников являлись жертвоприношения: оленей, мяса, фигурок из оленьего жира, снега, дерева (у оленных чукчей), собак (у морских) [Там же, с. 190].

Фольклор чукчей характеризуется разнообразием жанров, сюжетов, образов. В.Г. Богораз выделил следующие его жанры: мифы о сотворении земли, солнца, луны, человека, животных, о различных божествах (*тоттомгаткэн пын'ылтэ*); сказки о чудовищах *кэле*; шаманские рассказы; бытовые сказки; предания о военных столкновениях чукчей с коряками, юкагирами, эскимосами, русскими (*э'кэлыльэткин пын'ылтэ*). В космогонических мифах о происхождении солнца, света, луны культурными героями выступают люди, птицы, звери. Один из главных персонажей — ворон Куркыль, демиург и культурный герой (мифический персонаж, который дает людям различные предметы культуры, до-

бывает огонь, как Прометей у древних греков, учит охоте, ремеслам, вводит различные предписания и правила поведения, ритуалы, является первопредком людей и творцом мира). Распространены также мифы о браке человека и животного: кита, белого медведя, моржа, тюленя. Чукотские сказки *лымн'ыл* подразделяются на мифологические, бытовые и сказки о животных. Исторические предания повествуют о войнах чукчей с эскимосами, коряками, русскими. Известны также мифологические и бытовые предания [Арктика..., 1999, с. 190].

Музыка генетически связана с музыкой коряков, эскимосов и юкагиров. Каждый человек имел, по меньшей мере, три «персональные» мелодии, сочиненные им в детстве, зрелом возрасте и старости (чаще, правда, детскую мелодию получали в подарок от родителей). Возникали и новые мелодии, связанные с событиями в жизни (выздоровлением, прощанием с другом или возлюбленной и т.п.). Исполняя колыбельные, издавали особый «курлыкающий» звук, напоминающий голос журавля или важенки. У шаманов были свои «персональные напевы». Они исполнялись от имени духов-покровителей (песни духов) и отражали эмоциональное состояние поющего. Распространено было горловое пение *пильгэйн'эн*. Певец втягивал воздух, сжимал горловые связки, губы широко растягивал в стороны и, вдыхая воздух, издавал своеобразный шелестящий звук. Меняя сжатие горла и растяжение губ, он изменял высоту звука. Опытные певцы могли сочетать гортанное пение с обычным, именуе-

мым *типгэйн'эм*, образуя два самостоятельных голоса-тембра. *Пильгэйн'эн* обладает своеобразными художественными возможностями в изображении различных явлений природы, картин быта. В одних случаях это бегущее стадо оленей, преследуемое волками, езда на оленях или весенняя тундра, покрытая цветами, перелет птиц, в других — различные трудовые процессы, настроения и переживания человека [Народы Северо-Востока Сибири, 2010, с. 561].

Бубен *ярар* был круглый, имел рукоятку на обечайке (у береговых) или крестовидную держалку на тыльной стороне (у тундровых). Различают мужскую, женскую и детскую разновидности бубна. Шаманы играют на бубне толстой мягкой палочкой, а певцы на праздниках — тонкой палочкой из китового уса. *Ярар* являлся семейной святыней, его звучание символизировало «очага голос». Другой традиционный музыкальный инструмент — пластинчатый варган *ванны ярар*, «ротовой бубен» из березовой, бамбуковой (плавун), костяной или металлической пластинки. Позднее появился дуговой двуязычковый варган [Арктика..., 1999, с. 190].

Судя по описаниям этнографов, путешественников, традиционное танцевальное искусство чукчей входило в состав обрядов и праздников, игравших важную роль в их общественной жизни. Их танец, скорее, был пляской-пантомимой, подражанием, имитацией поведения животных, являвшихся основным объектом охоты [Народы Северо-Востока Сибири, 2010, с. 563].

ГЛАВА 21

ЭВЕНКИ И ЭВЕНЫ ЯКУТИИ: СТРАНИЦЫ ТУНГУСО-МАНЬЧЖУРСКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ В ПРОЦЕССЕ ОСВОЕНИЯ ПРОСТРАНСТВА ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Освоение и преобразование пространства кочевыми тунгусо-маньчжурскими культурами активно происходили в движении как на север (Эвено-Бытантайский улус Якутии), так и на восток, включая островную территорию Дальнего Востока Российской Федерации.

Тунгусо-маньчжурские народы России попали в категорию северных именно в ходе покорения северных земель. Очевидно, что они прошли и выработали уникальную школу адаптации своей культуры к природным условиям северных пространств. Существует предположение на основе лексических данных, что все продолжатели пратунгусо-маньчжурского языка имели представление о коневодстве (в их лексике есть слова, обозначающие сено

или сухую траву) [Певнов, 2004; 2008, с. 78], а позднее — и об оленеводстве [Ikegami, 1997, p. 118–119, 218 и др.].

Однако необходимо сразу отметить, что покорение тунгусами Севера происходило не так, как у якутского народа. Обратим внимание, что уникальность якутской культуры состоит в практике преобразования пространства в процессе адаптации скотоводческой культуры. К примеру, коневодство саха было приспособлено к крайне суровым условиям северной природы (подробнее об адаптации лошади и развитии табунного коневодства в условиях Арктики, а также об истории табунного якутского хозяйства, о традициях управления табуном и его воспроизводством см. [Миссонова,

2018; Hiroki Takakura, 2015]). Уникальность тунгусского опыта проявилась по-иному: видимо, произошли отход от использования коня и активное внедрение оленя в культуру жизнеобеспечения; использование коня в сочетании с оленем продолжилось в более поздний период при взаимовлиянии культур, например, якутов и эвенов на территории Якутии [Кузнецов, Миссонова, 1993, с. 10, 19–20]. Причем одомашнивание оленя (наименование именно домашнего оленя во всех тунгусских языках единое — *oro(n)*, в удэгейском и др. — заимствовано из тунгусских языков) изначально шло вовсе не по пути развития табунного оленеводства (для этого не было и естественной возможности на тех территориях, которые приходилось осваивать тунгусским народам). Олень играл важнейшую функцию прежде всего в качестве средства передвижения. Именно мобильность за счет использования оленя в таком качестве позволяла тунгусам осваивать огромные пространства Дальнего Востока. Применение верхового оленеводства способствовало развитию охоты. Заметим также, что в ходе адаптации тунгусские народы были лишены возможности заниматься земледелием, что отличает их от этнических «собратьев» — земледельцев-маньчжуров [Певнов, 2008, с. 64–81].

Активизация продвижения тунгусских этнических общностей в процессе жизненно необходимого освоения пространства происходила в первую очередь по речным артериям Дальнего Востока. Освоение именно системы рек — это важная характерная особенность тунгусских народов. Хорошо известно, что тунгусы использовали все возможное пространство и крупных рек, и самых мелких притоков. Французская исследовательница А. Лаврилье на основе своих многолетних экспедиционных материалов приходит к заключению, что реки не только позволяют тунгусам ориентироваться в пространстве, но и воскрешают в памяти родство со своей социальной группой, а также помогают осмыслить цикл жизни [2010, с. 115–132].

В ходе освоения территорий происходит естественное освоение разных экологических ниш близкими этническими культурами. При этом взаимопроникновение и взаимообогащение культур непременно соседствуют. По имеющимся археологическим материалам, первые контакты населения Якутии раннего железного века с приамурскими племенами, предположительно, можно отнести ко II–VIII вв. н.э., а взаимовлияние этнокультурных систем Якутии и Дальнего Востока фиксируется с неолита [Алексеев, 1996а, с. 19–22; Бравина, 2014, с. 226].

Основываясь на исторических преданиях и археологических изысканиях, Р.И. Бравина выявляет факты существования в XVI–XVIII вв. межэтнической брачной связи у дюпсунских, мегинских и

усть-алданских якутов с тунгусскими родами [2015]. Причем речь идет как о тунгусских общностях Китая (с земли Тонгус Молдью), т.е. находящихся на Амуре, к востоку от Якутии, так и о проживающих на побережье Охотского моря. Каждая этническая общность естественным образом служит проводником своей культуры жизнеобеспечения. На протяжении веков создается уникальный синтез не просто сосуществования различных кочевых культур, но и активного освоения пространства Севера. Необходимо также подчеркнуть, что тунгусской культуре были суждены вторичное познание и освоение коневодческой культуры (уже при относительно оседлом образе жизни) именно в ходе тесного хозяйственно-культурного контакта с якутской скотоводческой традицией [Кузнецов, Миссонова, 1993].

Обратим внимание и на то, что происходит с отношением тунгусской культуры к скотоводству и земледелию на территории Якутии. Логично, что при освоении дальних пространств занятие земледелием и скотоводством не входило в сущностную потребность кочевых тунгусских культур. Однако, как пишет в своей статье 1957 г. профессор Г.П. Башарин [НА РС (Я), ф. 1457, оп. 2, д. 199, л. 13–15], в последней трети XVIII — первой трети XIX в. у тунгусов Якутии, которые осваивали скотоводческую культуру, возникал естественно земельный вопрос, а точнее вопрос о сенокосах и пастбищах для рогатого скота и лошадей. Но царское правительство смотрело на тунгусов Якутии как на вечных оленеводов, охотников и рыболовов, ведущих бродячий образ жизни. Никакого установленного законом права на владение тунгусами сенокосными и пастбищными угодьями не было (что отличало их от якутов). Г.П. Башарин также отмечает, что к первой трети XIX в. немного менее половины тунгусов Якутии в разной степени занимались разведением рогатого скота и лошадей, а часть тунгусов Амурской области, Иркутской губернии, Забайкальской области и других южных районов Сибири в XVIII–XIX вв. в большей мере занимались скотоводством. Некоторые из них даже приобщались к земледельческой культуре. Скотоводческая терминология и некоторые предметы материальной культуры свидетельствуют о возможном заимствовании скотоводства от монголов (включая лошадь, корову, барана и др.) [Василевич, 1969].

Обратимся к наследию многолетних теоретических изысканий Г.В. Ксенофонтова, который высоко оценивал вклад кочевых народов в пространственное движение. Он, анализируя «якутское черное шаманство в составе скотоводческой культуры якутов», высказывал предположение о контактах древнего якутского общества с аборигенным населением Амура, Маньчжурии и вообще Сибири

[Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, рукописные материалы Г.В. Ксенофонтова]⁷¹.

Именно представление о тунгусской истории в целом, об истории малочисленных тунгусо-маньчжурских народов России (в том числе участвовавших в покорении территорий современной Якутии) как о мощном движении, сыгравшем огромную роль в освоении огромных пространств, представляется естественным и актуальным. Обновленной источниковой базой в изучении освоения земель тунгусскими этническими общностями может служить синтез исследований лексики и фольклора и археологических артефактов в тщательном сопоставлении с доступными архивными материалами (прежде всего богатейших архивов Якутии), многие из которых до сих пор ждут своего исследователя. Необходимо подчеркнуть, что лексическая база данных до сего времени чаще всего остается уделом изучения только лингвистов (что, конечно, очевидно), оказываясь без должного соотношения с этнографическим/социоантропологическим подходом к исследованию.

21.1. ИСТОРИЯ ТУНГУССКОЙ КУЛЬТУРЫ НА ТРАНСГРАНИЧЬЕ ВРЕМЕН И ПРОСТРАНСТВ: ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

В энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона значится, что «тунгусское племя», широко раскинувшееся по огромной территории от границ Среднего Китая к северу до самого побережья Ледовитого океана и от берегов Енисея на западе вплоть до побережья Северо-Японского и Охотского морей, «заключает в себе целый ряд отдельных племен», родиной которых считается Северная Маньчжурия [Малый энциклопедический словарь..., 1902, с. 64].

Далее рассмотрим некоторые страницы тунгусской истории. Давно одной из самых дискуссионных тем является проблема определения истоков зарождения народов. Анализируя гипотезу неолитического возраста современных народов [Окладников, 1941], В.П. Алексеев писал, что, несмотря на значительное развитие конкретных этногенетических исследований, теоретическая литература по этногенезу остается довольно бедной, а совершенно правильные указания на необходимость комплексного подхода к проблемам этногенеза носят достаточно общий характер и не проясняют путей использования и комбинирования отдельных исторических источников в этногенетических целях. «Не составляет ис-

ключения и антропологический материал: много писалось о несовпадении границ распространения антропологических и лингвистических, антропологических и историко-культурных общностей [Дебец и др., 1952], но формы их взаимодействия на разных этапах истории человечества еще предстоит исследовать» [Алексеев В.П., 2008, с. 436].

Характеристика этногенетического процесса, по мнению В.П. Алексеева, должна быть исследована по отдельным составляющим, к числу которых «можно отнести многокомпонентность любого этногенеза, характер сопряженности во времени формирования антропологических, лингвистических и историко-культурных особенностей складывающегося нового народа, соотношение этногенеза с экологической средой, понимая под последней и социальные, и природные ее аспекты. Наконец... длительность... становления (народов) и хронологическая приуроченность к той или иной эпохе истории человечества» [Там же]. В.П. Алексеев подробно анализирует и доказательно критикует аргументы известной полемики между А.П. Окладниковым и М.Г. Левиным [Окладников, 1950а, 1955б; Левин, 1958б], которые отстаивали мысль о том, что истоки этногенеза тунгусоязычных народов (А.П. Окладников) или юкагиров (М.Г. Левин) следует искать в неолитических популяциях Прибайкалья. В.П. Алексеев обращает особое внимание на недопустимость самой полемики, происходящей при уверенности обоих ученых в неолитических корнях народов, так как в этих и иных подобных точках зрения были «оставлены без достаточного внимания многочисленные зафиксированные палеоантропологические факты обширных древних миграций, в ходе которых на территории Сибири появлялись большие массы нового инородного по происхождению населения» [2008, с. 437, 440]. Отстаивая позицию невозможности считать неолитическое население Прибайкалья базой этногенеза тунгусо-маньчжурских народов и юкагиров, В.П. Алексеев не исключает существовавшее неолитических популяций на других территориях, доказательством чего служат, например, черепа из Шилкинской пещеры [Левин, 1953] и пещеры Чертовы Ворота в Приморье [Балуева, 1978], которые были определены как принадлежащие представителям байкальской расы, и сейчас характерной для тунгусо-маньчжуров и юкагиров. В.П. Алексеев считает слишком сомнительным связывание этногенеза этих народов даже с эпохой ранней бронзы (Шилкинская пещера) [2008, с. 440]. По его мнению, отличительные морфологические признаки каждого народа образовались в более позднее время. В.П. Алексеев приходит к следующему выводу: «...о неолитическом периоде формирования антропологического состава подавляющего числа коренных народов Сибири не при-

⁷¹ Здесь и далее при цитировании архивных материалов сохранены орфография, пунктуация и графическое оформление первоисточников.

ходится говорить, его формирование приходится на конец I тыс. до н. э. — I и начало II тыс. н. э. Есть все основания думать, что этногенез современных народов Сибири датируется преимущественно тем же отрезком времени [Там же, с. 441].

Анализ лексики тунгусо-маньчжурских языков, как уже отмечалось выше, может дать много важной информации для изучения истории и этнографии тунгусских народов. Так, А.М. Певнов для поиска тунгусо-маньчжурской прародины с успехом использовал в качестве «диагностической» лексики названия лиственных деревьев (в частности, ясеня и дуба), лососевых рыб, потамонимов (названия рек), домашних животных [2008, с. 67–69, 72, 78] и пришел к выводу о возможности включения в зону поиска прародины тунгусов бассейна среднего Амура (Среднее Приамурье) [Там же, с. 67, 81]. Такую точку зрения подтверждает основанная на археологических данных позиция А.П. Деревянко [1973, 1976]. Лингвистические материалы позволили уточнить, что «родина языковых предков тунгусо-маньчжурских народов находилась не в равнинных районах бассейна Среднего Амура, а в гористой местности с хвойно-широколиственными лесами» (возможно, южная часть Буреинского хребта и Малый Хинган, параллельно р. Амур) [Певнов, 2008, с. 81]. Интересен факт отсутствия в тунгусо-маньчжурских языках этимологически общего названия соли: существует семь разных по происхождению слов, обозначающих соль [Певнов, 1985; 2008, с. 77]. Археологические и лингвистические материалы подтверждают этнографические данные (в частности, касающиеся тунгусского цикла жизнеобеспечения, искусства) о владении тунгусами навыками обработки металлов: у всех тунгусо-маньчжурских народов название железа общее, возникшее еще в «гипотетическом праязыке» — *sele*. Причем это наименование было в праязыке явно свое, оно не заимствовано из монгольских или тюркских языков, в отличие от названий серебра, меди, изделий из железа, кузнечного меха, наименования которых заимствованы у монголов [Певнов, 2008, с. 76–77; Деревянко, 1973, с. 243–245].

Существует предположение о том, что носители тунгусо-маньчжурского праязыка имели представление о коневодстве, а также в какой-то степени об оленеводстве. В тунгусских языках известно наименование домашнего оленя *oro(n)* [Певнов, 2008, с. 78]. Общим для всех тунгусо-маньчжуров занятием, как отмечено выше, определена именно охота, которая «наряду с генетической общностью языков» стала объединяющим фактором, к примеру, для оленеводов-эвенков, рыболовов-нанайцев и земледельцев-маньчжуров [Там же, с. 81].

Находим существенные подтверждения этого в археологических исследованиях А.П. Окладникова и

А.П. Деревянко. Анализируя материалы археологических памятников соседней с Маньчжурией территории, а именно Забайкалья, Приамурья и особенно среднего Амура (ныне район Благовещенска), а также Приморья, ученые приходят к выводу, что исконные для тунгусской культуры таежные черты складываются в этом районе на границе тайги и степи. Возможно, именно здесь шло формирование той этнической общности, основным признаком которой стали тунгусо-маньчжурские языки [Окладников, Деревянко, 1973, с. 291–292].

На основании фаунистических остатков лошади, обнаруженных в памятниках урильской культуры, А.П. Деревянко считает возможным использование лошади у племен Дальнего Востока уже во II тыс. до н. э. [1973, с. 242]. Ко второй половине II тыс. до н. э. можно гипотетически отнести и возникновение «самостоятельного центра черной металлургии» на юге Дальнего Востока (в Северном Китае не известны находки изделий из железа этого периода, там отмечается существование высокоразвитой техники выплавки бронзы). Данное предположение подтверждается реальными предпосылками освоения железа племенами Приамурья и Приморья. Они одними из первых в Восточной Азии переходят к железному веку. На юге Дальнего Востока, особенно в Приамурье, имеется много месторождений железных руд, среди них были и такие, где железо легко поддавалось восстановлению. Месторождений же меди на данной территории было явно недостаточно. Поэтому даже при владении техникой выплавки бронзы древнему населению использовать ее было затруднительно, а освоить производство железа заставляла потребность в оружии труда и вооружении [Там же, с. 243–244].

Обратимся к материалам исследователей, изучавших языки и культуру тунгусских народов с XVII в. По историографическому исследованию Е.Н. Дувакина, до начала XVII в. сведения о тунгусских народах проникали в письменные источники лишь изредка. Как правило, речь шла о кратких сообщениях в западно-европейских, арабско-персидских, китайских и монгольских текстах, связываемых с тунгусами сугубо гипотетически [Василевич, 1969, с. 18; Алексеев, 2006, с. 15–16, 28, 31–32; Uray-Kõhalmi, 2002; и др.]. Хотя знакомство русских с тунгусами началось еще в XVI в. [Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 3, 47]. В XVII в. ситуация изменилась. Основную массу источников этого времени составляли «сказки», ясачные книги и другие русские документы, в которых содержатся сведения о территории расселения, хозяйстве, социальной организации, об антропонимике разных групп эвенков и эвенов, их взаимоотношениях с соседями [Степанов, 1939, 1959; Долгих, 1960; Туголуков, 1985].

В 1664–1665 гг. в Москве вместе с нидерландским послом находился Н. Витсен. Благодаря временному доступу к разным документам и возможности беседовать с теми, кто бывал на восточных окраинах России, а также постоянной переписке с русскими корреспондентами по возвращении в Амстердам, Витсену удалось собрать разнообразные данные о культуре и языках народов Северной Евразии [Зиннер, 1968, с. 10–13; Алексеев, 2006, с. 348–353; Witsen, 1785]. В 1692 г. он издал книгу «Noord en Oost Tartarye», дополненный вариант которой был напечатан в 1705 и 1785 гг. [Witsen, 1785]. Н. Витсен в конце XVII в. выделяет северных тунгусов — эвенков и эвенов — в отдельное языковое подразделение тунгусоязычных народов [Туров, 2008, с. 15]. Материалы Витсена включают в себя данные по территории расселения и этнографии енисейских, приленских, прибайкальских, забайкальских и приамурских эвенков, а также эвенов [Witsen, 1785, S. 74–75, 77, 81, 85, 88, 113, 644–645, 654–664, 668–670, 678, 681–684, 687].

Значительный объем сведений о тунгусах содержится в описаниях путешествий в ходе русской дипломатической миссии в Китай Николая Спафария (1675–1678 гг.) и Избранта Идеса (1695 г.). Как отмечает Г.М. Василевич, Идес не только оставил самое полное для того времени описание групп, у которых он останавливался (ангарские, еравинские, нерчинские и аргунские эвенки), но и дал сведения, полученные в ходе расспросов, о более северном

населении. Поэтому его сочинение, по мнению Г.М. Василевич, может считаться первым этнографическим описанием тунгусов в XVII в. (подробнее о публикациях И. Идеса см. [Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 5]).

Среди ранних источников по этнографии и языку эвенков одно из ключевых мест, как известно, принадлежит материалам Д.Г. Мессершмидта [Туров, 2008, с. 16; Титова, 1978, с. 6–7, 12–13]. С 1719 по 1726 г. Мессершмидт по поручению Петра I проводил полевые исследования в Сибири (медик-энциклопедист, он, помимо изыскания всяких раритетов и аптекарских вещей, должен был заниматься описанием сибирских народов и филологией). В рукописях Д.Г. Мессершмидта содержатся данные о нижнетунгусских, верхненленских, ангарских и даурских эвенках. Мессершмидт выехал из Тобольска в 1721 г. (вместе со своим помощником — пленным шведом Ф.И. Таббертом, позднее на родине его фамилия была заменена на Страленберг), спускался по Енисею, был на Нижней Тунгуске и Лене [Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 8]. Описывая эвенков, он отмечал, что их семьи хоть и вели кочевой образ жизни, но редко отдалялись от основного стойбища более чем на 10–12 миль [СПбФ АРАН, ф. 98, оп. 1, д. 2, л. 125об.]. В описаниях Мессершмидта и Страленберга значатся енисейские группы тунгусов с Нижней Тунгуски.

Важно, что ими были сделаны первые записи эвенкийских слов (по разным оценкам — от 400 до 500). Материалы Мессершмидта не были изданы, но впоследствии использовались в трудах Палласа и Клапрота [Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 8; Klapproth, 1831, S. 286–288]. Эвенкийские лингвистические данные, собранные Мессершмидтом, в современных лексикографических работах почти не учитываются, иногда только упоминаются (напр., см. [Болдырев, 2000; 2007, с. 19; Мыреева, 2001]), хотя их значение для тунгусоведения, безусловно, крайне велико. Ф. Страленберг оставил свою классификацию тунгусских групп по признаку использования животных в качестве транспорта: конные, оленные и собачьи (характеристика групп совпадает с описаниями И. Идеса; см. [Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 9]). Позднее И.Г. Георги, основываясь на материалах своих предшественников, в том числе П.С. Палласа, разделял тунгусов по

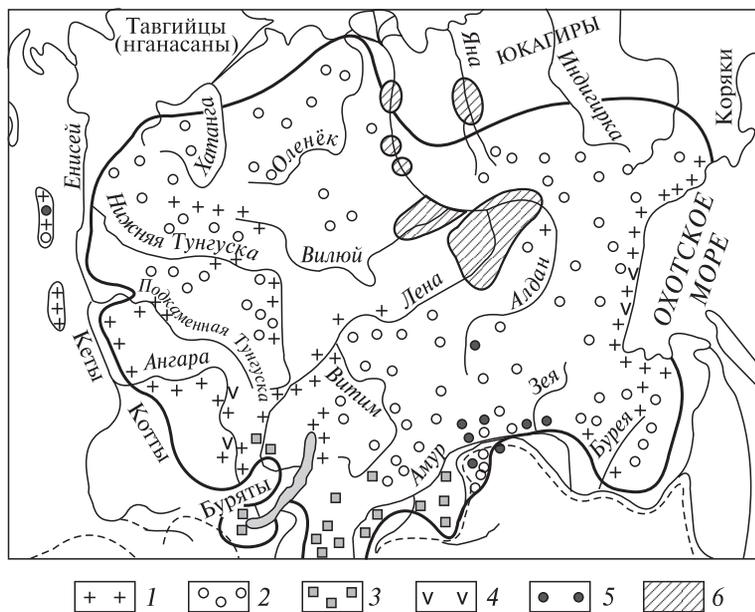


Рис. V.28. Карта расселения тунгусов и якутов в XVII в. [Василевич, 1969, с. 4].

1–5 — тунгусы: 1 — пешие («сядячие», «лодошные»), 2 — оленные, 3 — скотные, 4 — ламские («сядячие»), 5 — конные; 6 — якуты.

хозяйственному признаку на оленеводов, звероловов-рыболовов, коневодов, скотоводов, по транспортному — на конных, оленных и собачьих. Оленные тунгусы кочевали в горах Забайкалья, около Охотска и на севере Якутии [Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 11] (рис. V.28).

В 1742 г. Я.И. Линденау описал пеших тунгусов из Охотска, «которые, без сомнения, происходят от оленных тунгусов, называют себя ламутами. Это имя возникло в то время, как у оленных тунгусов вымерли все олени и они осели у моря, которое на их языке называется “Лам”». Главным их промыслом стало рыболовство и охота на тюленей (рис. V.29). Линденау приводит сохранившиеся у него в памяти названия родов оленных тунгусов, от которых отделились ламуты (по-ламутски слово «род» звучит как *Galbakcl*): «*Adgan, Salgan, Ujägir, Njunlschi, Iwjän, Tschetaer, Niegan, Wolöl, Buldakair, Tungusir, Ujanki и Tscholar*». Сам Линденау застал представителей лишь четырех из этих родов: «*Adgan, Salgan, Iwjän, Ujägir*», имеющих стойбища на реках «Охота, Арка, Урак, Улья и Ина». Управлялись они двумя князьями (*Niungs*), один из них был новокрещенным (из рода «Уянков»). Я.И. Линденау рассказали, что до прихода русских ламуты были более многочисленными: якобы от р. Ульбай до р. Улья не хватало места и «многие были вынуждены селиться у других маленьких речек». Исследователь отмечает, что язык этих групп несколько отличается от языка тунгусов, а ламутский язык «в области р. Тауй тоже не совпадает с тунгусским» [Линденау, 2002, с. 45].



Рис. V.29. Тунгусская пешая баба с карты начала XVIII в. Фотоматериалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

В 1771–1773 гг. в Сибири работала академическая экспедиция под руководством П.С. Палласа [1786, с. 494; 1789, с. 88–89, 264, 266–269, 279, 292, 305–308, 311, 314, 320, 330–337, 385, 594, 607–609, 612–613, 621]. Основываясь на полевых исследованиях и разосланных на места опросниках, Паллас издал впоследствии «Сравнительные словари всех языков и наречий», чем внес огромный вклад в развитие лексикографии [1787–1789]. Эвенские и эвенкийские диалекты в данной работе были представлены записями, сделанными у ламутов и среди тунгусов окрестностей Охотска и Якутска, Нерчинской области, бассейнов Баргузина и верхней Ангары, Енисейского и Мангазейского округов.

В числе участников экспедиции П.С. Палласа был И.Г. Георги. В опубликованном им описании народов Российской империи приводится разнообразная информация по языку и культуре лесных и степных эвенков: ареалам проживания их отдельных групп, оленеводству, рыбной ловле, звериному промыслу, кузнечному делу и проч. [Георги, 1799, с. 4–5, 33–51, 55, 102, 107, 109, 111–112, 115].

В «ведомостях», присланных в Сенат А.И. Брилем и относящихся к 1780–1790 гг., имеется «Описание Иркутского наместничества», в котором представлены краткие сведения о тунгусах Верхнеудинского уезда и Якутской области [Описание Иркутского наместничества, 1988, с. 91, 154, 212, 217–218; Титова, 1994, с. 397].

В конце XVIII в. состоялась большая Северо-Восточная экспедиция И.И. Биллингса и Г.А. Сарычева, в результате которой были собраны дополнительные данные о тунгусах Якутии. В судовом журнале И.И. Биллингса, дневнике Г.А. Сарычева, рукописи К.Г. Мерка и «Путевом журнале» неизвестного автора имеются заметки об оленных тунгусах, обитавших на северо-востоке Якутии, и эвенах Охотского побережья [Сарычев, 1802; Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 12–13; Sievers, 1796]. Необходимо также отметить Колымскую экспедицию Географического общества Г.Л. Майделя, собравшую этнографические и лингвистические сведения о колымских эвенах [Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 22]. Кроме того, Географическим обществом в 1873–1875 гг. была инициирована Оленёкская экспедиция ссыльного поляка А.Л. Чекановского. Ее члены прошли по Нижней Тунгуске и Оленёку, дошли до его устья, затем до Верхоянска, Якутска, спустились вниз по Лене и добрались до низовий Оленёка. В ходе экспедиции удалось собрать интересные материалы по ербогочевским, наканновским, верхневиллюйским, оленёкским эвенкам. Впервые были отмечены постоянные промысловые кочевья тунгусов на боль-

шие расстояния — «с Ангары на север за Нижнюю Тунгуску, а с Вилюя — на побережье Ледовитого моря», а также взаимосвязи эвенков с якутами и русскими [Чекановский, 1875; Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 23].

В начале XIX в. Ю. Клапрот, исследуя по китайским и иным источникам языки народов Азии, в том числе разных групп эвенков и эвенов, разделил тунгусов на собственно тунгусов, подразумевая эвенков и эвенов, и маньчжуров. Клапрот впервые предложил рассмотреть близость тунгусских языков к монгольским и тюркским, заметив общее в названии и тунгусов, и монголов: *тата* (*тамань*, *тата*(нь)/*татар* долгое время встречалось в ранних западно-европейских изданиях и относилось как к тунгусам, так и к татарам. А в китайских исторических источниках VII–IX вв. (династийные истории и летописи) название *тата*(нь) относится к тунгусам системы Амура [Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 48, 72–73, 76; Klapproth, 1823, S. 195, 208].

Г.М. Василевич обращает внимание, что слово «тунгус» никогда не было самоназванием эвенков. По ее мнению, так называли эвенков сибирские татары и якуты. Монголы называли их *хамныган* (по записям Д.Г. Мессершмидта 1723 г.), западные буряты — *калджакшин*, ханты (обские остяки) — *келлем*, *куеллем*, нарымские селькупы — *джумул*

куп, койбалы — *калчакши*, ассаны — *калча кшин*, инбатские кеты — *фунгбау*, *феамбе*, маньчжуры — *орочон*, нижеамурское тунгусоязычное население — *киден* [Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 48–51].

В конце XIX в. антрополог И.И. Майнов исследовал юг Якутии и выделил среди южно-якутских групп эвенков два антропологических типа: северный и южный, следовательно, можно сделать вывод, что в этногенезе эвенков Якутии участвовали два компонента [Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 79; Майнов, 1898] (рис. V.30).

Говоря о происхождении тунгусских народов, нельзя не обратиться к точке зрения М.Г. Турова. По его мнению, к началу XX в. в российской этнографической науке (трудах В.Л. Серошевского, И.Д. Черского, В.И. Иохельсона, В.Г. Богораза и др.), изучение проблемы происхождения северных тунгусов завершилось предложением к обсуждению трех альтернативных гипотез [Туrow, 2008, с. 19, 21–22; Туголуков, 2016, с. 152–153]:

1) гипотеза автохтонного палеосибирского происхождения северных тунгусов [Миддендорф, 1860–1867; Золотарев, 1939; Ксенофонов, 1992а, б, с. 203–213];

2) гипотеза маньчжурского очага формирования прототунгусов (Ф.И. Страленберг, И.Г. Георги, И.Э. Фишер, М.А. Кастрен, Л.И. Шренк, Н.Я. Бичурин);

3) гипотеза, согласно которой тунгусы считались древнейшими автохтонами Сибири, а их историческая прародина располагалась в лесостепных районах Южного Прибайкалья и верхней части бассейна Амура (Г.И. Спаский, В. Горский и К. Гикиш).

Наиболее обоснованной, согласующейся со всеми научными материалами, накопленными к тому времени, представляется «маньчжурская» гипотеза, разработанная С.М. Широкогорым [Туrow, 2008, с. 22–27; Широкогор, 1923, с. 13; Shirokogorov, 1929, p. 1–3, 120–123, 141–147; 1931, p. 187–193, 195]. Очень важно обратить внимание на критическое отношение С.М. Широкогорова к распространенным попыткам рассматривать факты языковой общности народов в качестве доказательств общности их происхождения: по мнению ученого, язык и культура есть совокупность (вошедших в этническую традицию) явлений и элементов, имеющих различное по времени происхождение и значение [Shirokogorov, 1929, p. 21].

Опережая научную мысль своих современников, С.М. Широкогор выдвигал следующие суждения: 1) этногенез можно считать завершенным лишь с появлением

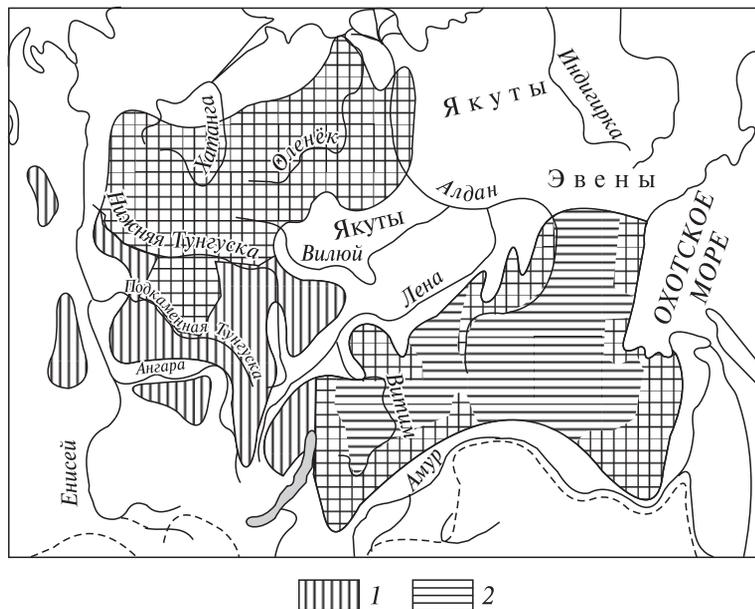


Рис. V.30. Карта расселения тунгусов (эвенков) в конце XIX в. с указанием подтипов оленеводства [Василевич, 1969, с. 6].

Подтипы оленеводства: 1 — эвенкийский; 2 — ороchonский.

общего самосознания и этнонима; 2) язык, физический тип и культура формируются дивергентно, вне связи с процессом этногенеза [Широкогоров, 1923, с. 3; Туров, 2008, с. 27].

Как предполагал С.М. Широкогоров, первичный очаг формирования предков северных тунгусов располагался в бассейнах Хуанхэ и Янцзы [Туров, 2008, с. 23–24]. Дальнейшая миграция предков тунгусов, по представлению С.М. Широкогорова, делится на два этапа. Первый был связан с освоением ландшафтов и биоценозов горной тайги в бассейне Уссури и Сунгари для интенсивного развития охотничье-оленоводческого хозяйства; второй стал следствием того, что маньчжуры переходили на земледелие и скотоводство, и поэтому шел процесс борьбы за хозяйственные территории. Более того, образование государства чжурчжэней в итоге привело к тому, что в IV–VI вв. н.э. предки северных тунгусов были окончательно вытеснены со своей предполагаемой исторической прародины. Таким образом, они продвигались на север, осваивая таежные пространства к северо-западу и востоку от Яблонового и Станового хребтов [Там же, с. 24–25].

Значительный вклад супругов Широкогоровых в изучение северных тунгусов оценила Г.М. Василевич [Широкогоров, 1919, 1923; Shirokogorov, 1926, 1929, 1931, 1934, 1935]. Она также отметила, что «Широкогоров первым попытался изложить свою гипотезу об этногенезе тунгусоязычных народов... Его этнографические материалы по эвенкам с бассейна Витима и с правых средних притоков Амура очень ценны» [Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 32, 36, 79–82].

Гипотеза С.М. Широкогорова о южном происхождении тунгусов была поддержана В. Коппарс и Ф. Флор, представлявшими венскую католическую школу, а также польским исследователем [Там же, с. 82]. Как отмечает М.Г. Туров, «после С.М. Широкогорова российская этнография не продвинулась далее кратного, тезисного изложения взаимоисключающих предварительных версий, предложенных в работах Г.М. Василевич, В.А. Туголукова и Н.В. Ермоловой» [2008, с. 26].

По мнению М.Г. Левина, палеоантропологические, археологические и лингвистические данные явились основанием к убеждению в том, что безусловная древность физического типа и культуры тунгусов сочетается с «их исторической молодостью» [Левин, 1950; Туров, 2008, с. 27]. Первая (после С.М. Широкогорова!) попытка обобщения всего комплекса этногенетических данных и конструирования общей концепции прототунгусского ядра современных тунгусоязычных народов, как справедливо отмечает М.Г. Туров [2008, с. 28], принадлежит Г.М. Василевич (рис. V.31).



Рис. V.31. Г.М. Василевич во время экспедиции к сымским тунгусам. 1930 г. [Василевич, Рукописный фонд НБ РС (Я), ф. 2, оп. 12, ед. хр. 3].

Обосновывая свое представление о первичном очаге формирования физического типа и культуры тунгусов, она многосторонне анализировала результаты антропологических исследований Г.Ф. Дебеца, М.Г. Левина и «историко-археологических» реконструкций А.П. Окладникова, который со временем пересматривал свои заключения. Г.М. Василевич обращает внимание на возвращение А.П. Окладникова к точке зрения В.Г. Богораза о появлении у тунгусов оленеводства, «окрылившего» их и давшего толчок к расселению, что оказалось созвучным с точкой зрения М.Г. Левина. По мнению Г.М. Василевич, еще три–четыре века назад эвенки в основном были пешими охотниками, а расселение их оленных групп к западу от р. Лены происходило лишь в XVI–XVII вв. [Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 83–90]. И. Идес, проводивший в XVII в. изучение эвенков на всех трех Тунгусах, ни разу не упомянул об оленях. Г.М. Василевич делает вывод, что несмотря на то что отдельные группы эвенков были конными и оленными, до XVII в. они ходили на охоту пешком, а оленей использовали исключительно как вьючный транспорт при перекочевках; лишь отдельные оленные эвенки в XVII в. начали держать подводы на путях между Якутском и Охотским морем [Там же, с. 138, 140, 142].

С точки зрения Г.М. Василевич, начало становления тунгусского народа происходило на базе, общей для монгольских и тюркских народов (следы этого общего пласта культуры сохранились в языках, этнонимике и фольклоре современных тунгусо-маньчжурских, монгольских и тюркских народов) [Там же, с. 91]. Начало становления тунгусской этнической общности происходило в районе, с юга примыкающем к Байкалу, в среде пеших охотников

(рыболовство на данном этапе не имело большого значения), являвшихся представителями байкальской культуры (по А.П. Окладникову — неолит). На этом этапе Г.М. Василевич отмечает тесные связи тунгусоязычных групп с южными тюрко- и монголоязычными соседями, контакты с монголами способствовали знакомству с лошадью [Василевич, Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я), 1961 г., кн. 1 (рукопись), с. 92–93].

Далее (с конца неолита) происходит расселение тунгусов от Байкала на восток и юго-восток, благодаря чему при взаимодействии с иным населением они становятся маньчжуроязычными. На следующем этапе расселение тунгусоязычных групп происходило на запад от Байкала до Енисея и вторично на восток до начала Амура. «Причинами этого, по-видимому, были освоение южными соседями кочевого скотоводства и обусловленное последним расширение пастбищ... Расселение... привело к образованию трех локальных групп со своими диалектами: западной — ангаро-прибайкальской, ...средней — ленско-витимско-прибайкальской, ...восточной — забайкальско-амурской» [Там же, с. 93–94] (рис. V.32).

Оппозиционная концепция этногенеза тунгусов была опубликована в трудах В.А. Туголукова [1970; 1980, с. 152–176; 1985, с. 78–110; 1997, с. 13–22]. В.А. Туголуков признавал, что его концепция продолжает взгляды некоторых предшественников, в частности И.И. Майнова [1898, с. 95–96, 117, 171]. Используя данные краниометрии черепа из Шил-

кинской пещеры [Левин, 1950, с. 53–54], он делает вывод о том, что предки современных тунгусов вышли на Ангару и верховья Лены «из западной части Забайкалья и отсюда начали свое продвижение на запад в бассейны Вилюя и Енисея». Как и М.Г. Левин [1958а, с. 197, 204], В.А. Туголуков заключает, что контакты пратунгусов с группами предков тюрко- и монголоязычных скотоводов определили распространение в культуре тунгусоязычных охотников-рыболовов навыков транспортного оленеводства и приготовления молочных пищевых продуктов. Как и М.Г. Левин, В.А. Туголуков убежден в том, что расселение тунгусоязычных предков современных эвенков и эвенов по Северной Сибири происходило уже на оленеводческой стадии развития (не ранее рубежа I тыс. н.э.) [Туров, 2008, с. 33–35]. Основываясь на известиях китайских хроник I–IV вв. н.э., В.А. Туголуков утверждал, что с районом приблизительно между верховьями верхней Ангары и Олёкмой, «исторически связано этническое формирование тунгусов». М.Г. Туров отмечает противоречивость суждений и выводов В.А. Туголукова, сделанных им в разное время с привлечением различных источников. Как пишет М.Г. Туров, новейшие данные антропологии, генетики, археологии и лингвистики, по существу, исключаются В.А. Туголуковым из системы доказательств, а вся реконструкция этногенеза северных тунгусов опирается исключительно на результаты сравнительного анализа лексических параллелей в этнонимике и географических названиях, что не может интерпретироваться однозначно [Там же, с. 37–38].

Также М.Г. Туров [Там же, с. 43–47] подробно разбирает и критикует некоторые противоречия в теории Н.В. Ермоловой, по мнению которой перемещение первичного центра формирования культуры пратунгусских охотников-оленоводцев в горно-таежные районы Забайкалья представляется достаточно достоверным [Ермолова, 1993а, с. 97–106; Дьяченко, Ермолова, 1994, с. 9]. Она считает не верным существующие взгляды на эвенков «как на единый в своей основе этнос», части которого, расселяясь в различных «природных и этнических условиях, приобрели в процессе приспособления к ним ряд отличительных признаков». А сформировавшиеся в южных районах Забайкалья отличия, по ее мнению, ошибочно считаются «заимствованными, вторичными» и «говорят, скорее, о том, что в прошлом эвенки были далеко не едины и не монолитны» [Ермолова, 1993а, с. 96–99]. Н.В. Ермолова утверждает, что различия в культуре «представляют собой очень устойчивые элементы, не связан-

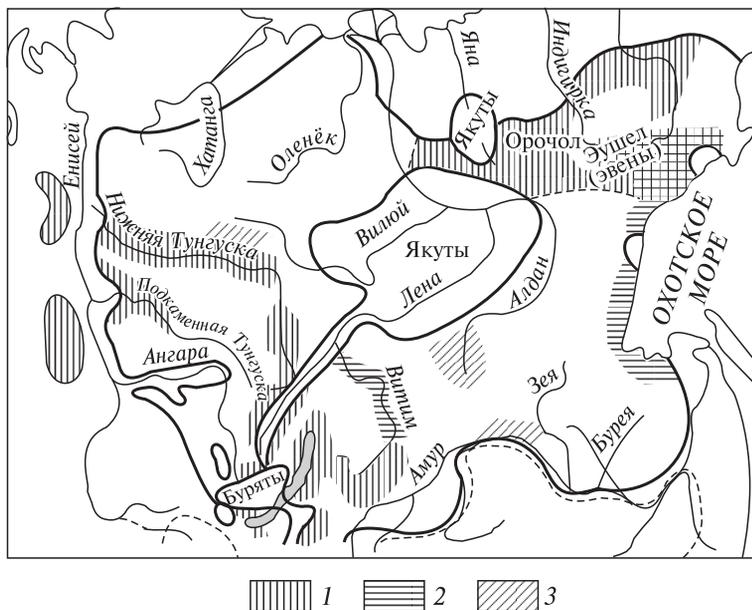


Рис. V.32. Карта расселения тунгусов в XVIII в. с указанием зон распространения диалектов [Василевич, 1969, с. 5].

Типы диалектов: 1 — шипящий (шекающий); 2 — свистящий (секающий); 3 — сибилантно-спирантный (секающе-хакающий).

ные непосредственно с природно-климатическими условиями или с этническим окружением, а потому их невозможно объяснить заимствованиями». Она выделяет в составе тунгусов «два этнических ареала: восточный и западный с условным делением их по линии Байкал — Лена» [Там же, с. 99].

М.Г. Туров, рассматривая эту концепцию, писал о тех известных разработках в теории этногенетических и этнических процессов, которые были начаты С.М. Широкогоровым и продолжены исследователями в 1960–1990-х годах, к примеру, В.П. Алексеевым, С.А. Арутюновым, С.А. Токаревым, Г.Е. Марковым, он обращает внимание на то, что: а) физический тип, язык и культура, как правило, имеют конвергентное происхождение; б) большинство современных народов имеют смешанное происхождение и восходят к разным по происхождению и культуре субстратам. Ниже остановимся на некоторых суждениях, рассматриваемых М.Г. Туровым и представляющим интерес в контексте истории Якутии.

Так, обращая внимание на то, что «антропологические типы — абсолютно безразличны для направления исторического процесса» и «непосредственно не связаны с формой и содержанием культуры» [Левин, 1950, с. 53], М.Г. Левин допускал, что археологические культуры прибайкальской, южно- и североякутской «хозяйственно-культурных провинций» обнаруживают «известное сходство, определяемое в значительной степени общим направлением хозяйства... связанным с относительно подвижным образом жизни». Однако «неолитическое население Прибайкалья может в равной степени рассматриваться и как предки юкагиров». Тем самым «многие элементы культуры, характерные для северных тунгусов», могут восходить «к древнему юкагирскому (т.е. «палеоазиатскому». — М. Туров) комплексу» [Левин, 1950, с. 56–57; 19586, с. 57–58; Туров, 2008, с. 132–133].

Как отмечает М.Г. Туров, к археологическим источникам так называемых свидетельств тунгусоязычности древних культур Якутии обращались еще в XIX — начале XX в. В.Л. Серошевский и Г.В. Ксенофонтов, что имело на тот момент какое-то соответствие данным этнографии. Позднее тему реконструкций продолжили археологи Якутии. По их мнению, «тунгусский компонент» фиксируется в культурах только южных районов Якутии и не ранее второй половины I в. до н.э. Его появление здесь объясняется миграцией тунгусоязычных охотников-оленоводов с территорий среднего и нижнего течения Амура [Серошевский, 1993, с. 174–201; Ксенофонтов, 19926, с. 399–413; Федосеева, 1970, 1974; Константинов, 1978, с. 75–82; Мочанов, 1980, с. 207–215; Алексеев, 1996а, б; Туров, 2008, с. 135–137].

В.Н. Чернецов, точку зрения которого М.Г. Туров также рассматривает в своей работе, выделяет три этнокультурных ареала:

1) «урало-сибирский ареал» сопоставлялся им с «праугро-самоедской ветвью уральской языковой семьи», в прошлом обитавшей на пространстве «от Ботнического залива и Северной Норвегии на западе до Саян на востоке». Данный ареал включал бассейны Оби и Енисея (за исключением верховий его правых притоков — Ангары, Подкаменной и Нижней Тунгусок), а также лесотундру Притаймырья;

2) «байкало-ленский ареал», включавший таежные пространства Средней Сибири, северной тайги и лесотундры Якутии и Дальнего Востока, т.е. районы расселения пратунгусской, праюкагирской этнокультурных общностей, а также зоны расселения предков современных тувинцев и тофаларов;

3) «даурский ареал», включающий южные районы Приамурья и Приморья, бассейны рек Селенга, Керулен, Шилка, Аргунь и Сунгари, которые сопоставимы с ареалами расселения гипотетических предков «южных тунгусов» и центрально-азиатских монголоидов (бурят), средневековых шивеев, мохэ и киданей [Чернецов, 1973, с. 12–13; Туров, 2008, с. 147–148].

В результате многолетнего исследования М.Г. Туров приходит к следующему выводу. В бассейнах крупных рек (Ангара, Лена), при устье Селенги и в нижнем течении Амура формируются культуры оседлых рыболовов, сочетающих сезонную охоту на лося, изюбря с массовыми заготовками лососевых видов рыбы в сезоны ее нерестового хода. В прибрежной полосе оз. Байкал и на побережье Охотского моря в этот же период возникают антропогеоценозы прибрежных охотников-рыболовов, ведущих сезонную охоту на копытных; образуются различия в способах организации жилого и хозяйственного пространства, соответствовавшие подвижному («бродячему»), оседлому («сидячему») и сезонно-оседлому образу жизни предков современных тунгусов. Несмотря на явные следы преемственности между древними и современными популяциями тунгусов, современные тунгусоязычные этносы, очевидно, не могут считаться прямыми потомками древних обитателей этих территорий и представляют собой лишь измененный, модифицированный аналог исходной основы [Туров, 2008, с. 151, 177–181].

Как отмечает В.В. Карлов [2014, с. 26–30], нижняя граница генезиса тунгусов до сих пор остается одной из дискуссионных и пока плохо поддающихся решению проблем всей алтаистики. И хотя лингвисты в основном сходятся в том, что алтайская языковая праобщность уже существовала на уровне III тыс. до н.э., это не проясняет ситуацию с происхождением тунгусов. Сущность процесса дифференциации данной языковой праобщности на прототюрк, протомонголов и прототунгусо-маньчжуров остается трудноопределимой (в том числе из-за

противоречивости сведений в китайских хрониках и других источниках). Несмотря на то что проблема тунгусского этногенеза периодически привлекает новых исследователей, которые стремятся суммировать весь комплекс данных археологии, лингвистики и антропологии, это не вносит дополнительной ясности в историческую картину [Туров, 2008, с. 178–179]. Самыми достоверными представлениями об истоках тунгусского мира, по мнению В.В. Карлова, остаются предположения о том, что эпицентром генезиса алтайской семьи была территория Центральной Азии, а юг Сибири (Забайкалье), по всей вероятности, представлял собой ее северную периферию и стал ареалом прототунгусского обособления при разделении алтайской общности.

Доместикация оленя и развитие способов его хозяйственного использования, как подтверждает В.В. Карлов выводы предшественников (В.Г. Богораза и др.), стало поистине революционным событием в истории совершенствования способов адаптации человека на всем пространстве Северной Азии. Именно домашний олень позволил предкам тунгусов выработать тот уникальный хозяйственно-культурный уклад, который в сибиреведении получил наименование «северной триады», для которой характерно сочетание охоты, рыболовства и оленеводства, имевшего главным образом транспортное значение. Это предопределило смену этнокультурного облика Восточной Сибири вплоть до Дальнего Востока, так как во всей таежной зоне указанный способ хозяйствования оказался наиболее эффективным. Хронология же данного процесса была растянута во времени: в таежных областях к северу от Байкала период «тунгусизации» растянулся от первых веков нашей эры до прихода русских. Известное письменное упоминание китайских хроник VII в. н. э. помещает «народ увань», имевший ездовых оленей, в месяце пути на северо-восток от Байкала. Получается, что это приблизительно территория бассейна Олёкмы.

В.В. Карлов обращает внимание на то, что русские в XVII в. еще застали процесс поглощения тунгусами юкагирского этнического субстрата, обитавшего в лесотундре севернее Нижней Тунгуски и в низовьях Лены. Известное противостояние эвенков Нижней Тунгуски с северной группой племен, получивших в русских источниках название *ванядыры*⁷²: скорее всего, это были юкагиры, находя-

⁷² Юкагирское родоплеменное наименование *ванядыры* есть не что иное, как искаженное *фа-яндыри* [Долгих, 1952б], где *фа* в переводе с юкагирского и уральских языков означает 'лес, тайга', а *яндыри* — название одной из юкагирских групп, живших к востоку от Лены. Эвенки называли ваяндыров *булзэш* 'враги', т.е. за своих они их еще не принимали.

щиеся в процессе ассимиляции тунгусами в период перехода на эвенкийский тип хозяйства и язык. По мнению В.В. Карлова, пространственное расширение тунгусского мира оказало поистине выдающееся влияние на все этнические группы Средней и Восточной Сибири. Одним тунгусы передали навыки домашнего оленеводства, других ассимилировали по мере расширения своего ареала (влияние на долган, юкагиров, нганасан и др.). По словам В.В. Карлова ему не раз приходилось слышать от пожилых информантов такое обращение к молодым: «Это вы — эвенки, у вас оленей нет. А я — тунгус, у меня олени есть!»; подобные высказывания были зафиксированы и авторами данной главы уже в XXI в. во время полевых исследований.

Перечисленные факты, по мнению В.В. Карлова, есть свидетельство не только широты расселения тунгусоязычных народов, но и свойственной им открытости для контактов с окружающим миром и предрасположенности к ним, что позволяло им в зависимости от конкретных обстоятельств быстро инкорпорировать иноэтнические группы в свой состав, а также самим включаться в иноэтническую среду.

И наконец, обратимся к новому исследованию тунгусо-маньчжурских групп, впервые (!) проведенному во втором десятилетии XXI в. сотрудниками Института этнологии и антропологии РАН (физический антрополог Н.И. Халдеева и др.) по материалам экспедиции 1979 г. Учеными рассматривались признаки зубной морфологии по программе российского антрополога А.А. Зубова [Зубов, 1968, 1974; Зубов, Харламова, 2006].

Результаты исследования оказались очень интересными [Халдеева и др., 2018]:

1) было выявлено отклонение эвенков от остальных тунгусо-маньчжурских групп, объединяемых в довольно компактный кластер;

2) с выборкой эвенков в большинстве случаев сближается популяция тьюру (Вьетнам), группа железного века Камбоджи, андаманцы, мезолитическая серия Лаоса;

3) близкие позиции по отношению к кластеру тунгусо-маньчжурских групп неоднократно занимают эскимосы, якуты, некоторые группы тхай Вьетнама;

4) дальневосточные популяции соседствуют с объединением вьетнамских, камбоджийской, андаманской групп, в графический кластер которых входят южные эвенки;

5) к кластеру тунгусо-маньчжурских групп (и нивхов) примыкает совокупность носителей черт арктической расы и смешанных вариантов с компонентами байкальского и центрально-азиатского вариантов; ниже локализуется кластер групп центрально-азиатского типа североазиатской расы.

С учетом всего вышеизложенного напрашиваются очевидные вопросы, которые приводят к мысли о неблагоприятности изучения данной проблемы в течение нескольких столетий. История изучения тунгусских народов, точнее их происхождения и обитания/расселения, не только не окончена, но даже не приближается к какому-либо завершению или хотя бы некоторому прояснению ситуации. Новые/новейшие данные, например появившиеся в области физической антропологии, лишь предлагают новые загадки, никак не подтверждая многочисленные теории прежних столетий. Причем каждая дальнейшая находка может видоизменять общую картину. Выделить отдельно этногенез именно эвенков и эвенов, живущих ныне на территории Якутии, невозможно, да и не логично. Рассматривать этногенез тунгусских народов Якутии следует в общем русле этногенеза тунгусских народов в целом. При этом, безусловно, надо учитывать специфику регионального этнического окружения.

Завершение процессов этногенеза и начало истории уже тунгусоязычных народов Сибири и Дальнего Востока (по мнению М.Г.Турова и др.) состоялось спустя десятилетия после того, как известным Постановлением ЦИК СССР 1931 г. было провозглашено «завершение формирования малых народностей социалистического типа». Некоторые страницы тунгусской истории можно уточнить по материалам Государственного архива Российской Федерации первой четверти XX в. [ГАРФ, ф. Р3977, оп. 1, ед. хр. 54]. Обратимся к «Докладам Якутского комитета Севера о снабжении тунгусов оленями и охотничьими принадлежностями», датированным 4 декабря 1924 г.

В документах акцентируется внимание на том, что наличие ездовых оленей, охотничьего оружия и огнестрельных обуславливает основные занятия тунгусского населения, дающие им средства к существованию [Там же, л. 4].

В среде «кочующего населения безоленных тунгусских хозяйств» насчитывается 43 % (в том числе 30 % вообще не имеют оленей, а 13 % содержат одного — двух оленей) [Там же, л. 6].

Общая характеристика системы жизнеобеспечения «тунгусов» по округам представлена с выделением следующих групп: нельканские тунгусы, тунгусы Майского ведомства, намские тунгусы, ваяганские тунгусы, тунгусы семи родов Кангаласского ведомства, тунгусы северных округов, верхнеколымские юагиры, тунгусы Олёкминского округа, тунгусы Вилюйского округа, хатанго-анабарские «обтунгусевшие» якуты [Там же, л. 8—20об.]. Рассмотрим подробнее территории их расселения и занятия.

Нельканские тунгусы. Согласно документам, их численность составляет более 1 тыс. чел., занима-

ются они оленеводством, охотой и рыболовством. «Не считая постоянные перекочевки из-за (поиска) корма (для) оленей и погони за зверьями, тунгусы имеют в год две массовые основные перекочевки». После весеннего сезона охоты они откочевывают к Охотскому морю в Аянский район для ловли рыбы на зиму. «Летом их стойбище располагается по рекам Улкон, Эйкан, Кокра, Комкара, Лантарь и др. Осенью перекочевывают в Нельканский район для охоты и кочуют в окрестностях речек Челисны, Ватома, Маймакана, Уя и их притокам...» [Там же, л. 8].

Тунгусы Майского ведомства. Численность данной группы составляет около 1500 чел., кочуют они «по системам рек Май, Айма, Вер. Учюра, Маймакова, Батары, Батомы и др. <...> В большинстве они ведут скотоводческое и даже земледельческое хозяйство, а также занимаются звероловством». Кроме того, в документе отмечается, что они находятся в лучшем положении, чем тунгусы Нельканского района [Там же, л. 8об.].

Намские тунгусы. «Намскими тунгусами называется Ламухинский род, кочующий по северной части Якутского округа, гранича с севера Верхоянским хребтом, на юге — р.Леной и нижним течением р.Алдан, в числе 365 чел. Занимаются звероловством и оленеводством». Далее дается информация о том, что значительный заработок намским тунгусам ранее приносило обслуживание транспортных нужд свинцовых рудников, а «в последнее время» — перевозка идущих из Якутска в Верхоянск грузов. «Намские тунгусы три года тому назад имели до 4000 оленей, в настоящее время — не более 700 шт.; в один год у них от копытицы пропало 1500 оленей...» [Там же, л. 8об.].

Ваяганские тунгусы. «Их три рода, в количестве более 700 чел. Гедниканский род кочует по Оймьконскому тракту, Мямяльский род — по р.Томпо около 400 верст от населенного пункта к северо-востоку от Кре(о или с)-Халджом и Тугулаано-Баранский род кочует по р.Делгяня от населенного пункта в 150 верстах. Они занимаются главным образом звероловством, охотой на оленей, лосей и пушных зверей». Далее сообщается, что охотничье хозяйство здесь в последнее время в связи с Гражданской войной пришло в сильный упадок из-за отсутствия охотничьих ружей и боеприпасов. Кроме того, говорится о том, что ваяганские тунгусы «спасаются от голодной смерти уничтожением последних ездовых оленей...» [Там же, л. 8об.].

Тунгусы семи родов Кангаласского ведомства. «Число тунгусов, по данным тунгуса Гермогенова, можно считать до 1800 душ». В прежнее время высшим органом власти в ведомстве был съезд представителей тунгусских родов, созываемый в г. Якутск «в год 1 раз, обыкновенно в первых числах авгу-

ста», на котором решались вопросы общего руководства административной и хозяйственной жизнью. На съезде выбирались «улусный голова и наследные князья», а также «возбуждались ходатайства перед областными органами власти о снабжении предметами первой необходимости на условиях расчета в будущем пушниной». Заостряется внимание на том, что начиная с 1917 г. прекратилось правительственное снабжение. «Охотничьи ружья и олени отнимались военными отрядами; сокращение добычи зверей и прекращение снабжения продуктами сельского хозяйства вызвало массовое истребление оленей на пищу...» [ГАРФ, ф. Р3977, оп. 1, ед. хр. 54, л. 8об.–9].

Тунгусы северных округов. В документе о них написано следующее: «В трех северных округах живут приблизительно 4000 чел. тунгусов и юкагиров и более 1000 чукоч в Колымском округе. Занятие их, как и в других районах, — оленеводство и звероловство и, как подсобное, рыболовство... Причиной сильного сокращения оленей, кроме набега волков, гражданской войны, является массовый набег диких оленей (*мялиякыла*), которые осенью десятками и сотнями тысяч выходят с островов Ледовитого океана и весной возвращаются обратно, и с ними уходят домашние олени. Это страшный бич оленеводства на Севере» [Там же, л. 9].

Тунгусы Олёкминского округа. (рис. V.33). В округе численность «всех тунгусов достигает... 1800 душ обоюбого пола». Все они занимаются охотой и «ведут бродячий образ жизни». Среди них нет грамотных людей, «шаманизм и знахарство занимают первое место...». «Оленеводство прежде сильно развивалось у тунгусов харарских и олёкминских, где отдельные



Рис. V.33. Олёкминские тунгусы. 1895 г. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 3891-5).

хозяйства имели стада до 100 или до 800 гол. После 1900 г. оленеводство из года в год идет к сильному сокращению вследствие появления волков и заразных заболеваний. В данное время всего оленей по району насчитывается около 3500 гол., что приходится на человека по два оленя...» [Там же, л. 10–10об.].

Тунгусы Вилюйского округа. На данной территории насчитывается приблизительно 2 тыс. тунгусов. «Большая часть живет в западной части», некоторые ведут оседлый образ жизни, занимаются «скотоводством, рыболовством и частично земледелием» [Там же, л. 10об.].

Хатанго-анабарских «обтунгусевших» якутов насчитывается 600 чел. [Там же, л. 20]. Также среди вышеназванных тунгусов описываются верхнеколымские юкагиры [Там же, л. 9–10].

Приведенное описание тунгусских сообществ подтверждает, что главное занятие тунгусов Якутии — это охота («звероловство»). Далее фиксируется внимание на оленеводстве. Но при этом в документе нет ясности, каковы форма и привычные размеры практикующего оленеводства. Рыболовство характеризуется как второстепенная, но необходимая форма жизнеобеспечения. В докладах используется понятие «тунгусы» (нет упоминания этнонима «эвенки»), к данной группе населения относятся также юкагиры (верхне-колымские) и «обтунгусевшие» якуты (хатанго-анабарские) именно по принципу сходства ведения хозяйства. Одним словом, в документах уже первой четверти XX в. находим точное подтверждение всем выводам, сделанным ранее исследователями источников предыдущих столетий.

В этом же контексте интересно обратиться к «Докладам уполномоченных тунгус собрания Ал.П. Нестерова и Т.С. (О?) Иванова членам Особой комиссии ВЦИК по делам Охотского побережья» от 7 августа 1925 г. о присоединении Охотского побережья к ЯАССР [Там же, л. 45]. Показателен рассказ, «как один тунгус 100 лет назад ездил через Якутию к иркутскому генералу-губернатору просить оружия, взамен обещал платить ЯСАК и др. сборы, а ружья оплачивать ПУШНИНОЙ». В связи с чем делается вывод, что тунгусы «с Якутией связаны с давних времен. Тунгусы не сеют хлеба, не разводят скот — мясные продукты, масло и хлеб доставляются нам всегда из Якутии взамен нашей пушнины». Как следует из названного архивного источника, «тунгусы Аянского района кочуют в пределах Якутии и главным их занятием... является звероловство, а все остальные промыслы, как то: рыболовство и пр., являются второстепенными». Далее уточняется, что тунгусы этого района только летом останавливаются около Охотского моря для рыбной ловли. Центром тунгусского на-

селения называется Нелькан. «Тунгусы Аяна и Нелькана являются неразрывными по образу жизни и территории охоты. Аяно-Нельканский район издавна управляется из Якутии, с которой имеет постоянную связь». Делается акцент на то, что управление Аянским и Нельканским районами с территории Дальнего Востока невозможно, ввиду отсутствия «постоянной связи и тесного экономического, культурного и бытового единства». «Невозможность такого управления уже доказана жизнью», поэтому формулируется обращение: «Мы, тунгусы Аяно-Нельканского района, считаем необходимым оставить Аяно-Нельканский район за... Якутией».

Далее источник гласит: «Тунгусский съезд весной сего года в присутствии представителей Охотского, Аянского, Нельканского районов выставил свою волю о присоединении Охотского побережья. Действительно, раньше Охотское побережье управлялось из Якутии, а затем царское правительство по настоянию дальневосточных купцов присоединило это побережье сперва к Приморской губернии, затем к Камчатке, Сахалину и т.д. ...невозможно управлять целым краем через Охотское море». Потом следует объяснение ситуации: «Раз в году высаживалась власть в Охотске, в Аяне... Советская власть, находящаяся в Аяно-Охотском районе... насилию и грабежи... по своим размерам были гораздо шире и больше прошлых (царских). <...> С Якутией тунгусы имели тесную связь, сложившуюся в течение нескольких веков. В хозяйственном отношении Аяно-Нельканский район снабжается Якутией через реку Мая. Со стороны моря нет такой дороги, потому снабжение невозможно».

Ситуация объясняется не только экономическими причинами, но и культурными связями: «...тунгусы с Якутией связаны бытом, нравом и, наконец, языком. Тунгусский язык потерял свое значение. некогда один язык с нескольких наречьями выродился в совершенно другие языки. Например, в Аяно-Нельканском районе насчитываются три языка, совершенно различные друг от друга, и тунгусы из разных наслегов при встрече разговаривают на якутском языке, которого знают все тунгусы». Затем делается вывод, что «тунгусы объякутились и с якутами составляют одну неразрывную нацию. Тунгусский народ может приобщиться к культуре вместе с якутами, только через якутский язык. <...> Таким образом, в административном, хозяйственном и национальном положении население Охотского побережья неотделимо от Якутии и, безусловно, должно быть присоединено к Якутии».

В архивных документах отмечается, что «закон 1842 г. определил жизнь бродячих тунгусов особо, по этому закону тунгус за убийство человека не привлекался к ответственности через судебные органы, а передавался на обсуждение общего собра-

ния тунгусов. Действительно, к бродящему тунгусскому населению не могут быть применены законы, годные для оседлых народов. Мы живем только охотой и рыбной ловлей. Поэтому и принуждены кочевать, и благодаря таким обстоятельствам мы часто общаться друг с другом не можем. Это надо учесть при подходе к нам» [Там же].

Представитель ЯАССР при Президиуме ВЦИК 20 октября 1925 г. писал в Комитет содействия народностям северных окраин: «...в Якутии бродячих и кочевых народов насчитывается до 35 033 чел. Сообщается, что эти народы (тунгусы, ламуты, чукчи, юагаиры, чуванцы и др.) расположены по краям Якутии (что, очевидно, является результатом оттеснения их якутами в эпоху прихода и завоевания последними края): притундровая полоса Ледовитого океана, границы с Туруханским краем, Приморской областью, Амурской, Забайкальской губерниями, Бурят-Монгольской АССР. Уклад жизни, быта охотника, хозяйствования, за очень маленькой разницей у этих полубродячих народов одинаков» [Там же, л. 48].

В «Докладах и заявлениях уполномоченного 1-го Тунгусского съезда Охотского побережья при Дальневосточном ревкоме И.В. Карамзина» (1926 г., Москва) читаем: «Меновой единицей в отношении калыма служит олень. <...> Религиозность развита среди стариков, но нельзя сказать, что все тунгусы религиозны. В уресе нередко есть икона. В большинстве религиозные праздники /Петров день, Николин день и др./ тунгус отдыхает, не идет на охоту. Священника теперь среди нас нет /раньше были/, но зато его заменяет один тунгус, знающий по русски, который сам крестит детей и дает им имена. <...> Устраиваются общественные сходы... Тунгусы придают сходу большое значение. <...> Сходы созываются весной/ на улусный съезд съезжаются человек 700/ в Арки/ в 100 верстах от г. Охотска. К моменту схода приурочиваются народные игры /пляски, спортивные состязания в беге, стрельбе из винтовки, перетягивании палки, борьбе и пр./, куда все тунгусы приезжают из Кетенде. Ярмарки происходят весной в Арки. Ярмарка продолжается дней 10. Приезжают с товарами частные купцы /продают муку, масло/...» [Там же, ед. хр. 1157, л. 5–6].

По материалам архивных источников, в первой четверти XX в. калымом (в широком понимании) служил олень, а столетие ранее ясак выплачивался пушниной (олень тогда не фигурировал в описаниях). Орудия охотного промысла воспринимались как первостепенные. Эти данные подтверждают неоднократно сделанный вывод о более раннем возникновении в системе тунгусского жизнеобеспечения охоты (звероловства) и более поздней — оленеводства. «Пешие» охотники долгий период оста-

вались главными лицами жизнедеятельности тунгусских общностей. Кроме того, все вышеприведенное снова и снова характеризует тунгусов как чутко восприимчивых к иным культурам, обладающих исключительным умением вживаться в иноэтническую среду, активно влияя на нее и одновременно также активно приспосабливаясь к ней. В указанных архивных документах отмечаются как «множественность» наречий тунгусского языка (вплоть до взаимного непонимания в территориально различных тунгусских сообществах), так и беспроблемное освоение и владение языком ближайших соседей — якутов.

21.2. ЖИЗНЬ В ДВИЖЕНИИ

Тунгусы — предки современных эвенков и эвенов — в среде кочевнических культур являются единственными представителями таежного номунизма, чем и вызывают особый интерес. За счет своей экосоциальной адаптивности и мобильности они освоили огромные пространства Северной Азии и Сибири. Известный этнограф-тунгусовед В.А. Туголуков писал: «Столь значительное пространство, освоенное тунгусами при их весьма скромной численности, представляет собой уникальное явление в истории человечества. Только народ охотников верхом на оленях, постоянно подвижный, пытливый, с ярко выраженным эмоциональным восприятием нового, мог преодолеть непроходимые чащобы тайги, изрезанной реками, болотами и хребтами» [1985, с. 4].

Название *тонгус* (в переводе с якутского ‘мерзлый человек’) было в ходу среди народов Сибири еще до прихода русских. В русской литературе два близкородственных народа часто обозначались общим термином *тунгусы*, которым они были определены еще в начале XVI в. при первой встрече с ними русских на притоках Енисея. Данный термин использовался по отношению к двум самостоятельным народам: эвенкам, или собственно тунгусам, и эвенам, представляющим северо-восточную ветвь единой тунгусской общности. Как уже отмечалось, слово «тунгус» никогда не было самоназванием эвенков. До революции часть эвенов называли *ламутами* — термином, образованным от тунгусского слова *лам* ‘море’ [Туголуков, 2016, с. 5] (рис. V.34, V.35). В ходу были сочетания «ламские тунгусы», «горные тунгусы», «каменные ламуты». С 1931 г. тунгусов официально стали называть так, как они называют себя сами — *эвенками* и *эвенками*.

Г.М. Василевич приводит следующие самоназвания эвенков: *эвен*, *эвенки* (наиболее широко распространенные), *орочен/орочон* (хинганские скотоводы, оленеводы витимо-олёкминской и алданозейской тайги, скотоводы и коневоды верхних пра-



Рис. V.34. Ламут. Конец XIX в. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 1420-12).



Рис. V.35. Ламуты. Венчание. Конец XIX в. Фотоматериалы экспедиции В.И. Иохельсона. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 4399-133).

вых притоков Амура), *илэ* (группы, живущие в Катангском районе, восточной части Эвенкийского национального округа и верховьев Лены), *мата* (верхняя часть бассейна Олёкмы и смежные притоки Витима), *хамныган* (обуряченные тунгусы), *хундысал* (приток Нижней Тунгуски, непские эвенки) [1969, с. 10]. Необходимо отметить, что ороचनाми называли тунгусов маньчжуры, китайцы, монголы, русские, так же именовали себя и они сами. Название «орочон» существовало уже в XVII в. как данное тунгусам маньчжурами. Но этот экзотоним применительно к тунгусам не был известен ни в Якутии, ни на Енисее. Русские именовали так

лишь некоторые группы забайкальских тунгусов. С.К. Патканов писал, что ороचनाми называют «настоящих тунгусов» западной части Амурской, Забайкальской и Якутской областей на пограничной с Амурской областью территориях. И.И. Майнов в свое время отмечал, что тунгусы Баргузинского и Олёкминского краев и тунгусы-орочены были совершенно неотличимы друг от друга при двусторонних контактах на Амуре. Их язык был сходен с языком приленских тунгусов. Манегров, бираров, орочонов он считал одним народом, по своему происхождению близким к якутским тунгусам. Р.К. Маак также указывает на сходство языка орочонов и ленских, оленёкских, анабарских тунгусов [Сирина, 2012, с. 43–45].

Среди эвенов встречаются самоназвания *эвын*, *эвун*, *ывын*, *овен* (наиболее широко распространённые), *дутки*, *илкан* (нижнеколымские эвены), *ламуты*, *мэнэ*, *орочи* (часть эвенов Якутской области, эвены северо-восточной части Охотского побережья и Камчатки). Самоназвание *эвен* впервые упоминается в XVII в. Данное название в XVIII в. было записано Ф.И. Страленбергом, и И.Г. Георги от забайкальских эвенков. Это самоназвание было зафиксировано также в XIX в. от енисейских тунгусов. Эвенами назывались группы янских, индигирских, частично камчатских и охотских (ольских) ламутов. По свидетельству Г.М. Василевич, «сохранение этого самоназвания у енисейских, у потомков ангарских и у забайкальских эвенков, а также на крайнем северо-востоке, ряд общностей между данными группами как в этнографическом, так и в лингвистическом отношении являются свидетельством родства предков современных эвенков и эвенов и распространения самоназвания “эвен” на северо-восток из Приангарья — Прибайкалья задолго до прихода русских. Свидетельствует оно и о том, что суффикс *-ки* добавился уже после расселения эвенов по северу, а может, и после того, как северо-восточные эвены начали формироваться в отличную (по языку и элементам культуры) от материнской группу» [1969, с. 10].

Как было отмечено, в дореволюционной этнографической литературе до установления официально единого названия «эвен» был распространён этноним «ламут», восходящий к русским документам XVII в. В XVII в. наиболее многочисленное тунгусское население проживало по побережью Охотского моря и впадающим в него рекам — Улье, Охоте, Ине, Таую, Монтыклею; оно не было объяснено. В документах этого периода земля называлась «ламской», а жители — ламскими или морскими тунгусами. Дословно *лāму* (эвенк.), *нāм* (эвен.) переводится как ‘море’, а *н’ама* (эвенк.), *н’ам* (эвен.) — ‘тепло’ [ССТМЯ, 1975, т. 1, с. 490, 630], так называли большие водоёмы, например Охотское море или

оз. Байкал. Соответственно, этнонимы *намааткан*, *ламуаткан* означают ‘помор; приморчанин’. Первоначально данный термин, наряду с понятием «тунгусы», употреблялся в отношении пеших тунгусов Охотского побережья как синонимичный ему.

Название «ламут» употребляли и эвенки в отношении тех своих групп, которые жили на морских побережьях (например, Охотском), а также у оз. Байкал. В.А. Туголуков считал, что этноним «ламуты» возник среди самих тунгусов как название тех их групп, которые жили у моря или крупных водоёмов, подобных Байкалу, в отличие от групп, обитавших в горной тайге [1980].

К концу XIX в. к ламутам относили тунгусоязычное население Чукотки, Камчатки, верховьев Индигирки, междуречья Индигирки и Колымы и низовой Колымы. Обращает на себя внимание то, что это были места, весьма удобные для перекочёвок на морское побережье и обратно: с верховьев Индигирки и Колымы — на побережье Охотского моря, со среднего течения и низовьев этих рек — на побережье Ледовитого океана. В конце 20-х годов XX в. ламуты (наряду с тунгусами) были зафиксированы Приполярной переписью в Камчатском округе Дальневосточного края, Булунском, Верхоянском и Колымском округах Якутии [Сирина, 2012, с. 41–42].

Ламутов Колымского округа Г. Майдель называл «совершенными тунгусами» и различия между ними видел лишь в путях кочевий. В.И. Иохельсон писал: «Ламутами называют несколько тунгусских колен, кочующих по Верхоянскому и Колымскому округам». Тунгусские роды, кочевавшие в XVIII–XIX вв. в верховьях Яны, Индигирки, Колымы, были известны под названием «бродячие, или каменные, ламуты» [Там же, с. 39–40].

В.А. Туголуков рассматривал ламутов (эвенов) как особую ветвь тунгусов, чьи антропологические, лингвистические и этнографические особенности обусловлены их развитием на северо-востоке Сибири, смешением с пешими коряками и юкагирами [1980, с. 175]. Наряду с В.А. Туголуковым эвенов как северо-восточную ветвь эвенков рассматривали М.Г. Левин, А.М. Золотарев и С.Н. Николаев. Так, М.Г. Левин предполагал, что эвенки «превратились» в эвенов в результате контактов с юкагирами в бассейнах Яны, Индигирки и Колымы.

С проникновением групп пеших и оленных тунгусов на территорию Якутии, заселённую автохтонными племенами (палеоазиатами), начались сложные этнические процессы. При освоении столь широких пространств становлению культуры тунгусских общностей способствовали два фактора: во-первых, взаимодействие этноса и природно-географической среды; во-вторых, взаимодействие тунгусов с соседними народами. Все это также приве-

ло к формированию культурной мозаики этнолокальных групп тунгусов, дисперсно рассеянных на огромных пространствах северо-востока Сибири: от тундры и степей до тайги и горных хребтов. Большое разнообразие природных зон определило возникновение различных систем природопользования и культурных ландшафтов. Каждая локальная группа создала свою культурно-хозяйственную модель, приспособленную для конкретной природной зоны.

Известно, что к моменту первоначального соприкосновения с русскими тунгусы делились на ряд групп, отличавшихся особенностями хозяйства и быта, но при этом продолжали в той или иной мере сохранять исходную общность языка и культуры. Для северных тунгусов был характерен традиционный тип хозяйства охотников-оленьеводов, тогда как южные (забайкальские и амурские) тунгусы в большей степени были заняты скотоводством.

Интенсивные передвижения тунгусов по территории Сибири, Северо-Востока и Дальнего Востока России во второй половине XVII–XVIII в. были вызваны российской колонизацией и ее последствиями: эпидемиями, сбором ясака, уходом от административного контроля. При перекочевках тунгусы не обращали внимания на административные границы округов, губерний, областей (что им было разрешено по закону) и даже на государственные границы. Не сдерживала их во время переселений и приписка к определенному пункту выплаты ясака [Сирина, 2012, с. 28]. Тем самым численность тунгусов — бродячих охотников и оленеводов — никогда не могла быть точно установлена. Для XVII в. Б.О. Долгих попытался выяснить ее по ясачным книгам. Он установил, что во всех уездах она составляла 36 135 чел. Однако сведения о численности населения того времени имеют очень приблизительный характер. По данным Ф. Страленберга, в XVIII в. численность тунгусов (эвенков и эвенов) достигала 70–80 тыс. чел.; согласно информации М. Кастрена, в 40-х годах XIX в. она составляла 53 тыс. чел. [Василевич, 1969, с. 7]. По С.К. Патканову, общая численность «тунгусских племен», или «тунгусов в широком смысле слова», в Российской империи по итогам переписи 1897 г. составила 76 492 чел. Это были 11 различных тунгусоязычных групп (по терминологии того времени — племен или народностей), объединенных в одну тунгусскую племенную группу на основании языка. Десять из них обитали на юго-востоке Сибири (дауры, манжуры, солоны, гольды, орочи, самагиры, негидальцы, ольчи (мангуны), ороки, мангры). Остальные составляли группу «тунгусов собственно», в которую включались ламуты и орочены. В тот период «тунгусы собственно» широко расселились в Восточной Сибири. Их численность

составляла 62 068 чел. (с поправкой — 64 500 чел.), т.е. 81,2% от числа всех тунгусов. В Якутской области отмечена следующая численность: 2393 ламутов (1242 мужчины, 1151 женщина) и 9838 тунгусов (5009 и 4829 чел. соответственно) [Сирина, 2012, с. 35–37].

К концу XIX в. ареалы расселения эвенков и эвенов, с одной стороны, несколько уменьшились, с другой — изменили очертания. Ламуты (эвены) расширили свою территорию на северо-востоке Якутской области, заняв некоторые земли юкагиров и чуванцев, вымерших от оспы. В Анадырский и отчасти в Гижигинский округа ламуты пришли из Колымского округа Якутской области не ранее XVIII в., поскольку в конце XIX в. часть анадырских тунгусов еще платила ясак в Колымском округе. С XVIII в. гижигинские и охотские тунгусы занимали корякские земли по северо-западному побережью Гижигинской губы в результате как мирных контактов, так и немирных столкновений. В первой половине XIX в. 462 тунгуса (ламута) перекочевали на Камчатку. В конце XIX в. они продолжали платить ясак в Гижиге, были приписаны к этому району официально, а сахалинские тунгусы (эвенки) — к г. Николаевску Удского округа. С рек Алдан и Амга тунгусы перешли в Охотский и Удский округа Приморской области, значительно расширив свою территорию, но по-прежнему часть амурских и удских тунгусов собирались на родовые собрания (*сугланы*) в Якутский округ [Там же, с. 28].

Кочуя по широким просторам северо-востока Сибири, тунгусы прежде всего осваивали привычную им естественно-географическую среду — преимущественно горно-таежный ландшафт, который соотноствовал их традиционному хозяйству и быту, пространственным ориентациям (по горным системам и водоразделам) и представлениям. В настоящее время большая часть локальных групп эвенов и эвенков Якутии — жители горно-таежной зоны. Образ Родины у них состоит из трех взаимосвязанных систем — тайги, реки и горы, с которыми они чувствуют себя единым целым. Это то пространство, которое было освоено предками северных народов хозяйственно и ментально, в нем сконцентрирована семантика родного/своего/не чужого. Все это наложило отпечаток на формирование этнической/ментальной картины мира тунгусоязычных народов. Так, в героических сказаниях алданских эвенков о Дэвэлчэне мир предстает как меховой ковер из оленьей шкуры с текущими в 99 местах реками, его опоясывают девять полос гор, трава там никогда не увядает [Мырцева, 1990].

Закономерен тот факт, что зона обитания служит одним из основных критериев этнической идентичности. В культурной памяти этнической общности

своя территория устойчиво ассоциируется с образами исторического и географического пространства, сформировавшимися в течение длительного времени. Образы «своего/родного» геоландшафта наделялись северянином определенными символами, семантической нагрузкой. Они одухотворены и почитаемы. В этом смысле горно-таежный ландшафт выступал той ареной жизнедеятельности локальных групп кочевых эвенов и эвенков, где триада «тайга — реки — горы» создавала своеобразный тунгусский этнокультурный «ландшафт» (с уникальным северным охотничье-оленоводческим хозяйством, кочевым менталитетом), служащий своеобразным маркером своего пространства и идентичности. Как пишет Н.В. Ермолова, «сложившись как этнос именно в горной тайге, эвенки выработали и свой особый способ адаптации к ее природным условиям. Приручив северного оленя, ставшего мощным транспортным средством, они обрели свободу передвижения в любом направлении своей ландшафтной зоны, благодаря чему смогли освоить всю горно-таежную область Сибири, которая стала для них большой Родиной, общим этническим Домом» [2007, с. 87].

В освоении горно-таежного пространства главными ориентирами, безусловно, служили реки, горы и возвышенности (рис. V.36). Одной из основных идей, выраженных образом реки, была идея пути/дороги. Речные линии были «трассами» тунгусских кочевков, по которым шли все основные миграции и транспортные перемещения (рис. V.37; см. вкл.). По мнению Г.М. Василевич, шаманская космогония отразила древнее передвижение и расселение отдельных групп эвенкийского населения в бассейнах крупных рек [1969, с. 212–213]. Эвены и эвенки, рисуя схемы местности, чаще ориентировались относительно направления главной водной артерии, реки использовались для определения сторон света и топонимического обозначения территории. Необходимо отметить, что тунгусы отличались феноменальной способностью изображать карты-схемы речных систем, о которой не раз с восхищением писали дореволюционные исследователи. В целом как знаковая система река олицетворяла символ движения и взаимосвязи. Она везде выступала прежде всего как путь освоения мира, ведущий к постижению его неохватных пространств (о «речной» модели мироустройства тунгусов подробнее см. [Ермолова, 2007, с. 92–95]).

В духовной жизни эвенов и эвенков сакральная область реки локализовалась в центре мироздания, выражая собой целый спектр основополагающих понятий и символов тунгусской картины мира. В космогонических представлениях северных тунгусов важным элементом сакральной топографии Вселенной считалась мифическая космическая река



Рис. V.36. Левый берег р.Алдан [Фотографии по этнографии тунгусов..., СПбФ АРАН, ф. 47, оп. 2, ед. хр. 223].

Эндекит, выполнявшая функцию Мирового древа. Согласно мифологическим представлениям, эта река являлась мировой осью, стержнем мироздания, соединяющим верхний, средний и нижний миры, связь между которыми осуществлял родовой шаман. В еще более поздних вариантах «связующей нитью» трех миров выступала шаманская река, выполняющая роль дороги, пути шамана по системе мироздания. Исток этой реки находился в верхнем мире, устье — в нижнем. Проходя через все уровни Вселенной, Мировая река принадлежала и реальному, человеческому миру, где она воспринималась как источник жизни, энергии, движения. Как известно, речная космологическая система относится к самым архаичным представлениям о Вселенной [Там же, с. 87].

В жизненном пространстве тунгусов горы также выполняли роль главных ориентиров. В практике охотничье-оленоводческого хозяйства они выступали тем центром, вокруг которого вели свою жизнедеятельность кочевые группы. С древности главная гора местности рассматривалась как символ родо-

вых кочевий. Согласно анимистическим представлениям тунгусоязычных общностей, горы, как и каждый природный объект, явление природы, имели своих духов-хозяев — *муран* (эвен.), *мусун* (эвенк.).

Самые высокие горы и камни всегда почитались. Считалось, что они обладают огромной силой, внутренней энергией и сакральными свойствами. Глубокий смысл такого символизма, видимо, заключается в том, что наиболее высокие горы в представлениях эвенов и эвенков имеют связь с небом, наивысшим божественным светилом — Солнцем. Согласно их мировоззрению, на вершине священных гор обитают духи-покровители. Божественные персонажи в целом были связаны с вершиной горы. Некоторые группы эвенов считают хозяином горы снежного барана (*уямкана*). Так, в традиционных ритуальных обрядах эвены при окроплении земли кровью или молоком использовали ложку, изготовленную из рога барана — *кэй-эйэ* (от *кэйэ* ‘бараний рог’). Считалось, что такая ложка обладает особой магической силой. Это объяснялось тем, что *уямкины* как обитатели горных вершин были ближе из всех земных существ к верховному божеству, т.е. к Солнцу, что придавало им энергетическую силу.

В мифологическом отношении гора выступала в качестве наиболее распространенного варианта трансформации Мирового древа. Данный географический объект часто воспринимался как образ и центр мира, вертикальная модель Вселенной, ориентир в пространстве. В традиционных представлениях тунгусских народов Мировая гора называлась камнем до небес, соединяющим землю и небо. Она делила мир на две половины — восточную солнечную и западную подлунную, связанные с миром людей и миром предков [Сем, 2017, с. 40].

Образ Мировой горы (камень до небес) и трех камней (трех миров) Вселенной, представленный в тунгусском фольклоре и шаманских верованиях, в культовой практике был связан со священными скалами и камнями, известными на Амуре, в Якутии и Забайкалье. У эвенков и эвенов, как и у других народов Сибири, сложился культ камней. Обычно поклонялись камням или скалам, одиноко стоящим в тайге или лесотундре, лесостепи и внешне напоминающим человека, его лицо или какое-либо животное. Кроме того, на скалах Лены, Прибайкалья, верхнего Амура предки тунгусов (эвенков и эвенов) проводили свои обряды и оставили символические рисунки, образы которых связаны с мифами и представлениями о духах-хозяевах природы, промысловыми ритуалами, обрядами поиска души больного, шаманскими камланиями. Многие рисунки были перенесены на шаманские бубны, коврики-душехранилища [Там же, с. 39–42].

Итак, важную роль в освоении жизненных территорий, становлении этнических культур северных тунгусов и их религиозно-мифологическом осмыслении Вселенной сыграло то кочевое пространство, где главными объектами, атрибутируемыми ландшафту, выступают образы тайги/реки/горы. Через эти образы-символы происходит «эмоциональное, рациональное и концептуальное переживание пространства» (по Д.Н. Замятину [2014]), в результате которого выстраивается национальная картина мира с базовыми единицами. Реки, горы и таежные тропы не только служили в качестве пути/дороги, ведущей от центра к периферии, но и всегда являлись границей между мирами, пространством встреч и расхождений людей и духов.

Духи-хозяева природы в мировоззрении эвенков и эвенов. У северных тунгусов, как и у всех народов Севера, было особое отношение к окружающей природе, так как они имели тесную непрерывную коммуникативную (материальную и духовную) связь с природно-ландшафтной средой территории своего проживания. Для северянина природа — это родной дом, в котором проходит его жизненный цикл от рождения до смерти. Недаром этноэкологическая культура северных народов, основанная на гуманном взаимоотношении человека с окружающим миром, считается уникальной. Опыт природопользования северных народов нашел отражение в их повседневной жизни, традиционных обрядах, обычаях, верованиях. Человек Севера всегда ощущал тонкую взаимосвязь с природной системой, считая себя «крупинкой мира», «хвоинкой земли», «гостем на земле». Окружающее экопространство жизнедеятельности кочевника наделялось им особой семантической нагрузкой.

Согласно анимистическим представлениям тунгусоязычных народов, каждый объект и явление природы имеет своих духов-покровителей (эвен. *муран*, эвенк. *мусун*), которые чаще всего представлялись в антропоморфном облике (женском или мужском), но иногда могли иметь и зооморфный образ (например, медведя, волка). Так, дух реки имел антропоморфный облик: у эвенов он представлялся в виде немолодой женщины, а у эвенков — старика [Василевич, 1975, с. 55]. По убеждению эвенков и эвенов, дух-хозяин реки локализовался обычно у трудной переправы, а также в скалах по речным берегам. Поэтому поведение людей преследовало двуединую задачу: такие места старались не посещать, по возможности обходя их стороной, но если этого не удавалось сделать, то при попадании сюда обязательно соблюдали определенный обряд. Он заключался в том, что прибрежным скалам, где, как считалось, обитает *мусун*, и опасному месту на реке, которое преодолевали на лодке или верхом на олене, люди отдавали какие-то предметы своего

обихода, бросая их к скале или в воду: на хорошее отношение со стороны человека духи отвечали добром. Любой удачный переход через трудное место на реке, горном перевале был возможен с помощью их духов-покровителей, которых непременно благодарили за это путем различных подношений [Василевич, 1969, с. 228; Ермолова, 2007, с. 103].

В пантеоне божеств тунгусов одно из ведущих мест принадлежит духу-хозяину земли (тайги). Местом его обитания могли быть любые таежные перевалы, горы, долины и т.д. Дух-хозяйка тайги у тунгусов имеет женский образ и считается наиболее древней, представляющей собой пласт тунгусской охотничьей культуры. В зоне пограничья эвенов и эвенков с якутами существует представление духа-хозяина тайги и охоты в виде старца Байанай, что можно объяснить поздним влиянием представлений якутов. Духи-хозяева мыслились находящимися везде. Считалось, что они могут принимать вид какого-либо промыслового животного, т.е. находиться в конкретном физическом теле и конкретном месте (подробнее см. [Сирина, 2012, с. 522–539]).

По тунгусским поверьям, каждым участком местности заведует свой дух-хозяин. Духи природы могут обитать не только в скалах и камнях, но и в одиноко стоящих деревьях [Там же, с. 435]. По представлениям тунгусо-маньчжурских народов, дерево служило хранилищем душ людей. В тунгусской мифологии существует большое число мифов, согласно которым на дереве в виде цветов или плодов растут души людей. У эвенов и эвенков был распространен фольклорный сюжет о рождении человека от дерева. В одной легенде девушка, жившая в стволе дерева, являлась родоначальницей охотских эвенов. В эпосах эвенков рождение богатырей также было связано с деревом. Интересно отметить, что связь человека с деревом у всех эвенков выражалась в традиции захоронения в дупле и в наличии слов *мугды* 'дух предка' и *мугдэ* 'пень', имеющих общее происхождение [Тураев, 2010, с. 225]. Дерево также служило вместилищем душ шаманов: когда шаман умирал, дерево с его душой должно было упасть [Эвенкийские героические сказания, 1990, с. 374; Тураев, 2010, с. 225]. Отметим, что у эвенкийских шаманов было ниже, среднее и верхнее шаманское родовое дерево *туру*, представлявшееся в виде лиственницы, с которой связывалась жизнь не только шамана, но и всего рода.

Известно, что у всех тунгусских родов были свои собственные священные деревья — своеобразные центры, вокруг которых совершались обряды. Само дерево и его функции в их представлениях были сакральны. Основная роль данного природного объекта заключалась в осуществлении посредниче-

ства между тремя мирами Вселенной. Оно и само олицетворяло собой Вселенную, где жил конкретный род. Ветви и макушка дерева считались верхним миром — космосом и небом с его жителями; ствол дерева был средним миром, где обитали земные существа, а корни дерева — нижним миром с духами тьмы и зла [Белянская, 2004, с. 69].

Ритуальные обряды у священного дерева были неотъемлемой частью жизни эвенов и эвенков. В первую очередь они поклонялись мужеству и восхищались жизненными силами самого дерева, внешний вид которого демонстрировал внутреннее состояние всего рода: если родовое дерево росло здоровым и сильным, значит, роду ничего не угрожало. Обряды у священного дерева проводились с целью предотвращения бед и несчастий в роду, а также после благоприятных событий как выражение благодарности божествам верхнего и среднего миров. Каждый член рода мог вымолить благосклонное отношение к себе и своим близким, преподнеся подарки дереву или повязав лоскут ткани на его ветку [Белянская, 2004, с. 70].

Таким образом, согласно устойчивым верованиям эвенков и эвенов, в верхнем мире вместилищем душ людей являлось мифическое родовое дерево, в котором жили и плодились человеческие души, спускавшиеся с него на землю и вселявшиеся в женщин для рождения в среднем мире. Культ дерева (священное дерево, дерево рода) занимал важное место в религиозных представлениях эвенов и эвенков. По тунгусским воззрениям, деревья обладают сверхъестественными свойствами. До сих пор у них сохраняются отдельные практики животворения, очеловечивания деревьев.

Тунгусам были известны и вредоносные/злые духи, которые вредят человеку, представляя большую опасность. Так, в местах, где болото, овраги и много высохших цветов и деревьев (*бэрин тэрдү*), эвены никогда не устанавливали стойбище, так как через них на поверхность земли выходят злые духи болезни и смерти (*һаргу*), которые могут принести беды людям и оленям [Алексеев, 1994а, с. 35; Миссонова, 2013б] (ПМ Е.К. Алексеевой, 1999 г., информант — Л.А. Туласынова).

У народов Севера, в том числе у эвенов и эвенков, особым почитанием пользовался дух-хозяин огня (*мого*) и очаг в чуме. Дух огня занимал центральное место среди пантеона семейных хранителей. Почитание огня у кочевых тунгусов имело весьма разнообразные связи со всеми семейно-общественными отношениями, бытовыми обычаями и обрядами: с традиционным гостеприимством, деторождением, свадебными, погребальными и поминальными обычаями, а также с охотничье-промысловыми, благодарственными, умиловительными, очистительными и другими обрядами. Ни

один праздник, ни одно крупное семейное и общественное событие не обходилось и до сих пор не обходится без участия магического покровителя — духа огня [Попова, Архив СВКНИИ ДВО РАН, 1969 г., инв. № 674, л. 267–270, 277; Миссонова, 2014]. Огонь играл роль защитника и хранителя человека, всего рода.

21.3. СЕВЕРНАЯ ТРИАДА: ОХОТА, ОЛЕНЕВОДСТВО И РЫБОЛОВСТВО

Основу жизни эвенов и эвенков составляют веками выработанные виды хозяйственной деятельности — охота и оленеводство, которые обусловили формирование особого кочевого уклада жизни и восприятия осваиваемого пространства. Вспомогательное значение в хозяйственном комплексе имели рыболовство и собирательство.

Основным занятием всех тунгусоязычных народов была охота. «Охотничий» менталитет и оленеводческое хозяйство, приспособленное к северному ландшафту с различными природно-экологическими нишами (тайга, лесотундра, тундра, приморская зона), способствовали постоянному передвижению данных этносов. Необходимо отметить, что охота как присваивающая форма хозяйства предшествовала производящей форме — оленеводству. Тунгусский тип охоты реконструируется в неолитических погребениях Прибайкалья (VII–IV тыс. до н. э.). В неолитическое время появляются и получают развитие такие характерные элементы тунгусской охотничьей культуры, как М-образный лук, широкие гнутые скользящие лыжи, кафтан с нагрудником [Василевич, 1958а, с. 125]. У тунгусов горно-таежных районов Сибири первое место занимала охота на копытных животных. Во всех тунгусских преданиях упоминается коллективная и индивидуальная охота на лосей и диких оленей [Гоголев, 2004, с. 37].

До появления огнестрельного оружия северные тунгусы охотились в основном луками со стрелами, которые были вытеснены в XIX в. ружьем (рис. V.38). Общим холодным оружием служили нож (*хиркан*), копьё (*гида*) и пальма (*уткэн*). Охотник всегда носил с собой нож в ножнах, привязывая его или к правому бедру (западнее Лены), или к поясу (восточнее Лены). Второй способ оленеводческие группы вместе с другими традициями принесли в районы, расположенные западнее Лены. Традиция привязывания ножа к правому бедру была отмечена у населения Прибайкалья в глазковский период энеолита (Ленковский могильник). Из современных народов эта традиция существует у некоторых обских угров, энцев, нганасанов. Такой способ ноше-



Рис. V.38. Ламуты. Охотники с ружьями. Конец XIX в. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 1420-11).

ния описан также в сказании эвенков Якутии [Василевич, 1969, с. 64].

Необходимым снаряжением пешего охотника, кроме лука, служили колчан для стрел, напальник (кольцо для стрельбы из лука), наспинная дощечка (*поняга*), лыжи, охотничья нарта и снежные очки (рис. V.39; см. вкл.).

При охоте с ружьем необходимой принадлежностью была натруска (*натрускэ*) — ремень, надеваемый через плечо, с сумочками для пуль и других предметов и деревянной круглой коробочкой для пороха (рис. V.40; см. вкл.). Зимнее снаряжение охотника состояло из лыж-голиц *кайсар* для наста (ступательные, необшитые), скользящих, выгнутых и подшитых лыж *мэрингтэ* для снега с палкой и охотничьей нарты для преодоления больших расстояний. Тунгусские лыжи отличались тем, что были короткими (ниже роста человека), тонкими, широкими (26–28 см) и изогнутыми, имели подклеенную под ступней бересту [Там же, с. 66]. Выгнутые и подшитые лыжи — неотъемлемая принадлежность охотничьего промысла эвенков и эвенов, они считаются подлинно охотничьими. В одном из преданий о происхождении рода Кингалах мямьльских эвенов Усть-Янского района говорится: «Кангаласский якут Баягантайского улуса, сбежавший оттуда от оспы, женился на эвенской девушке Мямяльского рода. В первое время охотился на непокрытых шкурой лыжах и пугал добычу звуком своих лыж. Его прозвали Кингалах, что значит “производящий шум”. Потом ему сделали настоящие эвенские лыжи, и он стал лучшим охотником» [Гурвич, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 258, л. 132]. Некоторые из ламутов благодаря своим подшитым лыжам отличались необычайной быстротой и считались лучшими лыжниками на северо-востоке Азии. Об этом свиде-

тельствуют наблюдения многих исследователей. Например, В.Г. Богораз отмечал, что эвенские лыжники сопровождали собачью упряжку миля в милю, скорость их бега равнялась скорости бега крепкого бегового оленя [Богораз, 1991, с. 194].

По этнографическим данным, ступательные лыжи-голицы были изобретены раньше, чем подшитые. Изобретение обшитых выгнутых лыж стало большим техническим достижением. Они появились на сравнительно высоком уровне развития, когда начали применяться специальный станок для выгибания и совершенные орудия для обработки тонкой деревянной основы. Изобретение лыж сыграло большую роль в развитии охотничьего хозяйства. Рост производительности, переход к более интенсивным видам хозяйственной деятельности постепенно сокращали использование лыж, и они постепенно потеряли свою производственную значимость.

Неотъемлемый элемент охоты весеннего периода — снеговые очки из кожи или дерева с узкими прорезями. Они также бытовали у уйльта/ороков Сахалина, чукчей, азиатских эскимосов и прочих племен северо-востока Азии. У ламутов иногда встречались снеговые очки в виде тонкой полоски, выкованные из переплавленных серебряных монет [Богораз, 1991, с. 192].

У северных тунгусов были распространены и такие орудия охоты, как самострелы и ловушки различного типа, которые использовали при охоте на пушного зверя. Для добычи соболя применяли беркан, горностаю промышляли черканом (рис. V.41), лису, песца, медведя, соболя, зайца — пастями и кулёмами. Весной использовали пасти. Пассивные способы охоты применялись в том числе под влиянием русских промышленников [Сирина, 2012, с. 217].

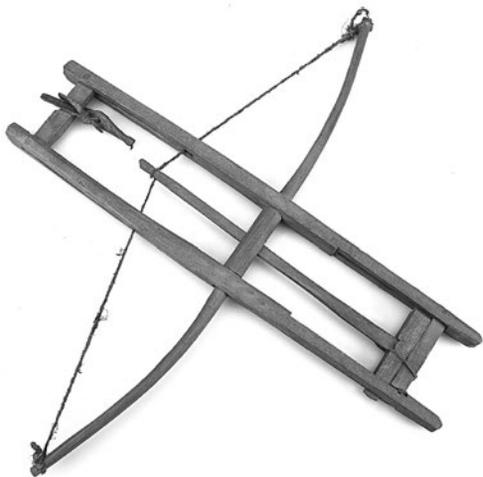


Рис. V.41. Тунгусы, ламуты. Черкан с тетивой. Якутия, 1880–1884 гг. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 147-5).

Охота на мясного, а с XVII–XVIII вв. на пушного зверя занимала ведущее место в жизнеобеспечении большинства эвенков и эвенов. Она служила одним из основных источников дополнительных ресурсов мясного питания, получения материалов для пошива сезонной одежды и изготовления мягкой хозяйственной утвари. Меха добытого пушного зверя шли на обмен, выполнение ясачной повинности, продажу с целью получения промышленных и продовольственных товаров.

Занятию охотой тунгусы и ламуты посвящали большую часть года и прерывали его в весенний и летний сезоны, на период линьки зверей, рождения и роста детенышей. Не охотились на водоплавающих птиц во время их весенних и осенних перелетов. Главными объектами охоты считались дикий северный олень *бэжун* (общетунгусское название), восточно-сибирский лось, горный (снежный) баран, медведь, горный сурок (тарбаган). Еще до введения царским правительством ясачной повинности в XVII в. северные тунгусы промышляли отдельных пушных зверей: соболя (*хэгэи*), горных сурков (*чидыг*, *чамак*), меха которых очень высоко ценили и использовали для товарного обмена с соседними племенами. Однако соболь вследствие интенсивной охоты был истреблен уже в XVIII в., а приемы охоты на него оказались утрачены. В последующие столетия вместо соболя стали промышлять другие виды пушного зверя: белку, красную и черно-бурую лисицу, горностаю и росомаху.

Из птиц добывали каменного глухаря, белую куропатку, рябчика, гуся, утку. Эвенки и эвены тундры весной и осенью добывали линных и перелетных птиц, эвенки Южной Якутии охотились на перелетных птиц: гусей и уток. По религиозным воззрениям запрещалось охотиться на орла, лебедя, стерха, гагару, ворону, которые считались тотемными птицами многих родов [Попова, Архив СВКНИИ ДВО РАН, 1969 г., инв. № 674, л. 265].

Охота на дикого северного оленя у северных тунгусов имеет давнюю историю. На них охотились эпизодически в течение всего года. Так, в отличие от юкагиров, которые устраивали поволоки диких оленей на воде во время их миграций, нижнеколымские эвены предпочитали охотиться индивидуально или группами из двух — трех человек на суше. Из-за разных способов охоты эвенов и «поречан» — юкагиров и русских в низовьях Анюя, на Алазее происходили конфликты, о которых упоминали Г. Майдель и В.Г. Богораз [Сирина, 2012, с. 211]. В октябре — начале ноября во время гона и в мае в полосе лесотундры охотились на «жиловых» оленей со специально обученным домашним оленем-манщиком (*ондад*). У эвенков охота с манщиком была распространена севернее Нижней Тунгуски,

по верховьям Вилюя и Оленёка, по средним притокам Алдана.

Другой древнейший объект промысла — лось. Важную роль лося в выживании таежного населения Северной Евразии с конца неолита до эпохи раннего железа подтверждают данные археологии, это отразилось и на видовом составе наскальных зооморфных изображений. Основную часть образов лося в Северной Азии представляют наскальные изображения (около 1300) [Вртанесян, 2014, с. 56–67]. Ареалы обитания этого животного находятся преимущественно в таежных регионах Сибири. Ранней весной его добывали гоном на лыжах, летом скрадывали с лодки, осенью скрадывали или выслеживали с собакой. Сушеную лосятину и внутренний жир заготавливали впрок [Сирина, 2012, с. 213]. Охота на горного барана велась круглогодично за исключением периода гона — с начала ноября до середины декабря. Шкура барана особо ценилась, использовалась для пошива охотничьего комплекта одежды, одеял, так как по сравнению с оленьей отличается большей теплоустойчивостью и не замерзает даже при крайне сильных морозах.

Существовало немало охотничьих обрядов и ритуалов по отношению к добытым зверям. Целью таких обрядов являлось обеспечение удачной охоты. Охотник, убив, например, лося или дикого оленя, обязательно обращался к нему с заклинанием-примирением. Главными считались ритуал снятия шкуры и разделка туши лося или дикого оленя с применением ряда предосторожностей (при разделке туши старались не проливать кровь на землю), а также обряд захоронения черепа и трубчатых костей животного на специально изготовленном помосте (*дэлкэн/дэлыкэн* у эвенков; *гули* у тюгясирских эвенов). В тундре, где помост сделать невозможно, кости оставляли на высоком месте и обкладывали камнями, сверху камни не забрасывали [Гурвич, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 139, л. 3; ед. хр. 289, л. 25; Николаев, 1964, с. 168]. Как отмечает И.С. Гурвич, «забота о сохранении магической целостности убитого животного и воздушное погребение костей сопровождалась верованиями о том, что зверь или его душа не прекращает своего существования после смерти. Несомненно, сложные охотничьи обряды по отношению к промысловому зверю продельвались не бескорыстно, их цель — предотвращение исчезновения зверя, воскрешение животных. Таким образом, по косвенным данным, охотничьи обряды можно отнести к широко распространенному культу умирающего и воскресающего зверя, отмеченному В.Г. Богоразом» [Гурвич, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 139, л. 5; Богораз, 1926]. По В.Г. Богоразу, суть данного культа состоит

в том, что животное, которое убили охотники, является не просто объектом пищи, а зверем, добровольно отдавшим свою жизнь людям, чтобы они прокормились. Поэтому зверь выступал дорогим гостем, которого необходимо всячески ублажать, чтобы он не держал обиды на людей, простил и примирился с ними. Считалось, что после выполнения обрядовых действий и ритуалов зверь «вновь обростал мясом и шкурой», воскресал и возвращался в средний мир.

Эвенами и эвенками также проводились обряды по отношению к пушным зверям, хотя их было значительно меньше. Так, добытую лису или соболя вносили в жилище с завязанными глазами. Сняв с нее шкуру, охотник помещал тушку на ветви лиственницы, а в пасть зверя клал кусочек рыбы или пищевую зелень [История и культура эвенов, 1997, с. 120]. У тюгясирских эвенов голову лисицы пред тем, как внести животное в помещение, завязывали платком, чтобы она не видела огня. В рот ей клали кусочек жира, приговаривая при этом: «Сестра, сестра, и впредь к нам приходи, наша *узэх* (кладовка) всегда полна такой пищи». После того как снимали шкуру, тушку лисы вешали на дерево [Гурвич, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 289, л. 27].

Своеобразное место занимал бурый медведь в связи с древнейшим тотемическим культом этого животного. Поэтому охота на медведя, свежевание и приготовление блюд из медвежьего мяса, его коллективное ритуальное поедание строго регулировались особыми правилами, обрядами с магическими формулами, бытовыми табу и т.д.

Эвены, как и эвенки, охотились на медведя в определенное время года — поздней осенью, при выпадении первого снега, и в конце зимы, когда снег еще не начал таять. В этот период охотиться на медведя разрешалось. Случайная находка медвежьей берлоги в это время почиталась за счастье, тем более что ближе к зиме мясо медведя становилось жирным и вкусным, и к весне при окончании запасов продуктов оно приходилось весьма кстати. Запрещалось убивать медведя поздней весной во время рождения медвежат и летом во время гона. Тогда старались всячески избежать встреч с животным [Попова, 1967, с. 175, 179]. Необходимо отметить, что медведь никогда не являлся основным или важнейшим объектом охоты для эвенков и эвенов. И.Д. Черский, участник академической экспедиции 1891–1892 гг., уделивший значительное внимание пище колымчан, отметил их своеобразное отношение к медведю: «...якуты и даже юкагиры и ламуты здешней низменности боятся и редко убивают (медведя), а горные “каменные” ламуты, хотя изредка уничтожают это животное, стараются убедить его, что все это делается ими как бы слу-

чайно: приготовленное из него жаркое съедается будто по незнанию» [1893, с. 15–16].

Большой интерес представляет древний обычай коллективного поедания мяса убитого медведя с особым ритуалом угощения *Уркачак* (медвежий праздник у эвенов). В сравнении с обрядами, связанными с культом медведя у других народов, обряды эвенского медвежьего праздника имеют большое сходство с идентичными обрядами эвенков. Описывая эвенкийский обряд, А.Ф. Анисимов выделяет одну из наиболее ярких его черт: при сообщении о находке берлоги медведя разыгрывается красочная и выразительная сценка общего вороньего карканья, издаваемого охотниками [1959]. В эвенском обряде эта начальная «воронья» сценка отсутствует [Попова, 1967, с. 180].

Как считает У.Г. Попова, медвежий праздник, устраиваемый в честь магического родственника медведя, был праздником только мужчин, охотников [Там же]. Краткое участие в пиршестве женщин (когда старейшая женщина рода «кормит» духа огня кусочком медвежьего мяса), а также запреты, распространившиеся на них, очевидно, были связаны с тем, что женщина считалась медведю более близкой родственницей, чем мужчина. Так, согласно легенде, она была его матерью [История и культура эвенов, 1997, с. 121]. В.Г. Тан-Богораз приводит ценные факты из фольклора колымских эвенов, свидетельствующие о том, что они верили в свое родство с медведем, считая его младшим братом матери [Богораз, 1900; Попова, 1967, с. 179]. О вере в родство медведя с человеком, видимо, говорит обращение к животному в уважительно-почтительной форме: у эвенков — *амака, амикан, эхэкэ* 'дедушка, старик', *эвэкэ, эбэкэ, эбэчи* 'бабушка, старуха'; у эвенов — *амика, этикэн, абага, атикан* соответственно [Попова, 1967, с. 175; Варламов, 2009, с. 32].

О тотемической природе медвежьего праздника, уходящего своими истоками в эпоху раннеродового общества, свидетельствуют не только ритуалы охоты и коллективного поедания медвежьего мяса с особыми магическими заклинаниями, но и фрагменты обычаев, относящиеся к заботам о размножении зверя и его сохранении [Попова, Архив СВКНИИ ДВО РАН, 1969 г., инв. № 674, л. 264].

Продукция охотничьего промысла делилась между всеми, добыча пушного промысла оставалась у охотника. Дележ добычи — древний общетунгусский обычай (*нимат*), связанный с первобытным способом распределения. Понятие *нимат* в разных вариантах зафиксировано у всех групп эвенков и эвенов, а также негидальцев и других тунгусо-маньчжурских народов (подробнее см. [Сирина, 2012, с. 318]). У якутов существует термин *джымат-нымат*, который, по заключению лингвистов, за-

имствован из тунгусского языка. Обычай дележа добычи в охотничье-оленоводческой культуре эвенков и эвенов изначально был связан с охотой на крупнокопытных животных. Он заключался в том, что охотник, убивший какое-нибудь мясное животное, обязан был распределить его не только своим родственникам, но и соседям по стойбищу: «Ламут, упромысливший что-нибудь, хотя бы дикого оленя, целиком все отдает другим... А другой отдаривает, как хочет, а то и ничего не дает» [Худяков, 1969, с. 102]. И.И. Майнов отметил у тунгусов Южной Якутии неограниченное гостеприимство, тесно связанное с обычаем *нимат*: «...древний обычай широкого гостеприимства не вывелся у тунгусов до настоящего времени; не только свой родович, которому не повезло в охоте, но и всякий захожий человек днюет и ночует в уресе добытчика» [1898, с. 181].

Обычай (в понимании тунгусов — закон) *нимат* в прошлом пронизывал все сферы жизни: он имеет объяснение и с точки зрения экономики (в частности, обычаев распределения), и с точки зрения социальной жизни, выступая механизмом установления дружеских и, при благоприятных обстоятельствах, родственных связей. Он был глубоко укоренен в сознании охотника, верившего, что охотничья удача во многом зависит от благосклонности духов-хозяев. Обычай дележа имеет также этическую и эмоциональную подоплеку (подробнее см. [Сирина, 2012, с. 306–335]).

Итак, охота как развитый вид хозяйственной деятельности предопределила необходимость постоянных перекочевок. В малооленных хозяйствах маршрут и протяженность кочевков были обусловлены потребностями главной отрасли — охоты. Как отметила А.А. Сирина: «Одна общая черта характера для "традиционного" хозяйства большинства эвенков и эвенов — стремление найти места для жизни, где можно охотиться» [Там же, с. 210].

В освоении тунгусами труднодоступных горнотаетных пространств с экстремальными климатическими условиями, бесспорно, значительная роль принадлежала оленю, который «выбирал» путь/дорогу для кочевника. По мнению исследователей, заметное передвижение тунгусов произошло на оленеводческой стадии (конец I — начало II тыс. н. э.). Как пишет А.Н. Алексеев: «Вероятно, именно в это время на писанице Укаан на Алдане появился единственный в Якутии рисунок с оленеводческой тематикой — антропоморфная фигура, восседавшая верхом на олене» [1996а, с. 43]. Якуты в XIII в. столкнулись на Лене с уже оленными тунгусами. Если оленные группы расселились по бассейну средней Лены задолго до прихода русских в Сибирь, то на Оленёк и в бассейны всех трех Тунгусок оленеводы проникли незадолго до их прихода.

В природно-климатических условиях северного ландшафта комплексный способ хозяйствования — сочетание охоты, рыболовства и транспортного оленеводства — оказался наиболее прогрессивным и эффективным. Обладание оленним транспортом позволило стать намного мобильнее, по мере необходимости своевременно менять места пастбищ, переходить от одних охотничьих угодий к другим, от охоты к рыболовству и наоборот [Карлов, 2014, с. 28]. Оленеводство было подчинено охоте, но в то же время обслуживало ее. Как отметил А.В. Головнев, люди и олени образовали кочевое сообщество с единым ритмом и особым нравом [2009, с. 340]. Путевая стратегия северного кочевника и оленя, а также миграции диких животных составляли единый природный и жизненный ритм, в силу чего жизнь тунгуса получила название «жизнь в движении». В настоящее время оленеводство остается центральной матрицей традиционного мира эвенков и эвенов Якутии и объединяющим символом всех локальных групп.

Обширная территория севера Якутии в географическом отношении делится на тундренную, таежно-тундренную, горно-таежную и таежную зоны. В соответствии с природно-климатическими и ландшафтными зонами у народов, населяющих ее, можно выделить два типа оленеводства: тундренное и таежное. Исторически для эвенов и эвенков Якутии было характерно таежное оленеводство, тундренный тип в настоящее время наблюдается у эвенов Аллаиховского, Усть-Янского, Нижнеколымского и Булунского районов. Г.М. Василевич выделила два подтипа в тунгусском оленеводстве и условно назвала их эвенкийским (западный) и ороchonским (восточный), причем первый из них появился у пеших эвенков-охотников, не имевших навыка выпаса оленей. Данный тип был распространен среди потомков ангарских эвенков, подкаменнотунгусских, верхнеленских и нижнетунгусских, частично илимпийских, верхнеангарских тунгусов, а также среди северобайкальских, урмийско-амгуно-чумиканских и амгуно-алданских групп, т.е. в тех районах, где эвенки уходили на охоту пешком или с вьючным оленем. Так, И.И. Майнов отмечал в 1898 г., что кангаласские тунгусы между Амгой и Алданом ходят на промысел пешком с охотничьей нартой. Память о пешем состоянии сохранялась в 1959 г. у эвенков с верховий Вилюя [Василевич, 1969, с. 75].

Ороchonский тип в вариантах распространился среди эвенков, кочевавших по бассейнам Витима, Олёкмы (верхняя половина), Алдана (верхняя часть), Зеи и других верхних притоков Амура и по отрогам Хингана, среди тех эвенков-орочонов, которые охотятся на олене. Вместе с группами ороchonов этот тип проник в верховья Вилюя, Оленёка и к

северу от Нижней Тунгуски, где позже сосуществовали два типа. Если для первого типа оленеводства эвенков кочевки определялись охотой и отчасти рыбалкой, то для второго — потребностью оленей в том или ином виде корма. Зона кочевков и подвижность в этом случае были значительно большими, чем у эвенков с эвенкийским типом оленеводства. Среди сибирских эвенков в XVII в. существовали разные группы: одни не имели оленей и назывались «сидячими», другие имели, но пользовались ими только для перевозки вьюков, третьи ездили верхом только на небольшие расстояния (звероловы), также были группы настоящих оленеводов, постоянно ездивших и охотившихся на оленях (оленные). По мнению Г.М. Василевич, транспортное оленеводство эвенов относится к ороchonскому типу [Там же, с. 76–78, 258].

Как было отмечено ранее, изначально олень использовался в качестве вьючно-верхового животного (рис. V.42). Способы и средства передвижения тунгусов были приспособлены к постоянным перекочевкам в течение всего года. Вьючно-верховое оленеводство эвенов имеет сходство с эвенкийским, у них совпадают отдельные термины деталей седла и упряжи. Ряд терминов в эвенском и эвенкийском языках находит параллели в монгольском. Например, слово «седло» в эвенкийском звучит как *эмгин*, эвенском — *эмгун*, монгольском — *эмэл*, *эмэгэл*; эвенк. *тэнигэ* означает 'коврик под седло', монг. *тэн* — 'потник под седлом верблюда' [Василевич, Левин, 1951, с. 85]. При езде на оленях эве-



Рис. V.42. Ламуты. Свадебный женский посох для седлания оленя. 1880–1884 гг. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 147-29).

ны и эвенки пользовались тремя видами седел: верховыми, вьючными (эвен. *ин эмгунни*, эвенк. *эмэгин*) и детскими (эвен. *кацка*, эвенк. *эмкору*). Тунгусские седла, по классификации авторов «Историко-этнографического атласа», принадлежат к сибирскому типу [Василевич, Левин, 1961, с. 23]. Мужские верховые седла были скромнее по отделке. Луки женских седел в прошлом украшались бисером: на них натягивали кожаный чехол с орнаментом из бус, что сейчас является большой редкостью [Николаев, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 357, л. 25].

Для перевозки под вьюк использовались специальные вьючные сумы двух видов: мягкие — из камусов или из шкур с головы оленей; твердые — в виде берестяных коробов, обшитых ровдугой или камусами (рис. V.43; см. вкл.). Мягкие сумы (*хэрук*) распространены у всех групп эвенов, второй вид чаще всего встречается у эвенков, а также у момских эвенов. В.Г. Богораз подчеркивал высокую степень организованности кочевого быта «ламатов», глубокую продуманность всех мелочей и деталей, выработанных веками: «Все предметы домашнего обихода, утварь, запасы хранились у “ламатов” в аккуратных, изготовленных из камусов переметных сумках, в которых было удобно перевозить все необходимое вьюками на оленях» [1900, с. 70].

Что касается упряжного вида транспорта, то, по историческим данным, он получил распространение среди тунгусов с середины XIX в. Постепенное заселение лесотундровых и тундровых областей Сибири, сопровождавшееся контактами с чукчами и коряками на востоке и самодийскими народами на западе, привело к переходу на нартово-упряжный олений транспорт [Ермолова, 1995]. Эвены, соседствовавшие с чукчами и коряками, заимствовали у них чукотско-корякский тип нарт (дугокопильный). У эвенов Якутии распространена прямокопильная нарта, генезис которой не совсем ясен. По конструкции она сходна не только с восточно-сибирской собачьей нартой (вероятно, являясь ее модификацией), но и с охотничьей нартой эвенков и других народов Сибири [Василевич, Левин, 1961, с. 26]. На территории Якутии эвенки, кочевавшие по притокам Алдана, Ботуме, Вилюю, а также по рекам Охотского моря, заимствовали нартенную грузовую упряжку якутов. Последние в свою очередь еще до прихода русских в Сибирь заимствовали оленя от эвенков [Василевич, 1969, с. 103]. До первых путешественников XVIII в. дошли сведения о «собачьих» тунгусах, проживавших где-то на Алдане. Они допускают, что по крупным правым притокам Алдана до пеших тунгусов-охотников жили рыболовы-охотники, ездившие на собаках. Приход первых групп пеших тунгусов, которые, вероятно, назывались *хундысал* ‘хозяева собак’, с

охотничьими собаками, помогавшими тянуть охотничью нарту, а также близкие связи тунгусов с аборигенами облегчили некоторым их группам заимствование собачьего транспорта. Поскольку у отрогам Станового хребта после пеших расселялись оленные группы тунгусов, последние могли заимствовать от своих же эвенков нарту, на которой ездили верхом, и приспособить ее к оленю [Василевич, Левин, 1961, с. 36; Василевич, 1969, с. 105].

Итак, вся жизнь кочевых тунгусов связана с оленем: он служил источником пищи, давал материал для изготовления одежды и жилища, использовался в качестве транспортного средства и, наконец, от него зависело благополучие всего народа. Роль оленя нашла отражение и в духовной жизни северных тунгусов. В религиозно-мифологических представлениях олень выступает как первопредок, верховное божество, с которым связана жизнь всего рода и каждого отдельного человека. В мифологии эвенов имеется удивительный персонаж — летающий олень, который встречается как помощник и покровитель главного героя в волшебных сказках и эпических произведениях. Образ летающего оленя присутствует и в фольклоре эвенков [Петров, 1998, с. 51].

С оленем связаны многие древние верования и обряды. Образ оленя широко представлен в шаманизме северных тунгусов. В частности, во время церемонии посвящения бубна эвенки обмазывали шаманский бубен кровью жертвенного оленя. Каждое новое снаряжение шамана должно было пройти церемонию освящения, т.е. окропления кровью в ходе камлания [Василевич, 1969, с. 252; Петров, 1998, с. 49]. Во время камлания бубен символизировал собой средство передвижения шамана. Олень считался шаманским духом, помощником хозяина верхнего мира и служил шаману [Петров, 1998, с. 49].

Олени белой и пестрой масти у эвенов и эвенков, как и у других народов сибирской тайги, ассоциировались с солнцем [Василевич, 1957, с. 180]. Каждый кочевник имел своего священного оленя белой масти (эвен. *хэвэк*, эвенк. *сэвэхи*), душа которого была сверхъестественным образом связана с душой человека и которого хозяин оберегал в течение всей жизни. Олень (*хэвэк/кудьай/сэвэхи/сэвэк*) считается покровителем человека, хранителем семьи, рода и оленьего стада. Посвященный олень становился солнечным, выступая посредником между человеком и духом-хозяином верхнего мира [Ермолова, 1993а, с. 164].

Домашний олень являлся главным жертвенным животным в ритуальных обрядах жизненного цикла: свадебном, похоронном и др. Так, у тунгусов распространен обычай использования оленя и элементов вьючно-верхового транспорта в погребаль-

ных обрядах как средств передвижения в потусторонний мир. В данном обряде также проявляется транспортная ориентация оленеводства тунгусов.

В целом пространственное расширение тунгусского мира оказало решающее влияние на все этнические группы Средней и Восточной Сибири. Одним из них тунгусы передали навыки домашнего оленеводства, других ассимилировали по мере расширения своего ареала. Так, явно тунгусские черты прослеживаются в хозяйстве и быту северных якутов-оленеводов. Не случайно в литературе конца XIX — начала XX в. их часто именовали тунгусами, имея в виду такой же, как у тунгусов, образ жизни на основе комплексного кочевого хозяйства. Для долган они стали одним из компонентов, из которого сложился этот народ. По общему мнению, этноним «долганы» имеет тунгусское происхождение, являясь названием нескольких тунгусских родов [Карлов, 2014, с. 31]. Сначала тунгусы — носители «северной триады» — заняли таежные пространства, но к приходу русских «тунгусизация» активно продвинулась и в лесотундровые области Сибири. Тунгусские же «землепроходцы», как это следует из анализа оленеводческой терминологии, принесли культуру домашнего оленеводства также на северо-восток, Камчатку и Чукотку, передали ее корякам-чавчувенам, хотя здесь она приобрела несколько иной характер, эволюционировала в крупностадное оленеводство, к которому со временем стали переходить и ее распространители — эвены [Там же, с. 29].

У большинства групп эвенков и эвенов Якутии рыболовство играло в основном второстепенную роль и лишь у некоторых из них по значимости занимало первое место. Не меньшее значение рыболовство имело в хозяйстве тех эвенов, которые выходили для ловли проходной рыбы лососевых пород с таежных предгорий и гор континентальной части Сибири на побережье Охотского моря, крупные нерестовые реки и в озерные районы. Исключение составляли отдельные территории расселения эвенков на Охотском побережье, некоторые крупные реки, а также озера, например, в верховьях Вилюя либо в Забайкалье, где рыболовством занимались круглый год. Но даже здесь в силу национальных традиций эвенки не превращались в подлинных рыболовов [Ермолова, 1993б, с. 97]. Кочевые эвены и эвенки таежной зоны занимались сезонным рыбным промыслом попутно в горных речках и озерах. В это время рыба составляла дополнительную пищу к основному мясному рациону. Главным орудием рыбной ловли являлась острога. Иногда рыбу добывали с помощью охотничьего лука и стрел, оглушая ее стрелами с тупым наконечником. Зимой занимались подледным ловом удочкой. Использовались лодки-берестянки, долбленки, дощатые лодки, кожаные лодки типа байдарки (рис. V.44).



Рис. V.44. Тунгусы на берестяной лодке [Фотографии по этнографии тунгусов..., СПбФ АРАН, ф. 47, оп. 2, д. 223].

Как отмечает Н.В. Ермолова, при всей значимости рек в жизни эвенков как основных трасс их перекочевков и в целом освоения местности, они все же играли у них иную роль, чем у оседлых народов с речной направленностью культуры. Река была важна и необходима прежде всего как источник воды, поэтому то или иное сезонное поселение всегда располагалось рядом с водоемом. Кроме того, такое расположение временного стойбища являлось естественным следствием особенностей сибирского ландшафта со множеством рек. Конечно, в той или иной степени рыболовством занимались все эвенкийские группы, но в несравнимо меньших размерах, чем это делали, например, речные народы — обские угры, енисейские кеты или народы Амура, в хозяйстве которых рыболовство не просто преобладало, а обеспечивало даже некоторый избыточный продукт. Хотя эвенки и ловили рыбу повсеместно, однако в очень ограниченных объемах и не круглогодично, преимущественно в летнее время. Принципиальное различие заключалось в том, что при выборе мест жизнедеятельности эвенки ориентировались в первую очередь не на саму реку, а на другие условия, связанные с потребностями их кочевания, прежде всего на наличие промыслового зверя и корма для домашних оленей [Ермолова, 2007, с. 96].

Итак, традиционные виды хозяйственной деятельности — охота, оленеводство и рыболовство — сыграли важную роль в жизнеобеспечении тунгусоязычных народов. Кочевание у северных тунгусов, ведущих комплексное хозяйство, было подчинено нуждам не только собственно оленеводства, но и других хозяйственных занятий. Зимой для кочевки выбирали такой маршрут, чтобы одновременно можно было охотиться на белку и соболя. Летние пастбища обязательно располагались в местах, где можно было заниматься промыслом рыбы, а осен-

ние — в районах промысла на парнокопытных животных. Необходимо отметить, что кормящий ландшафт и комплексное хозяйство определили кулинарные традиции северных тунгусов: главное место в их пищевом рационе занимали мясные блюда, в зависимости от сезона преобладали рыбные блюда и продукты собирательства. «Северная триада» определила и особенности северного варианта тунгусской культуры, которые ярко прослеживаются в таких формах этнической культуры, как жилище, средства передвижения, одежда, утварь, народный календарь и др.

21.4. ЖИЛИЩЕ КАК ЧАСТЬ МОБИЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ СЕВЕРНЫХ ТУНГУСОВ

Жилище и все элементы домашнего быта эвенов и эвенков, постоянно передвигавшихся и занятых охотой и оленеводством, были полностью приспособлены к кочевому образу жизни. Характерный элемент культуры кочевых народов — мобильное жилище в виде чума (рис. V.45).

Конструкция и детали чумов у обоих народов идентичны. А.А. Попов выделил тунгусский тип как особый вариант конического жилища (чума) [1961, с. 155]. Терминология, относящаяся к чуму и его частям, едина для всех тунгусо-маньчжуров: *джу* (~*джо* ~*дю* ~*де* ~*дюг* ~*дюкан* ~*дюкча*) 'чум; дом' [Василевич, 1969, с. 109]. Легкий конический чум имел незначительные варианты в устройстве основы остова (состояла из четырех — пяти жердей), на которую опирались остальные жерди [Там же с. 110]. Материал покрывки определялся сезоном года и состоятельностью владельца (покровами служили берестяные *тиски* и *нюки* из ровдуги) (рис. V.46; см. вкл.).



Рис. V.47. Эвенки. Корьевой чум [Василевич, Рукописный фонд НБ РС (Я), ф. 2, оп. 12, ед. хр. 4].

К типу конических относились еще два вида эвено-эвенкийского жилища: корьевые и жердевые чумы (эвен. *голома* от эвенк. *голомо* [ССТМЯ, 1975, т. 1, с. 159]) (рис. V.47). Причем данный вид чума эвенков имел как коническую, так и пирамидальную форму. Вообще *голомо* из плаха, крытое дерном или корой лиственницы и окапываемое зимой снегом, распространено по всей территории таежной зоны от Енисея на восток, включая Саяно-Алтайское нагорье; видимо, оно является элементом древней культуры аборигенов-рыболовов, следы которой мы находим в традиционной культуре тунгусов [Василевич, 1951, с. 185]. Ф.Ф. Васильев, который занимался этнографическими исследованиями традиционных видов жилищ народов севера Якутии, считает, что *голомо* «без всякого сомнения... следует отнести к древнейшему типу жилища оседлых и полuosедлых охотников и рыболовов» [Васильев, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 15, ед. хр. 126, л. 37; Историко-этнографический атлас Сибири, 1961].

Весьма сложным и противоречивым является вопрос о генезисе цилиндрикоконического типа жилища эвенов (*чорама-дю*) (рис. V.48, V.49). Данный тип жилища, в отличие от чума, является более усовершенствованным и сложным в конструктивном от-



Рис. V.45. Ламуты. Семья у своего чума. Конец XIX в. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 1420-10).



Рис. V.48. Тунгусы. Якутия, первая треть XX в. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 4569-56).



Рис. V.49. Эвены. Остов чума. Нижнеколымский район. Фотоматериалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

ношении [Алексеева, 2003, с. 113]. Считается, что такое жилище впервые появилось у эвенов на Охотском побережье, а навыки его строительства переняты ими у чукчей и коряков. Доказывая эту точку зрения, А.Б. Спесивовский ссылается на то, что конструкция эвенского *чорама-дю* имеет много аналогий с корякско-чукотской ярангой и что данное жилище распространено на территории расселения эвенов, граничащих с чукчами и коряками (северо-восток Сибири) [1984, с. 128]. Эту точку зрения опровергает Ф.Ф. Васильев, по мнению которого цилиндрикоконический каркасный чум под названием *чуораа* был издревле известен тугяским и ламунхинским эвенкам. С ярангой оленных чукчей много аналогий имеет жилище эвенов Магаданской области и Камчатки — оно служило как бы промежуточным звеном в системе однотипных строительных конструкций исконно палеоазиатских

и тунгусо-маньчжурских народов. Тем самым Ф.Ф. Васильев делает однозначный вывод о параллельном существовании двух видов яранг — приморского и тундренного [Васильев, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 15, ед. хр. 126, л. 227].

Внутренне убранство традиционного жилища отличаются целесообразность и гармоничность, здесь не было хаоса и беспорядка. Внутри жилища находилось лишь самое необходимое: посуда и утварь из дерева, бересты, рога оленя или горного барана, детские колыбели (*бэбэ*), подстилки, спальные меш-



Рис. V.53. Тунгусы. Лабаз [Фотографии по этнографии тунгусов..., СПбФ АРАН, ф. 47, оп. 2, д. 223].



Рис. V.54. Тунгусы. Выделка шкуры [Василевич, Рукописный фонд НБ РС (Я), ф. 2, оп. 12, ед. хр. 4].



Рис. V.55. Эвены. Скребок для выделки шкур. Из фондов ЧОКМ (№ 3208.Э-522).

ки, передвижной столик, снаряжение охотника-оленьевода, хранившееся в строго определенном месте (рис. V.50–V.52; см. вкл.). Для временного хранения вещей и продуктов по маршрутам кочевий сооружались *лабазы* (рис. V.53). При постоянных перекочевках каждому члену семьи было крайне важно знать свое место в чуме, который легко и быстро разбирался и собирался, но при этом, как правило, не терялась ни одна вещь [Кочешков, 1997, с. 120]. Поведение членов семьи строго регламентировалось, все придерживались установленного традицией порядка перемещения и нахождения в помещении. В этой связи необходимо подчеркнуть, что в тунгусской семье мужское и женское пространство имело свои четкие границы. Это касалось коммуникативного этикета между всеми членами семьи и рода, и прежде всего половозрастного разделения труда в хозяйстве и быту. Обязанностью мужчин являлись охота на копытных и пушных зверей, разведение оленей, рыбная ловля, т.е. все, что было связано с заботой о пропитании семьи. В обязанности женщин входили: установка чума, приготовление еды, уход за детьми и всеми членами семьи, обработка рыбы и мясных животных, добытых мужчинами, выделка бересты, шкур, шитье и т.д. (рис. V.54, V.55; V.56, см. вкл.) Кожемялка, игла и семейный котел символизировали не только чисто женский труд, но и вообще женское начало. Недаром народный фольклор эвенов изображает эти символы женского труда врагами злых и жестоких мужчин. Сказки внушают к ним уважение, изображают их первыми помощниками всех волшебниц, молодых и пожилых: котел выступает в роли шапки-невидимки, защищая прежде всего материнскую правду, а игла ставит в унижительное и смешное положение всех врагов. Неумение орудовать кожемялкой, держать иглу в руках, неловкость в обращении с котлом в эвенском фольклоре всегда изображаются как большое несчастье для той, в чьи обязанности это входило [Попова, Архив СВКНИИ ДВО РАН, 1969 г., инв. № 674, л. 179–180].

Временные жилища сооружались на маршрутах кочевий, в кочевых стойбищах (временных поселениях), которые объединяли несколько род-

ственных и неродственных семей. Тунгусская семья немногочисленна (в среднем 5–7 чел.) и для ее транспортных нужд не требовалось много оленей. Материалы исследования родоплеменного состава коренных народов Севера свидетельствуют о том, что люди расселялись небольшими семейно-родовыми группами (рис. V.57, V.58). Локальная кочевая группа была экономической ячейкой тунгусского рода. Группа, связанная родственными узами, занимала обширные земли, ресурсы которых обеспечивали ей жизнедеятельность. Охотники группы коллективно добывали крупных зверей. Подобные



Рис. V.57. Тунгусы. Представители Киндигирского рода. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 3891-4).



Рис. V.58. Тунгусы. Члены Жеюганского рода встречают исправника и заседателя. 1895 г. Фотоматериалы И.И. Майнова. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 3891-3).

кочевые подразделения И.И. Майнов считал особой организацией, представляющей, по его мнению, «основную единицу тунгусского мира». Он отмечал ее сравнительную независимость, в частности самостоятельное управление, осуществляющееся старшиной, избранным из числа членов группы [Майнов, 1898, с. 236]. В целом тунгусский род представлял собой организацию, объединявшую лиц, связанных общностью происхождения. Основной социальной единицей тунгусского общества являлась небольшая локальная группа сородичей, осуществлявших совместное кочевание.

21.5. ТУНГУССКИЙ КОСТЮМ — ЭЛЕМЕНТ КУЛЬТУРЫ КОЧЕВЬЯ

Одним из своеобразных этнических маркеров тунгусов, отличающих их от других народов, безусловно, служит одежда распашного типа. Тунгусский составной костюм включает распашной кафтан, нагрудник, натазник, ноговицы (меховые чулки), капорообразную шапку, рукавицы и *торбаса* (рис. V.59, V.60–65; см. вкл.). Данный тип костюма — один из ярких элементов подвижной, мобильной культуры тунгусов, он приспособлен для постоянного передвижения.

До сих пор дискуссионным остается вопрос о времени появления и национальной принадлежности распашного типа одежды. Ранее о тунгусском костюме писали В.Л. Серошевский, В.И. Иохельсон, Г.М. Василевич, А.П. Окладников. По убеждению крупного исследователя-тунгусоведа Г.М. Василевич, распашная одежда была исконной для эвенков, о чем свидетельствуют найденные на территории Прибайкалья в глазковских погребениях эпохи ран-

ней бронзы остатки нагрудника [19496, 1958a]. По А.П. Окладникову, «одежда энеолитических обитателей Прибайкалья имела тот же покрой, что и национальная одежда современных эвенков» [19556]. В свою очередь М.Г. Левин считает, что «прослеживающийся в археологических материалах Прибайкалья комплект связывается не с эвенками, а с дотунгусским — “палеоазиатским” в широком смысле слова — населением Восточной Сибири, предположительно, с юкагирами» [19586, с. 189]. Н.Ф. Прыткова (крупный специалист по истории одежды народов Российского Севера) пишет: «У народов же самодийской группы в далеком прошлом типичной являлась распашная одежда, глухая же для них была более поздней» [1976, с. 85]. В.А. Туголуков в своей работе «Кто вы, юкагиры?» высказывает мысль о позднем заимствовании юкагирами кухлянки у чукчей [1979].

Так или иначе, считается, что тунгусский костюм сложился в более южных районах Сибири и обусловлен родом занятий живших там народов — охотой в горной тайге. В фундаментальном труде В.И. Иохельсона «Юкагиры и юкагиризированные тунгусы» читаем: «Тунгусская одежда менее приспособлена для полярных условий, чем древняя юкагирская одежда чукотского стиля, прилегающие штаны, передник, прикрывающий грудь и живот, кафтан, тесно облегающий плечи и туловище и расширяющийся книзу, с открытыми полами, делают костюм плохо приспособленным для климата Крайнего Севера с его морозами и ветрами. Этот тип костюма родился где-то в лесах Амурского региона среди племен тунгусов-охотников, кочующих верхом на оленях.

Тесно прилегающая одежда удобна для ходьбы на лыжах, при верховой езде в условиях более умеренного климата. В полярных же широтах, где проживают юкагиры, использование такой одежды можно объяснить скорее увлечением модой, нежели стремлением к удобствам» [2005, с. 561]. Исследователь приходит к выводу, что очевидно тунгусский тип одежды оказал влияние на стиль одежды юкагиров и это можно объяснить идентичностью традиционного костюма эвенков и юкагиров (рис. V.66). Склоняясь к версии В.И. Иохельсона, Л.Н. Жукова считает, что юкагиры «не заимствовали глухую одежду у чукчей, так как она представляет собой реликт древнеюкагирской одежды, восходящей к глухой одежде древних уралоязычных племен Северной Евразии» [1996, с. 12, 98].

В этом контексте особый интерес представляет передник как обязательный элемент тунгусского костюма (рис. V.67, V.68; см. вкл.). Практика его ношения уходит в I тыс. до н. э. Необходимо отметить, что существуют спорные моменты, касающиеся истории его возникновения. Если Г.М. Василе-



Рис. V.59. Эвенки. Женщины в национальных костюмах. Якутская область, конец XIX в. Собиратель Э.К. Пекарский. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 971-3).



Рис. V.66. Жена и сестра князя первого Алазейского юкагирского рода. Якутия, конец XIX в. Фото В.И. Иохельсона. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 4399-2/4).

Слева — ламутка, справа — юкагирка.

вич и А.П. Окладников считали передник исконно тунгусским элементом культуры, то, по мнению А.Н. Алексеева, передник неолита и эпохи палеометаллов является элементом культуры более древней палеоазиатской общности [1996а, с. 40]. С.И. Эверстов, основываясь на данных археологических раскопок стоянки Белая Гора на нижней Индигирке (1978 г.), утверждает, что передник — достояние юкагиров. Этот аргумент исследователь подтверждает тем фактом, что поселения на Индигирке относятся к носителям ымыяхтахской культуры, сменившей во II тыс. до н. э. белькачинцев. Остатки передника также были обнаружены на нижней Лене (Иччиляхское погребение) и Колыме (Родинское погребение). На основе этих археологических данных он пришел к однозначному выводу, что древняя одежда юкагиров была именно распашной [Эверстов, 2014, с. 3–4].

Вопрос о времени и территории первичного использования нагрудника остается открытым и требует дальнейших исследований и новых подходов. Сравнительно-сопоставительный анализ показал, что передник как часть одежды женщин имеется у самоедских племен (энцев и нганасан), как элемент шаманского костюма — у тюркских народов Минусинского края и южных алтайцев, как предмет промысловой одежды бытует у якутов бассейна Анабара и Якутской области. Наличие его не только у тунгусоязычных общностей, но и у многих

других (кеты, селькупы, энцы, нганасаны и т.д.) говорит о существовании в древности довольно тесных устойчивых этнокультурных контактов тунгусо-маньчжурских, самодийских, палеоазиатских и якутских этнических ареалов, которые не могли не повлиять на этнообразующие процессы.

Так или иначе, в настоящее время передник представляет собой реликтовый элемент тунгусской культуры и остается важной составной частью костюма как в конструктивном, так и в декоративном отношении. Как пишет Г.М. Василевич, некогда передник выполнял роль самостоятельной одежды или одного из первых ее элементов. Указанием на это, по ее мнению, можно считать сохранившийся до начала XX в. порядок приобретения тунгусским шаманом частей костюма: прежде чем приобрести кафтан и шапку, шаман обзаводился передником, в котором камлал иногда несколько лет [Василевич, 1949б, с. 42].

Г.М. Василевич выделяет два типа общетунгусского передника. Первый представляет собой цельную узкую полосу длиной 75–85 см (рис. V.69). К востоку от Енисея, по направлению к Лене этот нагрудник встречается реже [Там же, с. 44], а у эвенков Якутии он видоизменился. Второй тип передника используется в женском костюме (рис. V.70; см. вкл.). Для таких нагрудников характерно наличие сужающейся нижней части с прямым срезом. Ближе к Лене передники данного типа имеют лиф, украшенный в грудной части бисерной вышивкой, а также зашитые бисером и подымающиеся от подола полосы. У эвенков с устья Лены был распространен двусоставный женский передник, в верхней части которого располагалось нагрудное украшение,



Рис. V.69. Сымские тунгусы в традиционных костюмах с передниками [Василевич, Рукописный фонд НБ РС (Я), ф. 2, оп. 12, ед. хр. 3].

а низ был орнаментирован бисером и металлическими элементами (кружками). Стиль нашивки украшений на эту часть такой же, как у нагрудников эвенков Подкаменной Тунгуски [Василевич, 1949б, с. 42–61] (рис. V.68; см. вкл.).

Для эвенских передников характерен составной тип: они шились из двух частей — верхнего нагрудника *хилапан* и нижнего фартука *нэлэкэн* с прямым подолом (рис. V.71; см. вкл.). Ворот делали круглым или V-образным. Составной эвенский передник развился из цельного общетунгусского путем разделения на нагрудник и широкий фартук. Как и вся одежда, он делился на сезоны: был весенне-осенним, летним, зимним. При этом для каждого нагрудника по сезонам года были характерны отличия в материалах изготовления, а также в орнаментации. В ритуальных женских и мужских передниках нижняя часть обычно бывает орнаментирована полосками бисера, аппликацией из крашеной кожи, вышивкой из белого подшейного волоса. Вариации нагрудника у разных групп эвенов относились к орнаментировке его нижней части.

Подол передника, заканчивающийся бахромой из ровдужной основы, бывает обрамлен металлическими подвесками, а у женщин — часто колокольчиками [Там же, с. 49]. Передник юкагиров, как и их костюм, отличается от эвенского (ламутского) крайне незначительными и не бросающимися в глаза деталями орнаментовки. Большое сходство юкагирских и эвенских передников как по раскрою, так и в украшениях отмечали В.Г. Богораз и В.И. Йохельсон.

Передник, помимо безусловной сакральной, имел несколько функций, в том числе натальной защиты: предназначался для защиты груди и живота от холода, что не обеспечивали распашные кафтаны. Есть данные, что эвены один и тот же фартук носили в течение года, меняя по сезону только нагрудник. Действительно, зимой плотно прилегающий к телу меховой нагрудник хорошо защищал его владельца от холода, в то время как нижний фартук *нэлэкэн* в основном играл сакральную роль.

Мужские и женские передники кроились и шились одинаково. Различия существовали в орнаментовке: мужские передники отделявали бисерной вышивкой *ниса*, полосками красной ткани и меховой оторочкой, женские (которые были гораздо многообразнее) — кроме бисерных нашивок, которые были шире и ярче, обрамляли ровдужной бахромой *хукта*, меховыми кисточками *улгэнчэ*, серебряными бляхами различного размера, железными колокольчиками и монетами. Клапан-накладка *нэл бэлгэ*, который пришивали в центре передника, был обязательным значимым сакральным элемен-

том женского передника. Полный комплект металлических подвесок на женском переднике располагали тремя ярусами — на поясе, клапане и подоле, добиваясь таким образом значительного шумового эффекта. А.В. Олсуфьев в конце XIX в. писал, что «неумолкаемый звон побрякушек сопровождает каждое движение ламутской девушки» [1896].

Передник имел важнейшую функцию оберега, использовался в ритуальных целях. Считалось, что звон металлических подвесок отпугивает злых духов и защищает владельца. Такую же функцию выполняла бахрома. Она считалась оберегом среднего «украшения» и всего передника в целом, запутывая и отводя в сторону всякое зло.

Нагрудник однозначно выполнял знаковую функцию. Орнаментация передника явственно говорила о принадлежности владельца к тому или иному роду, о чем свидетельствуют данные наших информантов.

Могли ли орнаменты и «украшения» нагрудника иметь связь с календарем и хозяйственной деятельностью, с рождением года и человека? Вполне можно предположить, что в ней был отражен круговорот хозяйственной деятельности: традиционный хозяйственный год с наложением солнечно-лунной календарной системы [Мазин А.И., Мазин И.А., 2013, с. 3].

Так, одним из принципов времяисчисления у тунгусов было деление года по природно-хозяйственному принципу на полугодия, сезоны (от двух до шести–восьми сезонов). Например, отгадка эвенской загадки «Кто имеет шесть имен?» гласит: «Год с шестью сезонами» [Сирина, 2012, с. 344]. В этом контексте часто чередующийся полосовой орнамент, возможно, был связан с восприятием времени по сезону года, в результате чего время изображается как протяженное, цикличное и никогда не завершаемое действие. Все это подчеркивает, что образу жизни и миропониманию тунгусов свойственны цикличность и повторяемость. Кроме того, в нижней части некоторых видов передников встречаются бронзовые или металлические круги, представляющие собой солярные знаки, их число может означать половину лунного месяца и символ полнолуния, отражая своеобразный лунно-солнечный календарь.

Большой интерес представляет традиционное сакральное орнаментальное искусство, в котором наглядно просматривается синтез материальной и духовной культуры и через которое передается прежде всего мировоззрение народа. Орнамент для северных народов — особая знаковая система, отчасти заменявшая письменность и сопровождавшая каждого человека от рождения до смерти. Изобразительное искусство северных тунгусов отражает своеобразность общетунгусской ментальной карти-

ны мира [Миссонова, 2013б, с. 121–130]. Орнамент, наряду с другими формами этнической культуры, связан с обширным кругом ментальных «текстов»: мифологией, картиной мира, верованиями, ритуалами, а также с категориями цвета и числа; это одна из знаково-символических систем, несущих в целом информацию о духовных аспектах тунгусской культуры. Как отмечает Н.В. Кочешков: «...в народном декоративном искусстве северных тунгусов проявились исключительная зрительная память, наблюдательность, способность охватить наиболее характерное и передать его изобразительными средствами, особенно у них было развито чувство цвета, которое ярко проявилось в бисерных вышивках» [1997, с. 69].

Орнаментальная культура эвенов и эвенков нашла свое выражение в различных формах занятий и предметах: в резьбе по кости, дереву и железу, изготовлении деревянных фигур, литье фигур из свинца и олова, выковывании предметов быта, нанесении краской силуэтных рисунков на деревянные и берестяные предметы, тиснении на бересте, шитье меховых и ровдужных изделий, вышивании белым подшейным волосом оленя, бисером, вырезании фигур из бересты. Важная часть произведений искусства исполнялась мужчинами, обычно это касалось твердых материалов: кости (рога), дерева и металла.

Деревянными предметами, на которые наносили орнамент, были луки вьючных и детских седел (у оленеводов), ботала для оленей, короба, иногда колыбели, доски для кройки⁷³ и другие мелкие бытовые изделия (рис. V.72, V.73; см. вкл.). Орудием для нанесения орнамента, вырезания фигурок, изготовления различных предметов быта являлся нож.

Женщины же в свою очередь занимались оформлением берестяных, меховых и ровдужных предметов обихода, одежды [Василевич, 1969, с. 202–203]. Искусство художественной обработки бересты роднит эвенков со всеми тунгусоязычными народами, для которых характерно шитье разнообразных берестяных предметов: сосудов, коробок, детских колыбелей, покрышек для чума и др. (рис. V.74; см. вкл.). Изделия из бересты восточные эвенки, про-

живавшие в зоне от Олёкмы и верховьев Алдана на восток, обычно орнаментировали тиснением при помощи кончика маленького висячего копытца оленя (*урун*), дающего отклик в виде двух точек. Само действие называлось *дэктэкэлэ*, орнамент — *дэктэ-лэвун*, сплошь орнаментированные сумочки-портфели — *дэктэк*. Кроме тиснения, применялась и раскраска бересты (*дэктэн*) [Там же, с. 206]. Замечательные утилитарные свойства бересты, выявленные еще древними тунгусами, делают этот материал поистине универсальным и незаменимым в быту. Таежные эвенки-олeneводы знали способы кипячения воды и приготовления горячей пищи в берестяных котлах [Кочешков, 1997, с. 74].

Основной орнамент, наносившийся на различные вещи, был строго геометричен и лаконичен по структуре, форме и композиции. Он состоял из полос, дуг или арочек, кругов, квадратов, прямоугольников, зигзага, различных по форме крестообразных фигур (рис. V.75; см. вкл.). «Орнаменты в виде полос, круги, а также концентрические кружки и кружки с точкой в центре служат основным разграничителем тунгусской художественной культуры, благодаря чему исследователи успешно могут вычленять тунгусские черты в художественных культурах других народов» [Там же, с. 70–71].

Особый интерес и ценность в декоративно-конструктивном отношении представляет народный костюм эвенов и эвенков (рис. V.76–V.78; см. вкл.). Состав, орнамент и декор этнического костюма, как и других элементов традиционной культуры, отражает традиционную картину мира тунгусов. Исследование орнаментального искусства костюма эвенов и эвенков показало, что орнамент северных тунгусов как часть визуально-образного восприятия окружающего мира репрезентирует этнолокальные модели северного ландшафта. Для северного орнамента характерны перевод форм объектов геоландшафта в орнаментальные изображения, высокая степень декоративного обобщения. Обрядовые, в том числе праздничные, костюмы обладали высоким семиотическим статусом. Ритуальная одежда тунгусов включала элементы разных моделей мира, космическую символику. Знаки, символы и образы в декоре обрядовой одежды тунгусов, по мнению Т.Ю. Сем, отражают коды к расшифровке скрытого смысла ритуалов и мифов, уподобляя их участникам этим символам. В обрядовой одежде тунгусы — участники ритуалов и обрядов — превращались в животные образы космических первопредков-прародителей и духов природы (земноводных, птиц, хищников, копытных), совершали в их честь круговые танцы-хороводы и моления о благопожелании, выполняя одновременно две роли просителей-людей и дарителей-богов [Сем, 2007, с. 254]. Поэтому оформление кафтана и нагрудника повторяло обра-

⁷³ В эпическом фольклоре эвенов часто встречается образ шаманки, сущность которой раскрывается через магическую сверхъестественную силу. При этом обращает на себя внимание ее атрибутика. Это *удэки/удики* — доска для поделочных женских работ, являющаяся очень древним видом орудия производства и неизменным атрибутом образа женщины. В мифопоэтическом пространстве эвенов *удэки* служила магическим средством для вызывания духов и ритуального путешествия шаманки по разным мирам. Подобная функциональная семантика встречается в памятниках охотских и индигирских эвенов [Эпос охотских эвенов..., 1986, с. 6–7].

зы Мирового древа и птицы, распространенная деталь костюма бахрама на клапанах символизировала лучи солнца и дождь как символы плодородия на земле (рис. V.79; см. вкл.). В основу семантики архаичного обрядового костюма тунгусов были положены образы дерева, птицы, оленя-птицы. Эти образы разграничивают уровни семантического поля Мирового древа на верх и низ, перед и зад, право и лево [Сем, 2007, с. 247–249]. В тунгусском костюме основной смысл традиционного орнамента заключался не столько в украшении поверхности вещи, в миниатюре он повторял само представление о мире и Космосе, обеспечивая магическую защиту людей от сил хаоса.

Как правило, одежда богато украшалась, причем знание смысла декора было первостепенным: он имел культовое значение и оберегал носящего. В вышивке бисером применяются гармонически сочетающиеся цвета, раскрывающие природную палитру земли, неба, солнца, снега, соответственно, преобладающими были: белый (цвет снега, символ жизни), голубой или синий (цвет неба, бездонный космос с «голубым дыханием», знак расцвета жизни), черный (цвет земли, олицетворял Мать-Землю), у эвенков — золотистый или желтый (цвет солнца) цвета.

Как уже отмечалось, традиционно эвенкам и эвенкам были присущи абстрактные геометрические формы в виде квадратов, прямоугольников, треугольников, кругов, восходящие к неолитической традиции и широко известные в искусстве народов Крайнего Северо-Востока. Необходимо отметить, что простые по форме орнаменты отражали, по сути, геопропространственные представления, образы и символы северных народов. В орнаменте изделий особо распространен мотив круга, символизирующий у всех народов Севера образ солнца (верховного божества) и имеющий охранительную функцию⁷⁴.

Орнаментальные мотивы в виде треугольника и дуги выступают символом гор, восхождения, устремления к горному пространству, связи земного и небесного миров [Varavina, 2018, p. 667]. Одним из распространенных орнаментов у эвенков и эвенков считается полосовой орнамент, часто встречающийся и в декоре одежды. Важно отметить, что данный вид орнамента в отражении картины мира тунгусов символизировал дорогу, движение и жизненный путь человека. Так, одним из базовых семантических компонентов архаической картины мира северных тунгусов является мифологема дороги, ко-

торая соотносится с жизненным путем, путем души человека в среднем мире и в загробный мир. Прямая линия имеет и такие значения, как «прямой путь», «прямой след» [Ibid., p. 665].

Отметим, что декоративное искусство эвенков-ламутов очень близко по своим сюжетам, мотивам и материалам эвенкийскому, схожей была и орнаментика. По сравнению с последним, орнамент эвенков более мелкий, сильно геометризованный, примыкающий по своей структуре к орнаменту не только эвенков, но и северо-восточных палеоазиатов: коряков, чукчей, ительменов и др. [Кочешков, 1997, с. 75].

В своем капитальном труде «Орнамент народов Сибири как исторический источник» С.В. Иванов приходит к выводу, что орнамент эвенков сложился из пяти комплексов: среднесибирский (основной тунгусский); дотунгусский (общий с палеоазиатским орнаментом); якутский, характерный для северо-западных и восточных эвенков; монгольский, использующийся забайкальскими эвенками; характерный для народов Нижнего Приамурья [1963, с. 314]. Позднейшее влияние на орнамент всех живших на территории Якутии эвенков и эвенков оказали саха, на орнамент сымской группы эвенков — ханты и манси. Народы Нижнего Приамурья повлияли на орнамент амгуно-урмийской группы эвенков и удских эвенков [Василевич, 1969, с. 204; Кочешков, 1997, с. 76]. В орнаментике эвенков XIX–XX вв. не наблюдается этническое однообразие и целостность. Например, эвенки, живущие к западу от Лены, а также по Алдану и Чумикану, восприняли некоторые элементы якутского и амурского криволинейного орнамента в виде спиралей, лирообразных и растительных мотивов, творчески их переработав [Иванов, 1961, с. 370] (рис. V.80; см. вкл.). Забайкальские эвенки включили в свой орнамент отдельные мотивы бурятского орнамента, а аянские эвенки — мотивы орнамента северо-восточных палеоазиатов [Кочешков, 1997, с. 70].

Как видим, специфика тунгусского орнамента заключается в том, что он передавал конкретные черты кочевой культуры и наглядно отражал восприятие народом картины мира: семантику декора определил культ северной природы. Через образный язык орнамента северные тунгусы выразили свое мировидение, визуализировали свои геоландшафтные представления: начиная с сакральных образов горно-таежной зоны до астральных знаков. Круги с точкой в центре и без нее в виде розеток на одежде — это астральные знаки, символы космоса: солнце, звезды, структура мира. Треугольный орнамент символизировал горные возвышенности, а также являлся символом женского пола, был связан с идеей и культом плодородия, заботой о продолжении человеческого рода [Миссонова, 2013а,

⁷⁴ Круглые бисерные розетки или металлический круг-«солнце» олицетворяли собой верхний мир, где обитали небожители. Такой орнамент встречается на головных уборах, кафтанах и нагрудных украшениях.

с. 142–161]. В декоре одежды в целом присутствует сакральная символика Вселенной, природы, Матери-Земли, цикличности жизни, единства рода, плодородия, воды, огня и пространственный ландшафтный код. Как уже отмечалось, основными символами сакральной топографии северных кочевников выступали гора, тайга и река. Поэтому у таежных кочевников наиболее распространенным орнаментом выступала группа мотивов в виде простых и сложных дугообразных узоров и треугольников, символизирующих собой горы, а часто встречавшийся волнистый узор являлся образом реки и движения воды.

21.6. ТРАДИЦИОННЫЙ КАЛЕНДАРЬ: ОТРАЖЕНИЕ ХОЗЯЙСТВЕННЫХ ЗАНЯТИЙ И ФЕНОЛОГИЧЕСКИХ НАБЛЮДЕНИЙ НАРОДА

Базой для возникновения и развития народного календаря эвенов и эвенков, безусловно, послужили исторические особенности их кочевой жизни, географические условия жизнедеятельности и фенологические наблюдения. Кочевые тунгусы связывали календарь с основными видами своей хозяйственной деятельности: оленеводством, охотой и рыболовством. Календарь играл в их жизни большую роль, так как не только регламентировал время, но и организовывал хозяйственную и бытовую практику, а также обрядовый цикл [Алексеева, 2011, с. 23], отражая осмысление человеческой жизни. Действительно, народный календарь являет собой целую энциклопедию быта и повседневной жизни народа, его необходимого уклада, инструментом налаживания миропорядка. Это хорошо понимали знатоки и толкователи народного календаря [Русский календарно-обрядовый фольклор..., 1997, с. 12].

По данным Т.И. Петровой, времяисчисление у тунгусо-маньчжуров, за исключением маньчжуров, было развито крайне слабо и «большинство из этих систем не является уникальным, почти все они имеют общие черты с системами тех или иных народов, иногда географически значительно отдаленных» [1937, с. 79]. В своей работе Е.П. Орлова отмечает, что «поручик Орлов, побывавший в середине прошлого столетия (т.е. в середине XIX в.) у баунтовских и ангарских бродячих тунгусов, сообщил, что каких-либо своих приборов для счета дней тунгусо-маньчжуры не имеют, так как счета дней не ведут. Если имеются календари, то они заимствованы от русских или якутов» [1966, с. 297]. По данным Т.И. Петровой, у эвенков счет не велся не только по дням, но и по годам. Возраст по годам они не определяли, у них имелись лишь названия для разных возрастных категорий. Если же

надо было указать время какого-либо случая, то его связывали с каким-либо выдающимся событием [Петрова, 1937, с. 106]. Тем не менее, как отмечает исследовательница, все тунгусо-маньчжурские народы имели представление о годе и слово для выражения этого понятия. Так, у эвенков для обозначения временного промежутка в один год использовалось слово *anṅani*, у нанай (гольдов) — *aiṅaṅa*, у маньчжуров — *aṅa* [Там же, с. 79]. Эвены тоже имели представление о годе. Год подразделялся на сезоны, которых насчитывалось от 4 до 7, а также на меньшие периоды, которых было от 12 до 14. Так как эти меньшие интервалы внутри года имеют некоторую связь с луной (хотя по длине они не равны лунному месяцу), то носят название «месяцы» [Там же].

Главными временными ориентирами у тунгусов служили фазы движения луны и солнца. Так, в эвенском языке сохранились следы древнего лунного времяисчисления. Названия месяца как временного промежутка и обозначения части луны идентичны. Единицей времени в прошлом был день (*инэңи*). Понятия «сутки», объединяющего день и ночь, не существовало, они считались отдельно; отсутствовали также понятия недели, декады и т.п. Днем ориентировались по движению солнца: про рассвет, утро говорили *нюлтэн хинни* 'солнце взошло', про полдень — *калтагинен* 'солнце в зените', про вечер — *нюлтэн тыкэмэин* 'солнце садится' [История и культура эвенов, 1997, с. 126].

У эвенов есть понятие 29–30-дневного лунного месяца (*илаан*). В работе А.А. Алексеева приводятся названия лунно-естественного календаря, записанного им в 1989–1991 гг. в оленеводческих стадах со слов старшего поколения ламунхинских эвенов. Счет времени велся по сезонам, изменениям в природе, с учетом смены времен года (*анṅани*). Сутки лунного месяца состояли из дня (*инэңи*) и ночи (*долбуни*). День разделялся на четыре части: утро (*бадькор*), день (*инэңи*), вечер (*һиэһэчэн*), ночь (*долбуни*) [Алексеев, 2006, с. 147–148]. Для определения времени днем ориентировались по положению солнца. Согласно хозяйственному циклу, сутки разделялись главным образом с учетом времени присмотра за оленями: на дневной присмотр за оленьим стадом (*кэсчээк*) и ночной (*явчаак*). Число эвенских хозяйственных циклов совпадало с количеством лунных месяцев в году [Там же].

К концу XIX в. деление времени внутри года имело два варианта, отражавших совершенно различные принципы времяисчисления: счет по частям тела человека и по природно-хозяйственному принципу. Характерные особенности счета по частям человеческого тела (так называемый «счет по мужчине») состояли в том, что год начинался в июне — июле и делился на 12 месяцев. Названия

месяцев были производны от названий частей тела человека: июль — *дугани хэе* ‘макушка лета’, август — *ойчири чордакич* ‘подымающиеся суставы пальцев’, декабрь — *ойчири мир* ‘подымающееся плечо’ и т.д. Порядок счета носил восходяще-нисходящий характер, вызывая образ солнечного часового круга. Как отмечают исследователи, эта весьма своеобразная система ставила эвенов в изолированное положение среди других народов северо-востока [История и культура эвенов, 1997, с. 126–127].

Названия месяцев по частям тела человека у ламутов были зафиксированы Я.И. Линденау еще в первой половине XVIII в. По его данным, у ламутов началом года считался май (*Bilan*), когда вскрываются реки ото льда и рыба поднимается из моря в реки. За ним следуют *Etschan*, *Mir*, *Oya*, *Udop*, *Otki*. С приходом *Udop* начиналась осень. По материалам Я.И. Линденау, месяцы ламуты считали следующим образом: первый сустав на правой руке называется *Bilan*, локоть — *Etschan*, плечо — *Mir*, макушка головы — *Oya*, а последний сустав на руке — *Udop*. На левой руке первый сустав — *Udop*, локоть — *Otki*, плечо — *Mir*, последний сустав — *Bilan*. Также он отмечал, что деление месяца на дни и ндэй на часы, как и вычисление фаз луны, они не знают, но говорят, что «когда луна новая, то показывается на третий день» [Линденау, 1983, с. 54].

Счет по частям тела также был отмечен у охотской группы эвенов (ламутов) во второй половине XVIII в. экспедицией А.Ф. Миддендорфа [Петрова, 1937, с. 86], а позже подробно описан у анадырских эвенов В.Г. Богоразом. Так, по его материалам, у эвенов (ламутов) счет велся по суставам рук слева направо, начиная от середины суставов — места соприкосновения сложенных пальцев рук (июнь и июль), восходил к голове, потом по правой руке к середине суставов [Там же, с. 83].

Некоторые исследователи (Т.И. Петрова, В.А. Туголуков, А.А. Алексеев) тип календаря эвенов, в котором месяцы называются по частям тела человека, считают древнейшим тунгусским календарем. Т.И. Петрова, изучавшая времяисчисление тунгусо-маньчжурских народов, отмечала, что календарь ламутов, в котором месяцы носят названия частей человеческого тела, занимает особенное место среди способов тунгусского времяобозначения, и выделила данную систему отдельно. Она пишет о существовании у тунгусо-маньчжуров трех календарных систем: 1) наиболее широко распространенная — употребление лунно-естественного года; 2) полное или частичное употребление китайского времяисчисления (тунгусские народы южной ветви: маньчжуры, нанай, ольчи, ороки, самагиры, удэ); 3) ламутская система — обозначение времени по частям

тела человека [Петрова, 1937, с. 120]. По ее данным, у других народов, не имеющих отношения к тунгусам, найдена лишь одна система, в которой упоминаются части тела — это цикл *windu* в той форме, в какой он употребляется у племени чампа (Северный Сиам). Но там цикл из восьми частей тела прилагается только к счету лет, значение и происхождение его также неясны [Там же, с. 116–117].

В коллективной статье Ю.Б. Симченко, А.Б. Смоляк и З.П. Соколовой высказывается аналогичное мнение, что эвенский календарь отличается от календарей многих сибирских народов. Так, календари сибирских народов отображают хозяйственные занятия, погодные, климатические и другие природные явления; месяцы, отражающие длину дня и ночи; фенологические явления, окружающую флору и фауну (это месяцы, названия которых связаны с появлением кровососущих насекомых, прилетом, отлетом и линькой птиц, ходом и нерестом рыбы, гоном и отелом диких и домашних оленей, цветением и сбором ягод и т.д.). «В эвенском же календаре нет названий месяцев, связанных с погодными, климатическими, фенологическими явлениями. Его термины, относящиеся к периодам года, отражают, во-первых, сезоны года, во-вторых, характер стоянок кочевого населения, в-третьих, хозяйственные занятия и, наконец, игры, праздники, танцы» [Симченко и др., 1993, с. 212]. Почему в календаре эвенов (а также коряков) отсутствуют названия месяцев, связанные с природой в целом, климатом, погодой, сменой сезонов года, длиной дня, и названия фенологического характера, авторы статьи не объясняют. Они предполагают, что это возможно из-за неполной изученности календарей данных народов (эвенов, коряков) [Там же, с. 235]. Эвенкийский же календарь содержит оригинальные названия месяцев, основанные на фиксации явлений природы (климатических, погодных, фенологических и проч.) и хозяйственных занятий. То есть календарь эвенков, в отличие от эвенского, больше соответствует календарям многих других сибирских народов. Необходимо отметить многовариантность календарей разных групп эвенков. Так, у эвенков названия месяцев очень разнообразны и имеют большое количество локальных особенностей. Данные наименования определялись в основном традиционными занятиями (оленьеводство, охота, рыболовство, летнее собирательство), особенностями годового хозяйственного цикла, когда каждый месяц отражает в своем названии климатическое состояние территории в тот или иной отрезок времени, а также черты определенного говора. Например, у эвенков разных групп июнь имеет следующие варианты названия: *мучун* ‘зеленение лиственниц’, *ирбэ* ‘нерест рыб’, *илкун* ‘завязь ягод’; июль — *иркин* ‘обдирание рогов’, *ирэн* ‘обдирание коры лист-

венницы парнокопытными', *илага* 'созревание ягод', *чанман* 'период комаров', *иргалаха* 'период оводов' [Василевич, 1969, с. 44]. По данным Г.М. Василевич, наряду с такими названиями у эвенков в отдельных случаях продолжали сохраняться более древние, даваемые по длинным костям и суставам рук (начиная от конца одной руки через макушку головы до конца другой руки). К сожалению, вопрос, связанный с основой и толкованием названий месяцев календаря по частям тела, автор не изучала. Только отметила, что эти названия полностью сохранились у эвенов [Там же, с. 185].

В свою очередь, У.Г. Попова исчисление времени по частям тела считала сложившимся под влиянием русского народного счета времен года и месяцев по суставам рук. По ее мнению, его восприятию немало способствовало появление православного календаря — пасхалии либо святцев, распространенного с XVII в. миссионерами и русскими промышленниками, выходцами с Европейского Севера и из Сибири [Попова, 1981, с. 62]. Такого же мнения придерживаются авторы коллективной статьи Ю.Б. Симченко, А.Б. Смоляк и З.П. Соколова. Они считают, что термины эвенского календаря имеют различный характер, однако название месяцев по частям тела человека не представляется очень древним обыкновением. По их мнению, оно также связано со своеобразным «изобретением» русской администрации XVIII в. Так как ей нужно было регулярно собирать эвенов на ярмарки, где шла торговля пушниной, и для сбора ясака, поэтому чтобы им легко и просто можно было определить время сбора, и был внедрен наглядный календарь — по частям тела человека. В течение длительного периода устойчивость определения каждого названия нарушилась, однако все сохранившиеся термины (месяцы «плеча», «запястья», «локтя», «макушки») относятся к весенне-зимним месяцам, когда обычно и проходили ярмарки [Симченко и др., 1993, с. 220]. Таким образом, по мнению многих исследователей, древнейшим принципом времяисчисления у эвенов следует считать природно-хозяйственный, иллюстрирующий факт давнего освоения ими севера Сибири и Дальнего Востока [История и культура эвенов, 1997, с. 127].

Точный счет дней эвены и эвенки начали вести с распространением в их среде христианства. У них стали входить в употребление календари в виде небольших деревянных дощечек прямоугольной формы. Охотские эвены называли их *чивбетт* или *чивьясс*, анадьские — *цивэша* (рис. V.81; см. вкл.). Эти названия представляют собой эвенскую транскрипцию русских слов «святцы», «свеча». Первые такие календари попали к эвенкам от их соседей — эвенков, а к последним — от христианских миссионеров. Год в них начинался с 1 сентября и длился,

как правило, 365 дней. Месяцы и число дней отмечались в виде отверстий поперек доски по горизонтали, счет начинался сверху, с левого угла и шел направо в строку.

Иногда месяцы группировались в сезоны, которые ограничивались горизонтальной чертой или более мелкими точками/отверстиями. Дополнительные знаки (например, в виде звездочек) обозначали отдельные христианские праздники. Для подсчета дней использовали деревянный штифтик-штырек, ежедневно переставляемый в соседнее отверстие. Одиннадцать месяцев длились по 30 дней, а февраль — 28 [Там же]. Кроме того, у эвенов были и недельные календари из дерева или рога оленя с отверстиями [Якутия: природа..., 2007, с. 584]. Также существовали календари из мамонтовой кости (рис. V.82; см. вкл.)

В материалах Е.П. Орловой отмечено, что у народов Севера, Сибири и Дальнего Востока в XIX в. деревянными и костяными календарями чаще пользовались более многочисленные народы — якуты и тунгусы-эвенки, живущие в зоне тайги, имевшие более тесную связь с русским, монгольским и маньчжурским народами и поэтому обладавшие более высоким культурным уровнем. Чем ближе к побережью холодных морей Ледовитого океана жили народы, отделенные от влияния крупных культурных центров обширными пространствами полярной тундры, тем реже встречались у них календари, так как, видимо, не назрела еще необходимость в точном учете времени. Даже в период проведения Всесоюзной переписи населения северных окраин в 1926–1927 гг. некоторые представители народов севера Камчатки (коряки, ламуы), Чукотки (чукчи, чуванцы и др.), Таймыра (ненцы, энцы, нганасаны) не считали свой возраст, не имели точного исчисления времени [Орлова, 1966, с. 298].

Итак, спорным и сложным остается вопрос, связанный с традиционным календарем эвенов. Как указывает Т.И. Петрова, каких-либо специфических черт календарно-номенклатурной системы, присущих исключительно тунгусо-маньчжурам и независимых от условий их быта, обнаружить не удалось. По ее мнению, исключением была система, которая существовала у ламутов, происхождение и принцип построения которой до сих пор неизвестны [Петрова, 1937, с. 119].

21.7. ПРАЗДНИЧНО-ОБРЯДОВАЯ КУЛЬТУРА

Празднично-обрядовая деятельность коренных народов Севера, в том числе эвенов и эвенков, была связана прежде всего с основными моментами смены времен года — рождением, расцветом, угасанием и возрождением природы. «Проявление

времени в природе, последовательная смена времен года и перемещение небесных тел... воспринимались как признаки жизненного процесса, аналогичного человеческому и связанного с ним» [Традиционное мировоззрение тюрков..., 1988, с. 45]. Символические свойства этих поворотных событий отражались в содержании календарных обрядов и праздников. Природные ритмы (смена времен года, восход и заход солнца, изменение фаз луны и т.д.) определяли жизнедеятельность общества. Человек не только реально синхронизировал свою деятельность с ними, но и подкреплял это согласование ритуально. Важно отметить, что неустойчивость погоды, резкие колебания температуры и другие проявления нестабильности, характерные для весенне-осеннего периода, предопределили особое отношение к этому времени [Там же, с. 46–50]. Свидетельством тому может служить ряд празднично-обрядовых действий эвенов и эвенков, связанных с весенне-летним обновлением природы, а также с ее осенним угасанием. Весна и осень мыслились как наиболее подходящее время для ритуальных действий, обращенных к просыпающемуся или засыпающему миру [Бравина, 2005, с. 47]. Зима же представлялась периодом больших испытаний, которые заключались не только в стуже и морозах, но и в том, что открывалось окно в подземный мир и злые духи оказывались на границе с миром живых. Пережить зиму для народов Якутии в буквальном смысле было вопросом жизни и смерти. Особой сакральностью обладало и пограничное время: стыки сезонов года, дня и ночи, которые в традиционной культуре, как правило, были насыщены ритуальными действиями [Там же, с. 30–31].

В традиционном календаре эвенов и эвенков наиболее наполненным обрядовыми действиями был весенне-летний период. Так, с давних пор у эвенов существовала традиция весной, в пору пробуждения природы, организовывать встречи или сборы семейно-родовых групп, связанные с древними родовыми традициями [Алексеев, 2003, с. 78]. Исстари традиционные съезды эвенов являлись сборами взаимобрачующихся экзогамных родов из разных локальных родовых групп, на которых обсуждались разные внутренне-хозяйственные «мужские» дела, осуществлялись взаимный обмен, брачные сговоры, устраивались молодежные развлечения, спортивные состязания, танцы и т.д. [Попова, 1981, с. 136].

Необходимо отметить, что в эвенском и эвенкийском языке нет слова «праздник». По сведениям И.А. Худякова, весной, когда олени «начинали метать пыжиков», богатые ламуты, имеющие большие стада оленей, спешили с зимних промыслов на место летовки — *чистую (чистой)*. *Чистой* называется вершина какой-нибудь каменистой речки, куда ле-

том съезжались несколько десятков ламутов. «Богатые съезжаются с конца марта или с начала апреля, а бедные — позже; так что полное собрание начинается в начале мая. Все время стоянки — для ламутов настоящий праздник». Исследователь также отмечает, что в этот период у ламутов начинаются забавы, пляски, пения, игры, они сказывают друг другу «сказки с песнями, импровизируют стихи в честь горных духов, богачей и красавиц» [Худяков, 1969, с. 100]. Проведение праздника встречи семейно-родовых групп занимало особое место в жизни эвенов, к нему готовились заранее. Девушки еще с зимы при слабом свете костра в свободное от работы время расшивали бисером и подшейным оленьим волосом (*чибына*) фартуки (*нэлэки*), пальто-кафтаны (*найми*) и чепчикообразные шапки из желтоватой дымленной или белой ровдуги. Как отметил А.А. Алексеев: «Такие ежегодные праздничные встречи давали возможность обмена информацией и общения кочевых семей, патронимий и различных родов из разных местностей и тем самым помогали общности интересов эвенов, содействовали развитию духа солидарности и взаимопомощи» [2006, с. 157–158].

Очень интересен ежегодный эвенкийский обряд *Икэнипкэ*, который совершали раз в году в весеннее новолуние, за месяц до наступления устойчивого тепла. Данный праздник впервые был описан Г.М. Василевич: обряд представлял собой древнюю восьмидневную охотничью мистерию-погоню за божественным порозом (оленем или лосем), убивание его и приобщение к его мясу. Шаманы добавили к этому обряду гадания, предсказания и обновление частей шаманского костюма и атрибутов [1930, с. 16; 1969, с. 239]. Эту церемонию совершали весной с середины апреля до середины мая, в период, когда несколько соседних родов объединялись после отела важенок для совместного проживания в зоне сосновых боров. Дословно *Икэнипкэ* переводится как ‘жизнь + подражание + обряд’, а название времени его проведения — *анггани* — означает ‘год; периодичность в выполнении обряда’ [Новик, 1984, с. 155]. Обряд был связан с астральным мифом эвенков о космической охоте на лося, укравшего солнце. Но смысловая нагрузка ритуала *Икэнипкэ*, по мнению Н.В. Ермоловой, была более глубокой: «Ритуал символизировал не только возвращение в результате охоты на оленя солнца и приход дня, но более широко смену тьмы и света, холода и тепла, зимы и весны, то есть означал ежегодное возрождение природы» [Ермолова, 1993а, с. 155–156; Сем, 2016, с. 19–20].

Обряд *Икэнипкэ* у западных эвенков представлял собой восьмидневный коллективный хоровод, во время которого имитировалась погоня всех собравшихся во главе с шаманом и его духами за косми-

ческим оленем. Участники обряда надевали специальные костюмы, предназначенные исключительно для этого ежегодного праздника. Местом проведения действия служил большой чум, в котором должен был поместиться весь хоровод. Вокруг чума расставляли деревянные зоо- и антропоморфные изображения духов-помощников шамана, устанавливали три дерева (березу, лиственницу и кедр) и изображение самца дикого оленя, внутри чума ставили столб *туру*, к верхушке которого привязывали подарки для верхнего божества Экшери (Экшери) и его помощников. Перед началом хоровода шаман очищал всех присутствующих, устроив в чуме маленькое камлание. Он вызывал на землю Экшери-шируни и вступал с ним в диалог. Дух спускался по столбу *туру*, рассматривал приготовленные для него жертвы и через шамана сообщал о жизни каждого присутствовавшего, о том, сколько оленей и какие именно пропадут в предстоящем году. Затем шаман вызывал духа-хозяина земли Дундрады, который предсказывал, кто и когда заболит, оценивал приготовленные для него подарки [Новик, 2004, с. 155–156].

Первый день обряда назывался *илбэдэкич* ‘вспугивание зверя’. В этот день присутствующие начинали хоровод по ходу солнца: считалось, что часть людей идет по берегу, часть — плывет по реке на плоту, символизируемом шаманским бубном. Шаман в песне описывал местность, по которой двигался народ, а участники хоровода повторяли за ним каждую строфу. Пение и танец продолжались до конца дня. Второй день церемонии назывался *кутудекич* ‘шесть поворотов’. Он был посвящен описанию божественного оленя, которого впервые обнаружили и начали гнать. На третий день, называвшийся *шинадекич* ‘прямой, вытянутый путь’, происходило нападение на людей злых духов *вала*; шаман отгонял их при поддержке остальных. На четвертый день, именуемый *агиандякич* ‘горелый путь’, ведущий через места лесных пожаров шаман, если обновлял свой бубен, впервые ударял в него. Погоня за божественным зверем продолжалась. На пятый и шестой дни (*гуланчэдекич* ‘хороший путь’) к плащу шамана прикреплялись новые подвески, а на седьмой (*гоёдэкич*, *бокчакич*) — хоровод достигал наконец места, где ранят зверя. В этот день все мужчины, которые участвовали в изготовлении металлических частей шаманского костюма, стреляли из шаманского лука в деревянные оленей, имитируя охоту на космического оленя. Затем изображение раскалывали, и шаман раздавал каждой семье кусочек (*экшен*), который следовало сохранить до следующего праздника *Икэнипкэ* и только после получения нового можно было выбросить. Восьмой день (*дарикбдякич* ‘место отхода в сторону’) — был посвящен прибытию к истокам реки и подъему

далее, до верхнего мира *тыманитки*, где добывали раненного оленя. Условия, в которых это происходило, символизировали условия жизни эвенков в предстоящем году. В этот день шаман поднимался к божеству верхнего мира Экшери и рассказывал ему обо всем, что случилось в пути, а затем возвращался и пересказывал свой разговор остальным [Новик, 2004, с. 156].

В данном обряде, по сведениям Е.С. Новик, воспроизводились мифологические этапы творения мира. По ее мнению, здесь кодируется масштабная связь между коллективом и природой при моделировании космического цикла возрождения природы (напомним, что название обряда *Икэнипкэ* буквально переводится как ‘подражание жизни’) [Там же, с. 206].

Одним из важнейших годовых календарных праздников эвенов и эвенков был праздник, посвященный встрече в дни летнего солнцестояния — эвен. *Эвинэк*, *Хэбдээк*, *Хэбдэенэк*, эвенк. *Бакалдын*. Он символизировал приход нового солнца и наступление Нового года. Этот праздник определенно носит черты древнего культа солнца. По данным А.Ф. Анисимова, все тунгусо-маньчжурские народы в честь солнца совершали специальное моление с круговыми танцами [1959, с. 9–10]. В мифологии тунгусских народов солнце — творец мира, земли, растительности, мироустроитель, хозяин погоды, податель жизни людям и зверей [Сем, 2016, с. 30]. Новый год, как считает С.А. Токарев, является временем прихода предков, блага, подавления тьмы в результате борьбы двух начал, защиты от негатива; воспринимается как инициальный период (ритуалы первого слова, первого гостя, поклонение домашним очагам, праздник света), коммуникативный период, время угощения, почитания предков, моления им [1977].

Традиционные календарные праздники-встречи эвенов и эвенков начинались со специальных обрядов очищения, ритуалов поклонения духу огня, духам природы и местности. Первостепенное значение отводилось духу огня как посреднику между людьми, божествами и духами-покровителями. Главным обрядовым действием в дни летнего солнцестояния был обряд проводов старого солнца и встречи нового. Смысловой контекст обрядов этого праздника — представление о циклическом обновлении жизни. Во время обрядов активно использовались заклинания-благопожелания *хиргэчэн*.

Праздник-встреча занимал особое место в жизни северных народов. Все родовые группы эвенов и эвенков съезжались в условленное место для взаимного обмена, заключения брачных сговоров, проведения различных состязаний в силе и ловкости, подвижных игр, исполнения родовых ритуальных песен, песен-импровизаций, песен-рассказов,

родовых преданий, сказок, легенд, приготовления и совместного поедания угощений и др.

Коллективное исполнение обрядовых круговых танцев *һээдэ* (эвен.), *дэвэйдэ*, *косигор*, *ёхорьё* (эвенк.) было одним из главных моментов встречи. Они имели те или иные варианты у разных локальных групп. Возникновение хороводных танцев «ставится в прямую связь с обрядом встречи солнца: древний круговой танец *һээдэ* начинается и идет по движению солнца» [Алексеев, 2006]. Традиционный эвенский танец *һээдэ* так и переводится 'встреча солнца'. Ликование, радость, стремление к свету, солнцу выражены в этом танце [Лукина, 1989]. В прежние времена данный танец продолжался до 3 суток — весь период солнцестояния. На встречу Нового года съезжались многие эвенские стойбища. В то время как одни танцоры отдыхали, их сменяли другие, чтобы действие не прерывалось [Эвенские обрядовые праздники, 2008, с. 13].

Подобные праздники встречи Нового года, справляемые эвенками, эвенками, юкагирами и другими народами в дни летнего солнцестояния, как было указано выше, посвящались культу солнца. Наличие одних и тех же годовых и сезонных празднично-обрядовых действий, общность их основных компонентов свидетельствуют о генетической и культурной близости их этнических традиций.

Осенью эвены-оленоводы устраивали календарный праздник, посвященный молодому оленю. С этого времени северные народы начинали готовиться к долгой зиме. Семьи, собравшись вместе в день молодого оленя, обменивались породистыми самцами. Одновременно этот праздник знаменовал собой открытие охотничьего сезона, когда проводили проводы промысловиков. Аналогичные торжества, как указывает А.А. Алексеев, отмечали все тунгусо-маньчжурские народы [2006, с. 153]. Так, к одному из значимых сезонных обрядов эвенков относится обряд добывания охотничьей удачи *Сингкэлэвун*, *Синкелавун*, *Хингкэлэвун*, *Шинкэлэвун*, который был характерен для всех локальных групп эвенков. По описанию Г.М. Василевич, «он представлял собой магическое убивание изображения парнокопытного животного. Выполняли его охотники без шамана» [1969, с. 238]. Этот обряд у амурских эвенков был превращен в осеннее моление духу-хозяину тайги (*магин*). Выбрав в тайге место, старший из охотников перед деревом приносил жертву — сжигал кусок мяса — и обращался с просьбой послать зверя охотникам. У сымских эвенков данный обряд сводился к подвешиванию белых полос ткани на березу и стрельбе из лука в ее вершину с просьбой к матери зверей послать богатую добычу. Шаманы развили этот обряд, добавив хождение к духу-хозяину тайги для испрашивания у него животных (*синкэн*), а также обряд

очищения охотников от злых духов с помощью идола-развилки (*чичипкан*) [Там же] (рис. V.83).

Данный обряд получил широкое распространение среди всех групп эвенков. Родовые обряды *Сингкэлэвун/Синкелавун*, носившие ярко выраженный сезонный характер, были адресованы духу-хозяйке родовой охотничьей территории и хозяйке земли [Новик, 2004, с. 206].

К охотничьим обрядам также относились медвежьих обряды, гадание на лопатке и мелкие обряды: обращение к *сэвэки* и *хиңкэн* с просьбой послать зверя. Распространено было гадание по лопаточной кости. Данный вид гадания относится к древнему дошаманскому способу и имеет тесную связь с охотничьим промыслом. Главная его цель — узнать, удача или неудача ожидает охотника и куда ему следует пойти, чтобы найти зверя. Для этого очищенную от мяса лопатку нагревали на огне. Образовавшиеся на кости трещины означали путь охотника. Трещина, идущая вверх и образующая петлю, показывала, что зверь будет добыт. Две короткие трещины слева означали неудачу на охоте [Василевич, 1969, с. 242–243]. И.С. Гурвич записал у тугясирических эвенков гадание на грудной косточке куропатки: ее ставили у костра, если она изгибалась в сторону огня — будет удача, если в противоположную — неудача [Гурвич, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 289]. Человечек жил верой, что через совершаемые охотничьи обряды он заимствует у своих сверхъестественных родственников-животных часть их качеств: охотни-

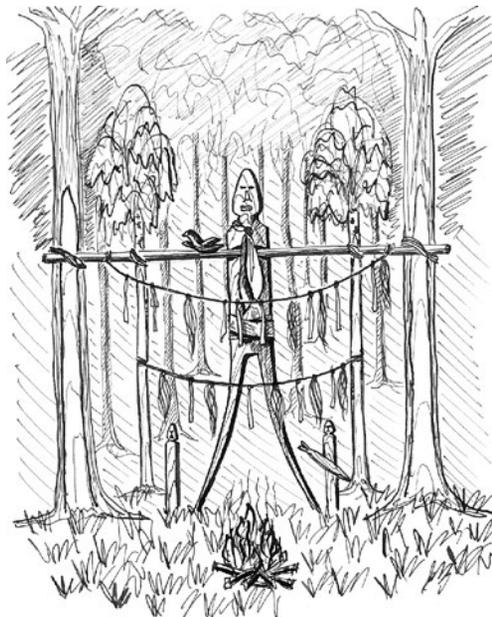


Рис. V.83. Оленёкские эвенки. Идол *чичипкан*. Фотоматериалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

чье чутье, выносливость, наблюдательность, что поможет ему выжить в суровых природных условиях северного ландшафта.

Е.С. Новик справедливо отмечает, что связь календарных, сезонных обрядов с другой группой периодических обрядовых действий — так называемыми «обрядами возрождения животных» — заключается в том, что во всех этих случаях церемония разворачивается как «проводы», «отправка» тех ценностей, которые принадлежат миру духов, но находятся в мире людей. Напомним, что если в одних камланиях изображается поход шамана к духам-хозяевам, где он добывает необходимые коллективу ценности, то в других он уводит из мира людей ценности, принадлежащие духам, восполняя таким образом «недостачу», испытываемую последними [Новик, 2004, с. 159].

Необходимо отметить, что у многих народов Сибири жертвоприношения совершаются в основном весной и осенью. Так, у эвенов весенние и осенние жертвоприношения осуществлялись при перекочевках в честь различных духов-хозяев местности, духов-покровителей. Обращаясь к духам-хозяевам с заклинаниями-благопожеланиями, они просили защитить людей и домашних животных от болезней, злых духов, хищных зверей; обеспечить хорошую погоду, здоровье, благополучие в хозяйстве, семье и т.д. В качестве жертвенного животного выступал олень, которого убивали до восхода солнца, подвешивали на жердях над землей головой на восток. После захода солнца мясо этого оленя варили и ели, а голову, шкуру и кости укладывали согласно определенному обряду на жертвенном месте. В особых случаях жертвенного оленя не съедали, а подвешивали и укладывали на земле [История и культура эвенов, 1997, с. 119]. Для поддержания родственных связей люди приносили животных в жертву, основываясь на концепции бессмертия души. Сохранение костей жертвенных животных и точное соблюдение жертвенных ритуалов обеспечивали их возрождение в качестве полноценных живых существ, взаимное благополучие звериного и человеческого миров, возобновление мирных социальных отношений [Березницкий, 2014, с. 690].

По данным Т.И. Петровой, эвенки в конце сентября устраивали родовое моление водяному духу (*temit*). В молитве, обращенной к нему, испрашивалась удача в рыбной ловле на следующий год, а в молитве к *севонам* (*sewesel*) просили здоровья себе, женщинам и детям, а также удачи в охоте и рыбной ловле [Петрова, 1937, с. 106]. К древнейшим обрядам культа природы относились жертвы в виде «кормления» и «дарения» во время ледохода. У тунгусов Амура проведение праздничных обрядовых действий совпадало с периодом ловли рыбы на юколу и запасания рыбьего жира. Ими проводи-

лись ритуальные обряды, посвященные вскрытию и замерзанию Амура, что также имело связь с умиранием и оживанием природы [МАНР, ф. 134, оп. 1, ед. хр. 40, л. 26]. В свое время В.Д. Лебедев записал в Якутии заклинание, обращенное к реке. Его произносят, выливая в воду молоко важеньки: «Дух-хозяин именитый шумной прославленной моей реки... Если бы ты из своего свободного гуляющего богатства пустил бы в нашу вершу хоть одного малька, мы чрезвычайно обрадовались бы» [История и культура эвенов, 1997, с. 119]. Жертвоприношение исполнялось как значимое обрядовое действие: семейное, общественное и хозяйственное благополучие зависело от воли духов-покровителей. Основной целью этих жертвоприношений, как и в других календарных празднично-обрядовых ритуалах, было обеспечение благополучной жизни людей, их мирного сосуществования с духами-хозяевами (ПМ Г.Н. Варавиной, 2010 г., информант — М.И. Дуткин).

Итак, цикличность воспроизведения календарных обрядов в годовом круге порождает такое представление о времени, которое организует жизнь коллектива посредством ритуалов и продолжает поддерживать установленный мифологией порядок в природе и обществе [Попова, 2008, с. 11]. Календарная система северных тунгусов, отражающая сезонные изменения в природе, знания эвенов и эвенков об окружающей северной экосистеме, включая данные о состоянии флоры как основы пищевой цепи, особенностях поведения видов фауны (нерест, гон, отел и др.), служащая основой выживания в переломные моменты года, предопределила жизнедеятельность народа, в том числе празднично-обрядовую культуру.

Нужно отметить, что в традиционной празднично-обрядовой деятельности эвенов и эвенков ярко проявляются архаические компоненты: древние культы матерей природы, культ солнца и огня. Обрядово-ритуальная система показывает сложность представления о времени: моменты смены сезонов года наделялись качественными особенностями, сакральным значением и символическими свойствами, которые отражались в содержании календарных обрядов и празднично-ритуальных действий.

21.8. АТРИБУТЫ ТУНГУССКИХ ШАМАНОВ

«Традиционное мировоззрение народов Сибири — шаманизм — является особой формой видения и познания мира, рассматривающей человека как часть космоса, нацеленной на непосредственное восприятие мира — знание взаимосвязи природы и человека. В масштабах традиционной культуры общества главная цель института шаманства — поддержание гармонии, равновесия в космосе, природе

и социуме, а также во внутреннем мире человека» (подробнее о шаманизме эвенков см. [Сем, 2011, с. 269–449; 2017]).

Сибирский шаманизм представляет собой классическую форму шаманского мировоззрения и ритуальной практики с богатой атрибутикой. Избранником духов, посредником между ними и людьми выступал шаман, видящий иную, магическую реальность и путешествующий по мирам Вселенной. Путь к шаманской силе лежал через поэтапное становление, в процессе которого происходили качественные изменения личности, обретались сверхъестественные возможности [Там же, с. 34, 58]. Все основные типы шаманских ритуалов у тунгусских народов Сибири (гадание и предсказание, лечебные, промысловые ритуалы, ритуалы проводов душ умерших в потусторонний мир) были связаны с этапами становления шамана. Так же поэтапно начинающий шаман приобретал необходимые атрибуты. Одним из первых атрибутов, приобретаемых шаманом, являлась колотушка для бубна. С ее помощью шаман получал ответы на вопросы сородичей, лечил, совершал промысловые камлания, проводы душ в нижний мир. Название тунгусской колотушки *гис*, *гисун*, *гихун*, по данным Г.М. Василевич, переводится как 'говорение, предмет для говорения-предсказания'. Ее изготавливали из дерева, разбитого молнией, кости или клыка мамонта в форме удлинённой лопаточки с ручкой, снизу обтягивали мехом медведя (для камлания «поиски душ») или шкурой с рогов оленя, марала или лося (для участия в охотничьих обрядах). На конце колотушек делали схематическое изображение человеческой головы или головы медведя, а также изображение гагары. Тыльная часть оставалась открытой, иногда на ней прикрепляли костяную или железную пластину в виде ящерицы, рыбы, гагары [Василевич, 1969, с. 253; Сем, 2017, с. 169].

Вторым атрибутом, который приобретал шаман, был бубен. Эвенки проводили церемонию посвящения бубна, во время которой данный шаманский атрибут обмазывали кровью жертвенного оленя. Только после посвящения за начинающим шаманом признавали право шаманить [Василевич, 1969, с. 253]. Бубны западных и восточных эвенков имели свои особенности. На основе материалов коллекций по шаманизму эвенков, хранящихся в фондах Российского этнографического музея (Санкт-Петербург), собранных в конце XIX — начале XX в. разными исследователями Восточной Сибири (всего 31 ед.), Т.Ю. Сем выделяет следующие группы ритуальных шаманских бубнов тунгусов: енисейская, подкаменно-тунгусская, сымская (западно-енисейская), якутская, зейская (верхне-амурская) и амурская (нижнеамурская). Разделение бубнов по типам было произведено исходя из их

территориальных особенностей и семантики [Сем, 2017, с. 158–159].

Бубны и колотушки символизировали, во-первых, предка шамана, связанного с лиственницей, из которой был сделан бубен, оленем, лосем и косулей, во-вторых, место сбора духов-помощников шамана. Во время камлания бубен служил средством передвижения шамана по трем мирам Вселенной, он символизировал собой плот или лодку, оленя. На бубнах имелись символические рисунки животных, считавшихся духами-помощниками шамана в промысле, а также солнца, луны, контурного круга — символов Вселенной, изображения крестов — символов четырех сторон света, Вселенной и ориентации в пространстве. Духов-помощников шаман вызывал через звуки цилиндрических подвесок, колокольчиков, бубенчиков, прикрепляемых с внутренней стороны бубна. Кроме бубна с колотушкой, у конных и у некоторых оленных групп эвенков шаманы имели посох, символизировавший коня или оленя [Василевич, 1969, с. 254]. Такие посохи встречались и у эвенов [Сем, 2016, с. 65].

После поэтапного приобретения колотушки и бубна шаман постепенно обзаводился костюмом: нагрудником, наплечником (амуро-зейские тунгусы), кафтаном, обувью, головным убором (вначале ровдужным, позже металлическим). Металлические подвески для бубна и костюма добавлялись постепенно. Требовалось, чтобы каждая новая часть была «обновленной», т.е. окропленной кровью во время камлания [Василевич, 1969, с. 254]. Освящение шаманской атрибутики, признание за шаманами категории высшего посвящения проводились у эвенков на ежегодном весеннем празднике *Икэнипкэ*, носившем характер родового торжества (про шаманский костюм подробно см. [Сем, 2017, с. 99–151]).

Общими для кафтанов или плащей с нагрудником всех шаманов были ровдужная бахрома и жгуты (*чурэптын*) из нанизанных на ремешок или сухожилие кусочков меха разных животных и пучков ровдужных полосок (*нэлби*), прикрепленных на лопатках, поясе, плечах и подоле, изображавших пути шамана по мирам Вселенной (рис. V.84; см. вкл.). Общей была и металлическая пластина с изображением рогов, которую пришивали на уровне лопаток. Ее имели только опытные шаманы, одержавшие много побед в борьбе с духами. Общими также были изображения всех атрибутов: средства передвижения, духи-помощники, оружие для борьбы с враждебными духами, изображения Вселенной и дорог. На костюмах имелись подвески в виде костей скелета предков. Все это прикрепляли на ремешках к разным частям кафтана. Количество подвесок, изображающих духов-помощников трех миров и символа трех миров, было сугубо индивидуальным. У западных шаманов преобладали ме-

таллические подвески, у восточных — в виде вышивок, аппликаций, фигурок из ткани и очень мало из металла. В исследованиях по сибирскому шаманизму отмечается, что общая символика шаманского костюма эвенов и эвенков чаще всего связана с образом оленя-птицы или медведя. Образ оленя-птицы известен в Сибири с середины I тыс. до н. э. Так, длинная бахрома вдоль рукавов и по подолу символизировала собой образ птицы, а лосиная или оленья ровдуга, из которой был изготовлен кафтан или плащ, а также некоторые подвески в виде рогов оленя на плечах символизировали образ зверя (оленя) [Сем, 2017, с. 146–147]. И.С. Гурвич описывает костюм тугясиурского шамана следующим образом: «Тугясиурские шаманы имели особый шаманский нагрудник (*далыс*), плащ из ровдуги, шапку с рогами. Привески состояли из фигурок солнца, гагары, двух рыб. Шаманский костюм в целом осмысливался как “подражание птице”, а бахрома на рукавах, на полах — как крылья птицы. Бубен называли *унтуп*, колотушку — *депон*» [Гурвич, Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 289]. Проанализировав шаманские костюмы тунгусов, Т.Ю. Сем приходит к выводу, что шаманский костюм был полисемантичен, кроме звериного двойника — предка шамана — он имел космическую символику трех миров Вселенной. Космическая модель мира на костюме передавалась и через цветовую символику [Сем, 2017, с. 99].

У начинающих шаманов головной убор (*авун*) был ровдужным и представлял собой обод (полоса, сшитая сзади) и две или три поперечные полоски, перекрещивающиеся на середине и пришитые к ободу. Такой обод имел бахрому из ровдуги, закрывающую лицо, и небольшие металлические рога, прикрепленные на месте скрещивания полос. Традиционной являлась мягкая круглая шапка с изображением антропоморфных фигур. Для шаманов с Енисея и Лены после прикрепления пластинки с рогами к кафтану делали металлический головной убор. По форме он воспроизводил раскрой ровдужного: это был венец с рогами, к которым сзади подвешивали жгуты, ленты, изображения змей, символы духов-помощников в виде шкурок горностая и хорька, которые защищали шамана своими зубами [Василевич, 1969, с. 256] (рис. V.85).

Широко распространенными у всех групп тунгусов были шаманские коврики, например, с изображениями Мировой горы, людей и оленей (рис. V.86; см. вкл.); разнообразные амулеты в виде антропоморфных деревянных фигурок (духов-покровителей шамана), фигурок птиц, рыб, животных (духов-помощников шамана), солнца и луны (символов Вселенной); круглые бронзовые зеркала, используемые для гадания, предсказания и лечения больных; шаманские камни, также применявшиеся для пред-

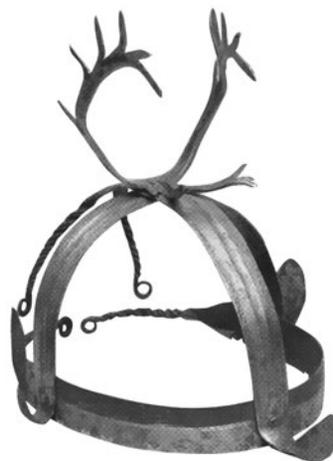


Рис. V.85. Эвенки. Головной убор шамана [Одежда народов СССР..., 1990, с. 124].

сказаний, лечения, обеспечения удачи на охоте и др. Тунгусские шаманы придавали камню волшебную силу — эманация божественной природы, что также отражено в фольклоре тунгусов. Так, в эпосе охотских эвенов упоминается камень-талиман (*hama*) — «кремень, горный хрусталь», обладающий особой силой [Эпос охотских эвенов, 1986, с. 273]. В представлениях тунгусских народов камень обладал энергией, импульсы которой воспринимал шаман. Во время инициации кандидат в шаманы в состоянии транса обретал способность слышать и понимать голоса природы: камня, дерева, животных и птиц. Почувствовав тепло и вибрацию камня, шаман мог с ним разговаривать, задавать ему вопросы [Сем, 2016, с. 39]. У прибайкальских и забайкальских эвенов встречаются металлические маски (подробнее об амулетах и других предметах культа см. [Сем, 2017, с. 176–216]). Все эти атрибуты широко использовались шаманами в ритуальной практике.

В работе, посвященной шаманизму эвенков, Т.Ю. Сем пишет: «Во время шаманского ритуала камлания воссоздавалось сакральное пространство Вселенной. Важную роль играло и возведение специального сооружения — шаманского чума» [Там же, с. 69]. Шаманские чумы эвенков (*нымгандяк*, *шэвэгэдэк*) являлись временными сооружениями для особо важных шаманских обрядов, совершаемых с лечебной, промысловой целью, при освящении новой шаманской одежды, бубна, для проводов умерших в нижний мир. Чум моделировал Вселенную в ее пространственном, временном и социальном аспектах, он состоял из трех частей: центрального конического шалаша-чума, представляющего собой средний мир — *Дулю*, правой (восточной) галереи *Дарнэ*, символизирующей проход в верхний мир, левой (западной) галереи *Онанг*, которая символизировала проход в нижний мир. В целом ша-

манский чум маркировал вертикальное и горизонтальное строение миров, что было связано с шаманской космогонией. Эвенки считали, что с запада на восток сооружение пересекала мировая шаманская река, устье которой находится в нижнем мире, истоки — в верхнем. В центральной части чума устанавливали вертикальный шест с сучьями (*туру*) или обычное дерево с ветвями, опущенными вниз — символ центра Вселенной, Мирового древа, соединяющего вертикальные миры. Символическое изображение *туру* в виде прямой линии ствола с ветвями, опущенными вниз, имелось в орнаменте на шаманских нагрудниках эвенков [Сем, 2017, с. 69–70, 129].

Таким образом, все элементы сакрального пространства тунгусских шаманов (костюм, ритуальные музыкальные инструменты, чум) отражали космический образ Вселенной, по трем мирам которой он совершал магическое путешествие, в них были сосредоточены все жизненные силы шамана и его предков. Высшая ценность практики шамана состояла в том, что, налаживая особую коммуникативную связь между реальным и сакральным мирами, в первую очередь поддерживалось равновесие в Космосе для защиты и сплочения человеческого общества, сохранения гармоничной взаимосвязи природы и человека.

21.9. МИФОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ МИРА

Эвены и эвенки сформировали свою систему мировоззрения, основанную на философии единства и гармонии окружающего мира, в котором человеку отводилась небольшая роль «частички Вселенной». Являясь бесписьменными народами, свое мировоззрение они выразили через мифы, сказания *нимнгаканы* (эвенки) и *тэлэн* (эвены), в которых находят отражение эпоха сотворения мира и дальнейший расцвет земли [Варламова, 1996, с. 3–4]. Другой фольклорный жанр эвенков представляет предания (*улгуры*), в которых повествуется о расселении оленеводов по сибирской тайге, формировании эвенкийских родов, родовых и племенных войнах. Время и история, отраженные в *улгурах* — это реальные исторические события, происходившие с эвенками в XV–XIX вв. «Предания-*улгуры* на протяжении длительного времени были одним из наиболее популярных жанров устного народного творчества. Вершиной духовной культуры эвенков, — подчеркивает Г.И. Варламова—Кэптукэ, — является эпос. Этот жанр эвенкийского фольклора весьма архаичен и включает в себе наиболее стройную, развитую и как бы законченную картину мира» [2004, с. 16].

Цикл мифов о творении мира северных тунгусов в своей основе возник как общетунгусский до образования общностей эвенов и эвенков. Тексты с

сюжетами о творении мира бытовали как этиологические мифы, представляющие собой совокупность повествований, объединенных общей идеей. В них мир создается божевами Сэвэки (эвенки) и Хэвки (эвены) с помощью своих антиподов Харги и Аринка. Имена эвенкийского божества Сэвэки и эвенского Хэвки имеют один корень и несколько значений: ‘бог; божественный; изображение божества, идол, икона’. Эти божества — персонифицированные персонажи с собственными именами [Дьяконова, 2016а, с. 11; Варламова, 1996].

У эвенков и эвенов, являющихся родственными народами, существуют мировоззренческие понятия и мифологические представления о небе как о божественном начале в виде духа неба Буга (эвенки) и Буг (эвены)⁷⁵, о земле (*тор* — эвенки, *тёр* — эвены) как о тверди, созданной творцом Сэвэки, Хэвки, духе огня *того мусунин* (эвенки), *тог мусанни* (эвены), мире мертвых Буни. Едиными являются система норм жизни людей, сформулированных в своде правил (у эвенков — *иты*, у эвенов — *итка*), традиция *нимат* [Дьяконова, 2016а, с. 8]. Так, мировоззрение эвенков органично выражено в 18 заповедях *иты* — своде моральных законов и принципов жития.

В мировоззрении северных тунгусов отражены трехчастная структура мироздания (верхний, средний и нижний миры) и место души человека в ней. Согласно общей для всех эвенков дошаманской космологической схеме, Вселенная *Буга* состоит из верхнего мира *Угу буга*, где хозяином становится Сэвэки, среднего мира *Дулин буга*, где живут люди, нижнего мира *Хэргу буга*, где хозяином является Харги [Березницкий и др., 2010, с. 222; Анисимов, 1959, с. 13; Варламова, 2004, с. 17–27]. Подобная же модель присутствует в мировоззрении эвенов: в верхнем мире *Ёин тёр* живет Хэвки; средний мир *Дулакан тёр* — это мир живущих людей; нижний мир *Хэргин тёр* — мир умерших, в нем живет Аринка [Бурыкин и др., 1997, с. 111; Дьяконова, 2016а, с. 10].

В мифологическом сюжете персонажи творцов — эвенкийского Сэвэки и эвенского Хэвки — имеют единые характеристики, связанные с их древней общностью. Но между ними есть и некоторые различия, обусловленные разделением северных тунгусов на два этноса. Общие черты образов Сэвэки и Хэвки были сформированы, возможно, до разделения тунгусов на эвенков и эвенов. Только позднее эти древние образы приобрели специфические черты.

В мировоззрении эвенков образ Сэвэки запечатлен в названиях ритуальных предметов: священный

⁷⁵ Во всех тунгусо-маньчжурских языках слово *буга* имеет основные значения ‘мир, Вселенная; небо, небесный свод; бог, дух’ [Варламова, 2004, с. 51].

олень — *сэвэк*, идолы-божки — *сэвэки*, ритуальное блюдо — *сэвэн*. Культ божества Сэвэки реализуется в ритуальных обрядах и камланиях шаманов (*сэвэкингиикэ*, *итыкингиикэ*). У забайкальских эвенков образ творца Сэвэки переходит в материальную сферу, он известен как ритуальный предмет (амулет *сэвэкичан*), имеющий функцию оберега. Образ эвенского Хэвки также находит отражение в образе одноименного священного оленя — *хэвэк* [Дьяконова, 2016а, с. 10–11]. Священным олень *хэвэк* становился после посвящения, т.е. после получения *мусуна* ‘сила’ от Сэвэки (божество верхнего мира). Священного оленя *сэвэка* запрещалось использовать как верхового и вьючного. В его *торсуках* (вьючная сума) хранили только *омирук* (букв. ‘душехранилище’) — коробку (или сумочку, колыбель), предназначенную для сохранения душ членов семьи. Вместе с *омирук* в связке или в особой коробочке хранили *муяллэ* — белый подшейный волос *сэвэка*, считавшийся местом обитания души священного оленя [Варавина, 2014, с. 19].

Необходимо отметить, что мировоззренческая структура модели мира тунгусоязычных народов Якутии была сложной: мир инобытия характеризовался своеобразной конструкцией и особенностями месторасположения. В вертикальных и горизонтальных компонентах модели Вселенной верхний и нижний миры имели многоярусное строение, в то же время верхний мир ассоциировался с югом и востоком: верх — юг (восток) — рождение, а нижний — с севером и западом: низ — север (запад) — смерть. Связывались миры с помощью мифического дерева и космической реки как структурообразующих основ всего мироздания. Верхний мир отождествлялся с рождением, началом жизни, а также с обиталищем верховных божеств — покровителей рождения; именно здесь находилось мифическое рождающее начало человеческого рода. Главным символом верхнего мира являлось мифическое родовое древо, которое мыслилось хранилищем душ людей, именно в нем пребывали души будущих детей до своего рождения в образе птичек. В шаманском мировоззрении эвенов и эвенков существовало мифическое шаманское дерево *туру*, которое выполняло роль «лестницы», «дороги» в верхний и нижний миры.

Важным мифологическим символом, элементом сакральной топографии являлась космическая река [Ермолова, 2007, с. 84]. В мифологии эвенов и эвенков река выступает в качестве Мирового пути, некоего стержня мироздания, по ней проходила граница между верхним и нижним мирами. В мировоззрении эвенков и эвенов вселенская река представлялась как шаманская «дорога-река» Эндекит. Каждый родовой шаман имел свою реку *долбони*, соответственно, свою особую дорогу в мироздании. Исток мифической реки, находившийся в

верхнем мире, отождествлялся с рождением и мыслился местом обитания душ *оми*, дающих начало рождению, с ними связаны идеи возрождения; устье реки, соотносившееся с нижним миром, на оборот, ассоциировалось со смертью, вечной тьмой, ночью и холодом, здесь находятся души умерших предков и шаманов. Согласно представлениям эвенов и эвенков, по воображаемой реке шаман совершал свои мистические путешествия: поднимался на небо и спускался в нижний мир, чтобы вступить в общение с духами предков, а также увести душу покойного в мир мертвых. Согласно их воззрениям, нижняя часть мира представлялась землей вечной тьмы, ночи, где души умерших сородичей жили родами, вели такое же родовое хозяйство, как и живущие на земле люди, имели подобное общественное устройство. По воззрениям тунгусских народов, главной чертой, отличающей мир мертвых от мира живых, служила инвертированность. Эта своеобразная «зеркальность» нижнего мира вызвала ряд запретов на действия, противоположные обычным явлениям. В шаманском мировоззрении мир мертвых представлялся многоярусным. На одних ярусах жили души умерших предков, на других — души умерших шаманов, духи болезней и т.д. Дорога в мир инобытия, где обитают души умерших предков, злые духи и др., представляет собой опасное путешествие через вселенскую реку. В мифологическом мышлении архетип водной стихии сохранился как магическая граница между мирами, рубеж между жизнью, смертью и бессмертием [Варавина, 2014, с. 13–14].

Как было указано выше, по представлениям тунгусов, в нижнем мире обитают антиподы творца Харги (эвенки) и Аринка (эвены). В мировоззрении эвенков все, что создал Харги, характеризуется как вредное для человека и всего окружающего мира, в эвенкийском языке слово *харги* употребляется в различных значениях: ‘злой дух; дух тайги (леса); дикий олень’. Эвенский Аринки, выступающий творцом земли, является антиподом божества Хэвки. В героических сказаниях он часто выступает основным отрицательным героем, противостоящим главному герою или героине. В эвенском языке *аринка* переводится как ‘злой дух, черт, бес, дьявол, чудовище’. Общая семантика корня сводится к значению ‘злое начало’. Слово *аринка* есть и в эвенкийском языке, там оно имеет значение ‘злой дух, нечистая сила, воскресший призрак’ [Дьяконова, 2016б, с. 231].

В мифологии тунгусов также встречаются образы животных, помогавших творить мир. Помощником в сотворении земли в мифах всех северных тунгусов служила гагара, достающая из вод Мирового океана кусочек глины для создания земной тверди. Как для эвенков, так и для эвенов, гагара играла роль священной птицы. Ее образ — один из самых

значимых шаманских амулетов, она запечатлена как один из главных символов на шаманских ритуальных предметах. Гагара предсказывает погоду, своими криками-стонами предупреждает людей о грядущей беде. Ее нельзя убивать и употреблять в пищу. Среди других почитаемых птиц — ворон, сова и чайка. Ворон почитался эвенками как помощник творца во времена первотворения [Березницкий и др., 2010, с. 223]. Образ лягушки свойствен мифам локальной группы амурских эвенков и перенесен шаманами в систему мировосприятия. В эвенских мифах образ лягушки как творца земли отсутствует. Видимо, тунгусы контактировавшие с племенами нижнего Амура, могли перенять ее образ как держателя земли из их культуры [Дьяконова, 2016а, с. 13].

Особо почитались тунгусами лоси и олени, о чем свидетельствуют мировоззренческие представления эвенков об образе лосихи-прародительницы, космогонические представления эвенков и эвенков о лосе-солнце и об олене-солнце. Так, фигура лося прочно вошла в картину мира древних охотников. В наскальных рисунках Приамурья, обнаруженных в бассейнах рек Алдан и Олёкма, в образной форме запечатлены представления эвенков о небесном лосе, олене. В философском плане образы этих животных у эвенков ассоциированы с астральной сферой. С образом лося связаны звезды, созвездия и планеты. Эти наскальные рисунки в описательной форме передают систему представлений о модели мироздания, в образной знаково-символической форме фиксируя основные идеи космогонических и космологических мифов [Майнов, 1898; Окладников, Мазин, 1976, с. 668, 678]. Священные скалы с рисунками как особые точки сакрального ландшафта тайги имели расширенное обозначение и назывались *бугады*. Аналогичным именем была наделена хозяйка тайги и зверей Энекэ-бугады, в фольклорных текстах эвенков выступавшая в зооморфной ипостаси (самка оленя, лося) [Окладников, 1950в, с. 228].

Таким образом, в фольклоре эвенков и эвенков существует во многом общий мифологический цикл о творении земли, человека и животных Сэвэки (эвенки) и Хэвки (эвены), который имеет как общие сюжеты и мотивы, так и свою специфику у каждого из двух народов. Цикл творения мира создателем Сэвэки эвенки рассматривали как важнейшее достояние своей духовной культуры и как одну из ключевых характеристик этнической идентичности. Цикл мифов о творении мира послужил основой развития мировоззренческой системы эвенков и эвенков [Дьяконова, 2016а, с. 16].

Представления о душе. Традиционные представления эвенков о душе восходят к временам первотворения, когда Сэвэки, создавая человека, вдохнул в него жизненную силу. В процессе дальнейшего

развития она и стала восприниматься как душа (*оми*) [Березницкий и др., 2010, с. 229]. Анализ языковой картины мира эвенков и эвенков показывает наличие множества понятий, обозначающих душу и жизненные силы человека. Глубинная семантика этих слов отражает архаичный мировоззренческий слой тунгусо-маньчжурской картины мира. Так, слово *оми* имеет следующие смысловые характеристики: 'утроба; творение; становление; произведение; изображение; очаг; птица (синица)' и др. [Варавина, 2012, с. 94].

В эвенском языке понятие души выражается двумя словами — *ханян* 'тень, призрак' и *хэнин* 'дым' [Роббек В.А., Роббек М.Е., 2004, с. 283, 294]. Понятие «душа-тень» включало в себя представления, связанные с миром предков, и выступало своеобразным маркером мира живых и мира мертвых. Анализ лексики позволил обнаружить, что данное понятие имеет многочисленное гнездо символических значений: 'часть', 'дым', 'тень', 'двойник', 'нутро', 'отражение', 'зеркало', 'идол', 'кукла', 'предок', 'дух', 'родственник' и др.

Для тунгусов также характерны понятия *бээн* 'телесная душа' и *маин* 'душа-судьба'. Слово *бээн*, кроме основных значений 'человек; тело', включает широкий контекст социальных коннотаций: 'личность', 'мужчина', 'здоровье', 'поколение', 'жизнь', 'век', 'родной', 'сторона', 'берег' и др. Соотнесение телесной души *бээн* с образом берега, возможно, связано с представлениями о временном пребывании человека на земле и уходе в мир мертвых по реке. В слове *маин* сохранились ключевые символические характеристики, связанные с разновременными мировоззренческими пластами тунгусской картины мира. Во-первых, это архаичные мифологические представления охотничьих сообществ (хранитель душ людей и животных, ниспосылающий удачу на охоте; охотничье счастье; дух-хозяйка верхнего мира, небесная старуха; покровительница рода, семьи), во-вторых, представления и понятия, связанные с шаманизмом (дух-хозяин верхнего мира, дух-покровитель шамана) (подробнее о космологических представлениях эвенков см. [Анисимов, 1959]).

Согласно шаманскому мировоззрению эвенков и эвенков, душа человека невидимой нитью связывалась с высшим божеством. Подателем души, «держателем» ниточек жизни-судьбы людей являлось божество Амака/Сэвэки, а зверей и птиц — Экшери. Существовали также воззрения о божествах — подателях душ человека и животных, которые персонифицировались в женском образе: Энекан Буга, Буга Эбэка. Они держали в своих руках мешочки с шерстинками, которые символизировали души людей и разных животных [Там же].

Как и у других народов Сибири и Севера, у эвенков и эвенков существовали поверья о множествен-

ности душ, которые могли обитать отдельно от тела человека. Одной из важных характеристик образа души было ее посмертное существование в качестве духа предка. Она через странствие по Вселенной осуществляла жизненный кругооборот. Анимистические представления о душе подчинялись идеологическим канонам родового строя, где природные и социальные связи были едины и циркулировали в одном пространстве [Варавина, 2012; Анисимов, 1959, с. 93].

Из вышеизложенного видно, что традиционная модель мира северных тунгусов наиболее полно раскрывает особенности их глубокого мироощущения и мироприятия как «следствия постоянного движения, непрерывной смены ландшафтного окружения, создающего высокую степень эмоциональной наполненности человека... В эмоциональном слиянии с этим движением воплощается весь мир» [Павлинская, 2014, с. 19].

* * *

Итак, северные тунгусы (эвены и эвенки) представляют яркий пример движущихся общностей мобильных кочевников, освоивших огромные пространства северо-востока Сибири [Миссонова, 2016], где на протяжении длительного времени в экстремальных климатических условиях они сформировали особый тип таежной кочевой цивилизации. Вся система жизнедеятельности тунгусов (охотничье-оленьеводческое хозяйство, жизненный уклад и ритм, мировоззрение, мировосприятие) была основана на их подвижности и экосоциальной адаптивности. Первоочередная роль в стратегии активной мобильности северных тунгусов отводилась оленю. Именно он дал широкие возможности древнему охотнику, для которого в процессе дальнейшего движения пространство стало безграничным, тем самым расширились и горизонты мобильности. Постоянное передвижение охотников-оленьеводов в поисках охотничьих и пастбищных угодий, предметы кочевого быта (жилище, транспорт, одежда распашного типа, домашняя утварь, детская колыбель, лодки-берестянки, лыжи) создают особый образ жизни северных тунгусов, кото-

рый может быть назван *жизнью в движении*. Она естественна и комфортна для тунгусов, так как путевая стратегия северного кочевника и оленя, а также миграции диких животных составляли единый природный и жизненный ритм [Головнев, 2009].

В процессе дальнейшего освоения северными тунгусами северных широт и арктической зоны происходил непрерывный процесс формирования моделей жизнеобеспечения локальных групп с учетом различных экологических ниш в контексте этнокультурных взаимодействий с соседними народами — оленеводами тундры, охотниками и рыбаками тундры и лесотундры, арктическими охотниками на морского зверя. Постоянный диалог народов в осваиваемом пространстве привел к формированию тунгусов и других народов Севера, внеся значительные изменения в их культуры. Северные тунгусы сохранили свою уникальную хозяйственно-культурную модель, основанную на охоте, кочевом оленеводстве и рыболовстве. Перешедшие на оседлый образ жизни тунгусские семьи вследствие потери транспортных оленей всегда стремились перейти обратно к кочевому образу жизни, как только появится такая возможность. Жизнь в движении — это комфортное состояние тунгуса-кочевника в изменяющейся действительности северо-востока России.

В настоящее время эвенки расселены в Якутии компактными группами в следующих улусах: Алданском, Анабарском, Булунском, Жиганском, Оленёкском, Олёкминском, Усть-Майском, а также на территории, подчиненной администрации г. Нерюнгри — в с. Иенгра. Эвены группами размещаются в Абыйском, Аллаиховском, Булунском, Верхнеколымском, Кобяйском, Момском, Нижнеколымском, Оймяконском, Среднеколымском, Томпонском, Усть-Янском улусах, а также в Эвено-Бытантайском улусе — единственном эвенском национально-территориальном образовании в составе современной Якутии. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., в Республике Саха (Якутия) проживает 21 008 эвенков, 15 071 эвен [Итоги Всероссийской переписи..., 2012].

ГЛАВА 22

ФОРМИРОВАНИЕ НОВЫХ ЭТНИЧЕСКИХ КУЛЬТУР

22.1. ДОЛГАНЫ И СУБЭТНИЧЕСКИЕ ГРУППЫ ЯКУТОВ

Долганы. Долганы — самый северный тюркоязычный народ, формирование которого происходило на территории полуострова Таймыр (рис. V.87).

Однако его родословная как этноса и истоки культурных традиций неразрывно связаны с Ленским краем, который считается прародиной таймырских долган-саха. Процесс формирования долган как народа имеет сложную историю, длиной в три века. Несмотря на это, долганы сумели сохранить не



Рис. V.87. Схема переселения предков долган на Таймыр [Долгих, 1963].

Толщина стрелок, указывающих направление движения той или иной группы предков долган, примерно соответствует численности потомков данной группы в составе современного этноса. Илимпейские звенки отдельно не выделены из-за их малочисленности в составе долган. На востоке показаны территория охотских тунгусов Долганского рода и направление их переселения в XVIII–XIX вв.

только свой этнический генотип, но и самобытный архаичный пласт культуры, адаптированной к суровым арктическим условиям.

Включение Восточной Сибири в состав Российского государства повлекло за собой значительные изменения в расселении, традиционных видах занятий коренных жителей, спровоцировало их значительные перемещения, а в ряде случаев привело к сложению новых этнических образований. Изучение этнического состава населения региона необходимо не только для понимания этнических процессов, происходивших в Восточной Сибири после ее вхождения в состав Русского государства, но и для того, чтобы в известной степени осветить историю формирования общностей, контактных групп, возникших в областях со сложным этническим составом. К их числу относятся долганы, процесс формирования которых неразрывно связан с этнической историей Ленского края.

Туруханский край как этноисторическая область считается одной из северных окраин, где присутствие якутской диаспоры имеет давнюю историю. По историческим источникам, наиболее ранняя миграция саха с востока была отмечена с началом эпохи

колонизации Ленского края. Как указывает А.С. Парникова, к концу XVII в. в районе рек Хатанга и Хета обитало значительное количество якутских ясакоплательщиков [1971, с. 52]. Передвижение якутов на новые территории было результатом сложных этнических процессов, происходивших в якутских улусах и обусловленных социально-экономической ситуацией ясачной политики. Постепенное увеличение численности выходцев с соседних территорий превратило восточные границы края в своеобразную этнотерриториальную провинцию, заселенную в основном якутоязычным населением.

Как известно, тунгусские роды с названием Долган были встречены первыми служилыми людьми, проникшими в бассейн Лены, около устьев Вилюя и Муны, левого притока Лены. Обитавшие между устьями Вилюя и Алдана тунгусы, долганы и кумагиры платили ясак в Усть-Вилюйское зимовье. По мнению Б.О. Долгих, основанному на изучении родоплеменных наименований ленских тунгусов, они, за исключением жиганов, составляли единое племя Долган.

В 1677 г. на Оленёке появились шесть ясачных плательщиков-тунгусов — представителей Долган-

ского рода из Усть-Вилуйского зимовья [Колониальная политика..., 1935, с. 249]. С этого времени они стали постоянными жителями на Оленёке. По данным Б.О. Долгих, переселение долган с устья Вилуя на Оленёк происходило между 1658 и 1678 гг. В конце 50-х годов долганы передвинулись в низовья Лены. В этой группе было около 40 чел. [Долгих, 1963, с. 108–109].

Члены рода Долган кочевали между Леной и Оленёком и, видимо, иногда заходили, как и другие группы населения, осваивавшие этот район, в низовья Хеты и Хатанги. Как известно, в конце XVII в. якуты проникли в восточную часть Мангазейского уезда. В 1694 г. якуты платили ясак на Хете. Здесь было 12 ясачных плательщиков. Из Жиганского зимовья 20 староплатежных якутов перешли на Хатангу [Парникова, 1971, с. 52]. В XVIII в. якуты-переселенцы прочно обосновались в этом районе.

Согласно III ревизии 1761 г., в Туруханском ведомстве было 69 загундренных якутов, т.е. около 280 чел. К концу века их численность возросла до 385 чел. [Долгих, 1963, с. 117]. Вслед за якутами в это ведомство перебралась и часть усть-вилуйских, впоследствии оленёкских, тунгусов-эвенков, считавшихся родом Долган. Они входили в Кангаласскую якутскую волость и, вероятно, в середине XVIII в. были двуязычны. Переселение рода Долган в Туруханское ведомство было одним из важных начальных этапов формирования долган как отдельной народности.

По результатам данной ревизии, в составе Ессейской волости Туруханского уезда был отмечен «новый род некрещенных тунгусов». В нем значилось 37 ясачных плательщиков. Впоследствии из его членов была образована Долгано-Ессейская управа. Это позволило Б.О. Долгих высказать предположение, что «новый род» представлял собой род Долган со сблизившимися с ним семьями из других оленёкских тунгусских родов [1963, с. 109]. Он отмечает, что у него нет прямых документальных свидетельств относительно первого перехода Долганского рода в Туруханский уезд.

Вслед за тунгусами из рода Долган в конце 1760-х годов из Жиганского округа в Туруханский перешли и члены будущего рода Каранто. Так, во время проведения ревизии 1782 г. князец Кангаласской волости Таракан Такыев сообщил, что «написанные по бывшей в Якутске о ясаке комиссии ясачным 1764 г. Хоританского роду тунгусы Билкича Маганечин с товарищами всего 16 человек с женами и детьми бежали прошлого 1769 г. в Туруханскую волость» [Гурвич, 1966, с. 90]. Из-за этого кангаласцы вынуждены были платить за них ясак.

Данный род, по предположению Б.О. Долгих, и был родом Каранто. Он появился на Таймыре меж-

ду 1769 и 1782 гг. В начале XIX в. данный род официально назывался Харитоновским родом тунгусов Ессейской волости. По материалам Б.О. Долгих, в эту группу частично вошли потомки объякученных вонядырей, а возможно, и эдянов [1963, с. 115–117]. Этот род кочевал на Таймыре по р. Боганиде. Члены родов Долган и Каранто, хотя и владели тунгусским языком, были уже якутоязычны. Об этом говорит то обстоятельство, что они были членами Кангаласской якутской волости. Не лишено вероятности и предположение Б.О. Долгих, что в среде долган, как и других оленёкских тунгусов, имелись семьи якутского происхождения.

В самом конце XVIII в. на Таймыр из Якутии вновь ушла значительная группа тунгусов, причисленных к Кангаласскому наслегу. Как сообщал князец волости Петр Шадрин, «Эжанского роду тунгусы Лелича Сябягин с товарищи женами и детьми числом всего 72 человека с прошлого 1792 г., Тимилича Секинчимин сего 1795 г. из наслегу в бегах находятся в Туруханском округе» [Гурвич, 1966, с. 90].

Члены этого рода составили впоследствии особый Жигано-Тунгусский род с названием Эдян. В 1818 г. их было около 100 чел. Такая же их численность сохранилась и при учете в 1833 г. В документах Туруханского округа указывалось, что этот род вышел из Иркутской губернии, в данном случае из Якутии. Центр управы указанного рода находился между озерами Мелкое, Глубокое и Лама. По мнению Б.О. Долгих, в Жигано-Тунгусский род вошла часть прямых потомков оленёкских адянов, представлявших собой ко времени переселения в пределы Таймыра двуязычную якутско-тунгусскую группу [1963, с. 112–114].

Последовательное переселение из Жиганского округа в Туруханский на протяжении последних десятилетий XVIII в. значительных групп тунгусов, по-видимому, и способствовало тому, что все они получили впоследствии родовое наименование первой группы переселенцев — Долган. Переселенцы из Якутии были двуязычны, испытали сильное культурное влияние якутов и, следует полагать, были связаны между собой брачными отношениями. К концу XVIII в. на Таймыре образовалось значительное якутоязычное население, насчитывавшее около 600 чел. обоего пола.

Происходивший в XIX в. на северо-востоке Туруханского округа процесс слияния различных этнических элементов во многом был близок к этническим изменениям на северо-западе Якутии.

В 1824 г., видимо, в связи с введением в действие «Устава об управлении инородцами Сибири» упоминавшиеся выше роды якутоязычных тунгусов, а также якуты и предки нганасан, приписанные к Ессейской волости (центры ее в XVIII в. находи-

лись на оз. Ессей и на Хатанге), были в административном отношении разделены на шесть родовых управ. Долганский род вошел в Долгано-Ессейскую управу, Донготский — в Долгано-Тунгусскую, Эдян — в Жигано-Тунгусскую, Харитоновский род (род Каранто) — в Боганидо-Тунгусскую, якуты — в Нижнезатундренную, а предки вадеевских нгансан образовали Вадеевско-Самоедскую управу [Долгих, 1963, с. 101–102]. Количественное распределение населения в этот период представлено в табл. V.1.

Из этого числа, по определению Б.О. Долгих, в 1830-х годах якутский язык был родным для 1055 чел., тунгусский — для 310, а русский — для 320 [Там же, с. 129]. Можно полагать, что и в культурном облике населения северо-востока Туруханского округа имелось много общего.

Первое упоминание о долганах как об отдельном народе, по данным Б.О. Долгих, содержится в ответах, присланных администрацией Енисейской губернии в Академию наук в 1841 г. в связи с подготовкой экспедиции А.Ф. Миддендорфа [Там же, с. 92]. Однако название «долган» как собирательный термин стало упоминаться значительно раньше — в 20-х годах XIX в. Этим, видимо, и объясняется появления Долгано-Ессейской и Долгано-Тунгусской управ. Авторы второй половины XIX в., писавшие о населении Туруханского края, упоминали народность долган, хотя относили к ней разные родовые управы, чаще всего те, в названии которых было это слово [Третьяков, 1869, с. 373]. Сами члены рода Долган отмечали наличие родственных связей с родами Эдян, Донгот и Каранто [Попов, 1934, с. 116, 121]. Этническое самосознание этой формирующейся народности даже в XIX в. было весьма неустойчивым. Говоря о своей этнической принадлежности, члены отдельных родов нередко указывали лишь на свое происхождение, хотя осознавали и более широкое этническое единство. Данный факт нашел выражение в мифе о происхождении четырех долганских родов.

Как известно, основным ядром долганского этноса считаются родовые образования Долган, Донгот, Эдян, Каранто, затундренные якуты и затундренные крестьяне, к которым затем присоединились

значительные группы ессейско-оленёкских якутов-оленевонов, летних и илимпийских эвенков и отдельные выходцы из энцев и ненцев. Как показывают исторические материалы, ранний период этнического освоения территории якутскими мигрантами совпадает с начальным этапом становления этнического ядра долганского этноса. Считается, что долганы, имеющие общность языка, самоназвания и многих культурных традиций с якутами, как самобытный этнос начали формироваться на Таймыре с конца XVIII в. Таким образом, можно сказать, что процесс образования этнической группы долган был своего рода результатом этнокультурного освоения якутскими мигрантами восточной части Таймыра.

На р. Хатангу, находящуюся западнее Оленёка и Анабара, якутское население проникло в конце XVIII в. В одном из документов того времени говорилось о приходе на Хатангу 20 чел. из числа староплатежных жиганских якутов. В 1701 г. ясачный сборщик Петр Байкаловский уже собирал ясак с хатангских якутов. В списке ясакоплательщиков за 1702 г. значилось 18 якутов.

В конце XVII в. саха обитали также на Хете, левом притоке Хатанги. В документе за 1695 г. имеется запись о получении ясака с 12 якутов в Мангазейском уезде на р. Хете в размере 12 лисиц-белодушек и 10 белых песцов [Парникова, 1971, с. 52].

В дневнике Харитона Лаптева за 1739 г. есть запись об анабарских и хатангских якутах: «Река Анабар впадала в море... На устье промышленники русские и новокрещенные якуты живут <...> О реке Хатанге... По ней коренными зимовьями живут русские и новокрещенные якуты от 72 градусов широты и по самое устье <...> На Хете живут русские и новокрещенные якуты» [Колумбы земли русской, 1989, с. 128, 142]. Зимовье новокрещенного якута Никифора Фомина, промышлявшего песцов, Х. Лаптев видел даже «ниже устья реки Таймуры» [Там же, с. 133].

В Туруханском крае отдельные якуты достигли низовьев р. Енисей. Наиболее ранние упоминания о шорохинских якутах в источниках встречаются начиная со второй половины XVIII столетия. Одно из них находим в известном труде И.Г. Георги, изданном в конце 70-х годов XVIII в., где автор пишет о туруханских якутах: «...127 ясашных душ живут при реке Енисей около Мангазея» [1799, с. 177]. Так, якут Бады Богданов с семьей поселился в Шорохинской слободе у родственников. Он «отлучался з детми из жительства своего без паспорта в 786 году по чинимым притеснениям от князя Елги» [Там же, с. 69–70]. Упоминаний об этом небольшом старинном поселении якутов на берегах Енисея немало в трудах XIX в. (М. Кастрен, А. Степанов, А. Миддендорф, Н. Костров, Н. Латкин

Таблица V.1. Численность населения

Административная единица	Численность, чел.
Управы:	
Долгано-Ессейская	320
Долгано-Тунгусская	140
Жигано-Тунгусская	106
Боганидо-Тунгусская	110
Нижнезатундринская якутская	385
Нижнезатундренное крестьянское общество	320
Всего...	1381

и др.) [Саввинов, 2008, с. 165–177]. Например, Н. Латкин писал: «...род Шорохинский вполне обрусевший, а потому и оседлый, проживающий в двух станках на правом берегу Енисея: Шорохинском и Костинском, в числе 63 мужчин и 37 женщин. Шорохинские якуты даже почти позабыли свой природный язык и живут совершенно так же, как русские крестьяне» [1892, с. 22].

Крупную по численности группу представляли собой русские, проживавшие на севере Мангазейского (Туруханского) округа. В 1791 г. «за тундрой», т.е. в районе Таймыра, вблизи кочевий долган находились 221 чел. посадских и 106 крестьян. Они, как и оленёкские русские старожилы, часто вступали в браки с якутами. Можно полагать, что русские старожилы, осваивавшие низовья Хатанги и Хеты в конце XVIII в., были двуязычны. Русские, находившиеся «за тундрой», вели оседлое полярное промысловое хозяйство. Основой их благосостояния служили рыболовство и добыча дикого оленя. В качестве транспортного средства они использовали ездовых собак.

Материалы Всероссийской переписи населения 1897 г. дают возможность определить общую численность этнических групп, составивших народность долган. В собственно «долганских родах» было всего 922 чел., но с учетом якутоязычных групп Таймыра (затундренные якуты — 832 чел., затундренные крестьяне — 365 чел., члены Жиганго-Тунгусского рода — 89 чел., Боганидского рода — 220 чел., кочевавшие с долганами ессейские якуты, эвенки II и III Летнего и Илимпийского родов — 207 чел.), образовавших вместе с членами долганских родов единую общность, эта цифра, по существу, утраивалась и достигала 2633 чел. [Гурвич, 1982, с. 194–195].

В целом многие исследователи отмечают сложный этногенез долган. Существует довольно утвердившееся мнение о сравнительно позднем происхождении долган как самостоятельного народа в ходе слияния различных этнических групп. Например, Б.О. Долгих пришел к выводу, что долганы как народ «стали образовываться на полуострове Таймыр лишь в течение XVIII и первой половины XIX в.» в результате смешения тунгусских родов, затундренных якутов и русских старожилов. Затем к ним присоединились значительные группы ессейско-оленёкских якутов-оленевонов, эвенки Летних и Илимпийских управ и отдельные выходцы из энцев и ненцев [Долгих, 1963, с. 92].

Б.О. Долгих по материалам Приполярной переписи 1926–1927 гг. в этническом составе долган выявил девять этнических групп, представляющих основу долганской народности и отличающихся по родовому этническому и территориальному признакам. Обнаружив в каждой группе весьма харак-

терные локальные различия, исследователь пришел к заключению, что «культуру долган в том виде, в каком она сложилась в начале XIX в., вполне можно считать скрещенной из тунгусских, якутских и русских элементов» [Там же, с. 134]. Он считал, что изучение локальных особенностей культуры долган представляет интересную задачу и может пролить свет на этнографические особенности составивших долганский народ этнических элементов [Там же].

В свое время А.А. Попов писал, что у долган не было единого самоназвания [1934, с. 133]. По мнению Б.О. Долгих, термин «долганы» введен в обиход русскими, которые для этого использовали самоназвание рода Долган. Другие родовые группы долган имели собственные самоназвания — *до-нооттор* (т.е. донготы), карантолар (т.е. карантовцы) и т.д. [Там же, с. 104]. Затундренные крестьяне, вошедшие в состав долган, обычно называли себя якутами и крестьянами, придавая этим названиям некоторый оттенок родоплеменных [Там же, с. 105].

Долганы иногда называли себя *тыя* или *тыя кихитэ*, во множественном числе — *тыя кихилэрэ*. Данный термин А.А. Попов перевел как «лесной человек» [1956, с. 742]. Е.И. Убрятова указывала, что *тыя кихитэ* как самоназвание долган употребляется чаще всего в изофетном сочетании с определяемыми *кихи* «человек», *дьон* «народ» и *хир* «земля»: *тыя дьоно* «долганы», *тыя хирэ* «земля долган» (досл. «земля, суша»). В последнем сочетании слово *тыя* указывает на национальность, а не на пространство: *тыя кихитин быһыыта* «обычай предков» (досл. «обычай долгана») [Убрятова, 1985, с. 11]. Б.О. Долгих отметил, что термином *тыя* долганы называют себя и соседних эвенков [1963, с. 105]. Термин *тыя/тыя кихитэ*, кроме дословного перевода «человек с окраины, периферии», имеет значение «местный житель, тундровик, сородич». То, что этот термин долганами иногда употребляется и по отношению к представителям других местных народов, делает утверждение его в качестве самоназвания долган спорным. В целом следует отметить, что данный термин, безусловно, имеет сложное семантическое значение, относящееся к архаичным пластам языка.

По поводу происхождения этнонима «долган» в свое время было высказано два мнения. Первое принадлежит известному тюркологу Е.И. Убрятовой, первому исследователю языка долган. Так, на основании корня *дул-* и аффикса *-ган*, имеющих в эвенкийском языке, она предлагала этимологию данного слова со значением «житель среднего течения» [Убрятова, 1985, с. 10]. Но такая точка зрения не была принята видным отечественным тунгусоведом Г.М. Василевич. Термины с корнем *дол-/дул-* она относил к древнейшим этнонимам Азии и указы-

вала на широкую географию их распространения. По ее утверждению, подобные этнонимы встречаются в тунгусоязычной среде на территории Северной Якутии, Камчатки, Забайкалья и бассейна Амура, а также в Монголии. Следовательно, позже вошедшие в тунгусоязычную среду, они имеют южное происхождение, относящееся к периоду тунгусо-монгольских связей, и уходят в далекие времена на территорию Центральной Азии к охотникам-скотоводам [Василевич, 1946, с. 39–40]. В целом можно сказать, что этимология данного этнонима до настоящего времени не выяснена.

Что касается названия *һака/сах*, то оно широко известно на Таймыре и в районах расселения северных якутов. До 1960-х годов в Таймырском (Долгано-Ненецком) национальном округе слово *сах* было официальным названием долганского населения. Оно указывалось в документах и паспорте, использовалось в печати и газетах. Однако среди коренного населения название *һака/сах* в обыденной жизни использовалось не повсеместно, хотя считалось довольно распространенным. Например, для некоторой части западных долган оно было малоизвестным и почти не употреблялось, они называли так жителей Хатангского района. *Һака/сах* нередко использовалось как синоним слова «якут», в качестве самоназвания бытовало среди определенного круга населения Хатанги, а также потомков есеевских якутов. Введенный позже термин «долганы» в прошлом был менее известным среди большинства населения, и лишь с 1959 г. началось возрождение старинного названия одной из этнических групп, вошедших в состав нового этноса. В настоящее время этноним «долганы» — общепринятое официальное название одного из коренных народов Таймыра, широко используемое в литературе. На долганском языке термин звучит как *дулгаан* (во мн. ч. — *дулгааттар*). В целом сложность вопроса самоназвания долган связана прежде всего с особенностями их исторического сложения, разнородностью родоплеменных групп, вовлеченных в формирование новой этнической общности.

Долганы (в том числе группа сблизившихся с ними жителей якутоязычных административных волостей), как и северные якуты-оленоводы, унаследовали хозяйство аборигенного населения и в известной мере его рационализировали. Традиционная культура долган была подробно изучена и описана А.А. Поповым [1931, с. 210–212; 1932; 1937а, с. 91–136; 1937б, с. 147–206]. Анализ его материалов позволяет увидеть, что в хозяйстве долган отчетливо прослеживаются разные этнические влияния. Ниже подробно остановимся на основных этнокультурных особенностях традиционных для долган видов хозяйства и промыслов, материальной культуры, языка и фольклора.

Процесс сложения культуры долган происходил в условиях постоянных межэтнических контактов, интенсивных этнокультурных взаимовлияний и взаимосвязей. Этническая история долган неразрывно связана с северными группами якутов-оленоводо- (прежде всего с есеевскими, оленёвскими и анабарскими якутами, с которыми долганы имеют самые близкие этногенетические связи). В результате длительного хозяйственно-культурного обмена долганы сумели создать своеобразный, по сути, уникальный тип этнической культуры, основанный на региональных особенностях. Формирование долган как этноса на полуострове Таймыр происходило в процессе взаимовлияния различных групп эвенков, северных якутов, русских старожилов и отдельных представителей самодийцев. Их сближали схожий тип охотничье-оленоводческого кочевого хозяйства, географическое положение и, главным образом, язык межэтнического общения.

Ведение хозяйства и материальная культура. Подробное этнографическое изучение традиционной культуры долган связано с именем известного исследователя А.А. Попова. Основными занятиями долган и таймырских якутов были оленеводство, охота на дикого оленя, песцовый промысел и рыболовство. Как и другие оленеводческие народы, они вели кочевой образ жизни. Маршруты сезонных кочевий долган были значительно короче, чем у других таймырских аборигенов, да и оленей они содержали меньше. Летом их стада выходили в тундру, зиму проводили в лесотундровой части. Домашние олени не только являлись важным транспортным средством и подспорьем в питании, но и давали незаменимое сырье для пошива одежды. В целом оленеводство служило основным культурообразующим видом традиционного хозяйства. Маршруты кочевий и характер кочевания долганских родов во многом зависели от хозяйственных интересов оленеводства и охотпромысла. В оленеводстве долган наблюдаются тунгусские, северо-якутские и самодийские элементы. Так, долганы, как тунгусы и северные якуты, широко практиковали доение важенок, а в летнее время при выючно-верховой езде, как тунгусы, использовали передового оленя; как самодийцы, использовали пастушьих собак и легкие санки самодийского типа. Применяемая долганами производственная и хозяйственная терминология оленеводства в основном тунгусского происхождения с большим количеством якутских слов. Особую группу терминов, используемых для половозрастной и анатомической характеристики оленя, составляют слова якутского происхождения.

По свидетельству А.А. Попова, долганская порода домашнего оленя отличалась от тунгусской и нганасанской большей выносливостью и силой. У дол-

ган существовало несколько вариантов оленьей упряжки: кроме собственно долганского, были тунгусский и юрацкий. Использовались тунгусо-якутские и самодийские типы санок [Попов, 1935, с. 194–196].

Охота и рыболовство долган во многом имели сезонный характер. Для лесотундровой зоны были типичны отстрел дикого оленя, песцовый промысел, летняя охота на водоплавающих птиц, ловля куропаток. Способы и техника охоты были достаточно развиты, но в промысловых традициях также наблюдалось влияние соседних народов. Так, по свидетельству А.А. Попова, способ охоты на диких оленей сетями считался нганасанским. На такую охоту ходили обычно вместе (долганы и нганасаны) [Попов, 1937б, с. 153]. Большой популярностью у долган пользовались сложный остяцкий лук, обклеенный берестой, который они выменивали у остяков [Там же, с. 156], и привозимые из Якутии пушальни из конского волоса [Там же, с. 184]. Покровителя охоты долганы называли общеякутским словом *Байанай*, однако в охотничье-промысловой обрядовой практике широко бытовали тунгусские варианты имени этого духа.

Весной, с началом очередного хозяйственного года, долганы начинали передвижение с зимних пастбищ, расположенных в лесной полосе, на север: к местам отела важенок, а затем на летние пастбища. Попутно в большом количестве добывали диких оленей, продвигавшихся в северные тундры. В этот период начинался промысел куропаток сетями, а с прилетом водоплавающей дичи добывали и ее с помощью тех же сетей либо огнестрельного оружия. По летним пастбищам долганы передвигались не торопясь: стоянки были короткие, а перекочевки совершались через каждые 2–3 дня. Маршрут и скорость передвижения зависели от многих факторов: погоды, количества груза, наличия гнуса и т.д.

В охотничьем промысле долган имелись архаичные формы и приемы, восходящие, вероятно, к культуре аборигенов Северной Азии: поколки диких оленей при переправах их через реки и озера, охота с оленеманщиком, а также приемы, заимствованные от самодийцев (нганасан), — охота на диких оленей с помощью кожаной сети. Из объектов охотничьего промысла наибольшее значение имел дикий олень. Практиковалась охота с помощью оленяманщика (*ондоодо*) и маскировочного щита, поставленного на полозья. Распространена была охота гоним (ездок на нарте, запряженной четырьмя оле-

нями, настигает стадо диких животных и поражает их из ружья). Наряду с этим имеется система охоты на песцов при помощи линий ловушек (по-русски *пастей*; долган. *паас*), которые были распространены на севере Сибири среди русских промышленных людей. Календарь долган базировался на русских православных праздниках, но терминология, связанная с сезонами тех или иных видов охоты и рыболовства, была на якутском языке, хотя отличалась от терминологии собственно якутского календаря.

В главных орудиях рыбного лова — ставных сетях-пушальных — можно различить якутские по происхождению сети из конского волоса и русские — из пряжи. Многие названия промысловых рыб, как и основных орудий их лова, якутского происхождения: невод — *мунека* и сети — *илим*.

Сложный этнический состав долган отразился и в разнообразии типов их жилищ. Были жилища переносные (чум и балок) и стационарные (избы-рубленки и *голомо*) (рис. V.88–V.90). Основным жилищем кочевников-оленевонов являлся чум (*ураһа дьэ*). По своим конструктивным особенностям он относился к тунгусскому типу. В зависимости от времени года и размера семьи на один чум приходилось от 20 до 50 тонких шестов. Диаметр пола составлял 5–8 м, а высота от очага до дымового отверстия — 3–4 м. Хотя конический шестовой чум у долган называется по-якутски, у них, как и у якутов-оленевонов, сохранились тунгусские названия его деталей, шестов (*һона*, *чимка*, *икэптиин*), нюков-покрышек (*унэжэн*, *өлдүүн*) и т.д. В зимнее время чум покрывали меховыми крышками, а в летнее — ровдужными. На зимний чум требовались три крышки, сшитые из 20 оленьих шкур. В центре устраивался очаг, позже в зимнее время — железная печка. Пространство у входа считалось женским. Здесь женщины хранили посуду, домашнюю утварь, личные вещи. Средняя часть была

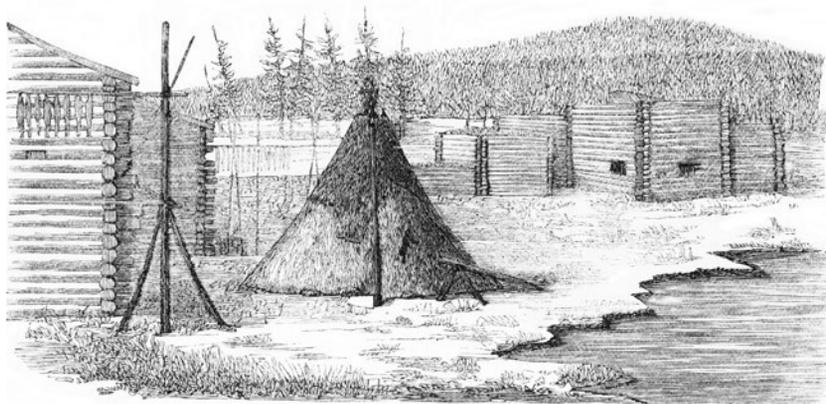


Рис. V.88. Долганы. Традиционное жилище [Миддендорф, 1878].

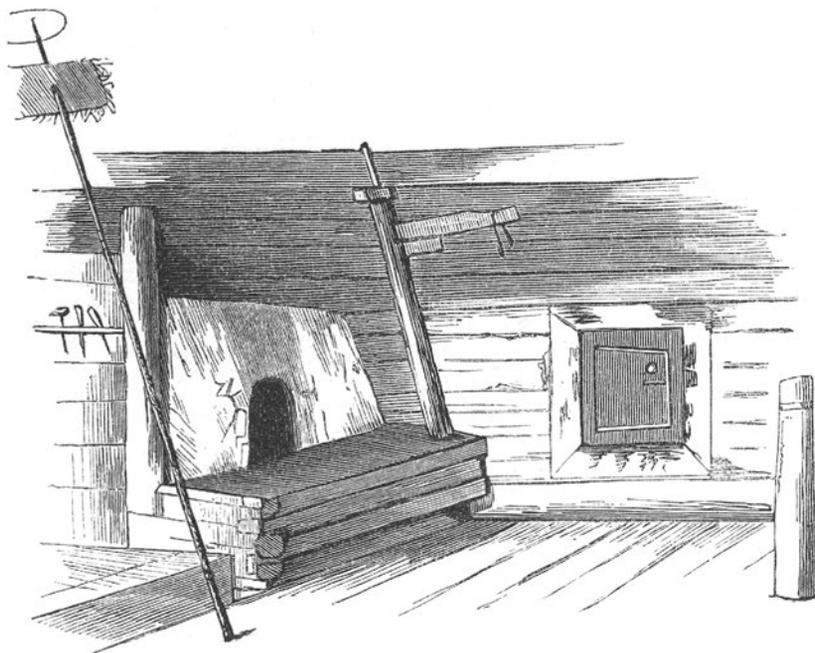


Рис. V.89. Долганы. Внутренний вид избы [Миддендорф, 1878].



Рис. V.90. Долганы. Чумы — основные жилища кочевников-оленеводов. Таймыр, 1928 г. Фото Н.А. Остроумова. Из фондов КККМ.

мужской, а место за очагом предназначалось для сна.

Голомо имело вид усеченной пирамиды или конуса, в основании которых лежал прямоугольник. К столбам в углах жилища прибывались стропила, куда укладывался настил из досок или жердей. Поверх настила клали куски дерна толщиной 20–30 см. Вверху оставляли отверстие для выхода дыма. Вдоль стен ставили низкие нары, а в центре делали очаг или сооружали печку в виде якутского камелька. По своей конструкции *голомо* относится к древнейшему типу постоянного жилища северных аборигенов Азии. Стационарным видом жилища были

якутские балаганы, *балтынак балаган* (*дулга*) [Попов, 1952, с. 146–157].

Рубленые избы, называемые у долган «русским жилищем» (*нуучча дьиэ*), были распространены в зоне лесотундры, в местах зимних кочеваний, в основном по торговому тракту. Рубили их из плавника или лиственницы, на пол и потолок шли доски или колотые плахи. Крыши из-за сильных ветров, как правило, не возводили, вместо этого на потолок насыпали землю или укладывали пласты дерна. Внутри избы возводили русскую печь, но не из кирпича, а из камня.

Балок, или «нартяной чум» (*һырга дьиэ*), получил распространение у долган в XIX в. Он представлял собой прямоугольное жилище из деревянных брусков, поставленное на низкую нарту. Снаружи его обивали сначала тканью, затем оленьими покрывками, а потом покрывали полотном. С одной стороны делали прямоугольную дверь, внутри устанавливали железную печку. В крупных балках сооружали нары, столики и лежанки. Перевозили балки в зависимости от их размеров от трех до восьми оленей. Хозяйственным постройками служили амбарчики (*һөөкү*) или лабазы (*арангас*), устанавливавшиеся на высоких столбах. Пробразамы этих своеобразных передвижных жилищ долган служили небольшие крытые повозки, широко распространенные в XIX в. среди русских купцов и чиновников, разъезжающих по туруханской тундре в зимнее время.

Средством передвижения являлся домашний олень. Долганы, как и тунгусы, якуты-оленеводы, ездили верхом и на нартах. Нарты подразделялись на ездовые и грузовые. К первому типу относились веревочные (на них ездили женщины в снежное время года), летние и зимние нарты. На нартах было от трех до шести пар копыльев. На грузовых нартах перевозили дрова, семейный скарб, утварь. Была специальная нарта для перевозки лодки. Садись на нарты не сразу. Сначала бежали рядом, разгоняя оленей, и только затем на ходу заскакивали ногами на полоз и садились. Посадка на нарты была правосторонней, как и у эвенков. Наследием тунгусской культуры у долган были и верховая езда на оленях, и использование их под выюк. Управляли верховым оленем при помощи недоуздка

и посоха. Седла разделялись на мужские и женские. На женских седлах перевозили различные грузы, упаковывая их во вьючные сумы. Так как спина оленя слабая, то седла крепили не к ней, а к лопаткам животного. Садилась на оленя с правой стороны, опираясь рукой на посох.

Основой питания долган служили мясо и рыба. Из замершего мяса делали строганину, нарезаая его тонкими пластинками. Жарения мяса долганы не знали, его только варили, а для длительного хранения вялили.

Тушки диких гусей, добываемых сотнями в период их линьки, сохраняли, закапывая в землю. Рыбу ели свежую, мороженую (строганину), вяленную, вареную, жареную, а также талую и прокипяченную. Последняя получалась при длительном хранении в земляных ямах. Из внутренностей и голов вытапливали рыбий жир. Из растительной пищи употребляли лишь корни растений, выкапывая их деревянными копалками.

Долганская одежда — это одежда тундровика-оленевода, охотника-промысловика, постоянно находившихся в движении (рис. V.91). Долганы создали необычайный по красоте костюм, отличающийся изяществом, яркой выразительностью и особой нарядностью.

Н.Ф. Прыткова в свое время писала, что у «долган, как ни у одного из сибирских народов, наблюдалось полное несовпадение мужской и женской одежды» [Историко-этнографический атлас..., 1961, с. 230]. Однако это только на первый взгляд. Действительно же при использовании одного и того же материала и наличии некоторых общих черт в конструкции и фасоне между женской и мужской одеждой существовали определенные различия. Это прежде всего наблюдалось в определенных типах одежды, характере декора. Ярким свидетельством может послужить и богатая терминология долганской одежды, в которой четко прослеживается ее половозрастная характеристика. Одежда долган по назначению подразделялась на повседневную, празднично-выходную, промысловую и погребальную.

Традиционная одежда долган многосоставна. Головной убор, верхняя одежда, обувь и различные дополнения представляют собой единый комплект. Имелась как распашная, так и глухая одежда. Основным традиционным материалом для пошива одежды служили оленья шкура и выделанная из нее ровдуга. Дополнительно использовались шкуры других животных: песца, лисицы, волка, ро-

сомахи, собаки, зайца и др. По некоторым сведениям, отдельные детали шили из птичьих шкур (лебедя, гуся, гагары). В старину у долган бытовала верхняя распашная одежда, называемая *кубадии*, из лебяжьих шкурок [Архив МАЭ (Кунсткамера), ф. 14, оп. 1, ед. хр. 156, л. 36]. Наряду с натуральным материалом широко использовалась и различная фабричная ткань: сукно, ситец, сатин и др. По материалу долганы делили одежду на меховую (*тириу тангас*), ровдужную (*хары тангас*) и тканевую (*торго тангас*). Для ее художественной отделки и орнаментации применялись различные материалы: подшейный волос оленя, сухожильные и цветные фабричные нитки, бисер, тесьма и др.

Характерной особенностью мужской и женской распашной одежды являлась большая длина спинки по сравнению с полами. Распашная одежда обычно застегивалась встык, полы не запахивались. Мужская верхняя одежда была двух видов: распашная и глухая. Женская верхняя распашная одежда, как правило, состояла из двух частей: шубы (*хангийак*) и мехового подклада (*нон*). Верхняя одежда долган была слегка приталенной. Покрой одежды из сукна и других материй, считающихся более поздними по происхождению, в целом повторял покрой меховой одежды. Долганы редко специально шили летнюю одежду, в теплое время года они обычно носили вышедшую из использования, поношенную, с облезшей шерстью зимнюю одежду без мехового подклада. У традиционной одежды не было карманов, лишь сравнительно недавно к изнаночной стороне верхней одежды (чаще мужской) стали пришивать карманы для хранения папирос и спичек. На мужских суконных кафтанах делали ложные накладные карманы, имеющие декоративное значение.



Рис. V.91. Восточные долганы. Группа мужчин. Фотоматериалы экспедиции Э.В. Толля, 1895 г. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 1420-18, 19).

В процессе развития традиций долганского костюма важную роль сыграли этнокультурные факторы, на которые в известной мере оказала влияние полиэтничность среды (соседство с различными группами эвенков, северных якутов, русских старожилов и представителей самодийских народов — ненцев и энцев). Наплечная одежда глухого типа — результат длительных этнокультурных контактов долган с самодийскими аборигенами Таймыра. У энцев и ненцев долганы переняли не только глухую одежду, но и некоторые особенности покроя головного убора и меховой обуви. На специфику одежды долган повлияли хозяйственно-культурный тип, характерный для кочевого населения арктической тундры и лесотундры, а также своеобразия природно-климатических условий региона. Таким образом, долганская одежда, в целом сохраняя особенности тунгусского костюма, содержит множество элементов традиций тех народов, которые стояли у истоков формирования нового этноса.

В традиционной одежде наблюдались локальные различия, обусловленные географическими особенностями расселения отдельных этнических групп. Имеющиеся материалы позволяют с уверенностью говорить о бытовании в прошлом у долган нескольких территориальных комплексов одежды. Условно их можно разделить на три типа: южный, западный и восточный.

Традиции декоративного оформления долганской одежды, как и ее орнаментальный декор, весьма богаты и разнообразны. Кроме того, широко использовались самые различные художественно-технические приемы: вышивка подшейным волосом оленя, сухожильными, разноцветными хлопчатобумажными нитками, цветным бисером, текстильная аппликация, меховая мозаика и др.

В орнаментальных традициях также отразились особенности долганской культуры. Наибольшее распространение получил геометрический тип орнамента. В целом в долганской орнаментике прослеживается влияние двух различных художественных культур: якутской (мотивы в виде арок, дуг, спиралевидных и криволинейных узоров) и тунгусской (различные варианты полосового орнамента, вильчатых, крестовидных мотивов, кружкового орнамента и т.п.). Якутский компонент включает в себя древние по происхождению спирале- и роговидные типы орнамента, которые были характерны для искусства многих тюркоязычных скотоводческих народов Саяно-Алтая, Казахстана и Киргизии. Таким образом, орнаментика долган имеет синкретичный характер, в ее основу органично вошли как северные автохтонные традиции, так и элементы южной культуры [Саввинов, 2005, с. 254].

Язык и фольклор. Долганский язык специалисты относят к якутской подгруппе уйгуро-огузской

группы тюркских языков алтайской языковой общности. По своим особенностям это один из уникальных языков, ярко характеризующий этническую особенность его носителей. В нем наблюдается своеобразный синтез якутского языка с его реликтовыми элементами тюркского и монгольского происхождения, субстратных и заимствованных слов тунгусо-маньчжурских языков, а также сибирских диалектных русизмов. В целом язык долган, имеющий на Таймыре свою давнюю историю, в условиях полиэтничной среды истари служил здесь своеобразной *Lingua franca*. Многие ученые-тюркологи называют язык долган диалектом якутского языка, однако в последнее время отдельные специалисты придерживаются иного мнения, считая, что «язык долган с чисто лингвистической точки зрения, даже оставаясь как бы диалектом якутского языка, с учетом комплекса исторических, социально-культурных, социологических факторов является самостоятельным языком» [Артемьев, 2001, с. 11].

При определении статуса долганского языка необходимо учитывать различные факторы. Тунгусские роды в силу сложившихся исторических обстоятельств, перейдя на язык якутов, не ассимилировались в их среде, а попав в особые условия, в процессе взаимодействия с различными этническими группами начали формироваться как новый этнос. Под «особыми условиями» следует понимать такие факторы, как удаленность от основной массы якутов, иной образ жизни и другие культурно-хозяйственные изменения в жизни долган на Таймыре. Речь идет об обособлении языка долган в результате длительного изолированного развития, изменения образа жизни самого народа, а также территориально-административного отделения. Этому способствовало и субстратное влияние эвенкийского и русского языков.

Лексика долганского языка отражает те процессы, которые происходили в среде совместного проживания эвенков, якутов, русских и привели к образованию нового этноса. Три основные этнические группы, составившие ядро народности, внесли каждая свой вклад в общий словарный фонд долганского языка: это слова якутского происхождения, которые составляют основной лексический пласт языка; слова эвенкийского происхождения, представляющие значительную часть лексики, отражающей хозяйственные, климатические, природные особенности среды обитания; слова, заимствованные из русского языка, которые могут быть охарактеризованы с точки зрения языковых взаимовлияний очень широко и многообразно.

Следует отметить, что множество слов (в основном тюркские и монгольские) существует в долганском языке как результат распространения якутско-

го языка среди тех групп, которые составили часть народности. Слова эвенкийского происхождения могут быть охарактеризованы весьма неоднозначно. Например, лексика эвенкийского происхождения для долган, которые имеют прямое происхождение от эвенков, оказывается словами-субстратами, для других — просто заимствованиями. Среди слов русского происхождения можно выделить субстратные, в основном диалектные. Русскую лексику в языке долган можно разделить, по крайней мере, на три части: 1) слова, которые попали в долганский язык в результате взаимодействия с группой ассимилированных затундренных крестьян; 2) слова, заимствованные с началом массовых культурно-хозяйственных контактов с русскими; 3) слова, проникшие в словарный фонд в более позднее время.

Таким образом, формирование долганской лексики происходило при взаимодействии слов различного происхождения: тюркских, монгольских, тунгусских, славянских. Незначительное количество слов имеет иное происхождение, среди них наиболее распространены тюркские и монгольские корни [Артемьев, 2010, с. 13–14].

Формирование долган как этноса из тунгусских, якутских и русских элементов отразилось и на их фольклоре, отличающемся жанровым разнообразием. В долганском устном народном творчестве известны былины, исторические предания и бытовые рассказы, волшебные сказки, загадки, песни.

А.А. Попов считал, что «памятники устного народного творчества долган распадаются на следующие пять видов: 1) загадки; 2) рассказы; 3) сказки; 4) былины и 5) песни» [Долганский фольклор, 1937, с. 12]. Весьма богаты музыкальные традиции долган: игра на варгане, уникален по своей архаике круговой танец *Һэйруо*.

Вершиной устного народного творчества долган является эпический жанр — *олонко*. Долганские *олонко* по содержанию, сюжетно-композиционному строю и основным художественно-образительным средствам близки к северным вариантам якутского героического эпоса *олонхо*, повествующего о подвигах богатырей. В отличие от якутских *олонхо*, долганские эпические сказания более просты и реалистичны. Рассказ в этих былинах имел форму повествования, а диалоги — форму песен. Долганское эпическое сказительство делится на: *сатыы олонко* («пешее» *олонхо*), повествование в котором велось в речевой манере, и *ырыалаак олонко* (*олонхо* с песней), где рассказ перемежался песенными вставками. Обычно описательную часть героического эпоса сказители произносили речитативом, а песни героев пели.

В долганском *олонко* изображается оседлая жизнь, а не кочевой быт. Богатыри-*айыы* и их сородичи держат лошадей и коров, которых никогда не было

в долганском хозяйстве, а оленеводство в них даже не упоминается. Герои-*айыы* ездят на конях, называемых общетюркским словом *ат*, богатыри-*абаасы* — на железном быке *угус* (ср. якут. *огус*), запряженном в железные сани. Изображение в долганском эпосе чуждой данному этносу жизни обусловлено, видимо, тем, что, создавая свои эпические произведения, долганские сказители опирались на традиции эпосотворчества якутов.

Герой долганского *олонко*, как и якутского героического эпоса, выступает защитником племени *айыы* (обитателей неба) и людей от посягательств богатырей-*абаасы* (жителей нижнего мира). Герой долганского эпоса считается основателем рода, ему суждено держать «ось среднего мира», т.е. быть предком людей, их защитником от врагов. Подобное предназначение имеют герои многих эпических произведений тюркоязычных народов и эвенков. Богатырь-*айыы* в долганских героических сказаниях характеризуется как человек, обладающий невероятной мощью и колдовскими способностями.

Образ богатырского коня у долган близок аналогичному образу в эпосе тюрко-монгольских народов. Конь в долганском эпосе тоже признается предком, покровителем, помощником в борьбе, мудрым и вешим советчиком.

В долганском эпосе значительное место занимают детали, относящиеся к реалиям северного быта и эпическому творчеству народов Севера. В героических сказаниях говорится, что богатыри промышляют в основном диких оленей и медведей, держат вместо собак медведя и волка, ловят коней мамутом, причем за «основание рогов»; богатырь-*абаасы* погоняет ездового быка (*угус*) железным хореем, предназначенным для понукивания оленей; богатыри-*айыы* носят «узорную» доху и расшитую меховую шапку, богатыри-*абаасы* — железный сокуй и т.д. Если мамут, хорей и сокуй связаны с тундровым оленеводством, то украшенная орнаментом одежда входила в комплект снаряжения главных героев эвенкийских героических сказаний [Фольклор долган, 2000, с. 12–13].

В словарном фонде эпоса долган много заимствований из русского и эвенкийского языков, что объясняется реальной этнической историей народа. Известный якутский этносовед П.Е. Ефремов писал: «Олонхо северян — явление чисто долганское, бытовавшее и органически развивавшееся среди других жанров фольклора этого народа. Оказавшись в чужезычном окружении, оно как бы законсервировалось и сохранило свои древние черты» [1984, с. 79]. По мнению специалистов, долганское *олонко*, несмотря на то что оно впитало элементы якутского героического эпоса, музыкального фольклора северных якутов, является самостоятельной сказительской традицией, отличающейся от сказаний

других народов манерой исполнения, содержанием и музыкальной характеристикой.

У долган были распространены исторические предания и героические сказания о борьбе между *хосунами*, богатырями-охотниками, мстящими за убитых родственников. Произведения этого жанра входили в цикл преданий так называемого «олёнёкского хосунного эпоса», существовавшего у многих народов приполярного Енисейско-Ленского междуречья — якутов-оленевонов, долган, эвенков, частично у нганасан. От эвенков долганами заимствованы рассказы о разбойниках (*чангытах*), от русских — сказки, героями которых выступали русский купец, бедный крестьянин, Иван Царевич и др.

Неизменным успехом издавна пользовались у долган сказки. Они являются самым богатым, распространенным и бытующим до наших дней жанром устного творчества. В волшебные сказки причудливо вплетались и предания. Сами долганы не разделяли их и называли одним термином — *былыргы өстөр* букв. 'старинные предания'. Это обусловлено тем, что и те и другие считались достоверными рассказами о действительных событиях. Сопоставление мифов и преданий долган показывает, что это разные жанры фольклора, отличающиеся друг от друга по структуре и функциям. В преданиях в художественной форме отражалась история долган, рассказывалось о борьбе за родовую территорию, взаимоотношениях поколений, контактах с представителями других этносов. Мифы объясняли явления природы, регламентировали общественную жизнь, утверждали нормы обычного права и т.д. [Ефремов, 1984, с. 23].

Духовная культура и традиционное искусство. Смешение элементов разного происхождения ярко представлено в долганской духовной культуре. В их фольклоре мы находим и якутские олонхо, и русские сказки, и эвенкийские рассказы о *чангытах* (разбойниках), и множество сюжетов, встречающихся у самых разных народов Сибири. Словом «шайтан» (*хайтаан*) долганы называли всех сверхъестественных существ. Но покровителем охоты у них являлся Байанай — якутский лесной дух. Вместе с тем охотники носили с собой маленькие изображения промысловых животных и птиц, которые назывались по-эвенкийски *һиңкэн* (так именовали духа-хозяина диких животных). Злые и добрые духи называются у долган по-якутски: *абаасы* и *айыы*. Анимизм и шаманизм сочетались у долган с православием. Входя в чум, они крестились, на видном месте стояли иконы, перед ними молились. По своим религиозным представлениям долганы в большинстве своем православные, хотя сохраняются и традиционные верования (анимизм, обожествление сил природы). Объектами поклоне-

ния являлись *хайтааны* — необычной формы камни, деревья и другие предметы, считавшиеся покровителями охотничьего и рыболовного промысла. Большим авторитетом в таймырской тундре пользовались долганские шаманы, считавшиеся самыми сильными в деле врачевания и борьбе со злыми духами, наводящими порчу на человека или его имущество. Сложность религиозных представлений долган нашла выражение в их похоронном обряде. В отличие от других народов Таймыра, долганы, как и русские, хоронили покойников в земле, устанавливая на могиле деревянные кресты, оставляли возле них принадлежавшую умершему одежду и убивали оленей, которые служили человеку при жизни.

Долганская мифология связана с религиозными представлениями о наличии трех миров и существовании в них различных духов и божеств. Космогонический миф о ныряющей птице, имеющий весьма широкий культурный ареал в Северной Азии, характерен и для креационных мифов долган. В традиционной мифологической картине мира долган гагара выступает творцом земли или посредником в ее сотворении. Долганский вариант, восходящий к прауральской космогонии, имеет широкий круг аналогий у многих народов урало-алтайской языковой семьи [Напольских, 1990, с. 72]. В целом материалы по долганской мифологии свидетельствуют о том, что в формировании духовной культуры нового этноса использовались произведения, свойственные народам, из этнических групп которых сложился новый этнос, а также духовное наследие соседних народов.

Истоки долганского декоративного искусства уходят в глубокую древность, к культурам кочевых аборигенов, в прошлом населявших обширную территорию между Леной и нижним Енисеем. Данная этнокультурная область исторически представляла собой особую контактную зону для различных племен и этнических общностей — носителей самобытных кочевых культур. Здесь пересекались важнейшие маршруты древних кочевников-оленевонов и арктических охотников на оленей.

Долганы сумели сохранить богатое художественное наследие, в котором сконцентрирован многовековой опыт, отражающий глубокие этнические традиции арктической культуры. Несмотря на то что долганская технология обработки материалов имела много общего с якутской, в ней было немало ярких особенностей, обусловленных местными обычаями и спецификой хозяйственной деятельности. Долганы, придавая своим изделиям неповторимую выразительность, выработали только им свойственные черты. Бережно передавая традиции из поколения в поколение, предки долган распространили свое искусство далеко на Север.

Декоративное искусство долган свидетельствует о богатстве духовной культуры оленеводов-кочевников, которые создали оригинальные художественные приемы и традиции. Особую сферу долганского искусства представляет традиционная вышивка, имеющая несколько самобытных разновидностей, отличающихся техническими особенностями. Сюда можно включить вышивку бисером, цветными нитками, подшейным волосом оленя, крашенными сухожильными ниткам. Другую, не менее уникальную ветвь долганского декоративного искусства составляет меховая и текстильная аппликация, которая также весьма самобытна.

Особенно многообразны технологии обработки твердых материалов: резьба по дереву и кости, инкрустация оловом и медью, гравировка и штамповка по металлу. Использование природных красителей (охра, графит, уголь и др.) тоже имеет место в ремесленной практике долган.

Особенность долганского искусства, как отмечали многие исследователи, заключается в сродстве с тунгусскими традициями. Кроме того, необходимо указать на позднее влияние некоторых самодийских традиций, обусловленное тесными контактами с таймырскими аборигенами: нганасанами, энцами и ненцами. Такое влияние, на наш взгляд, объясняется прежде всего общностью этнической истории, спецификой традиционных культур долган-олeneводо-водо-водо, северных групп якутов и тунгусских племен.

Наложение на автохтонную основу долганской культуры элементов многих иноэтнических традиций мы обнаруживаем в самых различных видах декоративного искусства (например, широкое бытование общетунгусских художественных традиций — вышивка белым подшейным волосом оленя, разнообразие декоративных швов и т.д., распространение таких архаичных орнаментальных мотивов, как вильчатые узоры в виде следов птичьих лапок, называемых у долган *көтөр атаба*).

В изобразительных традициях долган яркими ключевыми образами, неразрывно связанными с мифологическими и религиозными воззрениями, были гагара, священный олень и тень как особая субстанция души человека. Их художественное воплощение в долганском искусстве достаточно разнообразно. Они представлены в мелкой пластике атрибутов шамана (металлические подвески костюма, детали бубна), предметах бытового назначения (деталь оленьей упряжи), изображениях религиозного характера

(графические рисунки, пиктография, орнамент) и др. [Саввинов, 2005, с. 253–256].

Ессейские якуты (рис. V.92). По данным Б.О. Долгих, на оз. Ессей, в верховьях Котуя, который, сливаясь с Хетой, образует р. Хатангу, начиная с 1636 г. существовало ясачное зимовье, в котором в течение XVII в. платили ясак эвенки (тунгусы), известные под названием ваянды или ваяндыри. Уже к 1702 г. это ясачное зимовье фактически находилось на р. Хете, а затем в пос. Носок у слияния Котуя и Хеты, которое после постройки там церкви получило название Хатангского погоста. Но несмотря на перемещение места сбора ясака с Ессея на Хету и Хатангу, платившие сюда ясак эвенки продолжали называться «ессейскими тунгусами», или «тунгусами Ессейской волости».

В XVII и начале XIX в. родоплеменной состав населения Ессейской волости очень изменился. В ее состав вошли большая группа якутов, переселившиеся с верховьев Котуя и Оленёка эвенки рода Донгот. Наоборот, численность эвенков-ваянды, которые составляли основу Ессейской волости в течение XVIII в., чрезвычайно сократилась. Некоторые из них вошли в состав Катыгинского и Бетилского наслегов якутов-олeneводо-водо Вилуйского округа, кочевавших в бассейне Оленёка и у оз. Ессей, образовав среди этих якутов роды Осогостох и Маят. Часть их вошла, видимо, в состав разных волостей (с 1824 г. родовых управлений, «управ») эвенков (тунгусов) Туруханского края. Оставшиеся же в составе Ессейской волости эвенки-ваянды к началу XIX в. слились с нганасанами и образовали новую группу вадеевских самоедов (нганасан), которых еще долго в официальных бумагах называли



Рис. V.92. Якутская семья. Ессей, 1938 г. Фото И.И. Балугева. Из фондов КККМ (№ 3721).

вадеевскими тунгусами. Все эти составные части Ессейской волости считались или ордами, или родами [Долгих, 1963, с. 101].

К концу XVII в. по этническому составу население между Хатангой и Леной состояло из трех этнических компонентов — якутов, тунгусов и небольшого числа русских. Якуты численно преобладали в низовьях Лены, значительную часть населения они составляли и на Оленёке. К концу века саха стали в этом районе постоянными жителями. Как показывают именные ясачные книги Оленёкского и Жиганского зимовий, большинство якутов-переселенцев принадлежали к «подгородним» якутским волостям — Кангаласской, Батулинской и др.

По материалам И.С. Гурвича, первое упоминание о приходе якутов на Оленёк относится к концу 60-х годов XVII в. Однако тогда они не были зарегистрированы. Только в 1670 г. они начинают упоминаться как постоянные плательщики ясака. Это нашло отражение в «Чертежной книге Сибири», составленной в 1701 г. Семеном Ремезовым. На карте под условным обозначением Оленёкского зимовья сделана надпись: «Оленёкское зимовье — живут якуты. Река Оленёк на устье Лены, до моря пятеры сутки плыть, а живут многие ясашные иноземцы, тунгусы и якуты разных волостей» [Гурвич, 1977, с. 12–13]. На этой же карте впервые обозначено оз. Ессей, а рядом указано: «Зимовье Ессейское, ход до него от Мангазеи водяным путем и на нартах зимою <...> Тунгусы все ясашные» [Чертежная книга..., 1882] (рис. V.93).

Северо-запад Якутии издревле был контактной зоной кочевых тунгусских и якутских родов. Район оз. Ессей всегда являлся своеобразными воротами продвижения якутов на заполярную территорию Туруханского края. Ессейские якуты, как справедливо отмечал Б.О. Долгих, не были потомками населения Ессейской волости XVII в., а являлись якутами-оленеводами, проникшими в район Ессея из бассейна р. Оленёк, вероятно, в XVIII в. В документах конца XVIII столетия упоминались ессейские якуты. К этому времени якуты были постоянными обитателями района оз. Ессей. Они ассимилировали некоторые группы оставшихся на Ессее местных эвенков-ваняево. Тунгусы, кочевавшие на северо-западе Якутии и в районе Ессейского зимовья, представляли собой потомков разных родов из разных районов, в значительной мере перемешавшихся между собой. Третья ревизия 1761 г. и перепись, произведенная Первой ясачной комиссией, дали первые подробные данные о численности якутов, обитавших в Жиганском округе. К этому времени в Жиганском улусе якуты были сведены в следующие наслеги (наследные роды): Первый и Второй Ботулинский, Туматский, Кангаласский, Первый, Второй и Третий Хатыгинский. В них значилось 605 мужчин, а всего — около 1200 чел. [Гурвич, 1966, с. 88].

Как пишет Б.О. Долгих, Хатанго-Ессейское, или просто Ессейское, зимовье стояло примерно с 1634 г. на оз. Ессей, в бассейне Котуя [1960, с. 122]. Эта местность как одно из ясачных зимовий русских казаков была известна с первой половины XVII в.



Рис. V.93. Фрагмент карты из «Чертежной книги Сибири» С.У. Ремезова [1882].

История заселения района озера якутами предположительно началась с конца XVII в. Население здесь постепенно пополнялось отдельными выходцами с Оленёка, Вилюя и из других якутских улусов. К XVIII в. якуты здесь были уже постоянными ясакоплательщиками. Таким образом, в среде северных саха отчетливо прослеживаются два основных этнических компонента — эвенкийский и более поздний якутский.

Г.В. Ксенофонов, обстоятельно изучавший вопросы этнической истории северных якутов-оленьководов, культурные особенности их быта, обратил особое внимание на группу ессейских якутов. Он пишет: «Часть населения Оленёка в эпоху объасачения казаками уководила на запад и заняла район оз. Ессей в верховьях Котуя, вытеснив оттуда местных тунгусов... якуты-оленьководы, зимующие около оз. Ессей, платили ясак и подати искони в Туруханске, а между тем каждое лето появлялись у устья р. Оленёк, т.е. в пределах бывшего Верхоянского округа. Часть тех же якутов летом бродила по Таймырскому полуострову» [1992а, с. 277–278].

Период массового расселения якутов района Ессея подтверждается архивными свидетельствами. Г.В. Ксенофонов приводит интересные факты: «Нам удалось просмотреть старинные документы, относящиеся к концу XVIII столетия, в архиве Туруханского райисполкома. В них обитатели оз. Ессей отмечаются как якуты. Например, одно наставление о принятии мер предосторожности против эпидемии оспы, датированное 1 апреля 1798 г., адресуется “Ессейской волости новокрещенных якутов князю Никифору Поротову”» [Там же, с. 297]. А.С. Парникова упоминает о другом архивном источнике: «В документах конца XVIII в. есть упоминания о “ессейских якутах”. В указе Иркутского наместнического правления от 5 июля 1791 г., направленном Жиганскому нижнему земскому суду, говорилось о злоупотреблениях жиганского капитан-исправника и других по отношению к ессейским якутам. В частности, их незаконно заставляли выполнять подводную повинность, в данном случае перевозить людей» [1971, с. 77]. В целом письменные источники, ясачные документы XVII–XVIII вв. с полной определенностью свидетельствуют о решающей роли в формировании группы северных якутов-оленьководов носителей традиционной культуры — якутов из центральных улусов. Данные исторических документов хорошо согласуются с устными генеалогическими преданиями северных якутов, отражающими процесс постепенного проникновения и адаптации выходцев из якутских улусов к условиям тундры и лесотундры.

Особый интерес представляет история появления ессейцев на Ламу. Начало их массового переселения в пределы Таймыра относится к 60-м годам

XIX в., хотя А.Ф. Миддендорф отмечал это еще в 1830-х годах [Долгих, 1929, с. 66]. В переписи 1897 г. ессейских якутов на таймырских территориях было учтено: из Бетынского рода — 45 чел., Хатылинского — 17 чел., Чердынского (т.е. Бетунского) — 11 чел. [Долгих, 1963, с. 94]. Хатангский тракт в свое время был жизненной артерией всего Таймыра. Основная масса долган и якутов жила на станках этой «большой русской дороги», что, видимо, и способствовало слиянию здесь различных этнических групп и формированию долган. Судя по языку, одежде и быту, ессейские якуты, жившие на тракте, в основном слились с долганами. Родовые названия, ставшие фамилиями, свидетельствуют об их ессейском происхождении. Ессейские же якуты, оказавшиеся в стороне от станков «большой русской дороги», в известной мере сохраняли свой говор и традиционный уклад жизни. Более того, как отмечал Б.О. Долгих в 1930-е годы, ессейские якуты Таймыра, кроме живущих на тракте, ничем не отличались от своих сородичей на Ессее, с которыми они поддерживали постоянную связь. Неслучайно, в своем известном труде о проблемах происхождения долган он писал, что в их формировании особую роль сыграли якуты — выходцы из района оз. Ессей.

Ессейские якуты на Таймыре принадлежали к трем административным единицам бывшего Вилюйского округа Якутской области. Наиболее многочисленны среди них были жители Бетунского наслега — 264 чел., почти все они являлись членами рода Чорду. Затем следуют выходцы из Катыгинского наслега — 170 чел., принадлежавшие к родам Ботулу (102 чел.), Осогостох (39 чел.), Оспех (19 чел.) и Маймага (10 чел.). К Бетильскому наслегу принадлежали только 37 чел. из рода Маят, потомки ессейских эвенков-ванядов, которые переселились к боганидским тунгусам из рода Каранто на Таймыре. Названия наслегов сейчас служат потомкам ессейских якутов в качестве фамилий [Там же, с. 122]. По данным Приполярной переписи 1926–1927 гг., из якутов с оз. Ессей и р. Оленёк, из Катыгинского, Бетунского и Бетильского наслегов на территории Таймыра оказался всего 471 чел. [Там же, с. 93]. По подсчетам Б.О. Долгих, в 1920-х годах на Таймыре ессейских якутов было больше, чем на самом Ессее [1929, с. 66]. Так, по материалам данной переписи, выходцев с Ессея здесь насчитывалось 681 чел., 101 хозяйство [Там же, с. 70].

Несмотря на то что территориально район оз. Ессей издревле относился к Туруханскому краю, местные якуты в административном плане причислялись к Вилюйскому округу. Ясачные сборы, управление кочевыми инородцами осуществлялись якутскими князьями и старостами. Поэтому здесь поддерживалась постоянная связь с якутской сторо-

ной. Ессей являлся единственным местом, где существовала власть, здесь был центр миссионерской деятельности и торговли. Зимой тут функционировали две дороги, уходящие на запад, в Туруханск, и в Якутию через Оленёк и Вилуйск. Ессейские якуты в свое время были втянуты в орбиту влияния христианской религии. В октябре 1855 г. указом Синода было предписано открыть новый миссионерский приход на оз. Жессей [НА РС (Я), ф. 225, оп. 1, д. 1625]. Это место было выбрано не случайно: данная территория издавна являлась центром обитания местных кочевников. Ессейцы восприняли православную веру от миссионеров Камчатской епархии. Затем в 1873 г. по ходатайству последних они были переданы в ведение Енисейской епархии, а годом позже приписаны к приходу Хатангской Богоявленской церкви [Там же, д. 1626]. В ведомостях Ессейской церкви за 1895 г. о численности местных якутов записано следующее: «Якуты, кочующие в окрестностях Жессея, иногда удаляясь от него за 1000 верст, разделяются на якутов:

	Мужеска	Женска
Хатылинского наслега	95	111
Ботулу-Хатылинского	60	71
Бету-Хатылинского	46	71
Бетун наслега	63	61
Черду-Бетунского	144	161
	408	475

Всего — 883 чел.» [Муниципальный архив Эвенкийского района Красноярского края, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 20, л. 25].

Схожую картину приводит П.Е. Островских: «Ессейские якуты принадлежат к трем наслегам: Чарду, Бэти и Катыхын, всего их 72 ясачных души, и платят они по 1 руб. с души, всего же в пределах края будет до 600 чел. обоего пола, так как, по церковным описям 1902 г., якутов с семилетнего возраста числится 425 чел. обоего пола» [1904, с. 27].

Таким образом, территория расселения ессейских якутов к концу XIX — началу XX в. занимала не только окрестности оз. Ессей и р. Котуй, но и близлежащих озер Мойеро, Чиринда, Джоромо, Джалтан, они также проникали в районы Таймыра. Процесс заселения таймырских земель ессейскими якутами считается сравнительно поздним этапом их освоения туруханских земель, миграции продолжались вплоть до 1930-х годов.

Как верно подметил Г.В. Ксенофонов, экономический быт ессейских якутов, как и остальных северных саха, покоится на трех китах: оленеводстве, рыболовстве и охоте. Ессейские якуты, подобно другим северным якутам-олeneводам, вели кочевой образ жизни. Наряду с оленеводством, важную роль играли озерное рыболовство и охота (рис. V.94). Хозяйственный цикл ессейских якутов во многом за-



Рис. V.94. Якуты. Пушной промысел. Ессей, 1938 г. Фото И.И. Балуева. Из фондов КККМ (№ 3655).

висел от особенностей этих традиционных занятий, характерных для населения тундровой и лесотундровой зон.

Особенности местного оленеводства (использование санной упряжи, езда на оленях верхом, использование оленя под вьюк, доение важенок, использование оленегонных собак и т.д.) совпадали с традициями тунгусского и северо-якутского оленеводства (рис. V.95, V.96). Сезонный отстрел дикого оленя, пушной промысел, озерное рыболовство были важными направлениями в хозяйстве ессейских якутов. Традиционными типами жилищ служили: летний и зимний чумы, полуземлянки *холомо*, небольшие конусообразные юрты. В целом, осваивая новые территории, северные якуты органично адаптировались к местным ландшафтно-климатическим условиям заполярья, смогли приспособиться к промысловым традициям, перенять опыт и рациональные приемы хозяйственной деятельности других народов. К вновь усвоенным способам охоты, несомненно, относились охота на диких оленей с домашним оленем-манщиком, преследование оленей верхом и на нартах, загоны, охота на диких оленей на переправах и т.д. Эти архаические приемы в целом соответствовали эвенкийско-самодийским методам охоты.

Как известно, свое название местные якуты-олeneводы получили по названию оз. Ессей, в окрестностях которого они издавна селились. Ессейские якуты сохранили свои родовые названия, в их среде распространены следующие фамилии: Ботулу, Эспек, Осогосток, Удай, Чорду, Маймага, Бэти, в которых прослеживаются старинные названия якутских родов и наслегов. О традиционном расселении ессейских якутов также писал этнограф В.Н. Васильев: «Районом обитания ессейских якутов являются главным образом все среднее течение р. Котуй и низовье р. Мойеро с их притоками, а также верховья рек Оленёк и Анабар. Кроме того, они, как

и тунгусы, разбросались по крупным сравнительно рыбным озерам, как то: Ессей, Джорама, Джалтан, Омо и др.» [1908, с. 58].

Ессейские якуты говорят на местном говоре, который относится к северо-западной диалектной группе говоров якутского языка. Ессейский говор отличается как лексическими, так и фонетическими особенностями, в нем сохранилось немало архаических черт, характерных для северных якутов-оленоводов, наблюдается некоторое влияние эвенкийского языка. Об этом ярко свидетельствует диалектное разнообразие языка, который и сегодня не утратил своих живых традиций. В условиях изолированной этнокультурной среды он сохранил яркий, своеобразный лексический пласт языка саха. Ессейский говор, отличающийся особой архаикой, характеризуется богатым художественным миром, неповторимой образностью и удивительной выразительностью. В прошлом на его основе развилась местная сказительская традиция, представленная такими широко известными жанрами фольклора, как *олонхо*, хосунные сказания, легенды и предания, сказки, обрядовые песни, *алгысы*, загадки и поговорки.

Своеобразие местного говора неразрывно связано с особенностями исторической судьбы этой небольшой субэтнической группы. Длительное изолированное положение способствовало формированию здесь локального варианта языка. Как результат этнокультурного взаимодействия в говоре нашли особое место отдельные эвенкийские заимствования. Несмотря на некоторое современное влияние литературного языка, ессейский говор продолжает сохранять самобытные особенности, удивительную чистоту звучания и богатый состав местной лексики.

Сбор фольклора ессейских якутов прежде всего связан с именами известных исследователей — Б.О. Долгих и Н.В. Емельянова. Благодаря их бесценным записям сегодня имеется возможность получить более полное представление о самобытной культуре этой локальной группы северных якутов. Так, первые сборы фольклорных материалов на Ессее были произведены в 1938 г. Б.О. Долгих, затем в 1959 г. — Н.В. Емельяновым.

Несмотря на географическую удаленность и некоторую изолированность от центральной части республики, ессейские якуты сохранили традиции сказительства своего народа: прежде всего бытование таких эпических жанров, как *олонхо* и исторические предания. Как и другие северные варианты



Рис. V.95. Якуты. Переход на оленях по тайге. 1894 г. Фото П.П. Шимкевича. Из фондов ХКМ (КП 7959/8).

олонхо, ессейское не отличалось монументальностью, но это нисколько не лишало его сочности языка и яркости жанра. Имея некоторые локальные структурные особенности, местный вариант *олонхо* во многом сохранил общеякутские жанровые характеристики.

Отдельным жанром в ессейском фольклоре можно считать исторические и генеалогические рассказы, проникнутые особым историзмом, содержащие немало интересных сюжетов и фактов. Такие рассказы, безусловно, содержат много ценной информации, касающейся истории заселения якутами территории вокруг оз. Ессей, их родословной, этапов формирования данной субэтнической группы. Судя по представленным в рассказах сюжетам, члены якутских родов заселяли этот район постепен-



Рис. V.96. Якут на ездовом олене. 1894 г. Фото П.П. Шимкевича. Из фондов ХКМ (КП 7959/7).

но, вначале они чаще занимались охотой на диких оленей, рыболовством, оленеводство появилось у них позднее.

Особый интерес представляют предания, связанные с приходом сюда отряда русских казаков, их столкновением с местными племенами. Эти факты из есеевских преданий в работах Б.О. Долгих послужили ценными дополнительными источниками. На основе изучения архивных материалов ученому удалось достаточно подробно проследить историю ясачных зимовий Мангазейского уезда XVII в. По его данным, главными ясачными плательщиками в Есеевском зимовье являлись ваянды (ваяндыри) и другие группы тунгусов. В результате восстания плательщиков ясака в 1683 г. был разгромлен немногочисленный гарнизон русских казаков.

Особый интерес вызывает цикл генеалогических рассказов и преданий о заселении якутами оз. Есеев. Это характерная и достаточно популярная тема в устных традициях есеевцев. В рассказах весьма ярко отражаются события тех давних времен, когда далекие предки есеевцев, преодолев немалые расстояния, заселяли эти северные края. В преданиях говорится о родственных связях есеевцев с оленёкскими, жиганскими и вилюйскими якутами, от которых произошли их роды.

Есеевцы хорошо знали свое якутское происхождение, хотя не отрицали тунгусские корни некоторых своих родов. В сюжетах легенд неоднократно упоминаются полудикие народы с общим названием *маяты* и шитолицы тунгусские племена, вооруженные луками и стрелами, обитавшие здесь ранее и часто воевавшие между собой. Рассказы о их набегах занимают особое место. По народным представлениям, эти полудикие люди за свои варварские деяния (убийства, грабежи, жестокие обращения с животными) были наказаны духами местности: часть из них погибла, утонув в озере, некоторые умерли голодной смертью. Им также приписывают разгром находившихся здесь русских [Саввинов, 2012, с. 97].

Особой заслугой собирателей есеевского фольклора следует считать сохранение текстов хосунных сказаний — весьма архаичного эпического жанра, в прошлом широко распространенного у северных якутов, долган, юкагиров и самодийцев Таймыра. Есеев в этом плане был уникальным местом локального бытования данного жанра. Б.О. Долгих придавал хосунным сказаниям важное значение как ценным источникам для изучения этногенетических проблем происхождения аборигенов Заполярья. Особую архаику эпических традиций северных якутов подметил еще Г.В. Ксенофонов. Анализируя оленёкские хосунные сюжеты, уходящие в седую древность эпохи межплеменных войн, он связывал их с собственной гипотезой о раннем

периоде передвижения и формирования северных групп якутов [1992а, с. 399–413].

В исторических преданиях и рассказах есеевцев немало сюжетов, имевших широкое бытование в вилюйских улусах. Многие устные сюжеты и мотивы имеют хотя и весьма отдаленные, но достаточно созвучные сходства с преданиями и рассказами, хорошо известными в Центральной Якутии. Иногда сюжеты якутских рассказов, нередко основанные на реальных событиях и явлениях, попадая в чужую среду и переходя из уст в уста, неизменно менялись, приобретали выдуманный характер. Например, в местном фольклоре фигурируют имена Тыгына и Манчары, однако в есеевских рассказах указанные образы не всегда соответствуют традиционным представлениям об этих героях. Сам факт бытования таких сюжетов в локальных устных традициях есеевских якутов свидетельствует прежде всего об их неразрывной духовной и этнической связи с исторической родиной.

Охотские и приамурские якуты (рис. V.97). Исторические и этнокультурные связи Якутии с Охотским краем, Приамурьем и Сахалином уходят своими корнями в давние времена, в эпоху освоения новых земель, расширения границ промысловых территорий и торговых отношений. История освоения якутами Дальнего Востока представляет собой весьма сложную и малоизученную проблему. В якутской историографии вопросы, связанные с расселением и возникновением локальных колоний якутов в данном регионе, затрагивались в трудах А.Ф. Миддендорфа, Р.К. Маака, П.П. Шимкевича, К.Н. Дадешкелиани, Л.И. Шренка, И.И. Майнова, Н.В. Слюнина, В.Н. Васильева, Ф.Г. Сафронова, А.С. Парниковой, В.И. Дьяченко и др. В целом тема возникновения субэтнических групп якутов является неотъемлемой частью изучения истории Якутии



Рис. V.97. Якуты. Амурская область, 1894 г. Фото П.П. Шимкевича. Из фондов ХКМ (КП 7959/5).

и хранит немало неисследованных страниц прошлого, которые сегодня как никогда востребованы.

В русских письменных источниках первой половины XVII в. имеются упоминания о проживании якутов в рассматриваемом регионе. Подобные свидетельства в документах русских служилых людей периода освоения Ленского края встречаются нередко. В одном из донесений якутских воевод Петра Головина и Матвея Глебова в Москву, датированном 1641 г., сообщалось: «...а по Шилке де государь реке сидячие пашенные люди, а не воинские; да в Шилку де государь реку впала с левую сторону Гиль река, а живут де по той реке якутские и тунгусские люди» [Дьяченко, Ермолова, 1994, с. 23]. По мнению исследователей, проникновение якутов на дальневосточные территории произошло до вхождения Якутского края в Российское государство.

Необходимо отметить, что в традиционных пространственно-географических представлениях якутов весьма ярко прослеживаются их обширные познания не только о сопредельных районах, но и о дальних землях и теплых краях. В фольклоре якутов, в частности в исторических преданиях и эпических жанрах, подробно описывается загадочная страна Хоро с неуывающей природой, в которой зимуют перелетные птицы и с которой связаны представления о прародине предков саха. Якутам, исследовавшим многие отдаленные территории в поисках лучших земель и промысловых мест, районы Охотского побережья и Приамурья были известны с давних времен.

В опубликованных архивных материалах более подробные сведения о перемещениях якутов за южные границы Якутии прослеживаются со второй половины XVII в. В конце XVII в. происходили отдельные переселения в Приамурье. В челобитной 1695 г. говорилось о якутах Батурусской волости, которые от «изгони ясачных зборщиков жилища свои покинули и в китайскую сторону отъехали» [Токарев, 1945, с. 13]. Имеются и другие документальные свидетельства того, что якуты проникали к тому времени в Приамурье. Например, в том же году «рядовые родники Чабда и Колдоновы ушли в Даурскую сторону». Убежавший «Дебенек с родниками в то время жили в городе Амгуне у прежних родников своих, у Ногоя с товарищи, которые сошли в прошлых годах, и живучи у них многие родники...» [Романов, 1956, с. 23]. «В 1705 г. якут Ботурусской волости Огус Карак... перебежал по Зее к даурам... уведя с собой еще 40 человек» [Космачев, 1956, с. 46].

В районе Удского острожка якуты стали появляться в конце XVII в. В удской ясачной книге за 1686/87 г. имеется запись о получении ясака с якута-батулинца, проживавшего на р. Уде вместе с тунгусами и продолжавшего платить ясак в Удском острожке и в дальнейшем. В начале XVIII в. в ок-

ладной книге Якутского острога говорится о прибытии в Удской край отдельных якутов из Нерюктейской, Мегинской и других волостей [Парникова, 1971, с. 57]. К этому же времени относится переселение небольшой группы якутов в Приамурье. В числе ясачных людей Охотского острожка якутское население упоминается с начала XVIII в. В Охотской ясачной книге записано несколько якутов из различных волостей. В документе от 1712 г. говорилось, что в Охотском острожке получен ясак с семи подгородных якутов [Дьяченко, Ермолова, 1994, с. 24–25].

Проникновение якутов на юг Охотского побережья — в район Удского острожка — было связано в первую очередь с пушным промыслом. В XVII столетии саха не только уходили на охоту на Шантарские острова, но и промышляли даже на Сахалине. Промысловые места якутов не ограничивались районом р. Уды и Шантарскими островами. Они простирались в нескольких направлениях: вдоль южно-охотского побережья до устья Амура и по крупнейшим его притокам. Наиболее богаты промысловым зверем (особенно соболем) были места по рекам, впадающим в Амур с севера. Однако когда в 1689 г. согласно Нерчинскому договору Россия была вынуждена временно уступить прибрежные районы Амура Китаю, якутам запретили ходить туда на промыслы. Несмотря на запрет, они продолжали промышлять здесь соболя. Поэтому в 1767 г. во время работы ясачной комиссии якутских князцов обязали дать подписку как за себя, так и за своих родственников, что они не будут ходить за китайскую границу [Стрелов, 1916, с. 233]. Тем не менее и после 1767 г. промысел на Амуре и его притоках продолжал вестись. В первой половине XVIII столетия якуты жили на реках Уда и Селемджа [Линденау, 1983, с. 24–25]. На китайской границе, реках, впадающих в Амур со стороны Станового хребта, якуты, по сообщению Ф.И. Ланганса, добывали от двух до десяти соболей на человека [Мартынов, 1956, с. 36]. Эвенки часто выражали свое недовольство действиями якутов, переходивших китайскую границу и промышлявших на р. Керби. Поэтому последовал указ «Об удержании якутов от выхода за границу», а затем в подтверждение его и другие: «Об установлении преграды приехавшим в Удские покати якутам», «О нехождении родников их для промысла за Уд реку в тонгусские места», «О поимке перешедших за границу якутов и высылке их в Алданскую канцелярию» [Миддендорф, 1860, с. 160].

Еще в XVII столетии казацкие отряды проложили вьючную тропу между Якутском и Охотском, которая со времени Камчатской экспедиции В. Беринга (20–40-е годы XVIII в.), когда впервые возникла необходимость переброски значительных по объему

грузов, превратилась в важный тракт. По нему началось оживленное движение промышленников, купцов, моряков, чиновников и всевозможных грузов на Камчатку, а оттуда на Аляску.

Освоение якутами прибрежных районов Охотского моря во многом было связано с вхождением Охотского побережья и Камчатки в состав Российского государства в XVII в. и прокладкой трактов, связавших Тихоокеанское побережье с Якутском. Эти тракты, несмотря на значительную протяженность и неустроенность, имели огромное значение в деле освоения дальневосточных окраин Российского государства. Почти два столетия через них поддерживалась связь центра страны с Охотским побережьем, Камчаткой и островами Тихого океана. Кроме того, при заселении станков, расположенных по трактам, расширялась и география проживания якутов, которые были непосредственно связаны с прокладкой дорог и обеспечением единственным в этих местах транспортом — лошадьми (рис. V.98).

В целом интенсивное заселение якутами Охотско-Камчатского края связано с появлением и деятельностью Охотского, Аянского и Удского торгово-почтовых трактов (рис. V.99, V.100). Обустройство сухопутного сообщения, ведущего к морскому побережью, было стратегически важным этапом в освоении дальневосточных рубежей. Это суровая эпопея, имевшая полувековую историю, в которой массово было задействовано якутское население. На якутов была наложена подводная повинность, которая являлась для них тяжким бременем. В их обязанности входили также содержание притрактных станций, перевозка грузов, обеспечение гужевым транспортом. Тяжесть данной повинности усугублялась дальностью пути, неустроенностью и безлюдьем трактов, недостатком кормов. В результате значительная часть отправленных из Якутска лошадей гибла в пути. Так, в течение 6 лет (1821–1826 гг.) не возвратились в якутские улусы около 10 тыс. лошадей. По сообщениям иркутского губернатора Н.И. Трескина, только в 1808 г. пало до



Рис. V.98. Якуты. Навьючивание лошади. Охотский тракт, 1909 г. Фото Р.Ю. Зонненбурга.

10 тыс. лошадей. В 1818 г. якуты лишились 4365 лошадей [Сафронов, 1988, с. 165].

Продвижение якутов в верховья р. Май началось еще до прокладки Аянского тракта. Так, в одном из документов, относящихся к 30-м годам XVIII в., говорится, что «майского зимовья имеют жительство народы ясашные, иноземцы-тунгусы, якуты, 126 чел.» [Бакай, 1895, с. 92]. Несколько позднее, в 1806 г., участники академической экспедиции И.И. Редовского, целью которой являлось изучение флоры Якутии и Охотского побережья, упоминали о том, что в урочище Нелькан (верховья Май) ими были обнаружены три якутские юрты [Черников, Сыроватский, 1966, с. 178].

Наличие якутских поселений на соседних территориях отмечалось еще в ранних источниках XVII–XVIII вв. К середине XIX в. якуты значились почти во всех важных поселениях, расположенных в прибрежных районах Охотского моря: Ола, Тауй, Охотск, Аян, Нелькан, Аим, Удск, Тугур и др. Эти поселения, возникшие в XVII — начале XIX в. как зимовья, острожки, исторически неразрывно были связаны с Якутским краем и играли важную роль в формировании здесь якутского населения. Нелькан — старинное поселение, занимавшее выгодное положение, находясь на стыке дорог, идущих в трех направлениях: на запад — в Якутию, на восток — к Охотскому морю, на север — в Охотск; служило перевалочным пунктом со времен первых землепроходцев. Значимость Нелькана еще более возросла при использовании Аянского тракта. Поселение Аян, основанное в 1843 г., с середины и до конца XIX в. находясь на положении морского порта, сыграло важную роль в освоении прибрежных окраин.

К концу XIX в. в отдельных местах образовались значительные этнотерриториальные группы якутов. Сведения о якутах, обитающих на административных территориях, встречающиеся в дореволюционной литературе, весьма скудны и фрагментарны. Исследователями выделено несколько периферийных групп якутов: нельканская, охотская, аянская, удская, приамурская, но не все из них в равной мере описаны в литературе. Субэтнические группы якутов, исторически связанные с отдельными административными территориями, составляют сегодня их коренное население.

Как свидетельствуют исторические материалы, распространение и формирование этнических групп якутского населения за пределами Якутского края обуславливалось особенностями их сложной этнической истории и социально-экономическими условиями развития края. С конца XVII в. саха стали появляться во многих местах, в конце XIX и начале XX в. они уже были постоянными обитателями не только окраин Якутии, но и многих районов за ее пределами. Одно из наиболее заметных мест

проживания якутов — поселение метинских якутов возле Охотска, носившее, видимо, название старинного якутского рода. В списке населенных пунктов Охотского округа, датированном 1859 г., поселение отмечено как Якутский Метинский наслег. Количество дворов в нем составляло 87, численность населения — 135 мужчин, 133 женщины. В примечании написано: «Лежит при реке Охоте, жители занимаются промыслом рыбы, рубкою дров и сплавом в г. Охотск» [НА РС (Я), ф. 33И, оп. 1, д. 27, л. 26–31].

Немаловажным фактором освоения дальневосточных окраин служило развитие торгово-рыночных отношений. Среди якутских торговцев получила распространение обменная торговля в районах обитания кочевого населения. Места его расселения использовались для устройства ежегодных торговых ярмарок, куда стекались караваны якутских торговцев. Имея богатый ассортимент товаров, якутские купцы занимали особую нишу в местных торговых сношениях с инородцами-кочевниками. Якутские товары (масло, жир, мука, предметы домашнего обихода, орудия труда, промысла и др.) всегда пользовались большим спросом. Кроме того, якуты пригоняли множество оленей. Основным обменным товаром со стороны тунгусов была пушнина, особенно соболь. Широкою известностью получили якутские ярмарки в Приамурском крае: Учурская (на р. Учур, приток Алдана), на р. Умальта (приток Буреи), Инканская (бассейн р. Селемджа), Ниманская (бассейн Буреи), Буруканская (бассейн Тугура), Сулукская (бассейн Амгуни), на р. Большая Бира (приток Амура). Небольшие торговые точки устраивались также в местах сезонных стойбищ тунгусов. Если в 1854 г. по обе стороны Зейского и Бурейского хребтов вели торговлю 26 якутов, то к концу века их число увеличилось вдвое. Якутская торговля на местах организовывалась основательно, появились купцы, имеющие крупный товароборот. Численность саха, занимавшихся подрядами и торговлей, промыслом пушного зверя и оленеводством, постоянно находившихся в 90-е годы XIX в. в Приамурье, доходила до 500 чел. Большинство из них жили в тунгусских кочевьях. Также многие якутские торговцы вели оседлую жизнь, образуя не-



Рис. V.99. Охотский тракт. На перевале Сетте-Дабан. 1909 г. Фото Р.Ю. Зоненбурга.



Рис. V.100. Охотский округ. Якутский поселок Кёхтёрях [Слюнин, 1900].

большие поселения. Крупным поселением, центром якутских торговцев в Приамурье являлось Ниманское инородческое собрание, находившееся в верховьях Нимана. Оно состояло из 20 дворов, на его территории имелись церковь и инородческая школа.

Заметная волна передвижения якутов была отмечена во второй половине XIX — начале XX в. в связи с бурным развитием золотодобывающей промышленности в Приамурье. В крае повсеместно возникали разного рода золотодобывающие компании, товарищества, прииски, артели сибирских золотопромышленников. Наиболее предприимчивая

часть туземного населения смогла примкнуть к золотодобывающим приискам и артелям. Многие якуты устраивались в качестве рабочих, проводников, заготовителей дров, перевозчиков грузов, содержателей гужевой транспорта и т.д. Среди них более продвинутые сумели создать свои собственные золотые прииски, самостоятельно ведущие горные разработки, и получали от них неплохие доходы. Здесь можно вспомнить, например, Афанасия Никитича Жиркова, якута, известного золотопромышленника конца XIX — начала XX в., владельца нескольких золотых приисков (Афанасьевский на р. Бом, Александровский и др. в Буреинском горном округе), представителя Якутского золотопромышленного товарищества. А.Н. Жирков был известным меценатом, на свои средства он построил и содержал школу для детей местных эвенков и якутов на Нимане [Деловой мир..., 2013, с. 54].

Проникновение якутов на юг Охотского побережья, в Приамурский край сопровождалось их тесными хозяйственными и культурными контактами прежде всего с тунгусоязычными кочевниками. Начало этих контактов относится к более раннему времени, предшествующему появлению русских на Дальнем Востоке. По мнению Л. Шренка, именно торговые отношения последних с оленными эвенками и якутами на Тугуре (т.е. севернее Амгуни, по которой проживали негидальцы) заставили негидальцев продвинуться в верховья Немилена, несмотря на большую незанятую территорию по их «главной» р. Амгуни [1883, с. 31]. Верховья указанной реки находятся недалеко от Бурукана, где А.Ф. Миддендорф и обнаружил якутов, проживающих вместе с негидальцами.

В Бурукане якуты встречались не только с негидальцами и эвенками, но и с нивхами. Через якутских купцов нивхи получали русские товары [Таксами, 1975, с. 218]. В местечке Чныррах Г.И. Невельской встретил гиляка, который не только знал якутов, но и по-русски называл некоторые предметы [Полевой, 1972, с. 134]. Знакомство нивхов с якутами произошло, по-видимому, значительно ранее середины прошлого столетия. Во всяком случае, есть свидетельство, что еще в 80-х годах XVIII в. якутские торговцы по пути из Удского острожка на Сахалин заговывали среди гиляков [Шренк, 1883, с. 86]. На Охотском побережье в XVIII–XIX вв. развивалась посредническая торговля якутов с гольдами [Туголуков, 1958, с. 13]. А.В. Смоляк указывает на возможную якутскую ветвь в составе нанайского рода Ходжер, также полагая, что связи якутов с коренным населением Амура были значительно более древними, чем середина XIX в. [1975, с. 74, 120].

Взаимоотношения якутов и тунгусов в этом регионе, складывавшиеся в течение длительного времени и основанные на обмене промысловым опы-

том и продуктами хозяйства, сильно отразились на их языке, особенно на эвенкийском. Этому способствовало и то, что часть эвенков через браки с якутами постепенно переходила на оседлый образ жизни, селясь среди саха, занимаясь разведением скота и даже земледелием. При этом средством их общения становился, как правило, якутский язык.

В XIX — начале XX в. несколько разрозненных групп якутов были постоянными жителями района побережья Охотского моря. По переписи населения 1897 г., в районе г. Охотска зарегистрировано 264 якута обоого пола, из них в самом Охотске — 50, поселках Тауйского общества — 131, Инском и Ямском — по 5, Метинском наслеге — 55 и среди бродячих тунгусов — 18 [Майнов, 1927, с. 348]. В 1910 г. обосновавшиеся в Тауйске несколько десятков якутов позабыли свой родной язык и полностью обрусели [Бахсыров, 1921, с. 25]. В селении Ола, жители которого в основном занимались морским рыболовством, проживало 64 якута [Слюнин, 1900, с. 440].

К середине XIX в. численность якутского населения значительно увеличилась и стабилизировалась. Практически во всех значимых местах региона, расположенных по Охотскому, Аянскому и Удскому трактам, образовалось оседло проживающее якутское население. Если в более раннее время их подсчет специально не велся, то во второй половине XIX в. сведения об их численном составе подтверждались официальными данными. В частности, наиболее подробный анализ численного и национального состава российских окраин содержат материалы Первой всеобщей переписи населения 1897 г. По ее данным, наиболее многочисленное якутское население за пределами Якутии проживало на территории Амурской области, расселенное по тунгусским стойбищам, расположенным вокруг Ниманских приисков. Всего здесь насчитывалось 319 якутов (233 мужчины и 86 женщин), т.е. почти столько же, сколько и тунгусов. Кроме того, 21 чел. был зарегистрирован в других местах. Всего в области оказалось 340 якутов (245 мужчин и 95 женщин) [Майнов, 1927, с. 349].

Во время переписи 1897 г. в тунгусских стойбищах северной и северо-восточной частей Удского округа был выявлен 151 якут, 11 % всего населения [Там же, с. 348]. Значительное число было зафиксировано в Забайкальской области: 110 якутов (71 мужчина и 39 женщин), из которых проживающие в Баргузинском уезде (101 чел.) составляли 58 % всего населения трех поселков Средневитимского округа. По данным переписи, в южных округах Приморской области проживало 13 якутов, на Сахалине — 18 [Патканов, 1911–1912].

В отчете якутского генерал-губернатора К.Н. Светлицкого за 1886 г. говорится о том, что «в Аяне

живет 24 чел. якутов с семьями, работники Филиппеуса» [Парникова, 1971, с. 134]. В 1920-х годах якуты жили в основном по долинам рек Алдома и Лантарь, небольшое число находилось также в Аяне и дер. Бачино, расположенной около устья р. Уй, в шести верстах от Аяна. Всего якутов было 93 чел. [Там же]. В.Н. Васильев, участник Аяно-Майской экспедиции 1926 г., встречал якутов в селениях Аянка, Уйка, или Бачино, Муннук, а также в некоторых тунгусских стойбищах по Охотскому побережью [Там же, с. 134–135].

Итоги Всесоюзной переписи населения 1926 г. свидетельствуют о некотором увеличении численности якутского населения в районе Охотска по сравнению с 1897 г. Всего в 1926 г. здесь проживало 389 якутов, из них в Охотске — 10 чел., Охотском районе — 232 чел., Ольском — 147 чел. [Там же, с. 134].

Согласно данной переписи, в Амурском округе Дальневосточного края численность якутов составила 398 чел., из них в сельской местности — 361 чел. Во время переписи небольшие группы якутов были зафиксированы в Хабаровском (63 чел.), Сахалинском (36), Камчатском (2), Владивостокском (32), Читинском (4) и Зейском (1) округах. Всего в Дальневосточном крае, включая районы, расположенные близ побережья Охотского моря, по переписи 1926 г., насчитывалось свыше 1200 якутов. Кроме того, согласно переписям 1897 и 1926 гг., численность ранее учтенных небольших групп якутов в Хабаровском округе, Забайкалье и других районах Дальневосточного края осталась стабильной [Там же, с. 136–137]. Таким образом, в XIX — начале XX в. якуты стали постоянными обитателями Охотского побережья, Приамурья, Забайкальского края и других отдаленных мест за пределами Якутской области.

Из-за сложных природно-ландшафтных условий осваиваемых территорий, отсутствия пастбищных угодий и сенокосных лугов хозяйства якутов были небольших размеров. Якуты-переселенцы более поздней волны в основном были заняты на старательских, строительных работах, занимались извозом на трактах, содержанием транспортных животных. В новых условиях такие исконные виды промысловых занятий, как охота и рыболовство, оставались важным хозяйственным подспорьем в жизни якутских групп. Якуты, попадая в иноэтническую среду и другие природные условия, легко переходили на новые виды хозяйственной деятельности. В районах Охотского побережья они занимались морским рыболовством и зверобойным промыслом. Как отмечали исследователи, между якутами и группами эвенков во многих регионах происходил весьма интенсивный процесс этнокультурного взаимовлияния. Осваивая новые террито-

рии, якуты не только адаптировали свои традиционные занятия, нередко переходя на тунгусский тип хозяйствования, но и налаживали тесные контакты с местным населением, перенимая другие культуры, язык и образ жизни. Однако в отдельных местах, например в Приамуро-Охотском крае, несмотря на давние якутско-эвенкийские культурные связи, этнические группы тем не менее стойко сохранили осознание своей национальной принадлежности, единство языка и самосознания [Дьяченко, Ермолова, 1994, с. 154].

Исследователи Сибири отмечали широкое распространение якутского языка в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. Якутский язык во многих контактных зонах имел некоторый статус официального, на нем велись деловые переговоры, собрания, торговые сделки и т.д. Кроме того, он был языком межнационального общения, особенно у тунгусоязычных народов [Там же, с. 32–34]. Ф.А. Брокгауз и И.А. Ефрон писали: «...природная сметливость и предприимчивость якутов поставили якутский язык в Восточной Сибири приблизительно на ту ступень, на которой стоят французский в Европе и арабский в Африке. Знание якутского языка дает в известной мере возможность общения с местными племенами на пространстве от Туруханска до Сахалина» [Энциклопедический словарь..., 1904, с. 42]. Исследователями коренного населения Дальнего Востока отмечалось значительное влияние (особенно в языковом отношении), которое оказали на эвенков якуты. Так, А.Ф. Миддендорф встретил в Амурском крае на р. Уре эвенков, которые, по его словам, никогда не видели якутов, но при этом свободно объяснялись на якутском языке [1878, с. 768]. Одновременно якутский язык являлся в крае посредническим языком для местного населения (негидальцев, эвенков) и сборщиков ясака [Там же, с. 732]: сборщики знали якутский язык и предпочитали изъясняться только на нем. Для дальневосточных групп коренного населения характерно было давнее эвено/эвенкийско-якутское двуязычие. Процесс ассимиляции эвенкийского языка якутским наблюдался и в более позднее время.

Разговорный язык дальневосточных групп якутов, издавна функционирующий в изолированных условиях, сохранил диалектные особенности, значительно отличающие его от современного литературного языка. В местных говорах субэтнических групп основной фонд разговорной лексики исконно якутский, хотя наблюдаются некоторые лексические и фонетические контактные заимствования.

На рассматриваемой территории отмечается наличие большого количества якутских топонимов. Широкая география якутских названий в регионе — еще одно яркое свидетельство давнего заселе-

ния якутами Дальнего Востока. В настоящее время у данных групп якутов их родной язык остается, пожалуй, одним из главных этнокультурных признаков. Однако современная языковая ситуация в районах проживания дальневосточных групп якутов непростая. Наблюдается заметное сокращение числа лиц, владеющих якутским языком. Такая картина объясняется сравнительной малочисленностью этнических групп, а также процессом этнической ассимиляции местного населения пришлыми представителями русскоязычного контингента.

* * *

Этническая история долган, являющихся потомками древнего тунгусского рода, прошедшего долгий и сложный путь, имеет немало неразгаданных тайн. Некогда крупная фратрия кочевников, расколовшись на части, двинулась на север. Однако их дальнейшие пути имели разные направления: большинство из них ушли далеко на восток, достигнув Охотского побережья и Камчатки, другие — на северо-запад, в район низовий Лены и далее на Таймыр. С этого времени Таймыр постепенно становится местом притяжения различных якутоязычных групп, проживавших на прилегающих территориях. Процесс формирования долган как этнической общности, происходивший в изолированных условиях полярных широт, имел важную особенность. Прежде всего благодаря близким межэтническим контактам с местным аборигенным населением, долганы сумели создать особый, адаптированный тип хозяйственно-культурной системы жизнеобеспечения.

Культура долган, как отмечали многие исследователи, содержит целый ряд различных по своему характеру и происхождению этнических черт, сочетание которых создало то неповторимое своеобразие, которое отличает долган не только от их ближайших соседей, но и от других родственных народов, ведущих сходную хозяйственно-культурную деятельность и связанных с ними общностью происхождения. Так, в культурных традициях долган-оленевонов прослеживаются древние пласты тунгусских, якутских, самодийских и русских традиций, ярко характеризующих особенности духовного и материального мира кочевников субарктической и лесотундровой зон Таймыра. Представители старинного долганского рода, судя по всему, изначально были носителями одновременно тунгусского и якутского языков. Долганы «взяли с собой» в далекое таймырское заполярье то древнее наследие якутского языка, которое сумели сохранить и по сей день. Благодаря долганам язык саха не утратил свою уникальную архаику и лексические особенности старинного говора.

В истории Якутии рассматриваемый период характеризуется как важный этап интенсивного осво-

ения сопредельных территорий, расширения ареала расселения и этнического состава населения. Именно в это время отмечается интенсивный процесс миграции, активного продвижения групп якутов на новые земли, особенно на северные окраины. В этом важную роль сыграли группы якутов-оленевонов, которые благодаря подвижному образу жизни сумели преодолеть огромные расстояния. Безусловно, расширение границ во многом было связано с колониальной политикой освоения края. Длительное и достаточно изолированное проживание, тесные контакты с иноэтническим окружением способствовали формированию локальных групп с этнотерриториальными особенностями хозяйства и культурной самобытностью. Субэтнические группы саха являются неотъемлемой частью истории Якутии. В целом формирование субэтнических групп, образование этнокультурных провинций составляют важный исторический этап этнического развития народа саха.

22.2. РУССКИЕ В ЯКУТИИ: НАЧАЛО «ЭПОХИ ЭТНИЧЕСКИХ КОНТАКТОВ»

В Якутии локальные группы русских стали образовываться еще в XVII в. в результате колонизации и освоения региона Московским государством, а затем Российской империей. Впоследствии они трансформировались в русское старожильческое население. В этот же период подобные группы стали появляться в различных районах Российской Азии: на Алтае, Камчатке (с. Марково), в Бурятии и Центральной Сибири. Исторически русские «вкрапления» в Якутии были разбросаны на огромной территории, а сами русские отличались друг от друга по происхождению (так как представляли разные регионы Центральной России, Русского Севера и Западной Сибири), социальному положению, степени приспособленности к местным природно-климатическим условиям и характеру общения с коренным населением. Так, приленские и амгинские крестьяне характеризовались разной степенью изменения хозяйственно-культурного типа, восприятия местных традиций, приспособления или утраты родного языка и культурных признаков материнского этноса. «Роль этих групп в различные периоды истории Якутии не была одинакова» [Петрова, 2004, с. 95]. Даже в случае относительной географической близости мы можем обнаружить различия в образе жизни «пашенных» крестьян (Амгинский и Олёкминский районы) и русских ямщиков-старожилов из Приленья (Хангаласский район) (рис. V.101; см. вкл.). Если первые опирались прежде всего на скотоводство и хлебопашество, то вторые занимались почтовой гоньбой и извозом.

Характер таких старожильческих сообществ был и по сей день остается достаточно оригинальным и самобытным, что выражается в языке, образе жизни, религии, культуре и даже в местных архитектурных особенностях, вобравших в себя элементы двух культур. Важнейшей чертой, характеризующей развитие этих групп, стал процесс метисации.

В российской историографии, в отличие от других государств, где протекали схожие процессы, например Канада или Мексика, термин «метис» практически не используется [Gagnon, 2019]. Чаще всего по отношению к этим группам в отечественной традиции употребляются термины «русский старожил» или «русское старожильческое население». Важно учитывать, что данные термины определяют не всех лиц смешанного происхождения, а лишь тех, кто принадлежит к исторически сформировавшимся сообществам смешанного происхождения: проживавшим в долине р. Амги, вдоль Иркутско-Якутского почтового тракта, а также на северо-востоке региона (по берегам Колымы и Индигирки). Сегодня в Якутии при назывании лиц смешанного происхождения (чаще всего русско-якутского) используется якутское слово *сахалар*, что дословно означает 'полуякут'. Кроме того, в якутском языке существует слово *баганый* (*баасынайдар*), произошедшее от рус. *пашенный* (крестьянин, земледелец). По приблизительным (так как официальной статистики по данному вопросу никогда не велось) подсчетам, сегодня количество выходцев из русских старожильческих сообществ составляет около 25 тыс. чел. в Центральной Якутии и около 2 тыс. на северо-востоке республики [Боякова, 2012].

Представители старожильческих сообществ не осознают себя как обособленную и единую группу. Несмотря на наличие контактов и общий век в исторических судьбах, каждая из указанных групп обладает собственной локальной идентичностью, во многом связанной с территорией происхождения общности, что препятствует образованию «сверхсообщества» русских старожилов на уровне всей республики [Bashkirov, 2019, p. 161–179]. Другой важнейшей особенностью этих групп является историческая память, которая часто базируется на мифе о своем происхождении и играет не менее, а иногда и более важную роль, чем антропологические особенности, язык или культурные практики.

Историография открытия и освоения русскими северо-восточных территорий Евразии в XVII–XIX вв. достаточно обширна и многогранна. Начиная с «Истории Сибири» Г.Ф. Миллера и «Сибирской истории» И.Э. Фишера и вплоть до трудов Ф.Г. Сафронова и Г.П. Башарина, множество ученых рассматривали в своих работах историю географических открытий региона, социально-экономическую и политическую историю. В последние годы

наблюдается тенденция, направленная на исследование проблем этнокультурной адаптации и исторической демографии русских в Якутии (А.Г. Чикачев, Т.П. Петрова, Е.А. Строгова и др.), метисации (М.Б. Башкиров), а также изучение освоения Сибири и формирования здесь особой русской старожильческой субкультуры методами археологии (А.П. Окладников, А.Н. Алексеев, А.В. Матвеев, Г.П. Визгалов, Л.В. Татаурова, М.П. Черная, Г.Х. Самигулов, Л.Д. Макаров и др.). Тем не менее из круга исследуемых в литературе проблем выпадают, например, вопросы истории повседневности русских старожильческих групп, социальная роль и значение женщин в них, место и функция православной церкви. Во многом это связано с тем, что российские (как, впрочем, и зарубежные) историки и антропологи традиционно предпочитают уделять внимание группам, чьи этнокультурные границы выделяются более четко. Кроме того, существуют временные и географические пробелы в исследованиях арктических вариантов русской культуры, «раздельное» существование археологических и этнографических материалов, слабая изученность материальной культуры русских старожилов Якутии, а также отсутствие исследований, связывающих воедино Европейскую и Сибирскую Арктику.

Особенности колонизации Якутии. Важным рубежом начала экспансии русских в Сибирь считается поход Ермака 1582 г. С этого момента происходит активное проникновение русских землепроходцев за Урал. Огромную роль в освоении русскими Сибири сыграла сложная разветвленная речная система. Развитые речные маршруты позволяли фантастически быстро передвигаться по вновь открытым территориям, не взирая на суровые климатические условия Западной и Восточной Сибири. Скорость продвижения русских на восток поражает воображение. Так, уже в 1620-х годах землепроходцы проникли в бассейн р. Лены, преодолев дистанцию в несколько тысяч километров за пять десятилетий. Несомненно, что наличие в Якутии таких крупных рек, как Лена, Алдан, Вилюй, Яна, Колыма, Индигирка, способствовало продвижению первопроходцев вглубь региона.

Процесс продвижения в Сибирь имел сложный, многогранный характер и во многом управлялся государством. В авангарде этого движения стояли «служилые люди» (казаки) и промышленники, следом за которыми (подчас с разницей в несколько лет или десятилетий) уже шли крестьяне и представители административных структур. Именно такую картину мы можем наблюдать в Якутии в XVII–XVIII вв. Первые сельскохозяйственные очаги в Восточной Сибири стали возникать еще в 1620–1640-х годах на средней Лене (Витим, Пеледуй, Олёкминская деревня). Характер и темпы ко-

лонизации Сибири в XVII–XVIII вв. не уникальны, во многом данный процесс имеет множество параллелей с колонизацией Францией Нового Света (Канады). «Служилых людей» той эпохи можно сравнить с канадскими «лесными скитальцами» как по скорости и методам проникновения вглубь континента, так и по движущим мотивам. Главной причиной продвижения русских в Сибирь (как и в случае Канады) стали колоссальные пушные ресурсы региона, в которых нуждалось государство. Пушные богатства Сибири (в особенности Якутии) стали если не базой экономического благополучия Московского государства, а затем и Российской империи, то, по крайней мере, серьезным подспорьем. «Доходы от мехов, доходившие до Сибирского приказа (т.е. до казны), составляли в 1635 г. 63 тыс. руб., в 1640-м — 82 тыс., в 1644-м — 102 тыс., или *одну тринадцатую часть* от общей суммы государственного дохода» [Вахтин и др., 2004, с. 10].

Появление чуждого русскоязычного населения в значительной мере изменило все стороны жизни коренных народов Сибири. Прежде всего трансформировался экономический уклад — основной упор делался на добычу пушнины [Сафронов, 2010, с. 231]. Однако при этом местное население получило доступ к целому ряду качественных новых товаров. Изменились также социальная структура и образ жизни. Колоссальное деструктивное воздействие на жизнь коренного населения оказали алкоголь и появление новых, неизвестных в «доконтактный» период болезней. Так, в первой половине 1650-х годов в Якутии была зафиксирована сильная эпидемия оспы, последствием которой стало исчезновение многих населенных пунктов. Подобные эпидемии возникали и впоследствии на протяжении всей второй половины XVII в. и даже в XVIII в.

В отношениях с коренными народами Сибири огромную роль играл институт ясака — специального налога, который собирали с местного населения исключительно пушнинной в пересчете на собольиные меха. «Институт ясака при этом имел двойственный характер: материальный — как определенная совокупность материальных ценностей, переходившая от данника к завоевателю, и нематериальный — как символ подчинения того или иного сообщества русской власти» [Акимов, 2010, с. 156]. Право на ясак базировалось исключительно на силе, праве завоевателя. Народы Сибири, не подпадавшие под иные государственные образования и не имевшие собственных, «с точки зрения представлений того времени были как бы “ничейными”, а значит потенциально русскими. “Многие люди, а не владеют ими никто”, — так в начале 1630-х годов писал о якутах товарищ Мангазейского воеводы А.Ф. Палицын, активно выступавший за

подчинение Приленского края» [Там же, с. 255]. Установление института ясака не всегда носило мирный характер. Например, отряд Петра Бекетова (основателя Якутска) получил в 1632 г. отпор от бегюнского якутов, но после первого же столкновения с казаками якуты согласились выплатить дань [Иванов, 2007, с. 14]. Немаловажную роль играли и принесение ритуальной клятвы-шерти на верность царю, и введение института аманатов-заложников. Именно наличие заложников позволяло воеводам и «служилым людям» собирать ясачные подати, ставшие главными обязанностями местного населения [Сафронов 2010, с. 235]. При этом коренное население наделялось и определенными правами. «В качестве основных прав аборигенов, ставших ясачными подданными России, были узаконены: право на проживание на земле, объявленной собственностью российского монарха, и право на использование для своих нужд земли и угодий в районах исконного обитания» [Федоров, 2000, с. 9]. В целом в Сибири, в том числе в Якутии, процесс колонизации носил относительно мирный характер, по сравнению с аналогичными явлениями в Северной и Латинской Америке. Постоянные контакты с финно-угорскими и тюркскими народами (татарами) на протяжении нескольких веков позволили русским первопроходцам и поселенцам выработать модели взаимодействия с «другими» уже на территории Сибири.

В XVII–XVIII вв. Московское государство (а затем и Российская империя) в целом проводило относительно толерантную политику по отношению к народам Сибири в вопросах религии, не препятствуя им исповедовать собственные культы. Миссионерская деятельность не велась на востоке России вплоть до начала XVIII в. Лишь при Петре I наметилась тенденция к христианизации коренных народов Сибири. Однако и в этот период процесс христианизации имел скорее поверхностный характер и незначительно изменил традиционные устои жизни коренного населения [Николаев, 2012, с. 64]. Восприятие русскими коренных народов Сибири было лишено каких-либо элементов расизма или осознания собственного превосходства. «Русские в XVII в. в целом не воспринимали представителей сибирских народов как “дикарей” и, соответственно, не ставили себя выше в “цивилизационном” плане... В то же время русские не воспринимали сибирские народы как нечто экзотическое и диковинное. Аборигены Северной Азии были в глазах русских “немирными иноземцами”, которых надлежало сделать “ясачными”...» [Акимов, 2010, с. 295]. Такого рода установка с легкостью допускала не только торговые контакты, но и межэтнические браки.

Первая волна русских мигрантов представляла собой главным образом промышленников, казаков,

торговцев, а также чиновников (рис. V.102). Лишь единицы из новоприбывших относились к крестьянскому сословию. Во второй половине XVIII в. для образования Иркутско-Якутского тракта в регион было переброшено несколько сотен человек из Петербургской, Московской, Симбирской и Енисейской губерний [Петрова, 2004, с. 17]. Именно от этой группы произошли в дальнейшем ямщики-старожилы Приленья. Любопытные описания данного сообщества можно найти в путевых очерках знаменитого русского писателя Ивана Гончарова «Фрегат Паллада»: «Ямщик франт попался, в дохе, в шапке с кистью, и везет плохо. Лицо у него нерусское. Вообще здесь смесь в народе» [Гончаров, 1976, с. 456]. В середине XVII в. началось заселение русскими крестьянами долин Амги и Вилюя. А в конце XVII в. возникли русские форпосты на самом северо-востоке региона — села Русское Устье, Походск, Казачье, Булун. В середине XIX в. выходцами из Иркутской губернии был заселен Аянский тракт. К тому же периоду относится рост количества поселений в Якутии, где присутствовали политические и религиозные ссыльные.

В 2005 г. в центре Якутска был открыт памятник знаменитому первопроходцу Семену Дежневу, его якутской жене Абакаяде-Сючю и их сыну Любиму. Присутствующего в скульптурной композиции мальчика Любима жители города часто называют «первым сахаляром». Во многом этот памятник можно назвать символом метисации, начавшейся в регионе с приходом русских. Метисация была тесно сопряжена с процессом аккультурации, что диктовалось необходимостью для прибывших в регион русских адаптироваться к иной экологической среде и новым климатическим условиям. В дальнейшем миноритарность русских и постоянные контакты с якутским населением в ряде случаев привели к полному или частичному изменению этничности. Например, один из жителей Амгинской слободы описывал своих предков следующим образом: «сестра моего деда Агафья была похожа на якутку, а сам он был похож на русского» [Ефремов Н.Н., Ефремов А.Н., 2010, с. 24]. При этом якуты также испытали серьезное влияние со стороны пришлого населения. Самый яркий пример, подтверждающий это, хлебопашество, практикуемое в районе р. Амги не только метисами, но и якутами [Софронеев, 1972, с. 38].

Старожильческие сообщества и хлебопашество. В Центральной Якутии одним из наиболее ярких примером

формирования старожильского сообщества служит поселение в районе р. Амги, заложенное в 1652 г. шестью ссыльными крестьянами. Крестьяне были отправлены на эту расположенную относительно близко (около 180 км) к Якутску территорию для занятия хлебопашеством. Но более или менее постоянный интерес к указанному поселению местная администрация стала проявлять лишь с 1670-х годов. Коренные жители называли пришедших русских «хлебным народом» (*килиэптээхдьон, килиэпастаахдьон*), так как русские «пришельцы» не могли жить без хлеба. В начале XVIII в. хлебопашцы из-за постоянных весенних паводков переселились на территорию современного села Амга, основав поселение Амгинская слобода. Уже в 1686 г. было отмечено, что из 17 жителей поселения 10 были якутами, занимавшимися хлебопашеством [Иванов, 1966, с. 369]. Русские называли их «новокрещенными», или «новопашенными», а якуты, по всей видимости, уже в тот период стали использовать слово *баасынайдар* (т.е. адаптированное к якутскому языку русское слово *пашенный*). Описание последствий процессов, начавшихся в XVII в., можно найти в путевых заметках И.А. Гончарова, проезжавшего эти места в 1854 г.: «...а Егор Петрович сам, встретив в слободе какого-то человека, вдруг заговорил с ним по-якутски. “Это якут?” — спросил я. — “Нет, русский, родной мой брат”. — “Он знает по-русски?” — “Как же, знает”. — “Так что ж вы не по-русски говорите?” — “Обычай такой...”» [1976, с. 440]. Подобное свидетельство красноречиво говорит о степени и интенсивности последующих языковых, культурных, хозяйственных и религиозных



Рис. V.102. Русские старожилы. Купцы и промышленники. Село Казачье, 1895 г. Собиратель Э.В.Толль. Из фондов МАЭ (Кунсткамера) (№ 1420-4).

трансформаций в этом районе. Между тем, несмотря на наличие процесса аккультурации в данном сообществе, мы не можем говорить о существовании ассимиляции. В первую очередь это связано с тем, что жители Амгинской слободы по типу хозяйства стояли гораздо ближе к русским крестьянам, нежели к якутам, так как распространенное здесь хлебопашество было принесено русскими. Также из коллективной памяти местных «пашенных» никогда не уходили представления о русских предках-крестьянах, когда-то пришедших сюда. Довольно красноречиво говорит об этом свидетельство В.Г. Короленко: «Бывшие “пашенные” хранили воспоминание о своем происхождении и гордились им. Один из них, Захар Цыкунов, просил меня впоследствии, когда я получил возможность вернуться в Россию, прислать ему всю крестьянскую одежду, как носят в России. Перед смертью он намеревался одеться по-русски, чтобы явиться на тот свет, как прилично “пашенному” [1988, с. 376].

Несмотря на «популярность» Амги-слободы в отечественной историографии, все-таки главным центром, где формировалось русское старожильческое население региона, был расположенный южнее Олёкминский округ. На протяжении XVII–XIX вв. здесь проживало до $\frac{2}{3}$ всего русского населения края. Основным источником формирования населения в районе были крестьяне — вольные и невольные переселенцы из Сибири и Центральной России, служилые и промышленники, оседавшие на землю и в посад, посадские и купцы из сибирских и российских городов. Население этого района на протяжении всего столетия увеличивалось преимущественно за счет механического прироста (миграций в основном из других районов Сибири), а естественный играл второстепенную роль, едва обеспечивая простое воспроизводство. Действующий с 30-х годов XVII в. путь до г. Якутска; земли, пригодные для занятий хлебопашеством; шаги властей, направленные на развитие земледелия, — все это привело к образованию в Олёкминском округе большого количества постоянных русских поселений со значительным (для Якутии того времени) населением.

Олёкминский острог основан в 1635 г. С момента основания и до конца 1730-х годов постоянного населения здесь не было. Согласно «Росписи дальним и ближним ясачным острожкам и зимовьям Якутского уезда за 1675–1676 гг.», в Олёкминском остроге находился ежегодно сменяемый гарнизон из десяти служилых да два аманата-тунгуса [Дополнения к актам историческим..., 1846–1875, т. 6, с. 404]. Ситуация не изменилась и в первые десятилетия XVIII в. В материалах, предоставленных Г.Ф. Миллеру об Олёкминском остроге, сказано, что «люди, там живущие, — служилые, которые посылаются погодно для збору ясака, а около того ост-

рогу живут пашенные крестьяне» [РГАДА, ф. 119, оп. 2, д. 485, л. 210]. В 1737 г. в остроге было семь жилых построек: четыре дома и три юрты, принадлежавших священнику и служилым людям, в том числе отставным [Там же, л. 270]. В списке 1748 г. здесь уже показаны посадские и разночинцы. Основание Иркутско-Якутского тракта в 1760-е годы и статус центра комиссарства (с 1775 г.) стимулировали рост населения Олёкминска. В 1783 г. Олёкминск переходит в разряд малолюдных городов, к концу столетия его население составляло 100 чел. [Сафронов, 1961, с. 63].

Самыми ранними поселениями крестьян на территории Якутии могут считаться Витимская слобода и Пеледуйская деревня. Витимская слобода возникла в начале 80-х годов XVII в., по крайней мере, она уже существовала в 1685 г. Пеледуйская деревня известна по документам с 1672 г., тогда в ней проживало пять крестьянских семей, вышедших из льготы [Там же, с. 15]. Начало хлебопашества в районе Олёкминска можно датировать, скорее всего, 1640-ми годами, когда ссыльные черкасы, проживавшие в верховьях Лены, просили разрешить им поселиться на р. Черепанихе, пониже Киренги, а в 1656 г. здесь был посажен на пашню один казак. В 1657 г. около устья Олёкмы проживали пашенные крестьяне Богдашка Астрахан с товарищами (сколько и кто неизвестно) и крестьянин Онашка Воробей [Якутия, 2000, с. 38]. Тогда же в Олёкминской деревне получили земли крестьяне Иван Васильев (Новгород), Василий Харитонов (Заборцов) и четыре промышленника. К 1672 г. из старых крестьян остался один, пять прибывших семей не восполнили убыли, в 1696 г. здесь проживало уже десять семей [РГАДА, ф. 119, оп. 2, д. 1100, л. 649–650], а в 1702 г. — 14 [Там же, д. 465, л. 492–494].

До 1648 г. сосланные «в пашню» вовсе не попадали на среднюю Лену, а за всю вторую половину века ссыльных в Якутию прибыло лишь 9 чел. [Там же, ф. 1177, оп. 3, д. 137, л. 9–15]. Причин того, что ссыльные не добивались до назначенного места, было много. Одна из главных заключалась в том, что их долго задерживали в Енисейском остроге, откуда многие ссыльные бежали от голода и нужды. В условиях Восточной Сибири воеводы не всегда имели возможность обеспечить ссыльных хлебом и инвентарем. Например, в 1646 г., чтобы отправить в Якутию 28 семей ссыльных, енисейские воеводы должны были выдать им в качестве семян и пропитания на 2 года 2444 пуда хлеба [Там же, ф. 214, оп. 5, д. 274, л. 415–416]. По той же причине якутские воеводы вынуждены были иногда отсылать обратно ссыльных, прибывших с недостаточным запасом хлеба и инвентаря. Так, в 1644 г. воевода П. Головин распорядился вернуть в Енисейск 182 ссыльных обоего пола уже прибыв-

ших на Лену [Там же, ф. 1177, оп. 3, д. 25, л. 11–12]. Таким образом, основную массу первых олёкминских крестьян составляли промышленники, служилые и гулящие люди, по разным причинам осевшие на землю.

Русские в Арктике. Появление русских в арктической зоне Якутии датируется серединой XVII в. В 1633 г. был открыт путь по Лене к Северному Ледовитому океану, откуда русские «служилые люди» достигли «юкагирской земли в устье Яны и Индигирки. Первопроходец Семен Дежнев в 1648 г. обогнул побережье Северного Ледовитого океана, добравшись через Берингов пролив к устью р. Анадырь. Другим исследователем этих земель стал Михаил Стадухин. В этот период территория начала постепенно осваиваться, появились первые зимовья и остроги в основном по берегам крупнейших рек — Колыма, Индигирка, Яна, Оленёк, впадающих в Северный Ледовитый океан: Якутский острог на Лене, Верхнеянский острог и Нижнеянское зимовье на Яне, Подшиверское, Уяндинское и Олюбенское, Алазейское, а также Верхне-, Средне- и Нижнеколымское зимовья» [Русские старожилы..., 1973, с. 18]. Все эти форпосты имели опорный характер, оборонное, а в дальнейшем и административно-хозяйственное значение. Главным мотивом, стимулировавшим открытие и освоение региона, была пушнина. «К концу XVII в. численность русских переселенцев на северо-востоке Сибири может быть приблизительно оценена следующим образом: в низовьях Индигирки — несколько семей, на Колыме — около 30 семей, на Анадыре — примерно 30–35 семей» [Вахтин и др., 2004, с. 12]. В указанный период можно говорить о сокращении поголовья соболя, что привело к оттоку промышленников с северо-востока региона, их количество в середине века достигало 1200 чел. При этом оставшееся русское население (в основном мужчины) осело на этой территории. «Эти 200–250 мужчин и составили, видимо, основу того, что через несколько десятилетий станет смешанным населением края» [Там же, с. 12]. Тогда же русские поселенцы и промышленники расселялись небольшими анклавами, поскольку закон запрещал им жить среди местного населения или занимать уже занятые объясаченными инородцами земли [Гурвич, 1963, с. 81]. Несмотря на малозаселенность региона, русские поселенцы не могли не вступить в контакт с коренными жителями — большей частью юкагирами. Сближение происходило на почве межэтнических браков (так как русское население здесь было представлено практически исключительно мужчинами), а также на основе сходства занятий. «Некоторые группы юкагиров занимались охотой и рыбной ловлей, те же занятия были характерны для русских поселенцев» [Вахтин и др., 2004, с. 16]. Тем не менее в

силу природно-ландшафтных особенностей зоны тундры (обилие рек и речек, отрицательные среднегодовые температуры, снежный покров в течение 8–9 месяцев) контакты с соседями и «материком» в регионе были сведены к минимуму. Основным видом транспорта русских (опять же из-за климатических условий) стали ездовые собаки. Оленеводство (невозможное без кочевого образа жизни) для русских в Арктике оставалось недоступным.

Несколько слов нужно сказать об одной популярной сегодня теории появления русских на Индигирке, где расположено самое известное старожильческое село на Севере — Русское Устье. Эта версия основана на предположении о бегстве новгородцев через Северный Ледовитый океан от преследований во времена Ивана Грозного. «Возможно, массовые казни Ивана Грозного в 1570 г. (речь о новгородцах. — прим. автора) заставили некоторых покинуть родные пределы и отправиться на северо-восток, т.е. по давно освоенным путям. На приспособленных для морских переходов кочках можно было пройти вдоль берегов Ледовитого океана. Может, часть этих беженцев обосновалась на Индигирке, а другая — достигла берегов Аляски?.. Русскоустыинцы — это в основном потомки землепроходцев и мореходов XVII в., которые обосновались на Индигирке в связи с повышением спроса на песцовый мех» [Чикачев, 2007, с. 19]. В текстах А.Г.Чикачева миф об общем происхождении связан с концептом «края света», которому также присущи мотивы бегства и изгнания. Не останавливаясь подробно на всех версиях происхождения русскоустыинцев, можно предположить, что предание о бегстве их предков из Новгорода связано с желанием утвердить свое право на охоту и рыболовство в этих местах. Древность происхождения группы в такого рода спорах, несомненно, является важным обоснованием того или иного права. Исследователи [Вахтин и др., 2004, с. 18] неоднократно указывали, что данная версия носит легендарный характер и не имеет никакого отношения к исторической реальности. По нашему мнению, целью воспроизведения данной легенды было желание А.Г.Чикачева «вписать» небольшое село на Крайнем Севере Якутии в историю Московской Руси, что одновременно должно было стать указанием на «древний» исторический возраст и на этническую принадлежность. Изолированность, замкнутость пространства, отсутствие коммуникаций, свойственные Русскому Устью практически на протяжении всей его истории, компенсировались временной и пространственной близостью Московской Руси и Новгорода.

П.Ю.Черносвитов выделяет следующие факторы успешной колонизации новых земель: достаточность пищевой базы на колонизируемой территории, адек-

ватность хозяйственно-культурного типа мигрантов условиям осваиваемой зоны, количественное соотношение мигрантов и автохтонов, сходство их хозяйственно-культурных типов [1987, с. 93–94]. Климат Российской Арктики XVII–XIX вв. специалисты называют малым ледниковым периодом, поскольку начиная с середины XVI и до конца XIX в. здесь происходило снижение среднегодовых температур. Тогда же наблюдались недолгие (по 20–40 лет) потепления, совпадающие по времени с активизацией мореходства в арктических водах. В областях Русского Севера устанавливаются среднегодовые температуры на 2–2,5 °C ниже современных, что в абсолютных цифрах означает среднюю температуру зимы от –32 до –37 °C, лета — от +8 до +15 °C. Некоторые климатологи отмечают, что колебания климата в западной и восточной частях севера Евразии имеют определенную закономерность: когда в европейской части наблюдается похолодание, в азиатской — температуры остаются неизменными или происходит незначительное потепление. Вспомнив о том, что средние температуры зимы в низовьях Колымы в XVII–XVIII вв. были приблизительно равны современным [Аверина, 1962, с. 313–320], можно заметить, что климат в местах выхода мигрантов и там, где они нашли новый дом, был довольно схож.

Сложившееся промысловое (или преимущественно промысловое) хозяйство, развитие систем жизнеобеспечения в сходных по климату регионах и стали, по-видимому, причинами того, что пришельцы сравнительно легко адаптировались на новой родине и не нуждались в серьезных заимствованиях у коренных народов. Определенную роль в сохранности этнокультурных традиций сыграла консервация всего, что связывало мигрантов с далекой родиной. Это выразилось и в брачных предпочтениях как колымчан, так и индигирщиков уже в XVIII в. (времени окончательного оформления группы), которые предпочитали жениться первым браком на русских вдовах старше себя, нежели брать молодых юкагирок или якуток [Строгова, 2014, с. 120].

Сравнение русских построек XVII–XIX вв. с постройками Русского Севера того же периода демонстрирует, что процесс хозяйственно-культурной адаптации выходцев из этого региона к условиям арктических районов Якутии существенно не повлиял на такую важную часть системы жизнеобеспечения, как строительство и организация жилища. Изменения коснулись в целом несущественных сторон: например, если на Русском Севере строили высокие подклеты, то на севере Якутии все дома поземные. Не прижился на Севере и крытый дом-двор. Самая многокамерная из обнаруженных построек вряд ли может претендовать на это «звание». Из-за особенностей климата и способов ведения хозяйства охотникам и рыболовам не нуж-

ны ни хлев, ни сеновал, да и экономия строительного материала играла не последнюю роль. В то же время есть все основания считать, что русские колымчане сохранили наиболее ранний вариант многокамерного жилища, характерный для Русского Севера XVII в. — периода начала формирования русских старожильческих групп в Якутии. Появление плоской крыши характерно для всех групп русских старожилы Якутии и, вероятно, но не обязательно, связано с заимствованиями у коренных народов, причем параллельно сохраняются и невысокие самцовые крыши, а также русские печи, замененные в начале XX в. железными печками. Таким образом, северорусская строительная традиция проявляет здесь удивительную устойчивость, сохраняя лаконичный образ русской северной старины. Только коренное изменение образа жизни в середине XX в. заставило ее отступить на второй план (отступить, но не исчезнуть окончательно).

Непосредственно связанная с домостроением традиционная система отопления тоже не претерпела серьезных изменений. Глинобитная русская черная печь сохранялась у русских старожилы Якутии очень долго, постепенный переход к белым печам завершился только к концу XIX в. На нижней Колыме сохранению данной традиции способствовало и наличие в местности Конзабой пригодной для сооружения печей глины, из которой позже стали изготавливать и кирпичи. Применение в качестве дополнительного отопления камельков широко распространено у русских старожилы Якутии: он использовался, как правило, в летнее время для приготовления пищи, заготовки рыбы и мяса впрок, иногда в многокомнатных домах для дополнительного отопления. Часто наличие камелька связывают с заимствованием у якутов, но с уверенностью говорить об этом нельзя. По-видимому, большую роль в сохранении строительных традиций сыграла практика переноса построек с зимовья на зимовье, что заставляло раз за разом воспроизводить один и тот же образец. Постройки в лучших традициях старины возводились у мест рыбалки и охоты еще в начале 80-х годов XX в.

Достаточно хорошо сохранились и традиционные виды одежды и обуви. Основой гардероба оставалась русская рубаха. Использование разнообразных тканей для пошива верхней одежды, несмотря на их труднодоступность, говорит о стремлении сохранить привычный гардероб. Глухая одежда была хорошо знакома русским промышленникам еще на родине, где ее шили коми и ненки. Обосновавшись в низовьях Колымы и Индигирки они стали использовать аналогичную одежду, сшитую юкагирками и чукчанками. Сравнительный анализ показывает деградацию традиций, упрощение и изменение элементов костюма в связи с изменени-

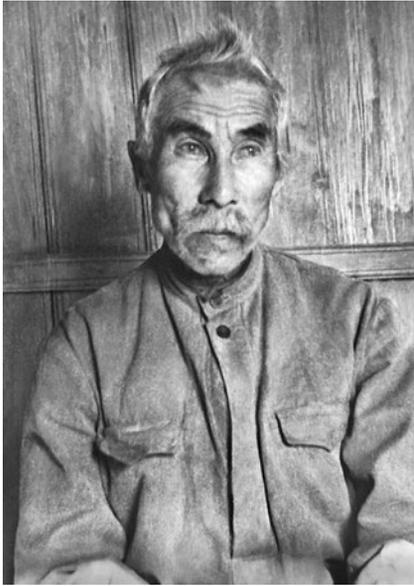


Рис. V.103. Русские старожилы. Н.Н. Березкин, бывший купец, знаток старины. Среднеколымск. Фотоматериалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

ем применяемых материалов при сохранении общего облика. Неудобство использования в условиях тундры и сложность изготовления, видимо, стали причиной отмирания жесткой обуви на каблуке, но традиционный русский крой сохранило большинство видов обуви.

Наибольшим изменениям подверглась система питания. Изолированность, труднодоступность основных продуктов превратила русских колымчан и индигирщиков в настоящих ихтиофагов — сегодня в их кухне присутствует более 30 блюд из рыбы и рыбных субпродуктов, большую роль в питании играют ягоды, грибы и корни, собираемые в тундре. Традиции русской кухни изменяются в меридиональном отношении: чем дальше на север, тем большую роль играют мясные и рыбные блюда, но все же злаки и растительная пища в Европейской части России нигде не исчезают совсем. Русские арктические старожилы Якутии в силу жизненных обстоятельств вынуждены были перейти с традиционного углеводно-белкового на белково-липидный тип питания, характерный для коренных народов Арктики, что повлекло изменение всего механизма их обмена веществ.

Вопросы взаимовлияния в духовной культуре соседствующих этнических групп в северо-восточных районах Республики Саха (Якутия) следует связывать с фактами времени заселения и опытом совместного проживания русских, якутов, эвенов, эвенков, юкагиров и других народов, населяющих Якутию. В свою очередь, нельзя не отметить явное влияние русской культуры на якутский, эвенкий-

ский, эвенский, юкагирский и т.д. фольклор, которое проявляется в языке, поэтике и даже жанрах. Традиции русских сказок подверглись изменениям под влиянием языка и фольклора соседних народов, они развивались за счет того, что первичные языческие представления русских соединялись с воззрениями, которые они усвоили от юкагиров, возможно, коряков, эвенов. Лексические заимствования проявились не только в усвоении слов, но и в переосмыслении образов, как случилось с образом ворона в одноименной сказке. Усваивались и бытовали новые представления о мире, причем этот пласт культуры все еще сохраняется в фольклоре колымчан и индигирцев (рис. V.103, V.104). Песни, некоторые частушки демонстрируют, что такое влияние зачастую связано с незнанием исполнителем слов на неродном языке. В частушках использование двуязычия является показателем того, что исполнитель знает два языка и ему важно мнение слушателя. Так называемые «неясности» в лексике и грамматические изменения в словосочетаниях возможны только в народной лирике, поскольку ее передают из поколения в поколение, не пытаясь понять смысл незнакомых, но обязательных в песнях слов. В ряде случаев это не только якутоязычное влияние, но и разработка иных вариантов. Поэтому русский фольклор в Якутии значительно отличается от традиционного устного народного творчества, бытовавшего на Европейском Севере. Вместе с тем в былинах и исторических песнях видна связь с фольклором, бытовавшим на р. Кулой в Архангельской области, в Великом Устюге Воло-

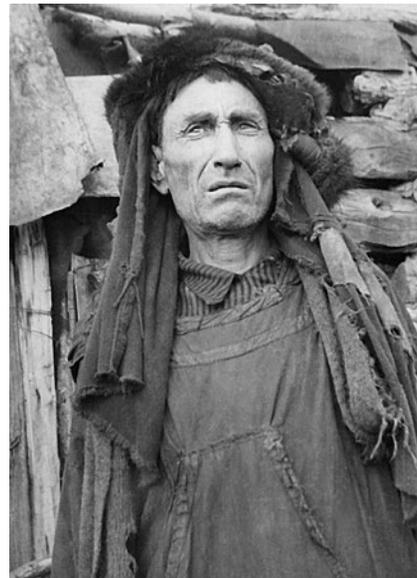


Рис. V.104. Русские старожилы. М. Решетников, уроженец Нижнеколымска, знаток старины. Фотоматериалы И.С. Гурвича. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН.

годской области. Произошла трансформация традиционного русского фольклора, языка старожил севера Якутии, не являющегося типичным для всей Сибири, однако, представляющего собой часть общесибирской традиции.

Материальная культура периода освоения русскими арктических регионов Сибири представляет собой единый комплекс, сложившийся в Европейской части Российской Арктики. Если же кроме систем жизнеобеспечения принять к рассмотрению предметы быта, орудия труда и промыслов, украшения и предметы досуга, то это единство предстанет еще более ярко. То же можно сказать и о духовной культуре, где былины, исторические и лирические песни невидимыми нитями связывали огромное пространство от Великого Новгорода до Нижнеколымска.

Выделенные П.Ю.Черносвитовым и указанные нами ранее факторы в отношении русского населения северо-востока Якутии «сработали» в полном объеме: территории эти богаты рыбой, объектами охоты, грибами и ягодами, хозяйственно-культурный уклад мигрантов вполне соответствовал условиям жизни в устьях северных рек, а малое количество пришельцев по сравнению с коренным населением компенсировалось высоким уровнем хозяйственно-культурного типа, позволившего сохранить важные элементы собственной этничности.

* * *

Разная степень адаптации к природно-климатическим условиям и интенсивности отношений с «материнским этносом» (в связи с географической

удаленностью) стала главной причиной той неоднородности, с которой происходили изменения этничности у пришлого русского населения региона. Постепенное взаимопроникновение с окружающей этнической средой, связанное с существованием межэтнических браков и всевозможных заимствований в материальной и духовной культуре (Центральная Якутия), можно назвать первым вариантом адаптации. Второй вариант в большей мере свойствен крайнему северо-востоку региона (Русское Устье, Походск), где географическая изоляция и особо суровые климатические условия позволили в какой-то мере «законсервировать» некоторые элементы языка, религии и культурных практик русских, снижая степень этнокультурного влияния извне. Благодаря этому сегодня с Русское Устье нередко репрезентуется активистами как своего рода «этнографический музей» и «сколок русской старины» под открытым небом. Русские старожильческие группы Якутии никогда не обладали общей идентичностью, несмотря на существование общепринятого наименования «русские старожилы» и сходства в происхождении. Важную роль здесь играют географическая удаленность этих групп друг от друга и их изолированность. Специфика территории предопределила дальнейшие особенности образа жизни группы, необходимость адаптации и заимствования опыта коренных этнических групп. Несмотря на общие вехи в истории, между хлебопашцами, проживавшими в районе Амги и Олёкмы, и промышленниками, обосновавшимися на Крайнем Севере, существует множество колоссальных отличий.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследовательским ядром первого тома «Истории Якутии» является реконструкция древнейших этапов этнической истории Якутии как многолинейного, многовариантного процесса хозяйственной, культурной и социальной адаптации человека к природно-географическим и климатическим условиям Севера. Такой подход позволил расширить понимание механизмов и закономерностей исторического развития изучаемого региона, способствовал выявлению глубинных взаимосвязей, существовавших в разные эпохи и на разных этапах развития между процессами, происходившими в общем культурном генофонде народов Центральной Азии, Сибири и Дальнего Востока. В основе концепции первого тома лежит интегративная методология антропологического движения и кочевой культуры, разработанная А.В. Головневым.

Первоначальное заселение древним человеком территории Якутии началось около 300 тыс. л. н. Наиболее ранние следы пребывания здесь древних людей зафиксированы на стоянке нижнего палеолита Дириг-Юрях на р. Лене. В верхнем (позднем) палеолите человеческие коллективы дисперсно распространились по многим районам Якутии, в том числе заполярным, о чем свидетельствуют Янская стоянка в низовьях Яны, Бёрёлёх на Индигирке, Сиктях на нижней Лене. В эпоху мезолита люди стали осваивать еще более северные земли. Так, их стоябище обнаружено и изучено археологами на о. Жохова в акватории Северного Ледовитого океана.

На протяжении всего каменного века, эпохи бронзы и раннего железного века хозяйство населявших Якутию племен не претерпело существенных изменений, охота и рыбная ловля по-прежнему составляли его основу. Тысячелетиями сохранявшийся хозяйственно-культурный тип начинает меняться в позднем средневековье с приходом на среднюю Лену южных скотоводов — монголо-

тюркоязычных групп. Считается, что миграционных волн скотоводов было несколько и начались они в VI–VIII вв. н. э. Однако авторы данного тома придерживаются мнения, что в определении хронологии этого события следует исходить из радиоуглеродной даты начального этапа древнеякутской кулун-атахской археологической культуры — XV в. н. э.

Истоки культурогенеза якутов уходят своими корнями в скифскую эпоху (VII–II вв. до н. э.), в рамках которой создавались культурно- и этнообразующие основы современных тюркоязычных народов Сибири. Речь идет о сложении сообществ степной бронзы как предтечи собственно кочевников и появлении кочевого и полукочевого социокультурного комплекса, так называемой «эпохи ранних кочевников». Элементы этого дотюркского субстрата в культуре народов Саяно-Алтая и якутов проявляются в хозяйстве и предметах материальной культуры, декоративно-прикладном искусстве, сохранившем влияние «звериного» стиля, орнаментальных мотивах, а также в духовной культуре: эпосе *олонхо*, мифологии и культе *айыы*. Определяющее значение в зарождении тюркского субстрата древнеякутской культуры имели два историко-генетических пласта — курыканский и кыргызско-кыпчакский. Уйгурский пласт в культуре якутов слабо иллюстрируется археологическими материалами, но в то же время широко представлен данными якутского языка, который относится к уйгуро-огузской группе тюркских языков, а также материалами мифологии и, возможно, некоторыми руническими надписями. Кыргызский компонент в последние годы значительно пополнился археологическими данными раннеякутских погребений XIV–XVII вв. с обрядом трупосожжения. Участие кимако-кыпчакского компонента доказательно представлено археологическими материалами кулун-атахской культуры.

Открытие памятников раннеякутской культуры на р. Алдан, своеобразной «магистрали», ведущей в Верхоянье и Оймяконье, а также на р. Вилюй, включая ее устье и прилегающие участки р. Лены, не просто ощутимо раздвинуло границы распространения культуры ранних скотоводов, но доказывает, что южные переселенцы не ограничились тактикой выживания, довольствуясь эконишей Центральной Якутии, а следуя мобилизационной стратегии степных номадов, стремились установить контроль над значительной частью Ленского края, осваивая пригодные для скотоводства территории.

В ходе расселения предки якутов вступали в этнокультурные взаимоотношения с аборигенным населением. Так, в якутских исторических преданиях, отражающих эпизоды этих событий, упоминаются различные племена: «ставшие ветром» *хара сагыл*, загадочные *саха* с «продолговатыми головами», воинственные *туматы/дьирикинэй* и др. Похожие рассказы имели распространение повсеместно, вплоть до приполярных Верхоянского и Булунского районов. Согласно им, *хара дьукаагырдар* (черные юкагиры) произошли от племени *хара сагыл*, впоследствии перекочевавшего из таежных мест в тундру. К вилюйским легендам о *туматах* по некоторым сюжетным признакам примыкают хосунные сказания северных якутов-оленоводо-в о племенах *юнкгээбил*, которые сопоставляются с современными юкагирами, *майааты* (нганасаны), *саамай* (общее название самодийцев), *дьураак* (юраки — устаревшее название ненцев). Автохтонные племена, занимавшиеся охотой на диких оленей, обладали высокой адаптивностью и подвижностью, унаследованной ими от их предков — охотников каменного века, тысячелетия назад освоивших материковые лесные и тундровые массивы Северной Азии.

Историко-сравнительный обзор элементов хозяйства и культуры «доякутских» племен на основе анализа данных фольклора выявляет сходство с культурой палеоазиатских и самодийских народов: хозяйственно-культурный тип охотников и рыболовов, жилище *холомо*, нанесение на лица татуировок, антропофагия, снятие скальпа с головы поверженных противников и т.д. Часть древних родов аборигенов, по всей вероятности, в дальнейшем была инкорпорирована скотоводами и вошла в состав формирующегося якутского народа.

Динамичное взаимодействие предков якутов с разнообразными природными ландшафтами на Севере (вечная мерзлота, тайга, обширные пойменные и степные луга, крупные, средние и мелкие речные системы, орографические объекты), их хозяйственное и ментальное освоение согласно принципам «северного номадизма» сформировали оригинальный тип коневодческой культуры степной Арктики. Они продуцировали создание инновационных

средств и методов управления окружающей средой, технологический прорыв в луговодстве, колонизацию арктических территорий, формирование территориального, демографического, этнокультурного профиля как локальных субэтнических групп, так и скотоводческого населения в целом. Эволюция структуры повседневности (*мир бытия* — труд, хозяйство, жилище, одежда, пища, социальные параметры) и пастушеской культуры (*мир человека* — идентификация, ментальная матрица, ритуальный комплекс) предков саха, их проявлений и феноменов была сопряжена с развитым механизмом адаптации степных кочевников Северной Азии к кормящему ландшафту. В результате освоения якутами северных земель (Туруханский край и Таймыр), активных культурных контактов с затундренными русскими старожилами и тунгусским населением в начале XIX в. появилась новая этническая общность — долганы.

«Северность» как образ жизни манифестируется в оригинальных культурах коренных малочисленных народов Севера. Освоение и преобразование пространства кочевыми тунгусо-маньчжурскими культурами активно происходили в ходе продвижения их носителей на Север и Дальний Восток. Тунгусо-маньчжурские народы России попали в категорию северных именно в процессе покорения северных территорий. Постепенно тунгусские народы выработали особую систему приспособления быта и культуры к природным условиям и разнообразным этнокультурным ландшафтам северного пространства. Уникальность тунгусской адаптации проявилась в отходе от использования коня и внедрении в культуру жизнеобеспечения оленя, что сыграло очень важную роль именно в совершенствовании способов передвижения и, как результат, в освоении огромных пространств Дальнего Востока. Продвижение тунгусских этнических общностей в процессе активных миграций происходило в первую очередь по речным артериям (характерная особенность путевой стратегии тунгусских народов).

На территории Якутии как важной части «холодного мира» сформировалась самобытная циркумполярная цивилизация. Развивая идеи «северности» как ключевой региональной идентичности северян, в исследовании сделан акцент на локальной модели арктической культуры с удивительными природосохраняющими традициями и экологическими знаниями об Арктике, общим культурным фондом, созданным древнейшим населением Северной Азии — юкагирами и чукчами. Арктическая модель культуры юкагиров и чукчей Якутии отражает исторически сложившийся региональный тип культуры. Знаменательно, что нынешний ареал их совместного проживания — нижняя Колыма — представляет собой единственный в республике чу-

котско-юкагирский коммуникативный мир, созданный подвижными охотниками на диких оленей и тундренными кочевниками.

Освоение и колонизация северо-востока континента Московским государством в XVII в. носили сложный и многогранный характер. Главной движущей силой развития этого процесса служили пушные богатства Сибири, заставлявшие продвигаться на восток казаков, промышленников, представителей административных структур и крестьян. Появление русскоязычного населения сильно повлияло на весь жизненный уклад и картину мира коренных народов региона. Это касается как материальной сферы (доступ к новым товарам, инструментам, продуктам питания, технологиям), так и духовной (знакомство с христианством и мировоззрением русского населения).

Русские были расселены на огромной территории Якутии дисперсно, а не компактно, степень их влияния в регионе носила миноритарный характер, что в ряде случаев привело к полному или частичному изменению их этничности. Трансформация этничности у пришлого русского населения имела неоднородный характер и была связана с разной степенью адаптации. Первый тип адаптации предполагал постепенное взаимопроникновение в окружающую этническую среду, основанное на межэтнических браках и заимствованиях в материальной и духовной культуре. Такой тип в большей мере свойствен Центральной Якутии, где русские были сосредоточены в районе рек Амга, Лена и Олёкма. Второй тип можно охарактеризовать как «консервирование», сохранение языка, религии и культурных практик русских за счет относительно низкой степени этнокультурного влияния извне. Этот тип реализовался на крайнем северо-востоке региона (Русское Устье, Походск), где важнейшую роль играл фактор географической изоляции, малонаселенности и суровых климатических условий.

В целом реализация проекта «История Якутии» инициировала новый этап развития фундаментальной науки в области изучения народов республики. Стало очевидным, что концепция создания такого объемного труда требует широкого исторического осмысления, новых подходов и решений. Одним из важных для мировой науки выводов, сделанных в

рамках первого тома, является то, что основа будущего евразийского мира зародилась значительно раньше, чем принято было считать. В связи с этим возникла необходимость анализа древнейших культур, существовавших на территории не только самой Якутии, но и сопредельных регионов. Выдвинутая авторами концепция предполагает исследование как ранее известных, так и вновь открытых археологических, этнографических, лингвистических, фольклорных и музейных источников. Поэтому были привлечены различные архивные и иные материалы, на которых ранее недостаточно акцентировалось внимание.

В рамках данного проекта стали возможны полевые исследования (археологические и этнографические экспедиции), организованные совместно Институтом гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН и Академией наук Республики Саха (Якутия). В процессе написания тома сформировалась научная коллаборация ученых Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (Якутск), Института этнологии и антропологии РАН (Москва), Института лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург), Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург), Санкт-Петербургского государственного университета, Института археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск).

Мы выражаем большую благодарность Главе Республики Саха (Якутия) Е.А. Борисову, инициировавшему начало работы над этим проектом, Главе Республики Саха (Якутия) А.С. Николаеву, при поддержке которого завершены и изданы три тома «Истории Якутии», Правительству Республики Саха (Якутия), Академии наук Республики Саха (Якутия).

Также мы очень признательны нашим коллегам, авторам тома, за эффективное решение поставленных в рамках данного научного труда задач и творческое воплощение своих оригинальных идей, благодарны лаборантам и сотрудникам отдела археологии и этнографии ИГИиПМНС СО РАН, участникам экспедиций разных лет, а также всем сопричастным созданию и публикации первого тома «Истории Якутии».

ПРИЛОЖЕНИЕ

Периодизация и хронология археологических культур Якутии*

Период	Археологические памятники и культуры	Возраст
Палеолит:		
нижний	Диринг-Юрях, Усть-Олёкма, Алалайка, Мунгхары-ма I, Чингалах, Сосновый Бор	~300–150 тыс. л. н.
средний	Мунгхарыма II, Тимирдах-Хая	~150–35 тыс. л. н.
верхний	Культуры: янская дюктайская	47–27 тыс. ¹⁴ С л. н. 35/25–10,5 тыс. кал. л. н.
Мезолит	сумнагинская	9400–5900 ¹⁴ С л. н. (10 700–6800 кал. л. н.)
Неолит:		
ранний	сылахская	6000–4700 ¹⁴ С л. н. (6900–5500 кал. л. н.)
средний	белькачинская	5400–3700 ¹⁴ С л. н. (6300–4200 кал. л. н.)
поздний	ымыяхтахская	4350–2950 ¹⁴ С л. н. (5000–3000 кал. л. н.)
Бронзовый век	улахан-сегеленняхская усть-мильская сугуннахская	3900–3350 ¹⁴ С л. н. (3900–3300 кал. л. н.) 3400–2000 ¹⁴ С л. н. (3400–2000 кал. л. н.) 2950–1050 ¹⁴ С л. н. (3000–1000 кал. л. н.)
Ранний железный век	Дюпсинское погребение, Покровское погребение I, II, Белькачи I (слой I), Сумнагин I (слой I, II), Дюктайская пещера (слой I), Усть-Миль I (слой I), Сиктях I, Курунг II (слой I), Крестях IV (слой I), Улахан-Сегеленнях (слой VI), Вакунайка	VIII в. до н. э. – V в. н. э.
Средневековье:		
раннее	Улахан-Сегеленнях (слои V, IV, III)	VI–IX вв. н. э.
позднее	Кулун-атахская культура	X–XVI вв. н. э.

* Составитель В.М. Дьяконов.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

АРХИВНЫЕ И РУКОПИСНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- 1. Архив ИА РАН**
Р-1, № 5693, табл. 2.
- 2. Архив ИВР РАН**
Ионов В.М. Материалы по верованиям якутов. Ч. 1–2 // Архив ИВР РАН, ф. 22, оп. 1, д. 31, л. 1–23.
- 3. Архив МАЭ (Кунсткамера) РАН**
Ф. 14, оп. 1, ед. хр. 156, 36 л.
Попов А.А. Записки о верованиях и обрядах // Архив МАЭ (Кунсткамера) РАН, ф. 4, оп. 1, д. 16, л. 1–146.
Попов А.А. Религиозные воззрения долган [Рукопись] // Архив МАЭ (Кунсткамера) РАН, ф. 14, оп. 1, № 16.
- 4. Архив СВКНИИ ДВО РАН**
Попова У.Г. Эвены Магаданской области. 1969 г. // Архив СВКНИИ ДВО РАН, инв. № 674.
Попова У.Г. Эвены Магаданской области. 1966 г. // Архив СВКНИИ ДВО РАН, инв. № 675.
- 5. Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я)**
Василевич Г.М. Эвенки: Этнографическая монография. Книга первая. 1961 г. // Библиотечно-информационный фонд документов НБ РС (Я).
- 6. ГАРФ**
Ф. Р3977, оп. 1, ед. хр. 54, 1157.
- 7. МАНР**
Объяснительная записка заведующего Дальневосточным подотделом Северо-Азиатского сектора Института по изучению племен и народов Академии наук СССР к плану изучения малых народностей и племен Дальневосточного края. Докладные записки о состоянии дома туземцев, торговли // МАНР, ф. 134, оп. 1, ед. хр. 40.
- 8. Муниципальный архив Эвенкийского района Красноярского края**
Ф. 1, оп. 1, ед. хр. 20, 25 л.
- 9. НА РС (Я)**
Ф. 33И, оп. 1, д. 27, л. 26–31; ф. 225, оп. 1, д. 1625, 1626; ф. 1457, оп. 2, д. 199, л. 13–15.
- 10. РГАДА**
Ф. 119, оп. 2, д. 465, л. 492–494; д. 485, л. 210, 270, 485; д. 1100, л. 649–650; ф. 214, оп. 5, д. 274, л. 415–416; ф. 1177, оп. 3, д. 25, л. 11–12; д. 137, л. 9–15; ф. И, оп. 4, д. 13, л. 23.
- 11. Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН**
Ф. 4, оп. 1, д. 36, л. 1; оп. 12, д. 8, л. 3; д. 39, л. 133; д. 75, л. 29–30; оп. 14, д. 64; д. 116а, л. 50; ф. 5, оп. 1, д. 277, л. 4–7; оп. 3, д. 296, л. 14; д. 476; оп. 9, д. 23, л. 26; д. 23а, л. 2, 71/8; д. 29; ф. 8, оп. 1, д. 106, л. 19.
Антонов Н.К. Основные ландшафтные названия в якутском языке // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 12, д. 1, л. 1–15.
Боло С.И. Записи по верованиям якутов бывшего Колымского улуса. 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 438, 37 л.
Боло С.И. Записи фольклора: Предания о Тыгыне, Омоего, о тунгусах и выписки из документов по истории Якутии. 1933–1934 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 14, д. 49, л. 1–94.
Боло С.И. Родословные и прочие записи в районах Чурапча, Мегино-Кангаласский, Западно-Кангаласский. 1933–1936 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 14, д. 54, л. 1–60.
Боло С.И. Материалы по верованиям и мелким поверьям коренного населения Байдынского,

- Батагайского наслегов. 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 414, 39 л.
- Боло С.И.* Материалы по историческому [фольклору] в наслегах Момского района. 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 412, 55 л.
- Боло С.И.* Предания, легенды по верованиям якутов Верхнеколымского наслега. 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 430, л. 1–20.
- Боло С.И.* Предания, легенды по верованиям якутов Верхнеколымского наслега. 1941 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 452, л. 37–38.
- Васильев Ф.Ф.* Традиционное и современное жилище народов Севера Якутии // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 15, ед. хр. 126.
- Воронкин М.С.* Вилуйская группа говоров якутского языка. 1980 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 12, д. 223, л. 1–351.
- Готовцев Г.А.* Якутская ураса. Якутская юрта. 1953–1954 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 6, д. 165, л. 7–70.
- Гурвич И.С.* Охотничьи обычаи и обряды у населения Оленёкского района. 1945 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 139.
- Гурвич И.С.* Предварительный отчет о работе этнографической экспедиции Института ЯЛИ Якутского филиала АН СССР в Верхоянский, Саккырырский, Усть-Янский, Булунский и Жиганский районы ЯАССР в 1953–1954 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 258.
- Гурвич И.С.* Эвены-тюгясиры // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 289.
- Ионова О.В.* Жилые и хозяйственные постройки якутов: Историко-этнографический очерк. 1951 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 1, д. 224, л. 1–460.
- Константинов Х.И.* Ойуун кырыгылара = Шаманские мистерии. 1941 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 537, л. 60.
- Ксенофонтов Г.В.* // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 102.
- Ксенофонтов Г.В.* Древняя история якутов (к вопросу изучения якутской культуры). 1937 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, фонд Г.В. Ксенофонтова, оп. 1, д. 27а, л. 1–138.
- Ксенофонтов Г.В.* Легенды бурят о своих прародителях. 1922 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 29, л. 1–102.
- Ксенофонтов Г.В.* Материалы об Ысыахе // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 126, л. 1–200; ф. 5, оп. 1, д. 104, л. 11.
- Ксенофонтов Г.В.* Материалы по мифологии и легендарной истории якутов // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 1, оп. 1, д. 20, 37 л.
- Ксенофонтов Г.В.* По истокам древней якутской культуры // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 27, л. 1–128.
- Ксенофонтов Г.В.* Скифский миф о праотце народа и учителей религии у якутов. Об имени Чингисхана // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 36, л. 1–29.
- Ксенофонтов Г.В.* «Эллэйада». Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. Ч. 2 // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 20.
- Материалы по верованиям якутов.* Обрядовый и шаманский фольклор. 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 301, л. 1–245.
- Николаев С.И.* Отчет об этнографической экспедиции в Томпонский и Оймьяконский районы ЯАССР весной 1959 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 1, ед. хр. 357, л. 25.
- Рукописные материалы Г.Ф. Ксенофонтова* // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1.
- Саввин А.А.* Анахсыт тардар алгыһа. 1939 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 278, л. 21–24.
- Саввин А.А.* Верования якутов. 1937–1941 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 70, л. 1–347.
- Саввин А.А.* Верования якутов. Демонизм (Юёрдэр). 1936–1938 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 68, л. 98.
- Саввин А.А.* Гончарное ремесло у якутов. 1941 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 5, л. 1–64.
- Саввин А.А.* Дойду иччитигэр кирири. 1938 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 106, л. 1–6.
- Саввин А.А.* Культ духа-хозяйки земли Аан Алахчын Хотун. 1938 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 61, л. 1–27.
- Саввин А.А.* Материалы по верованиям абыйских якутов. 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 480, л. 1–36.
- Саввин А.А.* Материалы по истории и этнографии якутов. 1934–1948 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 19, л. 1–115.
- Саввин А.А.* Пища якутов до развития земледелия: Опыт историко-этнографической моно-

- графии. 1949 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 60, л. 1–507.
- Саввин А.А.* Угон скота в жертву духам. 1937–1941 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 63, л. 1–40.
- Саввин А.А.* Шаманизм. Шаманы. 1935–1941 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 64, л. 1–123.
- Саввин А.А.* Ытык дабаты. 1939 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 113, 48 л.
- Саввин А.А.* Этнографические заметки. 1940 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 40–42, л. 1–48.
- Саввин А.А.* Этнографические заметки. 1934–1944 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 53, л. 1–48.
- Саввин А.А.* Этнографические записки и заметки. 1934–1944 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 33, тетр. 1; оп. 12, д. 33, л. 1–67.
- Слепцов П.В.* Этнографические материалы. 1904 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 239, л. 1–350.
- Степанов П.Т.* Фольклорно-этнографические материалы из I Нахаринского наслега Мегино-Кангаласского района. 1944 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, д. 595, 29 л.
- Экспедиционные фотографии Г.В. Ксенофонтова* // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН, ф. И, оп. 6, д. 20, л. 1.
- 12. Рукописный фонд НБ РС (Я)**
- Василевич Г.М.* Поездка к сымским тунгусам. Лето 1930 г. // Рукописный фонд НБ РС (Я), ф. 2, оп. 12, ед. хр. 3.
- Василевич Г.М.* Поездка по Нижней Тунгуске. Лето 1931 г. // Рукописный фонд НБ РС (Я), ф. 2, оп. 12, ед. хр. 4.
- 13. СПБФ АРАН**
- Ф. 47, оп. 1, д. 371; оп. 2, д. 157, л. 61; ф. 98, оп. 1, д. 2, л. 125–125об.; ф. 253, оп. 1, д. 22.
- Горинович В.Е.* Народная медицина якутов. 1895 г. // СПБФ АРАН, ф. 202, оп. 1, д. 24, л. 201–304.
- Комиссия по изучению Якутской АССР: Этнографические материалы по Хатанго-Анабарскому отряду, собранные Слепцовым* // СПБФ АРАН, ф. 47, оп. 1, д. 1075, л. 1–524.
- Сойконнен И.П.* Семейный быт якутов Якутского округа. 1928 г. // СПБФ АРАН, ф. 47, оп. 2, д. 159, л. 1–231.
- Фотографии по этнографии тунгусов П.В. Козлова* // СПБФ АРАН, ф. 47, оп. 2, ед. хр. 223.
- Отчеты**
- Воробьев С.А.* Отчет об археологических раскопках многослойной стоянки Усть-Чуга II в полевой сезон 2006 г. [Рукопись] // Архив ОПИ ИА РАН. — Нерюнгри, 2007. — 144 с.
- Кирьянов Н.С.* Отчет о проведении археологических исследований на территории Верхоянского района Республики Саха (Якутия) в 2010 г. (Якутск, 2011) [Рукопись] // Научно-отраслевой архив ИА РАН, ф. 1.Р-1, № 44432.
- Кирьянов Н.С.* Отчет о проведении археологической разведки на территории Верхоянского района в 2011 г. (Якутск, 2015) [Рукопись] // Научно-отраслевой архив ИА РАН, ф. 1.Р-1, № 45690.

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В.И.* Шаман сильнее война // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти С.А. Токарева. — М.: Наука; Вост. лит., 1994. — С. 11–19.
- Абдуманов Р.А.* К вопросу происхождения кыргызского племени кангды // Изв. Томск. политех. ун-та. — Томск: Изд-во ТПУ, 2002. — Т. 305, вып. 7. — С. 19–32.
- Аболон Р.И.* Геоботаническое и почвенное описание Лено-Вилуйской равнины. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1929. — Т. 10. — 378 с.
- Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи / Вступ. ст. С.Т. Табышалиева. — Фрунзе: Кыргызстан, 1990. — 480 с.
- Абрамова З.А.* К вопросу о возрасте алданского палеолита // Сов. археология. — 1979. — № 4. — С. 5–14.
- Абрамова З.А.* Палеолит Северной Азии // Палеолит мира. Палеолит Кавказа и Северной Азии. — Л., 1989. — С. 145–243.
- Аверина И.М.* Северная Якутия (физико-географическая характеристика). — М.: Мор. транспорт, 1962. — 336 с.
- Аврорин В.А.* Предикативно-притяжательные формы в нанайском и других тунгусо-маньчжурских языках // Вопр. языкознания. — 1956. — № 3.
- Аврорин В.А.* Новые исследования по языкам народностей Севера // Изв. АН СССР. Сер. ОЛЯ. — 1957. — Т. 16. — С. 472–474.
- Аврорин В.А., Лебедева Е.П.* Ороческие тексты и словарь. — Л.: Наука, 1978. — 264 с.
- Ажидали С.Е.* Архитектура кочевников — феномен истории и культуры Евразии: Памятники Арало-Каспийского региона. — Алматы: Науч.-издат. центр «Гылым», 2002. — 654 с.
- Акимов Ю.Г.* Северная Америка и Сибирь в конце XVI — середине XVIII в.: Очерк сравнительной истории колонизаций. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2010. — 372 с.
- Алексеев А.А.* Культ огня у эвенов // Илин. — 2003. — № 3–4. — С. 77–79.

- Алексеев А.А.* Эвены Верхоянья: История и культура (конец XIX — 80-е гг. XX в.). — СПб.: ВВМ, 2006.
- Алексеев А.Н.* Джикимдинское погребение (памятник белькачинской неолитической культуры на Олекме) // Якутия и ее соседи в древности. — Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1975. — С. 95–99. — (Тр. ПАЭ).
- Алексеев А.Н.* Палеолит нижней Олекмы // Новое в археологии Якутии. — Якутск, 1980. — С. 28–34. — (Тр. ПАЭ; вып. 3).
- Алексеев А.Н.* Каменный век Олекмы. — Иркутск: Изд-во ИГУ, 1987. — 128 с.
- Алексеев А.Н.* Локальные варианты и этническая идентификация ымыяхтахской археологической культуры // Учен. зап. Якут. ун-та. Сер.: Гуманит. науки. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 1994а. — С. 18–35.
- Алексеев А.Н.* Происхождение якутского народа (по новым археологическим материалам) // Учен. зап. Якут. ун-та. Сер.: Гуманит. науки. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 1994б. — С. 131–154.
- Алексеев А.Н.* Древняя Якутия. Железный век и эпоха средневековья. — Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1996а. — 95 с. — (История и культура Востока Азии).
- Алексеев А.Н.* Древняя Якутия. Неолит и эпоха бронзы. — Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1996б. — 144 с. — (История и культура Востока Азии).
- Алексеев А.Н.* Первые русские поселения XVII–XVIII вв. на северо-востоке Якутии. — Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 1996в. — 151 с.
- Алексеев А.Н.* Основные этапы проникновения тюркских этнических групп на Среднюю Лену // Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеометрология. — Новосибирск: Наука, 1999. — С. 154–157.
- Алексеев А.Н.* О времени заселения якутами бассейна среднего Вилюя // Тюркский мир: Монголия и Якутия. — Улан-Батор, 2007. — С. 197–201.
- Алексеев А.Н.* Ранние кочевники в Якутии // Вестн. СВФУ им. М.К. Аммосова. — 2013. — Т. 10, № 5. — С. 62–69.
- Алексеев А.Н.* О происхождении якутских чоронов // Север-Восточный гуманитар. вестн. — 2015. — № 1 (10). — С. 55–61.
- Алексеев А.Н.* Якутский дэйбиир // Наука и техника. — 2017. — № 1(32). — С. 71–75.
- Алексеев А.Н., Ветров В.М., Дьяконов В.М. и др.* Витимский нефрит в археологии Восточной Сибири // Изв. Лаб. древних технологий. — 2006а. — № 4. — С. 74–79.
- Алексеев А.Н., Дьяконов В.М.* Радиоуглеродная хронология культур неолита и бронзового века Якутии // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2009. — № 3. — С. 26–40.
- Алексеев А.Н., Дьяконов В.М.* Святилище Джампа — новый памятник древних обитателей Ленской тайги // Фундаментальные проблемы археологии, антропологии и этнографии Евразии: К 70-летию академика А.П. Деревянко. — Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2013. — С. 460–468.
- Алексеев А.Н., Жирков Э.К., Степанов А.Д. и др.* Погребение ымыяхтахского воина в местности Кёрдюген // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2006б. — № 2. — С. 45–52.
- Алексеев А.Н., Кочмар Н.Н.* Древние святилища Тойон-Арынского историко-культурного района на средней Лене // Древности Якутии: Искусство и материальная культура. — Новосибирск: Наука, 2006. — С. 56–101.
- Алексеев А.Н., Крюбези Э.* Сюжеты парных конских головок в культурах Якутии: Древность и современность // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2016. — № 44 (2). — С. 91–101.
- Алексеев А.Н., Черосов Н.М.* Археология Якутии (каменный век): Учеб. пособие. — Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 1990. — 104 с.
- Алексеев В.П.* Некоторые стороны общественной организации древних племен Чукотки и Аляски (по раскопкам в Ипиутаке) // Зап. Чукотского краевед. музея. — Магадан, 1967. — С. 11–16.
- Алексеев В.П.* К краниологии азиатских эскимосов: Материалы к этногенезу // Зап. Чукотского краевед. музея. — Магадан, 1967. — Вып. 4. — С. 22–26.
- Алексеев В.П.* Антропологический комментарий к гипотезе циркумполярной культуры // Этногенез и этническая история народов Севера. — М., 1973. — С. 249–262.
- Алексеев В.П.* Историческая антропология и этногенез. — М., 1989. — 445 с.
- Алексеев В.П.* Избранное: В 5 т. — М.: Наука, 2008. — Т. 3: Историческая антропология и экология человека. — 614 с.
- Алексеев В.П., Гохман И.И.* Антропология азиатской части СССР. — М.: Наука, 1984. — 208 с.
- Алексеев В.П., Трубникова О.Б.* Некоторые проблемы таксономии и генеалогии азиатских монголоидов: Краниометрия. — Новосибирск, 1984. — 128 с.
- Алексеев М.П.* Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей XIII–XVII вв.: Введение, тексты и комментарии. — 3-е изд. — Новосибирск: Наука, 2006. — 504 с.
- Алексеев Н.А.* Культ айыы — племенных божеств, покровителей якутов: К вопросу о так называемом белом шаманстве // Этнограф. сб. — Улан-Удэ, 1969. — Вып. 5. — С. 145–169.
- Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. — Новосибирск: Наука, 1975. — 198 с.

- Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск: Наука, 1980. — 317 с.
- Алексеев Н.А.* Этнография и фольклор народов Сибири. — Новосибирск: Наука, 2008. — 494 с.
- Алексеев Н.Д.* Адаптивные качества якутской лошади: Сб. науч. тр. — Новосибирск, 1990. — С. 78–83.
- Алексеева Е.К.* Очерки по материальной культуре эвенов Якутии (конец XIX — начало XX в.). — Новосибирск: Наука, 2003. — 158 с.
- Алексеева Е.К.* Традиционный календарь эвенов: Отражение хозяйственных занятий // Молодой ученый. — 2011. — № 12. — С. 23–26.
- Алексеева Е.К., Варавина Г.Н.* Реальное и символическое пространство тунгусской культуры: Движение и путь // Общество: Философия, история и культура. — 2017. — № 6. — С. 55–57.
- Алексеева Т.А., Алексеев В.П., Арутюнов С.А., Сергеева Д.А.* Некоторые итоги историко-этнологического исследования на Чукотском полуострове // На стыке Чукотки и Аляски. — М., 1983. — С. 3–64.
- Алексеева Т.И., Алексеев В.П.* Антропологические исследования на Чукотке // Зап. Чукотского краевед. музея. — Магадан, 1973. — Вып. 6. — С. 3–8.
- Андреев А.А.* История растительности и климата Центральной Якутии в голоцене и позднеледниковье // Материалы междунар. конф. «Озера холодных регионов». — Якутск: Изд-во Якут. гос. ун-та, 2000. — Ч. 4: Вopr. палеоклиматологии, палеолимнологии и палеэкологии. — С. 15–29.
- Андросова-Ионова М.Н.* Олохolor, ырыалар: Этнографической бэлиэтээһиннэр, ыстатыйалар = Олонхо, песни: Этнографические заметки, статьи / Сост. Е.И. Коркина. — Дьюкуускай: Кудук, 1998. — 373 с. (на якут. яз.).
- Анжиганова Л.В.* Традиционное мировоззрение хакасов: Опыт реконструкции. — Абакан: Отд. изд. деятельности ХРИПКиПРО «РОСА», 1997. — 127 с.
- Анисимов А.Ф.* Космологические представления народов Севера. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. — 106 с.
- Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии (представлено на заседании Ист.-филол. отд. Акад. наук. 16 января 1913 г.) // Сб. Музея антропологии и этнографии при Рос. акад. наук. — Л., 1924. — Т. 4.2. — 248 с.
- Антонов Н.К.* Предание об обряде посвящения в охотники // Сб. ст. и материалов по этнографии народов Якутии. — Якутск: Кн. изд-во, 1961. — Вып. 2. — 105 с.
- Антонов Н.К.* Материалы по исторической лексике якутского языка. — Якутск: Кн. изд-во, 1971. — 176 с.
- Антонов Н.К.* Наследие предков. — Якутск: Бичик, 1994. — 196 с.
- Аргентов А.* Описание Николаевского Чаунского прихода // Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО. — 1857. — Т. 3, № 1. — С. 79–106.
- Аргунов В.Г.* Каменный век Северо-Западной Якутии. — Новосибирск: Наука, 1990. — 213 с.
- Аргунов В.Г.* К вопросу о границах ареала сылахской неолитической культуры // Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеометрология: Сб. науч. тр. — Новосибирск: Наука, 1999. — С. 17–22.
- Аргунов В.Г.* Основные этапы заселения человеком западного сектора Якутской Арктики // Международной северный археологический конгресс: Тез. докл. — Ханты-Мансийск; Екатеринбург: Академкнига, 2002. — С. 9–11.
- Аргунов В.Г.* Проблема этнической идентификации археологических культур каменного века Якутии // Этносы Сибири: Прошлое, настоящее, будущее. — Красноярск, 2004. — Ч. 1. — С. 17–21.
- Аргунов В.Г.* Археологические материалы частных коллекций Якутска // Древности Якутии: Искусство и материальная культура. — Новосибирск: Наука, 2006. — С. 180–183.
- Аржаков Н.Н.—Боло уус.* Неизведанная тайна предков... Доспехи боотура = Былыргы былдысыктаах дьыллартан... Саха боотурун сэбэ-сэбиргэлэ. — Якутск: Бичик, 2014. — 96 с.
- Аристов Н.А.* Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей // Живая старина. — 1896. — Вып. 3, 4. — С. 277–456.
- Арктика — мой дом: Народы Севера Земли.* Культура народов Севера. — М., 1999. — 264 с.
- Арсланова Ф.Х.* Погребения тюркского времени в Восточном Казахстане // Культура древних скотоводов и земледельцев Казахстана. — Алма-Ата, 1969. — С. 43–57.
- Артемов Н.М.* Долганский язык: Структурно-семантический сравнительный анализ: Дис. ... д-ра филол. наук. — СПб., 2001. — 85 с.
- Артемов Н.М.* Долганы: Историко-лингвистические и этнокультурологические материалы. — СПб., 2010. — 159 с.
- Артыкбаев Ж.О.* Казахское общество в XV–XVII вв.: От империи к национальному государству. — Астана; М., 2019. — 308 с.
- Арутюнов С.А.* Рецензия на книгу Федосеева С.А. «Бумьяхтахская культура Северо-Восточной Азии» // Сов. археология. — 1983. — № 4. — С. 256–258.
- Архипов Н.Д.* Виллюйская экспедиция // Археологические открытия 1975 г. — М.: Наука, 1976.
- Архипов Н.Д.* Вахунайка — новый памятник раннего железного века Якутии // Тез. докл. науч.-теорет. конф. (Иркутск, 29 марта — 1 апреля 1977 г.). — Иркутск: Изд-во ИГУ, 1977. — С. 22–24.

- Архипов Н.Д.* Ранний железный век Якутии // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. — Кемерово, 1980. — С. 54–60.
- Архипов Н.Д.* Древние культуры Якутии. — Якутск: Кн. изд-во, 1989. — 192 с.
- Асеев И.В.* Прибайкалье в средние века (по археологическим данным). — Новосибирск, 1980. — 152 с.
- Асеев И.В.* Юго-Восточная Сибирь в эпоху камня и металла. — Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2003. — 207 с.
- Асеев И.В.* Обряды погребения шаманов в Прибайкалье (Ольхонский район Иркутской области) по археолого-этнографическим данным // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2007. — № 2. — С. 93–99.
- Асеев И.В.* Некоторые вопросы этногенеза прибайкальских племен // Астроархеология — естественный научный инструмент познания протонаук и астральных религий жречества древних культур Хакасии: Сб. науч. ст. — Красноярск: Город, 2009. — С. 174–179.
- Ахинжанов С.М.* Об этническом составе кипчаков средневекового Казахстана // Прошлое Казахстана по археологическим источникам. — Алма-Ата, 1976. — С. 81–93.
- Багаутдинов Р.С., Богачев А.В., Зубов С.Э.* Праболгары на средней Волге. У истоков истории татар Волго-Камья. — Самара, 1998. — 286 с.
- Багашев А.Н., Ражев Д.И., Зубова А.В. и др.* Антропологическое исследование раннеякутского Атласовского погребения XIV–XV вв. // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2016. — № 44 (2). — С. 137–147.
- Бадмаев А.А.* Жилищно-поселенческий комплекс селенгинских бурят во второй половине XIX — начале XX в. // Вестн. НГУ. Сер.: История, филология. — 2012. — Т. 11, вып. 3. — С. 348–354. — (Археология и этнография).
- Байтасов Р.Р.* Предварительная попытка соотнесения археологических культур с носителями Y-ДНК гаплогрупп DE, D, E // Проблемы современной науки и образования. — 2013. — № 3 (17). — С. 48–57.
- Байтасов Р.Р.* Корреляция языковых семей и Y-гаплогрупп // Проблемы современной науки и образования. — 2014а. — № 1. — С. 24–32.
- Байтасов Р.Р.* Палеолитические предки чукотско-камчатских народов // Материальное и духовное наследие общества со времен возникновения до наших дней: Всерос. науч. Интернет-конференция с междунар. участием: Материалы конф. (Казань, 11 декабря 2013 г.). — Казань, 2014б. — С. 8–13.
- Бакай Н.* Историко-географические материалы, относящиеся к Якутской области во второй четверти XVIII в. // Изв. ВСОРГО. — 1895. — Т. 25, № 4–5.
- Балановский О.П.* Генетические данные о заселении высоких широт // Первоначальное заселение Арктики человеком в условиях меняющейся природной среды: Атлас-монография. — М.: ГЕОС, 2014. — С. 408–422.
- Балановский О.П.* Результат важный, но степень его надежности неизвестна: Мнение эксперта по материалу «Древнее население арктической Сибири было близко к европейцам?» [Электронный ресурс]. — URL: http://генофонд.рф/?page_id=7611 (дата обращения: 22.03.2016 г.).
- Балуева Т.С.* Краниологический материал неолитического слоя пещеры Чертовы Ворота (Приморье) // Вопр. антропологии. — 1978. — Вып. 58.
- Балуева Т.С.* Антропологическая характеристика коренных народов Северо-Востока Азии // Народы Северо-Востока Сибири. — М., 2010. — С. 33–45.
- Бананова В.А.* Художественная обработка металла в военно-охотничьем снаряжении предбайкальских бурят // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена. — 2010. — № 126. — С. 9–16.
- Банзаров Д.* Черная вера, или Шаманство у монголов и другие статьи Дорджи Банзарова. — СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1891. — 129 с.
- Банзаров Д.* Собрание сочинений / Отв. ред. Г.Д. Санжеев; подгот. к печ. и примеч. Г.Н. Румянцева. — М.: Изд-во АН СССР, 1955. — 375 с.
- Бартольд В.В.* Киргизы: Исторический очерк // Сочинения: В 9 т. — М., 1963. — Т. 2, ч. 1. — С. 471–543.
- Баскаков Н.А.* К вопросу о классификации тюркских языков // Изв. АН СССР. Отд. лит. и яз. — М., 1952. — Т. 11, вып. 2. — С. 121–134.
- Баскаков Н.А.* Введение в изучение тюркских языков: Учебник для гос. ун-тов. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Высш. шк., 1969. — 383 с.
- Баскаков Н.А.* Тюркские языки. — 4-е изд. — М.: Изд-во ЛКИ, 2010. — 248 с. — (Языка народов мира).
- Бастаки Байдылар,* Ханаластар. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 2006. — 229 с. (на якут. яз.).
- Бахрушин С.В.* Избранные работы по истории Сибири XVI–XVII вв. // Науч. тр.: В 5 т. — М.: Изд-во АН СССР, 1955. — Т. 3, ч. 2: История народов Сибири в XVI–XVII вв.
- Бахсыров А.* Наши на ближнем море // Сов. Север. — 1921. — № 2.
- Башарин Г.П.* История аграрных отношений в Якутии (XV — середина XIX в.). — М.: Арт-Флекс, 2003. — Т. 1: Аграрные отношения с древних времен до 1770-х годов. — 448 с.
- Беликова О.Б.* Среднее Причулымье в X–XIII вв. — Томск: Изд-во ТГУ, 1996. — 272 с.
- Белов М.И.* Арктическое мореплавание с древнейших времен до середины XIX в. // История открытия и освоения Северного морского пути. — М., 1956. — Т. 1.

- Белов М.И.* Подвиг Семена Дежнева. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Мысль, 1973. — 223 с.
- Белянская М.Х.* Традиция и современность: Культура выживания северных тунгусов в Северо-Восточной Азии: Историко-этнографический очерк. — СПб.: Бельведер, 2004. — 124 с.
- Беневоленская Ю.Д.* Арктическая раса (проблема формирования) // Расы и народы. — М., 1988. — Вып. 18. — С. 75–91.
- Бердникова (Смотрова) В.И., Николаев В.С.* Шаманские погребения на о. Осинском (Южное Приангарье) // Изв. Лаб. древних технологий. — 2003. — Вып. 1. — С. 123–133.
- Бердникова Н.Е., Роговской Е.О., Бердников И.М. и др.* Стоянка им. Генералова (р. Чуна): Результаты охранно-спасательных работ 2013 г. // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер.: Геоархеология. Этнология. Антропология. — 2014. — Т. 7. — С. 150–191.
- Берзницкий С.В.* Статус диких и домашних жертвенных животных в социуме коренных народов Сибири и Дальнего Востока // Сиб. сборник—4: Грани социального. Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры (памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой) / Отв. ред. В.Н. Давыдов, Д.В. Арзютов. — СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2014. — С. 682–692.
- Берзницкий С.В., Сем Т.Ю., Тураев В.А.* Верования и обряды // История и культура дальневосточных эвенков: Историко-этнографические очерки / Отв. ред. В.А. Тураев. — СПб.: Наука, 2010.
- Бермишева М.А., Тамбетс К., Виллемс Р., Хуснутдинова Э.К.* Разнообразие гаплогрупп митохондриальной ДНК у народов Волго-Уральского региона // Молекулярная биология. — 2002. — Т. 36. — С. 802–812.
- Бернишам А.Н.* Происхождение турок (к постановке проблемы) // Проблемы истории докапиталистических обществ: Ежемесячный журн. под общ. ред. Н.Я. Марра. — 1935. — № 5–6. — С. 43–53.
- Бернишам А.Н.* Древнетюркское письмо на р. Лене // Эпиграфика Востока. — 1951а. — Т. 4, № 6. — С. 76–86.
- Бернишам А.Н.* Очерк истории гуннов. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1951б. — 256 с.
- Бичурин Н.Я. (Иакинф).* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена: В 3 ч. — М.; Л., 1950. — Ч. 1. — 380 с.
- Бобров Л.А., Худяков Ю.С.* Вооружение и тактика кочевников Центральной Азии и Южной Сибири в эпоху позднего средневековья и раннего Нового времени (XV — первая половина XVIII в.). — СПб., 2008. — 776 с. — (Historia Militaris).
- Богораз В.Г.* Ламуты (из наблюдений в Колымском крае) // Землеведение. — М., 1900. — Кн. 1. — С. 59–72.
- Богораз В.Г.* Миф об умирающем и воскресающем звере // Художественный фольклор. — М., 1926. — № 1. — С. 66–71.
- Богораз В.Г.* Чукчи. — Л., 1934. — Ч. 1; Л., 1939. — Ч. 2.
- Богораз В.Г.* Материальная культура чукчей. — М., 1991. — 223 с.
- Богословская Л., Слугин И., Загребин И., Крупник И.* Основы морского зверобойного промысла. — М.; Анадырь, 2007. — 480 с.
- Боесков Г.Г., Ноговицын П.Р., Мащенко Е.Н. и др.* Новые данные о млекопитающих мамонтовой фауны бассейна средней Лены (Якутия, Национальный парк «Ленские Столбы» и прилегающие территории) // Докл. Акад. наук. — 2016. — Т. 466, № 2. — С. 190–194.
- Боесков Г.Г., Протопопов А.В., Мащенко Е.Н. и др.* Новые находки ископаемых млекопитающих уникальной сохранности в многолетней мерзлоте Якутии // Докл. Акад. наук. — 2013. — Т. 454, № 4. — С. 463–465.
- Болдырев Б.В.* Эвенкийско-русский словарь. — Новосибирск: Изд-во СО РАН, филиал «Гео», 2000. — Ч. 1: А–П. — 503 с.
- Болдырев Б.В.* Морфология эвенкийского языка / Отв. ред. В.А. Роббек. — Новосибирск: Наука, 2007. — 474 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока).
- Боло С.И.* Прошлое якутов до прихода русских на Лену: По преданиям якутов бывшего Якутского округа. — Якутск: Бичик, 1994. — 320 с.
- Боло С.И.* Легендарные предки якутов и период междоусобиц / Сост. Г.В. Попов. — Якутск: Бичик, 2006. — Кн. 1: Предания. — 240 с. (на якут. яз.).
- Большой академический монгольско-русский словарь:* В 4 т. — М.: ACADEMIA, 2001–2002.
- Боотулуулар.* — Якутск: Медиа-холдинг «Якутия», 2011. — 360 с.
- Борисов А.А.* Образы Тыгына и богатыря-одиночки в этносознании саха // Наука и образование. — 1996. — № 2. — С. 88–92.
- Борисов А.А.* Якутские улусы в эпоху Тыгына. — Якутск: Бичик, 1997. — 160 с.
- Борисов А.А.* Якутское общество и обычное право в XVII–XX вв. / Отв. ред. В.Н. Иванов. — М.: Изд-во МГУ, 2002. — 160 с.
- Борисов А.А.* Социальная история якутов в позднее средневековье и Новое время. — Новосибирск: Наука, 2010. — 272 с.
- Борисов В.Г.* Меч и копье из Якутии // Сов. археология. — 1961. — № 2. — С. 239–241.
- Бородовский А.П., Ларичев В.Е.* Июсский кинжал и вопросы интерпретации кладов второй половины I тыс. до н.э. на юге Западной Сибири // Пространство культуры в археолого-этнографическом

измерении: Западная Сибирь и сопредельные территории. — Томск, 2001. — С. 224–227.

Босиков Н.П. Эволюция аласов Центральной Якутии / Отв. ред. М.С.Иванов. — Якутск, 1991. — 127 с.

Боякова С.И. Русские старожилы Якутии: Культура и ландшафт [Электронный ресурс] // Арктика и Север. — 2012. — № 9. — URL: <http://www.arcticandnorth.ru/upload/iblock/2b4/05.pdf> (дата обращения: 10.06.2018 г.).

Бравина Р.И. Погребальный обряд якутов как историко-этнографический источник (XVII–XIX вв.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Л., 1983. — 25 с.

Бравина Р.И. Погребальный обряд якутов (XVII–XIX вв.). — Якутск, 1996. — 230 с.

Бравина Р.И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса (на материалах традиций народа саха). — Новосибирск: Наука, 2005. — 304 с.

Бравина Р.И. Погребальные памятники Верхоянья (XVII–XVIII вв.) // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2013. — № 1 (6). — С. 5–9.

Бравина Р.И. Дальневосточный культурный комплекс в зеркале этнической истории саха // Всадники Северной Азии и рождение этноса: Этногенез и этническая история саха. — Новосибирск, 2014.

Бравина Р.И. Кус Хоро — «страна, где зимуют птицы»: Приамурье и Приморский край в легендах и преданиях якутов // VIII Гродековские чтения: Материалы междунар. науч.-практ. конф. «Дальний Восток России: история и современность», посвященной 70-летию Победы в Великой Отечественной войне (Хабаровск, 15–17 апреля 2015 г.). — Хабаровск, 2015. — С. 67–73.

Бравина Р.И. Новая старая гипотеза о происхождении якутов: К 100-летию этнографа фольклориста и краеведа А.А.Саввина // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. Сер.: Этнология. — 2017. — № 2 (37). — С. 94–105.

Бравина Р.И. Раннеякутская кулун-атахская археологическая культура (XIV–XVI вв.) в свете новых данных // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2018. — № 2 (23). — С. 10–18.

Бравина Р.И., Дьяконов В.М. Раннеякутские средневековые погребения XIV–XVII вв.: Совокупность маркирующих признаков // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2015. — № 3–4. — С. 27–31.

Бравина Р.И., Дьяконов В.М. Якутский сложноставной лук из фондов Тойбохойского музея // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2020. — Т. 49, № 3.

Бравина Р.И., Дьяконов В.М., Колбина Е.Ю., Петров Д.М. К вопросу о ритуально потревоженных захоронениях якутов (XVII–XVIII вв.) // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. — 2016а. — № 2 (33). — С. 86–96.

Бравина Р.И., Дьяконов В.М., Николаев Е.Н. и др. Комплексное исследование раннеякутского Сергеляхского погребения середины XV — начала XVI в. // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. — 2016б. — № 4 (35). — С. 90–109.

Бравина Р.И., Дьяконов В.М., Петров Д.М. и др. Женское погребение XVII в. Атласовское II из Центральной Якутии: Результаты комплексного исследования // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. — 2017. — № 1 (36). — С. 44–63.

Бравина Р.И., Петров Д.М. «Оленекская хосунная эпопея» и легенды о туматах: Этногенеология северных и вилюйских якутов // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2018. — № 1 (22). — С. 26–35.

Бравина Р.И., Попов В.В. Погребально-поминальная обрядность якутов: Памятники и традиции XV–XIX вв. — Новосибирск: Наука, 2008. — 296 с.

Бравина Р.И., Прокопьева А.Н., Петров Д.М., Сыроватский М.М. Погребения по обряду кремации Ат-Быран III и Куудук III в долине Эркээни на средней Лене (XIV–XVIII вв.) // Genesis: Исторические исследования. — 2019. — № 10. — С. 109–123.

Бунак В.В. Человеческие расы и пути их образования // Сов. этнография. — 1956. — № 1. — С. 86–105.

Буряев А.И. Средневековое население Прибайкалья и Забайкалья по данным краниологии. — Улан-Удэ, 2000. — 128 с.

Бурдуков А.В. Русско-монгольский словарь разговорного языка / Предисл. и грамматич. очерк Н.Н.Поппе. — Л.: Изд-во Ленингр. вост. ин-та, 1935. — 319 с.

Бурыкин А.А. Некоторые проблемы социокультурного развития малочисленных народов Севера РФ в свете гендерного подхода // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы. — 2002. — № 28.

Бурыкин А.А. Историко-этнографические и историко-культурные аспекты изучения ономастического пространства региона (топонимика и этнонимика Восточной Сибири). — СПб., 2006. — 224 с.

Бурыкин А.А., Березницкий С.В., Тураев В.А. Верования и обряды // История и культура эвенов: Историко-этнографические очерки. — СПб.: Наука, 1997. — 180 с.

Бурыкин А.А., Семенова Л.Н. Об одном общем мотиве в якутском придании об Омое и Эллэе, тюркском эпосе об Эдиге и калмыцком эпосе «Джангар» // Монголоведение. — 2003. — № 2. — С. 134–154.

Бурят-монгольско-русский словарь / Сост. К.М.Черемисов; под ред. Ц.Б.Цыдендамбаева. — М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1951. — 852 с.

Бурятско-русский словарь. — М., 1973. — 803 с. — (Сов. энцикл.).

- Бушаков В.А.* Тюркская этнонимия Крыма: Дис. ... канд. филол. наук. — М., 1991. — 341 с.
- Вадецкая Э.Б.* Изваяния окуневской культуры // Вадецкая Э.Б., Леонтьев Н.В., Максименков Г.А. Памятники окуневской культуры. — Л., 1980. — С. 37–89.
- Вадецкая Э.Б.* Археологические памятники в степях среднего Енисея. — Л., 1986. — 180 с.
- Вадецкая Э.Б.* Таштыкская эпоха в древней истории Сибири. — СПб.: Петерб. востоковедение, 1999. — 441 с. — (Archaeologica Petropolitana; вып. 7).
- Вадецкая Э.Б.* Антропоморфное изображение на стенке ящика-гробика (по материалам раскопок Таштыкского склепа II под горой Тепсей) // Пятые исторические чтения памяти Михаила Петровича Грязнова. — Омск, 2000. — С. 15–17.
- Вадецкая Э.Б.* Афанасьевские памятники в долине реки Енисей (Минусинские котловины) // Вадецкая Э.Б., Поляков А.В., Степанова Н.Ф. Свод памятников афанасьевской культуры. — Барнаул, 2014. — С. 121–235.
- Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. — М.: Вост. лит., 1961. — 218 с.
- Вайнштейн С.И.* Историко-генетические слои в народном искусстве // Проблемы истории и развития народного искусства. — Рига, 1983. — С. 7–5.
- Вайнштейн С.И.* Об орнаменте как историко-этнографическом источнике // Народное прикладное искусство: Актуальные вопросы истории и развития. — Рига, 1989. — С. 79–89.
- Вайнштейн С.И.* Мир кочевников центра Азии. — М.: Наука, 1991. — 296 с.
- Варавина Г.Н.* Душа в традиционных представлениях народов Севера (на примере эвенов и эвенков) // Гуманит. науки в Сибири. — 2012. — № 2. — С. 93–100.
- Варавина Г.Н.* Концепт души в традиционном мировоззрении тунгусоязычных народов Якутии: Традиции и современность: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Якутск, 2014. — 24 с.
- Варламов А.Н.* Исторические образы в эвенкийском фольклоре. — Новосибирск: Наука, 2009. — 96 с.
- Варламова Г.И.* Эпические традиции в эвенкийском фольклоре. — Якутск: Северовед, 1996. — 134 с.
- Варламова Г.И.* Мировоззрение эвенков: Отражение в фольклоре. — Новосибирск: Наука, 2004. — 186 с.
- Вартапетов Л.Г., Гермогенов Н.И.* Основные результаты и направления изучения фауны и населения птиц Средней Сибири и Якутии // Биологическая наука и образование в биологических вузах: Материалы VI Всерос. науч.-практ. конф. «Проблемы биологической науки и образования в педагогических вузах». — 2010. — Вып. 6. — С. 22–25.
- Василевич Г.М.* Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов // Этнография. — М., 1930. — № 3. — С. 57–67.
- Василевич Г.М.* Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. — Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. — Т. 1. — 290 с.
- Василевич Г.М.* Древнейшие этнонимы Центральной Азии и названия эвенкийских родов // Сов. этнография. — 1946. — № 4. — С. 34–49.
- Василевич Г.М.* Очерки диалектов эвенкийского (тунгусского) языка. — Л.: Учпедгиз, 1948. — 353 с.
- Василевич Г.М.* К вопросу о киданях и тунгусах // Сов. этнография. — 1949а. — № 1. — С. 155–160.
- Василевич Г.М.* Тунгусский нагрудник у народов Сибири // Сб. МАЭ. — М.; Л., 1949б. — Т. 11. — С. 42–61.
- Василевич Г.М.* Древние охотничьи и оленеводческие обряды // Сб. МАЭ. — Л., 1957. — Т. 17. — С. 151–186.
- Василевич Г.М.* Тунгусский кафтан (к истории его развития и распространения) // Сб. МАЭ. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958а. — Т. 18. — С. 122–178.
- Василевич Г.М.* Эвенкийско-русский словарь. — М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1958б. — 803 с.
- Василевич Г.М.* Тунгусская колыбель // Сб. МАЭ. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. — Т. 1.
- Василевич Г.М.* Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). — Л.: Наука, 1969. — 305 с.
- Василевич Г.М.* Некоторые термины ориентации в пространстве в тунгусо-маньчжурских и других алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. — Л., 1971. — С. 223–229.
- Василевич Г.М.* Дошаманские и шаманские верования эвенков // Сов. этнография. — 1975. — № 5. — С. 53–60.
- Василевич Г.М., Левин М.Г.* Типы оленеводства и их происхождение // Сов. этнография. — 1951. — № 1. — С. 63–87.
- Василевич Г.М., Левин М.Г.* Олений транспорт // Историко-этнографический атлас Сибири / Под ред. М.Г. Левина, А.П. Потапова. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. — С. 11–54.
- Василевский А.А.* Каменный век острова Сахалин. — Южно-Сахалинск: Сахалин. кн. изд-во, 2008. — 412 с.
- Василевский А.А., Грищенко В.А., Орлова Л.А.* Периодизация, рубежи и контактные зоны эпохи неолита в островном мире дальневосточных морей (в свете радиоуглеродной хронологии памятников Сахалина и Курильских островов) // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2010. — № 1 (41). — С. 10–25.

- Васильев В.Е.* Саха төрүт итэгэлэ былыргы сэнэн-нэргэ. — Дьокуускай: Бичик, 2006. — 96 с. (на якут. яз.).
- Васильев В.Е.* Этнографические этюды Момского улуса // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2013. — № 1 (6). — С. 98–102.
- Васильев В.Е.* Кубок чороон ымыһа — символ культа плодородия: Генезис и семантика ритуальных сосудов народа саха // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2016. — № 3 (16). — С. 16–23.
- Васильев В.Е.* Истоки тенгрианства: От культа гор до культа неба // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2017а. — № 2 (19). — С. 40–48.
- Васильев В.Е.* Этнографические этюды Севера и Юга: Новые сведения о погребениях с конем и оленем // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2017б. — № 1 (18). — С. 134–137.
- Васильев В.Е., Данилова Н.К.* Огузский след в этно- и культурогенезе саха (символическое значение образа быка) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. — 2017. — № 4, ч. 2. — С. 36–39.
- Васильев В.Н.* Краткий очерк инородцев севера Туруханского края // Ежегодник Рус. антрополог. о-ва при С.-Петербур. ун-те. — 1908. — Т. 2. — С. 57–87.
- Васильев В.Н.* Вооружение и военное дело кочевников Южного Урала в VI–II вв. до нашей эры. — Уфа: Гилем, 2001. — 153 с.
- Васильев Д.Д.* Памятники тюркской рунической письменности азиатского ареала // Сов. тюркология. — 1976. — № 1. — С. 71–81.
- Васильев Ф.Ф.* Раннеякутский улус: Социальные и военные структуры // Этнос: Традиции и современность: Сб. науч. тр. — Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 1994. — 96 с.
- Васильев Ф.Ф.* Военное дело якутов. — Якутск: Бичик, 1995. — 220 с.
- Васильев Ю.И.—Дьаргыстай.* Эр Соготох Эллэй Боотур // Сахаада. — 1991, 6 мая.
- Васильев Ю.И.—Дьаргыстай.* Элляй Боотур — личность реальная // Республика Саха. — 1996, 17 окт.
- Васильева Г.П.* Магические функции детских украшений у туркмен // Древние обряды, верования и культуры народов Средней Азии. — М.: Наука, 1986. — С. 182–195.
- Васютин С.А.* Властные системы раннесредневековых кочевников Евразии в свете теории многолинейности // Монгольская империя и кочевой мир. — Улан-Удэ, 2006. — С. 93–144.
- Вахтин Н.Б., Головкин Е.В., Швайцлер П.* Русские старожилы Сибири: Социальные и символические аспекты самосознания. — М., 2004. — 400 с.
- Вдовин И.С.* Историко-культурные данные к этногенезу чукчей и коряков // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. — Кемерово, 1986. — С. 121–130.
- Величко А.А., Грибченко Ю.Н., Куренкова Е.И.* Природные предпосылки заселения первобытным человеком территории Северной Евразии в позднем плейстоцене // II Сев. археолог. конгр.: Докл. — Екатеринбург; Ханты-Мансийск: Чароид, 2006. — С. 48–57.
- Верхоянский сборник:* Якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И.А. Худяковым // Зап. ВСОРО по этнографии. — Иркутск, 1890. — Т. 1, вып. 3. — С. 3–34.
- Ветров В.М., Самуилова О.В.* Новое направление в археологии верхнего Витима (эпоха палеометалла) // Палеоэтнология Сибири: Тез. докл. XXX Регион. археолог. студ. конф. (Иркутск, 29–31 марта 1990 г.). — Иркутск: Изд-во ИГУ, 1990. — С. 122–124.
- Викторова Л.Л.* Монголы: Происхождение народа и истоки культуры. — М.: Наука, 1980. — 224 с. — (Сер. вост. наук; вып. 7).
- Винокурова Л.И., Шадрин В.И.* Лесные юагиры Якутии: Состояние этнической культуры // Межэтнические взаимодействия и социокультурная адаптация народов Севера России. — М., 2006. — С. 75–96.
- Витсен Н.* Северная и Восточная Тартария / Пер. с голланд. В.Г.Трисман. — Амстердам: Ин-т Вост. Европы, 2010. — Т. 1, 2. — 1225 с.
- Вишняцкий Л.Б.* Вооруженное насилие в палеолите // Stratum Plus. — 2014. — № 1. — С. 311–332.
- Владимирцов Б.Я.* Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия: Введение и фонетика. — 2-е изд. — М.: Наука, 1989. — 440 с.
- Владимирцов Б.Я.* Работы по монгольскому языкознанию. — М.: Вост. лит., 2005. — 951 с.
- Водные ресурсы Республики Саха (Якутия) / И.М.Андронов и др.* — Якутск: Бичик, 2013. — 108 с.
- Волков В.В.* Оленные камни Монголии. — М., 2002. — 247 с.
- Володько Н.В., Ельцов Н.П., Стариковская Е.Б., Сукерник Р.И.* Анализ разнообразия митохондриальных ДНК юагиров в эволюционном контексте // Генетика. — 2009. — Т. 45, № 7. — С. 992–996.
- Воробьев К.А.* Птицы Якутии. — М.: Изд-во АН СССР, 1963. — 336 с.
- Воробьев С.А.* Опыт экспериментального моделирования неолитической керамики Якутии и некоторые проблемы ее технологии // Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеометрология. — Новосибирск: Наука, 1999. — С. 64–86.
- Воробьев С.А.* Формовочные массы неолитической керамики Якутии // Древности Якутии: Искусство и материальная культура. — Новосибирск: Наука, 2006. — С. 199–214.

- Воробьев С.А., Амарский В.Г.* Формовочные массы сылахской керамики Якутии // Миграционные процессы на Дальнем Востоке (с древнейших времен до начала XX в.): Материалы Междунар. науч. конф. (Благовещенск, 17–18 мая 2004 г.). — Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2004. — С. 76–80.
- Воронкин М.С., Алексеев М.П.* Очерк диалектологии якутов. Фонетика и морфология. — Якутск: Кн. изд-во, 1980. — 244 с.
- Врангель Ф.П.* Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю. — М., 1948. — Ч. 1. — 455 с.
- Вртанесян Г.С.* Календарная символика у тунгусоязычных народов Восточной Сибири и Приамурья // Сиб. сборник—4: Грани социального. Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры (памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой) / Отв. ред. В.Н. Давыдов, Д.В. Арзютов. — СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2014. — С. 56–67.
- Вруцевич И.С.* Обитатели, культура и жизнь в Якутской области // Зап. Рус. географ. о-ва. Отд. этнографии. — СПб., 1891. — Т. 17, № 2. — С. 1–41.
- Габышев Е.С., Дьяконов В.М., Кириллин А.С.* Чаша, сосуд, чорон: Семантика образа и некоторые культурно-исторические параллели // Древние культуры Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеоинформатика: Сб. науч. тр. — Новосибирск: Наука, 2003. — С. 150–162.
- Габышев М.Ф.* Якутская лошадь. — Якутск: Кн. изд-во, 1957. — 239 с.
- Габышева Л.Л.* Функции числительных в мифопоэтическом тексте (на материале олонхо) // Язык, миф, культура народов Сибири: Сб. науч. тр. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 1988. — С. 78–91.
- Гаврилева Р.С.* Одежда народа саха конца XVII — середины XVIII в. — Новосибирск: Наука, 1998. — 143 с.
- Галданова Г.Р., Очир А.* Свадебная обрядность баятов МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. — Новосибирск: Наука, 1992. — С. 24–56.
- Генетическая история народов Якутии и наследственно-обусловленные болезни* / Под ред. С.А. Федоровой, Э.К. Хуснутдиновой. — Новосибирск: Наука, 2015. — 328 с.
- География Сибири в начале XXI в.: В 6 т.* — Новосибирск: Гео, 2015. — Т. 2: Природа. — 390 с.
- Георги И.Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. — СПб., 1776. — Ч. 2: О народах татарского племени. — 219 с.
- Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов: Их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. — СПб., 1799. — Ч. 3.
- Герасимова Л.П.* Этноним хоро // Изв. РГПУ им. А.И. Герцена. — 2009. — № 97. — С. 277–281.
- Герасимова Л.П.* Несказочная проза хоролоров: Традиция бытования: Дис. ... канд. филол. наук. — Якутск, 2010. — 129 с.
- Гладилин А.В.* Памятники железного века Северного Приангарья: Дис. ... канд. ист. наук. — Новосибирск, 1985. — 16 с.
- Глобальные изменения климата и прогноз рисков в сельском хозяйстве России* / Под ред. А.Л. Иванова, В.И. Кирюшина. — М.: Россельхозакадемия, 2009. — 518 с.
- Гоголев А.И.* Лекции по исторической этнографии якутов: Учеб. пособие для студентов ист. отд. ист.-филол. фак. / Отв. ред. Е.С. Сидоров. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 1978. — Ч. 1. — 77 с.
- Гоголев А.И.* Историческая этнография якутов: Учеб. пособие. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 1980. — 108 с.
- Гоголев А.И.* Историческая этнография якутов: Народные знания и обычное право. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 1983. — 103 с.
- Гоголев А.И.* Историческая этнография якутов: Вопросы происхождения якутов: Учеб. пособие. — Якутск, 1986. — 108 с.
- Гоголев А.И.* Археологические памятники Якутии позднего средневековья (XIV–XVIII вв.). — Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1990. — 192 с.
- Гоголев А.И.* Историческая этнография якутов: Проблемы этногенеза и формирования культуры: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — СПб., 1992. — 33 с.
- Гоголев А.И.* Якуты: Проблема этногенеза и формирования культуры. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 1993. — 229 с.
- Гоголев А.И.* Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 2002. — 99 с.
- Гоголев А.И.* Этническая история народов Якутии (до начала XX в.). — Якутск: Изд-во ЯГУ, 2004. — 104 с.
- Гоголев А.И.* Обзорение этнической истории Западной Якутии (до начала XX в.) // Наука и образование. — Якутск, 2008. — С. 66–72.
- Гоголев А.И.* Происхождение якутов // Якуты. Саха. — М.: Наука, 2012. — С. 40–63.
- Гоголев А.И.* Происхождение народа саха и его традиционной культуры. — Якутск: Изд-во СВФУ, 2018. — 256 с.
- Голан А.* Миф и символ. — М.: РУССЛИП, 1994. — 375 с.
- Голден П.Б.* Религия кыпчаков средневековой Евразии / Пер. с англ. В.П. Костюкова // Степи Ев-

- разии в эпоху средневековья. — Донецк: Изд-во Донецк. нац. ун-та, 2008. — Т. 6: Золотоордынское время. — С. 309–340.
- Головнёв А.В.* Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. — Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1993. — 204 с.
- Головнёв А.В.* Говорящие культуры: Традиции самодийцев и угров. — Екатеринбург: Изд-во УрО РАН, 1995. — 600 с.
- Головнёв А.В.* Морские кочевники Арктики: Модели адаптации // Северный археологический конгресс. — Екатеринбург — Ханты-Мансийск: Академкнига, 2002. — С. 94–111.
- Головнёв А.В.* Кочевники тундры: Ненцы и их фольклор. — Екатеринбург: Изд-во УрО РАН, 2004. — 344 с.
- Головнёв А.В.* Антропология движения: Древности Северной Евразии. — Екатеринбург, 2009. — 496 с.
- Головнёв А.В.* Антропология движения: Сибирский вектор // «55 и выше»: Междунар. этноантропологический конгр.: Сб. экспертных материалов (проект «Снежный сезон», 15–16 января 2014 г.). — Новосибирск, 2014. — С. 17–29.
- Гончаров А.И.* Фрегат «Паллада». — М.: Сов. Россия, 1976. — Т. 2. — 608 с.
- Горохов Н.С.* Юрюнг-Уолан: Якутская сказка. Ч. 1 // Изв. Вост.-Сиб. отд. ИРГО. — 1884. — Т. 15, № 5–6. — С. 43–60.
- Горюнова О.И.* Древние могильники Прибайкалья (неолит — бронзовый век). — Иркутск: Изд-во ИГУ, 2002. — 84 с.
- Гохман И.И.* Происхождение центрально-азиатской расы в свете новых палеоантропологических материалов // Исследования по палеоантропологии и краниологии СССР: Сб. Музея антропологии и этнографии. — Л.: Наука, 1980. — Т. 36. — С. 5–35.
- Гохман И.И., Томтосова Л.Ф.* О времени формирования арктической расы // Краткое содержание докл. науч. сессии. — Л.: Наука, 1983. — С. 7–9.
- Гохман И.И., Томтосова Л.Ф.* Антропологические исследования неолитических могильников Диринг-Юрях и Родинка // Археологические исследования в Якутии. — Новосибирск: Наука, 1992. — С. 105–124.
- Граков Б.Н.* Ранний железный век: Культуры Западной и Юго-Восточной Европы. — М.: Наука, 1977. — 232 с.
- Грач А.Д.* Хронологические и этнокультурные границы древнетюркского времени // Тюркологический сб.: К 60-летию А.Н. Кононова. — М.: Наука, 1966. — С. 188–193.
- Грач А.Д.* Древние кочевники в центре Азии. — М.: Наука, 1980. — 256 с.
- Грач А.Д., Савинов Д.Г., Длужневская Г.В.* Енисейские кыргызы в центре Тувы: Эйлиг-Хем III как источник по средневековой истории Тувы. — М.: Фундамент-Пресс, 1998. — 84 с.
- Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра: (на материалах нганасан XIX — начала XX в.). — Л., 1983. — 173 с.
- Грачева Г.Н.* Погребальные сооружения ненцев устья Оби // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. — Л., 1971. — С. 248–262.
- Григорьев Г.П.* Верхний палеолит // Каменный век на территории СССР / Ред. А.А. Формозов. — М.: Наука, 1970. — С. 43–63. — (Материалы Ин-та археологии; № 166).
- Гришин Ю.С.* Бронзовый и ранний железный века Восточного Забайкалья. — М., 1975. — 136 с.
- Гришин Ю.С.* Памятники неолита, бронзового и раннего железного веков лесостепного Забайкалья. — М.: Наука, 1981. — 201 с.
- Гришин Ю.С.* О некоторых западных культурных связях лесного забайкальского населения в эпоху поздней бронзы и раннего железа // Древнее Забайкалье и его культурные связи. — Новосибирск: Наука, 1985. — С. 33–37.
- Грум-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край: В 3 т. — Л., 1926. — Т. 2: Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. — 900 с.
- Грязнов М.П.* Первый Пазырыкский курган. — Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1950. — 92 с.
- Грязнов М.П.* Тагарская культура // История Сибири. — Л., 1968. — Т. 1: Древняя Сибирь. — С. 187–196.
- Грязнов М.П.* Таштыкская культура // Комплекс археологических памятников у г. Тепсей на Енисее. — Новосибирск, 1979. — С. 89–146.
- Грязнов М.П.* Аржан: Царский курган раннекифского времени. — Л.: Наука, 1980. — 62 с.
- Грязнов М.П.* Афанасьевская культура на Енисее. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. — 134 с.
- Грязнов М.П., Вадецкая Э.Б.* Афанасьевская культура // История Сибири. — Л., 1968. — Т. 1: Древняя Сибирь. — С. 159–165.
- Грязнов М.П., Пяткин Б.Н., Максименков Г.А.* Карасукская культура // История Сибири. — Л., 1968. — Т. 1: Древняя Сибирь. — С. 180–187.
- Губин С.В.* Позднеплейстоценовое почвообразование на приморских низменностях севера Якутии // Почвоведение. — 1994. — № 8. — С. 5–14.
- Губин С.В., Луначев А.В.* Надмерзлотные горизонты аккумуляции грубого органического вещества в криоземах тундр Северной Якутии // Почвоведение. — 2018. — № 7. — С. 1–17.
- Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. — М., 1967. — 504 с.
- Гумилев Л.Н.* Изменения климата и миграции кочевников // Природа. — 1972. — № 4. — С. 44–52.

Гумилев Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. — М.: Кристалл, 2002. — 170 с.

Гурвич И.С. Юагиры чуванского рода в середине XVIII в. // Сиб. этнограф. сб. — М.; Л., 1957. — С. 246–262.

Гурвич И.С. Русские на северо-востоке Сибири в XVII в. // Сиб. этнограф. сб. — 1963. — Т. 5.

Гурвич И.С. Этническая история северо-востока Сибири. — М.: Наука, 1966. — 265 с.

Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленьеводов: К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа. — М.: Наука, 1977. — 245 с.

Гурвич И.С. Проблемы происхождения чукчей, коряков и ительменов // Этногенез народов Севера. — М., 1980. — С. 211–226.

Гурвич И.С. К вопросу о параллелях в традиционной культуре аборигенных народов Северной Азии и Северной Америки: Историко-этнографический очерк // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. — М., 1981. — С. 119–128.

Гурвич И.С. Северные якуты и долганы // Этническая история народов Севера. — М.: Наука, 1982. — С. 180–197.

Гурина Н.Н. Памятники эпохи раннего металла на северном побережье Кольского полуострова. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. — С. 347–407. — (Сер. МИА, № 39).

Гурулев Д.А., Максимович Л.А. Керамика бронзового века Северного Приангарья // Древние культуры Монголии, Байкальской Сибири и Северного Китая: Материалы VII Междунар. науч. конф.: В 2 т. — Красноярск, 2016. — Т. 1. — С. 185–194.

Гурьев И.П. К вопросу о происхождении якутской лошади // Териологические исследования в Якутии. — Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1983. — С. 50–57.

Гурьев И.П., Проконьев Н.П. Лошадь кулун-атахской культуры // Вестн. ЯГУ. — 2005. — Т. 2, № 3. — С. 20–26.

Гэсэр: Бурятский героический эпос / Пер. Вл. Солюхина. — Улан-Удэ, 1986. — Т. 1. — 385 с.

Давыдова А.В. Иволгинский археологический комплекс. Т. 1: Иволгинское городище // Археологические памятники сунну. — Вып. 1. — СПб., 1995. — 97 с.

Давыдова А.В. Иволгинский археологический комплекс. Т. 2: Иволгинский могильник // Археологические памятники сунну. — Вып. 2. — СПб., 1996. — 176 с.

Дамдинов Д.Г. К истории изучения языка хори-бурят. — Улан-Удэ: Бэлиг, 2000. — 146 с.

Данилов С.В. Города в кочевых обществах Центральной Азии. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. — 200 с.

Данилова Н.К. Традиционное жилище народа саха: Пространство, дом, ритуал. — Новосибирск: Гео, 2011. — 122 с.

Дашибалов Б.Б. Археологические памятники курькан и хори. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1995. — 189 с.

Дашибалов Б.Б. Кыпчаки в Восточной Сибири // Археология восточно-европейской лесостепи. — Воронеж, 2001. — Вып. 15. — С. 167–174.

Дашибалов Б.Б. Истоки: от древних хори-монголов к бурятам: Очерки. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. — 124 с.

Дашибалов Б.Б. Бурятские погребения XVI–XVII вв.: Кыпчаки в этногенезе бурят и якутов // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. тр. — Омск, 2004.

Дашибалов Б.Б. На монголо-тюркском пограничье: Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. — 202 с.

Дебец Г.Ф. Антропологические исследования в Камчатской области // Тр. Ин-та этнографии. — 1951. — Т. 17. — 263 с.

Дебец Г.Ф. Древний череп из Якутии // Краткие сообщения Ин-та этнографии. — 1956а. — Вып. 25. — С. 60–63.

Дебец Г.Ф. О принципах классификации человеческих рас (по поводу статьи В.В. Бунака «Человеческие расы и пути их образования») // Сов. этнография. — 1956б. — № 4. — С. 129–142.

Дебец Г.Ф., Левин М.Г., Трофимова Т.А. Антропологический материал как источник изучения вопросов этногенеза // Сов. этнография. — 1952. — № 1.

Деловой мир Приамурья (середина XIX — начало XX в.). — Благовещенск-на-Амуре, 2013. — Т. 2.

Деревянко А.П. Ранний железный век Приамурья. — Новосибирск: Наука, 1973. — 354 с.

Деревянко А.П. Приамурье (I тысячелетие до нашей эры). — Новосибирск: Наука, 1976. — 384 с.

Деревянко А.П. Польцевская культура на Амуре. — Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000. — 68 с.

Дерюгин В.А., Лосан Е.М. Проблемы классификации, периодизации керамики эпохи палеометалла Северо-Восточного Приамурья // Культурная хронология и другие проблемы в исследованиях древностей востока Азии. — Хабаровск, 2009. — С. 47–73.

Десяткин Р.В. Почвообразование в термокарстовых котловинах — аласах криолитозоны. — Новосибирск: Наука, 2008. — 324 с.

Десяткин Р.В. Изменение климата и динамика мерзлотных экосистем центра материковой криолитозоны Северного полушария // Вестн. Рос. акад. наук. — 2018. — Т. 88, № 12. — С. 1113–1121.

Десяткин Р.В., Оконешикова М.В., Десяткин А.Р. Почвы Якутии. — Якутск: Бичик, 2009. — 64 с.

Диков Н.Н. Бронзовый век Забайкалья. — Улан-Удэ, 1958. — 106 с.

- Диков Н.Н.* Древние костры Камчатки и Чукотки. — Магадан, 1969. — 256 с.
- Диков Н.Н.* Археологические памятники Камчатки, Чукотки и Верхней Колымы // Азия на стыке с Америкой в древности / Отв. ред. А.П. Окладников. — М.: Наука, 1977а. — 392 с.
- Диков Н.Н.* Новые археологические данные к этнической истории Северо-Восточной Сибири // Проблемы археологии Евразии и Северной Америки. — М., 1977б. — С. 50–59.
- Диков Н.Н.* Древние культуры Северо-Восточной Азии // Азия на стыке с Америкой в древности / Отв. ред. Ж.В. Андреева. — М.: Наука, 1979. — 352 с.
- Диков Н.Н.* Азия на стыке с Америкой в древности (каменный век Чукотского полуострова). — СПб.: Наука, 1993. — 304 с.
- Длужневская Г.В.* Еще раз о «кудыргинском валуне»: К вопросу об иконографии Умай у древних тюрков // Тюркологич. сб. — 1974. — М., 1978. — С. 230–237.
- Длужневская Г.В., Савинов Д.Г.* Памятники древности на дне Тувинского моря. — СПб., 2007. — 198 с.
- Долганский фольклор* / Сост. А.А. Попов; ред. М.А. Сергеев. — М.; Л.: Сов. писатель, 1937. — 260 с.
- Долгих Б.О.* Население полуострова Таймыр и прилегающего к нему района // Северная Азия. — 1929. — № 2. — С. 49–76.
- Долгих Б.О.* О расселении народов Сибири в XVII в. // Сов. этнография. — 1952а. — № 3. — С. 76–84.
- Долгих Б.О.* Происхождение нганасан // Тр. Ин-та этнографии. — М.; Л., 1952б. — Т. 18.
- Долгих Б.О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. — М., 1960. — 622 с.
- Долгих Б.О.* Происхождение долган // Сов. этнография. — 1963. — № 5. — С. 92–139.
- Долгопольский А.Б.* Гипотеза древнейшего родства языковых семей Северной Евразии с вероятностной точки зрения // Вопр. языкознания. — 1964. — № 2. — С. 53–63.
- Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археологической комиссией.* — СПб., 1846–1875. — Т. 1–12.
- Древнетюркский словарь.* — Л., 1969. — 676 с.
- Дремов В.А.* Антропологические материалы из могильников Усть-Иша и Иткул: К вопросу о происхождении неолитического населения Верхнего Приобья // Палеоантропология Сибири. — М., 1980. — С. 19–46.
- Дробышев Ю.И.* Климат и ханы: Роль климатического фактора в политической истории Центральной Азии / Отв. ред. А.Ш. Кадырбаев. — М., 2018. — 264 с.
- Дрон А.Я.* Изучение состава неолитической керамики долины Туймаады // Историко-культурное наследие Северной Азии: Итоги и перспективы изучения на рубеже тысячелетий: Материалы ХLI РАЭСК (Барнаул, 25–30 марта 2001 г.). — Барнаул: Изд-во АГУ, 2001. — С. 189–191.
- Дубова Н.А.* Сложение туркменского народа // Тюркские народы: Фрагменты этнических историй. — М.: Изд-во ИЭА РАН, 2014. — С. 60–74.
- Дубова Н.А., Тегакко Л.И.* Одонтологическая характеристика населения северо-востока Азии // На стыке Чукотки и Аляски. — М., 1983. — С. 170–192.
- Дугаров Д.С.* Лебедь в орнаменте женского костюма некоторых тюрко-монгольских народов // Сов. этнография. — 1983. — № 5. — С. 104–113.
- Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). — М.: Наука, 1991. — 300 с.
- Дугаров Б.С.* Мифология бурятской «Гэсэриады»: Восточные тэнгри. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. — 226 с.
- Дугаров Б.С.* Мифология бурятской «Гэсэриады»: Западные тэнгри. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. — 268 с.
- Дугаров Б.С.* Хоролоры: Этнофольклорная характеристика и бурятские параллели // Вестн. БГУ. — 2011. — № 10. — С. 205–209.
- Дыбо А.В.* Семантическая реконструкция: Мир праалтайцев по данным сравнительно-исторического языкознания // Тр. ОИФН. — М.: Наука, 2005. — С. 165–180.
- Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор / Зап., пер., вступ. ст. и примеч. Н.П. Дыренковой. — М.: Изд-во АН СССР, 1940. — 449 с.
- Дыренкова Н.П.* Тюрки Саяно-Алтая: Ст. и этнограф. материалы. — СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2012. — 408 с. — (Кунсткамера — Архив; т. 6).
- Дьулуруйар* Ньургун Боотур // Саха фольклора: Хомуурунньук. — Якутской, 1970. — 113 с. (на якут. яз.).
- Дьяконов В.М.* К вопросу о составе керамики усть-мильской культуры Якутии // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении: Западная Сибирь и сопредельные территории: Материалы XII Зап.-Сиб. археолого-этнографической конф. — Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2001. — С. 33–35.
- Дьяконов В.М.* Антропоморфные изображения на керамике бронзового века Якутии // Северная Евразия в эпоху бронзы: Пространство, время, культура: Сб. науч. тр. — Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2002. — С. 36–39.
- Дьяконов В.М.* Ранний железный век долины Туймаада // Археология и социокультурная антропология Дальнего Востока и сопредельных территорий: Сб. тр. III междунар. конф. «Россия и Китай

на дальневосточных рубежах». — Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2003. — С. 181–189.

Дьяконов В.М. Керамика позднего неолита Якутии (по материалам долины Туймаада) // Изв. Лаб. древних технологий. — Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2006. — Вып. 4. — С. 104–119.

Дьяконов В.М. Многолинейность развития культур бронзового века Якутии // Этноистория и археология Северной Евразии: Теория, методология и практика исследования: Сб. науч. тр. — Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2007. — С. 62–67.

Дьяконов В.М. К проблеме перехода от позднего неолита к бронзовому веку в археологии Якутии // Изв. Рос. гос. пед. ун-та им. А.И. Герцена: Аспирантские тетради. — 2008. — № 37 (80). — С. 104–108.

Дьяконов В.М. Каменный инвентарь позднего неолита Якутии (по материалам долины Туймаада) // Культурная хронология и другие проблемы в исследованиях древностей востока Азии. — Хабаровск, 2009а. — С. 100–120.

Дьяконов В.М. Поздний неолит Центральной Якутии (по материалам памятников долины Туймаада): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Якутск, 2009б. — 22 с.

Дьяконов В.М. Погребение Нелегер — памятник усть-милской культуры и вопросы хронологии погребальных комплексов бронзового века Якутии // VI Диковские чтения: Материалы науч.-практ. конф., посвященной 85-летию со дня рождения Н.Н. Дикова и 50-летию образования СВКНИИ ДВО РАН. — Магадан: Изд-во СВКНИИ ДВО РАН, 2010. — С. 110–113.

Дьяконов В.М. Керамика улахан-сегеленныхского типа в бронзовом веке Якутии // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: Материалы междунар. науч. конф. (Иркутск, 3–7 мая 2011 г.). — Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2011. — Вып. 2. — С. 163–170.

Дьяконов В.М. Керамика улахан-сегеленныхской культуры бронзового века Якутии // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2012. — № 4 (52). — С. 106–115.

Дьяконов В.М. Бронзовый век долины Туймаада (Центральная Якутия): История изучения и некоторые итоги работ // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: Материалы IV Междунар. науч. конф. (Чита, 13–19 сентября 2013 г.): В 2 ч. — Чита: Изд-во ЗабГУ, 2013. — Ч. 1. — С. 268–274.

Дьяконов В.М., Бравина Р.И. Нюрбинский бронзовый кельт: К вопросу о культурных связях Якутии и сопредельных территорий в эпоху палеометалла // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2015. — № 4 (13). — С. 12–15.

Дьяконов В.М., Иванова К.А. Археологический комплекс бронзового века Нелегер III в Централь-

ной Якутии // Культура Сибири и сопредельных территорий в прошлом и настоящем: Материалы Всерос. (с междунар. участием) 43-й археолого-этнографической конф. молодых ученых (Томск, 1–3 апреля 2003 г.). — Томск: Изд-во ТГУ, 2003. — С. 170–172.

Дьяконов В.М., Иванова К.А. Археологический комплекс Нелегер III — новый памятник усть-милской культуры в Центральной Якутии // Древности Якутии: Искусство и материальная культура: Сб. науч. тр. — Новосибирск: Наука, 2006. — С. 214–221.

Дьяконов В.М., Кузьмин Я.В., Ходжинс Г.В.Л. Погребение Вилюйское Шоссе в Якутске: Проблемы определения абсолютного возраста и культурной принадлежности // Изв. Лаб. древних технологий. — 2012. — № 9. — С. 122–128.

Дьяконов В.М., Слепцов Ю.А. Малотарынская пясница — древнее святилище на Полюсе холода Северного полушария // Науч. вестн. Ямало-Ненецкого автономного округа. — 2015. — № 2 (87). — С. 12–18.

Дьяконов В.М., Такасэ К. К вопросу о хронологии ымыяхтахской и сугуннахской пережиточно-ымыяхтахской культур // Человек и Север: Антропология, археология, экология: Материалы Всерос. науч. конф. (Тюмень, 2–6 апреля 2018 г.). — Тюмень: ФИЦ ТюмНЦ СО РАН, 2018. — Вып. 4. — С. 72–77.

Дьяконов В.М., Шпакова Е.Г., Чикишева Т.А., Поздняков Д.В. Погребение Вилюйское Шоссе в Якутске: Палеоантропологические характеристики и предварительная датировка // Древние культуры Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеоинформатика: Сб. науч. тр. — Новосибирск: Наука, 2003. — С. 65–90.

Дьяконов В.М., Эртюков И.В. Анализ орнамента и состава керамики бронзового века Якутии // Историко-культурное наследие Северной Азии: Итоги и перспективы изучения на рубеже тысячелетий: Материалы ХLI РАЭСК (Барнаул, 25–30 марта 2001 г.). — Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2001. — С. 210–212.

Дьяконова В.П. Большие курганы-кладбища на могильнике Кокэль (по результатам раскопок 1963, 1965 гг.) // Тр. ТКЭАН. — М.; Л., 1970. — Т. 3. — С. 80–209.

Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). — Л.: Наука, 1976. — С. 268–291.

Дьяконова В.П. Шаманки и общество у народов Саяно-Алтая // Шаман и Вселенная в культуре народов мира: Материалы Междунар. симп.: Сб. докл. и ст. — СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 1997. — С. 36–42.

- Дьяконова В.П.* Алтайцы: Материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая. — Горно-Алтайск: ЮчСюмер, 2001. — 223 с.
- Дьяконова М.П.* Миф в фольклоре эвенков и эвенов (цикл творения мира): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Махачкала, 2016а. — 17 с.
- Дьяконова М.П.* Образы антиподов демиургов в мифах творения эвенков и эвенов // Bulletin of the KIN of the RAS. — 2016б. — Vol. 23, Is. 1. — P. 227–232.
- Дьяченко В.И., Ермолова Н.В.* Эвенки и якуты юга Дальнего Востока XVII–XX вв. — М.: Наука, 1994. — 158 с.
- Дьячков А.Е.* Анадырский край. — Магадан, 1993.
- Дэвлет М.А.* Раскопки в Северо-Восточной Туве // Археологические открытия 1971 г. — М., 1972.
- Дэвлет М.А.* Сибирские поясные ажурные пластины II в. до н. э. — I в. н. э. // Свод археологических источников. — М., 1980. — Вып. Д4-7. — 66 с.
- Евразия* в скифскую эпоху: Радиоуглеродная и археологическая хронология. — СПб.: Теза, 2005. — 290 с.
- Евстигнеев Ю.А.* Кыпчаки / половцы / куманы и их потомки: К проблеме этнической преемственности. — М.: Астерион, 2011. — 132 с.
- Евтюхова Л.А.* Археологические памятники енисейских кыргызов (хакасов). — Абакан: Сов. Хакасия, 1948. — 111 с.
- Егоров О.В.* Остатки фауны из многослойной стоянки Белькачи I // Мочанов Ю.А. Многослойная стоянка Белькачи I и периодизация каменного века Якутии. — М.: Наука, 1969. — С. 202–204.
- Егоров П.И.* Русские писатели о Якутии: В 3 ч. — Якутск: Кн. изд-во, 1981. — Ч. 1. — 136 с.
- Екеев Н.В.* Алтайская этногония: Вопросы состава, типологии, этимологии, стратиграфии // Древности Алтая: Изв. лаб. археологии. — 2002. — № 8. — С. 120–136.
- Емельянов Н.В.* Сюжеты якутских олонхо. — М.: Наука, 1980. — 375 с.
- Ермолаев В.Ф.* Еще раз об этнонимах йако и саха // Язык, миф, культура народов Сибири. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 1991. — Вып. 4. — С. 37–39.
- Ермоленко Л.Н.* Древнетюркские изваяния с сосудом в обеих руках // Первобытная археология. Человек и искусство: Сб. науч. тр., посвященный 70-летию со дня рождения Я.А. Шера. — Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2002. — С. 188–192.
- Ермолова Н.В.* Олень в традиционных представлениях эвенков // Традиционные верования в современной культуре этносов. — СПб., 1993а. — С. 152–167.
- Ермолова Н.В.* Эвенки: Проблема этнических различий и локальных групп // Этнос и этнические процессы: Памяти Р.Ф. Итса: Сб. ст. — М.: Наука, 1993б. — С. 97–106.
- Ермолова Н.В.* Традиционные средства передвижения у народов Севера Сибири // Экология этнических культур Сибири накануне XXI в. — СПб., 1995. — С. 193–210.
- Ермолова Н.В.* Эвенки Центральной Сибири: Социальная организация и этническая структура // Народы Сибири в составе государства Российского: Очерки этнич. истории. — СПб.: Европ. дом, 1999.
- Ермолова Н.В.* Река в трех мирах эвенкийской Вселенной // Реки и народы Сибири: Сб. науч. ст. / Отв. ред. Л.Р. Павлинская. — СПб., 2007. — С. 87–127.
- Ефименко П.П.* Первобытное общество: Очерк по истории палеолитического времени. — 3-е изд. — Киев: Изд-во АН УССР, 1953. — 664 с.
- Ефремов Н.Н., Ефремов А.Н.* В.Н. Васильев и Амгинская слобода // Во имя возрождения, сохранения и развития культуры народов Сибири. Русская этнографическая традиция. — Новосибирск: Наука, 2010. — 246 с.
- Ефремов П.Е.* Долганское олонхо. — Якутск: Кн. изд-во, 1984. — 132 с.
- Ефремов П.Е.* Хосунный эпос северных якутов-оленевонов и его место в якутском фольклоре: Опыт классификации // Поэтика эпического повествования: Сб. науч. тр. — Якутск, 1993. — С. 102–117.
- Жамбалова С.Г.* Традиционная охота бурят. — Новосибирск: Наука, 1991. — 175 с.
- Жамбалова С.Г.* Поселения и жилища // Буряты. — М.: Наука, 2004. — С. 136–151. — (Народы и культуры).
- Жеребина Т.В.* Шаманизм и христианство (на материале религии народа саха XVII–XX вв.). — СПб.: Изд-во РХГА, 2011. — 175 с.
- Живлов М.А.* Юкагирские стословники тундренного и колымского языков [Сетевое архивированное размещение]. — 2011. — URL: <https://yadi.sk/d/KW5ZTSdjbedDR> (база данных для программы StarLing); <https://yadi.sk/i/uPs6AFLQbed9j> (текстовый rtf-файл).
- Жилище, одежда и пища якутов.* — Якутск, 1928. — 28 с.
- Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. — Л.: Наука, 1971. — 726 с.
- Жукова Л.Н.* Одежда юкагиров: Учеб. пособие. — Якутск, 1996. — 143 с.
- Жукова Л.Н.* Одежда юкагиров: Генезис и семантика: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Якутск, 1999. — 10 с.
- Жукова Л.Н.* Иноэтнические элементы в одежде юкагиров // Взаимодействие культур народов Якутии в XVII–XXI вв. — Якутск, 2003. — С. 90–96.
- Жукова Л.Н.* Северная Евразия: Адаптивные изменения в одежде аборигенных и пришлых наро-

дов // Вестн. Сев.-Вост. науч. центра ДВО РАН. — 2005. — № 3. — С. 85–90.

Жукова Л.Н. Очерки по юкагирской культуре: В 3 ч. — Новосибирск: Наука, 2009. — Ч. 1: Одежда юкагиров: Генезис и семантика. — 152 с. — (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; т. 23).

Жукова Л.Н. Каннибализм и мечта о счастливой в сказочном фольклоре одулов (лесных юкагиров верхней Колымы) // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2010. — № 1 (1). — С. 77–82.

Жукова Л.Н. Очерки по юкагирской культуре: В 3 ч. — Новосибирск: Наука, 2012. — Ч. 2: Мифологическая модель мира. — 360 с.

Жукова Л.Н. Древние грунтовые погребения р. Колымы (палеоэтнографический анализ) // Homo Eurasicus в системах социальных коммуникаций: Материалы VI Всерос. науч.-практ. конф. (С.-Петербург, 26 октября 2015 г.). — М.; Берлин: Директ-Медиа, 2015. — С. 317–342.

Жукова Л.Н., Николаева И.А., Демина Л.Н. Фольклор юкагиров верхней Колымы. — Якутск: Изд-во Якут. гос. ун-та, 1989. — Ч. 1. — 160 с.

Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. — М.: Наука, 1977. — 199 с.

Задонина Н.В., Леви К.Г. Хронология природных и социальных феноменов в Сибири и Монголии. — Иркутск: Изд-во Иркут. гос. ун-та, 2008. — 759 с.

Заика А.Л. Древнее искусство на берегах Енисея // Наскальное искусство среднего Енисея: От каменного века до средневековья: По материалам коллекций эстампажей Е.С. Аннеского. — Железногорск, 2007. — С. 15–25.

Зайцев М.А., Харинский А.В., Свинин В.В. Погребение с трупосожжением у поселка Сарма // Байкальская Сибирь в древности. — Иркутск, 1995. — С. 193–206.

Зайцева О.М., Ожередов Ю.И. К вопросу о нарушении анатомической целостности тела при погребении у южных селькупов // Социогенез в Северной Азии: Сб. науч. тр. — Иркутск, 2003. — Ч. 1. — С. 361–366.

Замятин Д.Н. Постгеография: Капитал(изм) географических образов. — СПб.: Гуманит. акад., 2014. — 590 с.

Захаров В.П. Пушной промысел и торговля в Якутии (конец XIX — начало XX в.). — Новосибирск: Наука, 1995.

Зиннер Э.П. Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и ученых XVIII в. — Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1968. — 248 с.

Золотарев А.М. Из истории этнических взаимоотношений на северо-востоке Азии // Изв. Воронеж. пед. ин-та. — Воронеж, 1938. — Т. 4. — С. 73–87.

Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. — Хабаровск, 1939.

Золотарева И.М. Этническая антропология бурят // Этнограф. сб. — Улан-Удэ, 1960. — Вып. 1. — С. 11–30.

Зориктуев Б.Р. Об этническом составе населения Западного Забайкалья и Предбайкалья во второй половине I — первой половине II тыс. н.э. // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. — Новосибирск, 1993. — С. 121–131.

Зориктуев Б.Р. Актуальные проблемы этнической истории монголов и бурят. — М.: Вост. лит., 2011. — 278 с.

Зориктуев Б.Р. Загадки истории старых баргутов Китая // Новые исследования Тувы: Электрон. информ. журн. — 2013. — № 3. — С. 95–111.

Зубов А.А. Одонтология: Методика антропологических исследований. — М.: Наука, 1968. — 200 с.

Зубов А.А. Одонтоглифика: Расогенетические процессы в этнической истории. — М.: Медицина, 1974. — С. 11–42.

Зубов А.А., Харламова Н.В. Одонтологическая характеристика кранеологической серии из Усть-Иерусалимского могильника (г. Болгар) // Актуальные вопр. антропологии. — Минск, 2006. — С. 173–177.

Зуев Ю.А. Тамги лошадей из вассальных княжеств: Пер. из кит. сочинения VIII–X вв. Танхуйяо, т. III, цзюань 72, с. 1305–1308: Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана // Тр. ИИАЭ АН Казахской ССР. — Алма-Ата, 1960. — Т. 8. — С. 93–140.

Зыков И.Е. Археологическое изучение Якутии: История и итоги: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Якутск, 1973. — 29 с.

Зыков И.Е. Некоторые итоги изучения неолита Якутии // Вопр. истории и социологии народов Якутии: Сб. науч. тр. — Якутск: Изд-во ИЯЛИ ЯФ АН СССР, 1975. — С. 63–71.

Зыков И.Е. Основные этапы этнической истории якутов по данным археологии // Полярная звезда. — 1978. — № 5. — С. 128–136.

Зыков Ф.М. К вопросу о происхождении многоугольных построек якутов // Якутия и ее соседи в древности. — Якутск, 1975. — С. 185–196.

Зыков Ф.М. Поселения, жилища и хозяйственные постройки якутов, XIX — начало XX в.: Ист.-этнограф. исследование / Отв. ред. Ф.Г. Сафронов. — Новосибирск: Наука, 1986. — 99 с.

Зыков Ф.М. Традиционные орудия труда якутов, XIX — начало XX в. — Новосибирск: Наука, 1989. — 141 с.

Иванов В.А., Гарустович Г.Н., Пилипчук Я.В. Средневековые кочевники на границе Европы и Азии. — Уфа: Изд-во БГПУ, 2014. — 396 с.

- Иванов В.А., Кригер В.А.* Курганы кипчакского времени на Южном Урале (XII–XIV вв.) / Отв. ред. С.А. Плетнева. — М.: Наука, 1988. — 91 с.
- Иванов В.Н.* Социально-экономические отношения у якутов. XVII в. — Якутск: Кн. изд-во, 1966. — 424 с.
- Иванов В.Н.* Русские ученые о народах северо-востока Азии (XVII — начало XX в.). — Якутск: Кн. изд-во, 1978. — 320 с.
- Иванов В.Н.* Вхождение Якутии в геополитическое пространство Русского государства (XVII в.) // Россия и Якутия: Сквозь призму истории. — Якутск: Изд-во Акад. наук РС (Я), 2007. — С. 11–44.
- Иванов В.Х.* Этнокультурные взаимосвязи и взаимовлияния у народов северо-востока Сибири. — Новосибирск, 2001. — 158 с.
- Иванов М.С.—Багдарыын Сюлбэ.* Мэнэ ааттар. — Дьокуускай: Бичик, 1979. — 287 с. (на якут. яз.).
- Иванов М.С.—Багдарыын Сюлбэ.* Дойду сурахтаах, алаас ааттаах = Топонимы Якутии. — Якутск, 1982. — 232 с.
- Иванов М.С.—Багдарыын Сюлбэ.* Топонимика Якутии: Краткий научно-популярный очерк. — Якутск, 1985. — 144 с.
- Иванов М.С.—Багдарыын Сюлбэ.* Ис ипигэр киирдэххэ = Размышления об истоках языка. — Якутск, 1988. — 240 с.
- Иванов М.С.—Багдарыын Сюлбэ.* «Замыслившие побег в Пегую орду...»: О топониме Яркан-Жархан // Илин. — 2000. — № 1. — С. 17–20.
- Иванов М.С.—Багдарыын Сюлбэ.* Топонимика Якутии. — 2-е изд., испр. и доп. — Якутск: Бичик, 2004. — 192 с.
- Иванов М.С.—Багдарыын Сюлбэ.* Избр. тр. Сакаральные названия. — Якутск: Бичик, 2015. — Т. 4.
- Иванов Н.М.* Монголизмы в топонимии Якутии. — Якутск, 2001. — 204 с.
- Иванов П.П.* Очерки по истории Средней Азии. — М.: Вост. лит., 1958. — 251 с.
- Иванов С.А.* Центральная группа говоров якутского языка: Фонетика / Отв. ред. И.Е. Алексеев. — Новосибирск: Наука, 1993. — 348 с.
- Иванов С.А.* Морфологические особенности говоров якутского языка. — Новосибирск: Наука, 2014. — 244 с.
- Иванов С.В.* К семантике изображений на старинных бурятских онгонах // Сб. МАЭ. — 1957. — Т. 17. — С. 95–150.
- Иванов С.В.* Орнамент // Историко-этнографический атлас Сибири / Под ред. М.Г. Левина, А.П. Потапова. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. — С. 369–434.
- Иванов С.В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX — начала XX в.). — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. — 500 с.
- Иванов С.В.* К вопросу о хуннском компоненте в орнаментике якутов // Якутия и ее соседи в древности. — Якутск, 1975. — С. 174–183. — (Тр. ПАЭ).
- Игнатьева В.Б.* Сельские сообщества Якутии в условиях изменения мирового климата // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2013 г. Ежегодный докл. «Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов». — М.: Изд-во ИЭиА РАН, 2014. — С. 320–325.
- Идес И., Бранд А.* Записки о русском посольстве в Китай (1692–1695 гг.) / Вступ. ст., пер. и коммент. М.И. Казанина. — М., 1967. — 404 с.
- Илларионов В.В.* Героический эпос олонхо // Якуты. Саха. — М.: Наука, 2012. — С. 383–395.
- Илюшин А.М.* Этнокультурная история Кузнецкой котловины в эпоху средневековья. — Кемерово: Изд-во КузГТУ, 2005. — 240 с.
- Информационный бюллетень* о состоянии поверхностных водных бассейнов, водохозяйственных систем и сооружений на территории Республики Саха (Якутия) за 2003 г. / М-во природ. ресурсов Рос. Федерации и др. — Якутск: Бичик, 2004. — 144 с.
- Ионов В.М.* К вопросу об изучении дохристианских верований якутов // Сб. МАЭ. — Пг., 1918. — Т. 5, вып. 1. — С. 155–164.
- Ионова О.В.* Из истории якутского народа (первая половина XVII в.). — Якутск, 1950. — 112 с.
- Ионова О.В.* Присоединение Якутии к Русскому государству // История Якутской АССР. — М., 1957. — Т. 2. — С. 26–43.
- Иохельсон В.И.* К вопросу об исчезнувших народностях Колымского округа // Изв. ВСОРО. — 1897. — Т. 28, вып. 2. — С. 160–165.
- Иохельсон В.И.* Бродячие роды тундры между реками Индигиркой и Колымой, их этнический состав, наречие, быт, брачные и иные обычаи // Живая старина. — 1900а. — № 1–2. — С. 151–193.
- Иохельсон В.И.* Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. — СПб., 1900б. — Ч. 1: Образцы народной словесности юкагиров. — 240 с.
- Иохельсон В.И.* Юкагиры и юкагиризированные тунгусы / Пер. с англ. В.Х. Иванова, З.И. Ивановой-Унаровой. — Новосибирск: Наука, 2005. — 675 с.
- Историко-этнографический атлас Сибири.* — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. — 496 с.
- Исторические предания и рассказы якутов:* В 2 т. / Под ред. А.А. Попова. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. — Т. 1. — 322 с.
- Исторический фольклор эвенков:* Сказания и предания / Сост. Г.М. Василевич. — М.; Л.: Наука, 1966. — 399 с.
- История* Амурской области с древнейших времен до начала XX в.: 150 лет Амурской области /

- А.П. Деревянко и др.; отв. ред. А.П. Забияко. — Благовещенск: Изд. компания «РИО», 2008. — 422 с.
- История Бурятии.* — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. — Т. 1. — 328 с.
- История и культура чукчей.* — Л., 1987. — 288 с.
- История и культура эвенов: Ист.-этнограф. очерки.* — СПб.: Наука, 1997. — 176 с.
- История Сибири с древнейших времен до наших дней: В 5 т.* — Л., 1968. — Т. 1: Древняя Сибирь. — 454 с.
- История Чукотки с древнейших времен до наших дней.* — М., 1989. — 492 с.
- История Якутской АССР: В 3 т. / Ред. кол.: С.А. Токарев и др.* — М.: Изд-во АН СССР, 1957. — Т. 2: Якутия от 1630 до 1917 г. — 427 с.; М., 1963. — Т. 3: Советская Якутия.
- Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г.: В 11 т. / Российская Федерация, Федеральная служба гос. статистики; подгот.: Э.С. Набиуллина и др.* — М.: Статистика России, 2012.
- Йохансен У.* Орнаментальное искусство якутов: Ист.-этнограф. исследование. — Якутск: Дани Алмас, 2008. — 160 с.
- Казарян П.Л.* Никита Семенович Горохов: Жизнь, дела, научное наследие. — Якутск: Изд. дом СВФУ, 2012. — 262 с.
- Камалов А.К.* Древние уйгуры. VIII–IX вв. — Алматы: Наш мир, 2001. — 216 с.
- Каменецкий И.С.* Археологическая культура — ее определение и интерпретация // Сов. археология. — 1970. — № 2. — С. 18–36.
- Канторович А.Р.* Ранний железный век // Археология. — М.: Изд-во МГУ, 2006. — С. 271–397.
- Каплина Т.Н.* Аласные комплексы Северной Якутии // Криосфера Земли. — 2009. — Т. 13, № 4. — С. 3–17.
- Каплина Т.Н., Ложкин А.В.* История развития Приморских низменностей Якутии в голоцене // Развитие природы в плейстоцене и голоцене. — М.: Наука, 1982. — С. 207–220.
- Карлов В.В.* Тунгусский мир Сибири в историческом времени и пространстве // Сиб. сборник—4: Грани социального. Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры (памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой) / Отв. ред. В.Н. Давыдов, Д.В. Арзютов. — СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2014. — С. 25–38.
- Кармышева Д.Х.* Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культуры народов Средней Азии. — М.: Наука, 1986. — С. 47–70.
- Карпини Дж., Рубрук Г.* История монголов // Джованни дель Плано Карпини. История монголов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны. — М.: Гос. изд-во географ. лит., 1957. — 272 с.
- Каруновская Л.Э.* Представления алтайцев о Вселенной: Материалы к алтайскому шаманству // Сов. этнография. — 1935. — № 4–5. — С. 161–182.
- Карцов В.Г.* Материалы к археологии Красноярского района // Описание коллекций и материалов музея. Отд. археолог. — Красноярск, 1929. — 58 с.
- Кашин В.А.* Погребальный обряд в неолите Колымы // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. Междунар. конф. (Якутск, 17–21 июня 1993 г.). — Якутск, 1993. — Ч. 2.
- Кашин В.А.* Неолит средней Колымы: Сб. тр. — Новосибирск: Наука, 2013. — 224 с.
- Кашин В.А., Калинина В.В.* Помазкинский археологический комплекс как часть циркумполярной культуры. — Якутск: Северовед, 1997. — 112 с.
- Кашин В.А., Калинина В.В.* Северная специфика позднего неолита Якутии // Окно в неведомый мир: Сб. ст. к 100-летию со дня рождения А.П. Окладникова. — Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2008. — С. 144–149.
- Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства, конец XIX — начало XX в. — Новосибирск: Наука, 1987. — 162 с.
- Кириллин А.С.* Антропоморфные подвески-обереги со стоянки Улахан-Сегеленнях на р. Токко // Логос, культура и цивилизация. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 1993. — С. 45–47.
- Кириллин А.С.* Многослойная стоянка Улахан-Сегеленнях в Южной Якутии // Археологические открытия 1993 г. — 1994. — С. 170–171.
- Кириллин А.С.* Археологические работы в бассейне реки Токко // Обзорные результаты полевых и лабораторных исследований археологов, этнографов и антропологов Сибири и Дальнего Востока в 1993 г. — Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1995. — С. 218–219.
- Кириллин А.С.* Степь и тайга в I тыс. новой эры (в свете новых археологических открытий на юге Якутии) // 100 лет гуннской археологии: Номадизм: Прошлое, настоящее в глобальном контексте и исторической перспективе. Гуннский феномен. — Улан-Удэ, 1996. — С. 53–55.
- Кириллин Н.Д.* Ископаемая мамонтовая кость — особый геокриогенный ресурс Севера России: Проблемы права, экономики и организации рационального пользования. — Якутск: Дани Алмас, 2011. — 192 с.
- Кириллов И.И., Кириллов О.И.* Новые данные о культурно-исторических контактах восточно-забайкальских племен в эпоху бронзы // Древнее Забайкалье и его культурные связи. — Новосибирск, 1985. — С. 22–23.
- Кириллов И.И., Ковычев Е.В., Кириллов О.И.* Дарасунский комплекс археологических памятников.

- Восточное Забайкалье. — Новосибирск, 2000. — 176 с.
- Кириллов И.И., Ковычев Е.В., Литвинцев А.Ю.* Граффити на бересте из сянбийского могильника Зоргол I // Археология и этнография Сибири и Дальнего Востока: Тез. докл. XXXVIII Регион. археол.-этногр. студ. конф., посвященной 90-летию акад. А.П. Окладникова (Барнаул, 15–17 марта 1994 г.). — Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 1998. — С. 54–56.
- Кирьяк М.А.* Археология Западной Чукотки в связи с юкагирской проблемой. — М.: Наука, 1993. — 224 с.
- Кирьяк (Дикова) М.А.* Древнее искусство севера Дальнего Востока как исторический источник: Каменный век: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — Владивосток, 2002. — 55 с.
- Кирьяк (Дикова) М.А.* Древнее искусство севера Дальнего Востока как исторический источник: Каменный век. — Магадан, 2003. — 278 с.
- Кирьяк (Дикова) М.А.* Каменный век Чукотки (новые материалы). — Магадан: Кордис, 2005. — 254 с.
- Кирьяк (Дикова) М.А.* Загадочный мир древних граффити: По материалам поздненеолитической стоянки Раучувагытгын I (Чукотка). — Магадан: Кордис, 2012. — 167 с.
- Кирьянов Н.С.* Погребальный обряд и материальная культура населения Яно-Индибирского нагорья в XVII–XIX вв. (по результатам археологических исследований): Дис. ... канд. ист. наук. — Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2019. — 337 с.
- Киселев С.В.* Рецензия на работу А.П. Окладникова «Исторический путь народов Якутии» // КСИИМК. — 1946. — Вып. 12. — С. 176–178.
- Киселев С.В.* Древняя история Южной Сибири. — М.: Изд-во АН СССР, 1951. — 635 с.
- Кистенев С.П.* Новые археологические памятники бассейна Колымы // Новое в археологии Якутии. — Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1980. — С. 74–87. — (Тр. ПАЭ).
- Кистенев С.П.* Родинские захоронения в низовьях Колымы // Археологические и этнографические исследования в Восточной Сибири: Итоги и перспективы. — Иркутск, 1986.
- Кистенев С.П.* Древние стоянки левобережья Нижней Колымы (Халлерчинская тундра) // Археология Якутии. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 1988. — С. 98–104.
- Кистенев С.П.* Каменный век бассейна Колымы: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Якутск, 1990. — 22 с.
- Кистенев С.П.* Родинское неолитическое захоронение и его значение для реконструкции художественных и эстетических возможностей человека в экстремальных условиях Крайнего Севера // Археологические исследования в Якутии. — Новосибирск: Наука, 1992. — С. 68–83. — (Тр. ПАЭ).
- Кистенев С.П.* Новые данные о древних культурных связях арктических народов Евразии (по материалам Родинского захоронения и Оленеостровского могильника) // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. Междунар. конф. (Якутск, 17–21 июня 1993 г.). — Якутск, 1993. — Ч. 1. — С. 81–82.
- Кларк П.* Вилуйск и его округ: Быт якутов и статистические сведения // Зап. Вост.-Сиб. отд. ИРГО. — Иркутск, 1864. — Кн. 7. — С. 90–165.
- Клейн Л.С.* Проблема определения археологической культуры // Сов. археология. — 1970. — № 2. — С. 37–51.
- Клеменц Д.А.* Население Сибири // Сибирь, ее современное состояние и ее нужды. — СПб.: Изд. А.Ф. Девриена, 1908. — С. 36–78.
- Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические памятники. — М.: Наука, 1964. — С. 150–180.
- Кляшторный С.Г.* Проблемы ранней истории племени Тярк (Ашина) // Новое в советской археологии. — М., 1965. — С. 278–281. — (Материалы и исследования по археологии СССР; № 130).
- Кляшторный С.Г.* Моисей Каланкатуйский о верованиях древнетюркских племен // Ист.-филол. журн. — 1999. — № 1. — С. 290–300.
- Кляшторный С.Г.* Степные империи: Рождение, триумф, гибель // Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Древней Евразии. — СПб., 2005. — С. 9–180.
- Кляшторный С.Г., Савинов Д.П.* Степные империи Древней Евразии. — СПб., 2005. — 346 с.
- Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы Евразийских степей: Древность и средневековье. — СПб.: Петерб. востоковедение, 2000. — 320 с.
- Князев С.Л., Тихонов В.Н., Котран Е.Г.* Анализ генетических маркеров аборигенных якутских лошадей в связи с филогенией и доместикацией лошадей // Молекулярно-генетические маркеры животного: Тез. докл. Междунар. конф. — Киев: Аграрная наука, 1996. — С. 31–32.
- Ковалев А.А.* Происхождение хунну согласно данным истории и археологии // Европа — Азия: Проблемы этнокультурных контактов. — СПб., 2002. — С. 150–194.
- Ковычев Е.В.* Средневековое погребение с трупосожжением из Восточного Забайкалья и его этнокультурная интерпретация // Древнее Забайкалье и его культурные связи. — Новосибирск, 1985. — С. 50–59.
- Ковычев Е.В.* К истории ранних монголов в Забайкалье // Изв. Лаб. древних технологий. — 2012. — Вып. 9. — С. 129–146.
- Ковычев Е.В., Литвинцев А.Ю.* Сянбийские граффити на бересте из могильника Зоргол-1 // Древняя и средневековая история Восточной Азии: К 1300-летию образования государства Бохай:

Материалы Междунар. науч. конф. (Владивосток, 21–26 сент. 1998 г.). — Владивосток, 2001. — С. 266–272.

Козин С.А. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongol-un niġuġa tobġija*. Юань чао би ши: Монгольский обыденный сборник / Отв. ред. А.П. Баранников. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. — Т. 1. — 620 с. — (Тр. Ин-та востоковедения).

Козлов В.И. Новые археологические памятники Амги // Новое в археологии Якутии: Тр. Приленской археол. экспедиции. — Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1980. — С. 55–61.

Колониальная политика царизма на Камчатке и Чукотке в XVIII в. — Л., 1935. — 212 с.

Колосов П.Н. Динозавры и другие ископаемые Якутии. — Якутск: Бичик, 2016. — 72 с.

Колумбы земли русской: Сб. документальных описаний об открытиях и изучении Сибири, Дальнего Востока и Севера в XVII–XVIII вв. — Хабаровск: Кн. изд-во, 1989. — 461 с.

Коновалов П.Б. Хунну в Забайкалье (погребальные памятники). — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1976. — 248 с.

Коновалов П.Б. Корреляция средневековых культур Прибайкалья и Забайкалья // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. — Новосибирск: Наука, 1989. — С. 5–20.

Коновалов П.Б. Этнические аспекты истории Центральной Азии (древность и средневековье) / Отв. ред. В.И. Молодин. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. — 214 с.

Коновалов П.Б. Усыпальница хуннского князя в Суджи (Ильмовая падь). — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. — 98 с.

Конопацкий А.К., Милютин К.И. Шнуровая керамика в неолитических памятниках нижнего Амура // Керамика как исторический источник. — Новосибирск: Наука, 1989. — С. 92–103.

Константинов И.В. Захоронения с конем в Якутии: Новые данные по этногенезу якутов // По следам древних культур Якутии: Тр. Приленской археол. экспедиции. — Якутск, 1970. — С. 196–197.

Константинов И.В. Материальная культура якутов XVIII в. (по материалам погребений). — Якутск: Якуткнигоиздат, 1971. — 212 с.

Константинов И.В. Происхождение якутского народа и его культуры // Якутия и ее соседи в древности. — Якутск, 1975. — С. 106–173.

Константинов И.В. Ранний железный век Якутии. — Новосибирск: Наука, 1978. — 129 с.

Константинов И.В. Происхождение якутского народа и его культуры. — 2-е изд., испр. — Якутск, 2003. — 92 с.

Корейша М.М. Оледенение Верхоянско-Колымской области: Результаты исследований по программе МГГ. — М., 1991. — 141 с.

Коржуев С.С. Рельеф и геологическое строение Якутия. — М., 1965.

Коробицына В.Н. Петрографическая характеристика неолитической керамики со стоянки Белькачи I // Мочанов Ю.А. Многослойная стоянка Белькачи I и периодизация каменного века Якутии. — М.: Наука, 1969. — С. 205–206.

Короленко В.Г. История моего современника. — Якутск, 1988.

Король Г.Г. Искусство средневековых кочевников Евразии: Очерки // Тр. Сиб. ассоциации исследователей первобытного искусства. — М.; Кемерово: Кузбассвузиздат, 2008. — Вып. 5. — 332 с.

Косарев М.Ф. Древняя история Западной Сибири: Человек, природная среда. — М.: Наука, 1991. — 301 с.

Космачев К.П. К вопросу о путях проникновения южных предков якутов на среднюю Лену // Учен. зап. ИЯЛИ СО АН СССР. — Якутск, 1956. — Вып. 4.

Котляков В.М., Коротков И.М., Николаев В.И. и др. Реконструкция климата голоцена по результатам исследования ледяного керна ледника Вавилова на Северной Земле // Материалы гляциологических исследований. — 1989. — Вып. 67. — С. 103–108.

Кочешков Н.В. Тюрко-монголы и тунгусо-маньчжур: Проблемы историко-культурных связей на материале народного декоративного искусства XIX–XX вв. — СПб., 1997. — 175 с.

Кочмар Н.Н. Писаницы Якутии / Отв. ред. В.Е. Ларичев. — Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1994. — 263 с. — (История и культура востока Азии).

Кравцова М.Е. История искусства Китая. — СПб.: Лань; ТРИАДА, 2004. — 992 с.

Крадин Н.Н. Кочевые общества: Проблемы формационной характеристики. — Владивосток: Дальнаука, 1992. — 240 с.

Крадин Н.Н. Империя Хунну. — Владивосток: Дальнаука, 1996. — 164 с.

Крадин Н.Н. Кочевники, мир империи и социальная эволюция // Альтернативные пути в цивилизации. — М., 2000. — С. 314–336.

Крадин Н.Н. Империя Хунну. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Логос, 2001а. — 312 с.

Крадин Н.Н. Кочевники в мировом историческом процессе // Философия и общество. — 2001б. — № 2. — С. 108–138.

Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д. Империя Чингисхана. — М.: Вост. лит., 2006. — 556 с.

Красная книга Республики Саха (Якутия) / Отв. ред. Н.С. Данилова. — М., 2017. — Т. 1: Редкие и находящиеся под угрозой исчезновения виды растений и грибов. — 271 с.

Красная книга Республики Саха (Якутия) / Отв. ред. Н.Н. Винокуров. — М., 2019. — Т. 2: Редкие и находящиеся под угрозой исчезновения виды животных. — 412 с.

- Крейнович Е.А.* Юкагирский язык. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. — 288 с.
- Крейнович Е.А.* Юкагирский язык // Языки народов СССР. — Л., 1968. — Т. 5. — С. 435–452.
- Крейнович Е.А.* Из жизни тундренных юкагиrow на рубеже XIX и XX вв. // Страны и народы Востока. — Л., 1972. — Кн. 2, вып. 8. — С. 56–92.
- Крейнович Е.А.* Нивгху: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. — М.: Наука, 1973. — 496 с.
- Крейнович Е.А.* Исследования и материалы по юкагирскому языку. — Л., 1982. — 304 с.
- Крижевская Л.Я.* К вопросу о производстве каменных орудий у неолитических племен Приангарья (раскалывание камня при помощи огня) // Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока. — Новосибирск: Изд-во СО АН СССР, 1961. — С. 245–254.
- Крупник И.И.* Арктическая этноэкология. — М.: Наука, 1989. — 272 с.
- Ксенофонтов Г.В.* Расшифровка двух памятников орхонской письменности из Западного Прибайкалья М. Рэзэнеом // Язык и мышление. — Л.: Изд-во АН СССР, 1933. — Вып. 1. — С. 170–173.
- Ксенофонтов Г.В.* Ураангхай-сахалар: Очерки по древней истории якутов. — Иркутск, 1937. — 576 с.
- Ксенофонтов Г.В.* Элэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. — Новосибирск: Наука, 1977. — 245 с.
- Ксенофонтов Г.В.* Ураангхай-сахалар: Очерки по древней истории якутов: В 2 кн. — Якутск: Бичик, 1992а. — Т. 1. — 416 с.
- Ксенофонтов Г.В.* Ураангхай-сахалар: Очерки по древней истории якутов: В 2 кн. — Якутск: Бичик, 1992б. — Т. 2. — 317 с.
- Ксенофонтов Г.В.* Шаманизм: Избр. тр. (публикации 1928–1929 гг.). — Якутск: Север — Юг, 1992в. — 309 с.
- Ксенофонтов Г.В.* Элэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. — 2-е изд., доп. — Якутск: Бичик, 2004. — 350 с.
- Кубарев В.Д.* Древние изваяния Алтая: Оленные камни / Отв. ред. Е.М. Тоцакова. — Новосибирск: Наука, 1979. — 120 с.
- Кубарев В.Д.* Курганы Уландрыка / Отв. ред. В.Е. Медведев. — Новосибирск: Наука, 1987. — 299 с.
- Кубарев В.Д.* Курганы Юстыда / Отв. ред. Р.С. Васильевский. — Новосибирск: Наука, 1991. — 186 с.
- Кубарев В.Д.* Курганы Сайлюгема / Отв. ред. А.П. Деревянко. — Новосибирск: Наука, 1992. — 218 с.
- Кубарев В.Д.* Памятники каракольской культуры Алтая. — Новосибирск, 2009. — 262 с.
- Кубарев В.Д., Журавлева А.Д.* Керамическое производство хуннов Алтая // Палеоэкономика Сибири. — Новосибирск, 1986. — С. 111–118.
- Кузнецов А.И., Миссонова Л.И.* Этносоциальное положение эвенов в Эвено-Бытантайском районе Якутии. — М., 1993. — 24 с. — (Исследования по прикладной и неотложной этнологии; док. № 35).
- Кузнецова (Федорова) Е.М.* «Называют себя только якутами, а не иначе...»: Формирование этнолокальной группы есейских якутов // Илин. — 2004. — № 2 (37). — С. 22–25.
- Кузьмин Н.Ю.* Погребальные памятники хунно-сянбийского времени в степях среднего Енисея: Тесинская культура. — СПб.: Айсберг, 2011. — 456 с.
- Кузьмин Я.В.* Происхождение керамики в Евразии: Современное состояние вопроса // Рос. археол. ежегодник. — 2013. — № 3. — С. 8–26.
- Кузьмина А.А.* Особенности олекминского олонхо и влияние на него виллюйской эпической традиции // Вестн. Сев.-Вост. фед. ун-та. Сер.: Эпосоведение. — 2020. — № 2. — С. 116–122.
- Кузьмина И.Е.* О происхождении и истории териофауны Сибирской Арктики // Фауна и флора антропогена Северо-Востока Сибири. — Л., 1977. — С. 18–55.
- Кулаковский А.Е.* Научные труды. — Якутск: Кн. изд-во, 1979. — 483 с.
- Кулинский А.Н.* Русское холодное оружие XVII–XX вв.: В 2 т. — СПб.: ТПГ «Атлант», 2001. — Т. 1. — 384 с.; Т. 2. — 280 с.
- Кумекоев Б.Е.* Государство кимаков IX–XI вв. по арабским источникам. — Алма-Ата, 1972. — 156 с.
- Кун Дьёһөгөй обото* = Священная лошадь саха: Книга-фотоальбом / Сост. Р.И. Бравина, С.Г. Алексеева, Н.П. Степанов. — Якутск: Бичик, 2011. — 184 с.
- Курилов Г.Н.* Лексикология современного юкагирского языка: Развитие лексики и роль в нем якутского языка. — Новосибирск, 2003. — 288 с.
- Курилов Г.Н.* Предисловие // Иохельсон В.И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. — Новосибирск, 2005а. — С. 7–11.
- Курилов Г.Н.* Юкагиры и их фольклор // Фольклор юкагиrow. — М.; Новосибирск: Наука, 2005б. — С. 12–44.
- Курьев В.П.* Материалы по земледелию казахов Мангышлака в конце XIX — начале XX вв.: К Историко-этнографическому атласу Средней Азии и Казахстана // Сов. этнография. — 1975. — № 3. — С. 98–108.
- Кызласов И.Л.* Аскизская культура Южной Сибири X–XIV вв. — М., 1983. — 128 с. — (Археология СССР. Свод археол. источников; вып. ЕЗ–18).
- Кызласов И.Л.* Рунические письменности Евразийских степей. — М.: Вост. лит., 1994. — 346 с.
- Кызласов И.Л.* Алтаистика и археология. — М.: Изд-во Ин-та тюркологии, 2011. — 254 с.

- Кызласов Л.Р.* Таштыкская эпоха в истории Хакасско-Минусинской котловины. — М.: Изд-во МГУ, 1960. — 199 с.
- Кызласов Л.Р.* История Тувы в средние века. — М.: Изд-во МГУ, 1969. — 211 с.
- Кызласов Л.Р.* Древняя Тува (от палеолита до IX в.). — М.: Изд-во МГУ, 1979. — 208 с.
- Кызласов Л.Р.* Средневековые памятники Западного Забайкалья (IX–X вв.) // Степи Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР. — М., 1981. — С. 59–61.
- Кызласов Л.Р.* История Южной Сибири в средние века: Учеб. пособие для студ. вузов. — М.: Высш. шк., 1984. — 167 с.
- Кызласов Л.Р.* Очерки по истории Сибири и Центральной Азии. — Красноярск, 1992. — 224 с.
- Кычанов Е.И.* Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. — М.: Вост. лит., 1997. — 319 с.
- Кычанов Е.И.* История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). — 2-е изд., испр. и доп. — СПб., 2010. — 364 с.
- Кыяс Дэбилийэ.* Якутский героический эпос. — Новосибирск: Наука, 1993. — 361 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Кэбээйи (Чачы)* / Сост. П.Н. Репин. — Дьокуускай: Бичик, 2001. — 288 с.
- Кюннер Н.В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 1961. — 392 с.
- Лаврилье А.* Ориентация по реками у эвенков юго-востока Сибири и система пространственной, социальной и ритуальной ориентации // Этнограф. обозрение. — 2010. — № 6. — С. 115–132.
- Лазарев П.А.* Крупные млекопитающие антропогена Якутии: Филогенез, систематика, палеоэкология, фаунистические комплексы, тафономия, останки: Автореф. дис. ... д-ра биол. наук. — М., 2005. — 46 с.
- Лазарев П.А.* Крупные млекопитающие антропогена Якутии. — Новосибирск: Наука, 2008. — 160 с.
- Лазарев П.А., Боескоргов Г.Г., Томская А.И. и др.* Млекопитающие антропогена Якутии. — Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 1998. — 167 с.
- Лазаретов И.П.* Окуневские могильники в долине реки Уйбат // Окуневский сб.: Культура. Искусство. Антропология. — СПб., 1997. — С. 19–64.
- Ланганс Ф.И.* Якуты // Сиб. вестн. — СПб., 1824. — Ч. 3, кн. 17–18. — С. 127–148.
- Ларичев В.Е., Федосеева С.А.* Неолитические племена Якутии // История Сибири. — Л.: Наука, 1968. — Т. 1. — С. 207–211.
- Латкин Н.В.* Енисейская губерния, ее прошлое и настоящее. — СПб., 1892.
- Лафлин У.С.* Алеутские мумии: Их значение для исследования продолжительности жизни и изучения культуры // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. — М., 1981. — С. 33–50.
- Ле Руа Ладюри Э.* История климата с 1000 года. — Л.: Гидрометеиздат, 1971. — 279 с.
- Лебединцев А.И.* Древние приморские культуры Северо-Западного Приохотья. — Л.: Наука, 1990. — 261 с.
- Лебединцев А.И.* Древние культуры Северо-Востока России и этногенез северо-восточных палеоазиатов // Народы Северо-Востока Сибири. — М., 2010. — С. 46–73.
- Левенталь Л.Г.* Подати, повинности и земля якутов // Материалы по обычному праву и общественному быту якутов. — Л., 1929. — С. 221–448.
- Левин Г.Г.* Исторические связи якутского языка с древнетюркскими языками VII–IX вв. (в сравнительно-сопоставительном аспекте с восточно-тюркскими и монгольскими языками). — Якутск: Изд-во СВФУ, 2013. — 439 с.
- Левин М.Г.* Антропологические типы Сибири и Дальнего Востока: К проблеме происхождения народов Северной Азии // Сов. этнография. — 1950. — № 2. — С. 53–64.
- Левин М.Г.* Древний череп с реки Шилки // Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР. — 1953. — Вып. 18.
- Левин М.Г.* Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. — М.: Изд-во АН СССР, 1958а. — 357 с.
- Левин М.Г.* Этнографическая антропология и проблемы этнографии народов Дальнего Востока // ТИЭ. — 1958б. — Т. 36. — 360 с.
- Левин М.Г.* Основные итоги и очередные задачи антропологического изучения Сибири в связи с этногенетическими исследованиями // Вопр. истории Сибири и Дальнего Востока. — Новосибирск, 1961. — С. 44–51.
- Легенды и сказки нганасанов* / Текст и предисл. Б.О. Долгих. — Красноярск: Гос. изд-во, 1938. — 136 с.
- Леонтьев Н.В., Капелько В.Ф., Есин Ю.Н.* Изваяния и стелы окуневской культуры. — Абакан, 2006. — 236 с.
- Леонтьев С.Н., Герман П.В., Рыбин Е.П.* Некоторые образцы керамики с острова Сергушкин (Северное Приангарье) // Междисциплинарные исследования в археологии, этнографии и истории Сибири: Материалы Междунар. науч. конф., посвященной 125-летию со дня рождения ученого и обществ. деятеля Н.К. Ауэрбаха (1892–1930), Красноярск, 27–30 сентября 2017 г. — Красноярск, 2017. — С. 177–181.
- Лескова Н.В., Федосеева С.А.* Химический состав бронзовых изделий усть-мильской культуры Якутии // Якутия и ее соседи в древности. — Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1975. — С. 100–105.

- Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.): Ист.-этнограф. материалы о народах Сибири и Северо-Востока / Пер., подгот. текста и примеч. З.Д. Титовой. — Магадан, 1983. — 176 с.
- Линденау Я.И.* Описание пеших тунгусов, или так называемых ламутов, в Охотске. 1742 г. // Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей (XVII — начало XX в.) / Сост. Т.Е. Емельянова, М.В. Южанинова. — М.: Сев. протесторы, 2002. — Т. 1. — 528 с.
- Липец Р.С.* «Лицо волка благословенно»: Стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях // Сов. этнография. — 1981. — № 1. — С. 121–134.
- Липский А.Н., Вадецкая Э.Б.* Могильник Тас-Хазза // Окуневский сборник—2: Культура и ее окружение. — СПб., 2006. — С. 9–52.
- Ложкин А.В., Андерсон П.М., Вартамян Л.С.* Климат и растительность о. Врангеля в период раннего освоения человеком // Вестн. Сев.-Вост. науч. центра ДВО РАН. — 2016. — № 4. — С. 3–10.
- Лопатин А.В., Аверьянов А.О.* Млекопитающие — современные динозавры. Находки на территории России // Вестн. РАН. — 2009. — № 6. — С. 523–529.
- Лукина А.Г.* Танцы Якутии. — Якутск: Кн. изд-во, 1989.
- Лукина А.Г.* Традиционные танцы саха: Идеи, образы, лексика / Отв. ред. А.И. Гоголев. — Новосибирск: Наука, 2004. — 354 с.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М. и др.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. — Новосибирск: Наука, 1988. — 224 с.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М. и др.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек и общество. — Новосибирск: Наука, 1989. — 243 с.
- Маадай-Кара.* Алтайский героический эпос / Зап. текста, пер. и прил. С.С. Суразакова; подгот. тома и вступ. ст. И.В. Пухова; отв. ред. Н.А. Боскалов; текст записан от А.Г. Калкина. — М.: Наука, 1973. — 465 с.
- Маак Р.К.* Вилюйский округ Якутской области: В 3 ч. — СПб., 1886–1887. — Ч. 3. — 213 с.
- Маак Р.К.* Вилюйский округ. — 2-е изд. — М.: Яна, 1994. — 592 с.
- Мазин А.И., Мазин И.А.* Диахронная знаковая информация эвенков Приамурья и Юго-Восточной Якутии. — Якутск, 2013. — 148 с.
- Майнов И.И.* Некоторые данные о тунгусах Якутского края. — Иркутск: Типо-литография П.И. Макушина, 1898.
- Майнов И.И.* Население Якутии // Якутия: Сб. ст. — Л., 1927.
- Майнов И.И.* Население Якутии: Репринт. изд. — СПб., 2012. — С. 323–420.
- Макаров Н.П.* Хронология и периодизация эпохи неолита и бронзы красноярской лесостепи // Изв. Лаб. древних технологий. — 2005. — № 3. — С. 149–171.
- Макаров Н.П.* Ранний железный век Средней Сибири // Ананьинский мир: Истоки, развитие, связи, исторические судьбы. — Казань, 2014. — С. 437–454.
- Макарова К.Г.* Сырдыгынан сьдьаайар Сыланмыт. — Дьокуускай: Дани Алмас, 2012. — 728 с.
- Мак-Ги Р.* Происхождение эскимосов: Возможна ли альтернативная гипотеза // Сов. этнография. — 1988. — № 3. — С. 110–117.
- Маккиндер Х.Д.* Географическая ось земли // Полис. — 1995. — № 4. — С. 162–169.
- Максименков Г.А.* Бронзовые кельты красноярско-ангарских типов // Сов. археология. — 1960а. — № 1. — С. 148–162.
- Максименков Г.А.* Верхне-Метляевский клад. — Иркутск, 1960б. — 43 с.
- Максименков Г.А.* Современное состояние вопроса о периодизации эпохи бронзы Минусинской котловины // Первобытная археология Сибири. — Л., 1975. — С. 48–58.
- Максименков Г.А.* Андроновская культура на Енисее. — Л.: Наука, 1978. — 190 с.
- Максименков Г.А.* Могильник Черновая VIII — эталонный памятник окуневской культуры // Вадецкая Э.Б., Леонтьев Н.В., Максименков Г.А. Памятники окуневской культуры. — Л., 1980. — С. 3–28.
- Максименков Г.А.* Материалы по ранней истории тагарской культуры. — СПб.: Петерб. востоковедение, 2003. — 432 с.
- Максимова М.В., Пеньков А.В., Шарборин А.К., Жирков Э.К.* Повторные исследования святилища Суруктах-Хайа (Якутия): Первые результаты и перспективы // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2012. — № 2 (50). — С. 55–66.
- Максимова Н.Р.* Клинико-генеалогическая и молекулярно-генетическая характеристика этноспецифических форм наследственной патологии у якутов: Автореф. дис. ... д-ра мед. наук. — Томск, 2009.
- Малиновская Н.В.* Колчаны XIII–XIV вв. с костяными орнаментированными обкладками на территории евразийских степей // Города Поволжья в средние века. — М.: Наука, 1974. — С. 132–175.
- Малов С.Е.* Остатки шаманства у желтых уйгуров // Живая старина. — СПб., 1912. — Год 21, вып. 1. — С. 61–74.
- Малов С.Е.* Якутский язык и его отношение к другим тюркским языкам // Вестн. АН СССР. — 1941. — № 5/6.
- Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. — 400 с.

Малый энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. — СПб., 1902.

Малышева Н.В. Отношение якутского языка к уйгурскому и древнеуйгурскому языкам: Фоноструктурные и структурно-семантические особенности: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Якутск, 2015. — 26 с.

Малявин А.В. Харпичан IV: Многослойный неолитический памятник (Приамурье) // *Окно в неведомый мир: Сб. ст. к 100-летию со дня рождения акад. А.П. Окладникова.* — Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2008. — С. 150–155.

Малявкин А.Г. К вопросу о расселении уйгуров после гибели Уйгурского каганата // *Изв. СО АН СССР.* — 1972. — № 1. — С. 29–35.

Малявкин А.Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии. — Новосибирск: Наука, 1989. — 432 с.

Мандельштам А.М. Шатровый могильник на оз. Нурэ (о. Ольхон) // *Бронзовый и железный век Сибири.* — Новосибирск, 1974. — С. 150–155.

Мандельштам А.М. Ранние кочевники скифского периода на территории Тувы // *Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время.* — М.: Наука, 1992. — С. 178–196. — (Археология СССР; т. 10).

Мандельштам А.М., Стамбульник Э.У. Гунно-сарматский период на территории Тувы // *Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время.* — М.: Наука, 1992. — С. 196–205. — (Археология СССР; т. 10).

Мандрыка П.В., Сенотрусова П.О. Культурно-хронологические комплексы палеометалла и средневековья стоянки Итомиура в Северном Приангарье // *Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер.: Геоархеология. Этнология. Антропология.* — 2014. — Т. 8. — С. 63–81.

Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: Опыт атеистической интерпретации. — М.: Наука, 1978. — 125 с.

Маннай-оол М.Х. Тува в скифское время: Уюкская культура. — М.: Наука, 1970. — 117 с.

Маншеев Д.М. Скотоводы Восточного Присаянья в конце XIX — начале XX в. // *Вестн. Евразии.* — 2005. — № 3 (29). — С. 71–88.

Марков Г.Е. Кочевники Азии: Структура хозяйства и общественной организации. — М.: Изд-во МГУ, 1976. — 316 с.

Марков Г.Е. Скотоводческое хозяйство и кочевничество: Дефиниции и терминологии // *Сов. этнография.* — 1981. — № 4. — С. 86–94.

Марсадолов Л.С. Большой Салбыкский курган в Хакасии. — Абакан, 2010. — 53 с.

Мартынов А.И. Лесостепная тагарская культура. — Новосибирск: Наука, 1979. — 208 с.

Мартынов М.Н. Пушные промыслы в Якутии XVIII в. // *Учен. зап. Ин-та яз., лит. и истории ЯФ СО АН СССР.* — Якутск, 1956. — Вып. 4.

Мартынова Г.С. Таштыкские племена на Кие. — Красноярск: Изд-во КГУ, 1985. — 112 с.

Масанов Н.Э. Социальная организация кочевого общества казахов // *Вестн. АН Казахской ССР.* — 1984. — № 4. — С. 25–38.

Материалы по истории киргизов и Киргизии. — М.: Наука, 1973. — Вып. 1. — 283 с.

Материалы по истории Якутии XVII в.: Документы ясачного сбора: В 3 ч. — М.: Наука, 1970. — 1268 с.

Материальная и духовная культура народов Якутии в музеях мира (XVII — начало XIX в.). — Якутск: Салама, 2018. — Т. 2; кн. 1: Музеи Германии: Каталог. — 784 с.

Материальная и духовная культура народов Якутии в музеях мира (XVII — начало XX в.) = Material and spiritual culture of the peoples of Yakutia in world museums (17th — early 20th centuries) / Авт.-сост. З.И. Иванова-Унарова; пер. с англ. В.Г. Стручкова; фото М.В. Унарова. — Якутск: Бичик, 2017. — Кн. 1: Сиб. коллекция в музеях США. — 784 с.

Мелетинский Е.М. Палеоазиатский эпос о Вороне и проблема отношений Северо-Восточной Азии и Северо-Западной Америки в области фольклора // *Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки.* — М., 1981. — С. 182–200.

Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора: Докл. на конф. «Фольклор: поэтическая система» (Москва, 1977 г.) // *Избр. ст. Воспоминания.* — М.: Изд-во Рос. гос. гуманитар. ун-та, 1998. — С. 11–33.

Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. — 2-е изд., испр. — М., 2004. — 462 с.

Мельникова И.В., Николаев В.С., Демьянович Н.И. Шишкинские писаницы: В 2 т. / Отв. ред. В.Е. Ларичев. — Иркутск, 2012. — Т. 1: Природные условия формирования плоскостей, основные сюжеты и датировка, семантика древних образов и объекта в целом. — 286 с.

Меновщиков Г.А. Эскимосы: Научно-популярный ист.-этнограф. очерк об азиатских эскимосах. — Магадан: Книжиздат, 1959. — 147 с.

Мерзлотно-ландшафтная карта Якутской АССР. Масштаб 1:2 500 000 / Ред. П.И. Мельников. — М.: ГУГК, 1991. — 2 л.

Мерзлотные ландшафты Якутии: Пояснительная записка к Мерзлотно-ландшафтной карте Якутской АССР масштаба 1:2 500 000 // Федоров А.Н., Ботулу Т.А., Варламов С.П. и др. — Новосибирск: ГУГК, 1989. — 170 с.

Миддендорф А.Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири: В 2 ч. — СПб., 1860–1867. — Ч. 1; отд. 1–4. — 1752 с.

Миддендорф А.Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири: В 2 ч. — СПб., 1869–1878. — Ч. 2; отд. 5–6. — 833 с.

- Миллер Г.Ф. История Сибири: В 3 т. — М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2005. — Т. 3. — 598 с.
- Миняев С.С. К хронологии сюннских памятников Забайкалья // Ранние кочевники Средней Азии и Казахстана. — Л., 1975. — С. 47–48.
- Миняев С.С. Дырестуйский могильник. — 2-е изд., доп. — СПб., 2007. — 233 с. — (Археол. памятники сунну; вып. 3).
- Миняев С.С., Сахаровская Л.М. Элитный комплекс захоронения в пади Царам // Рос. археология. — 2007. — № 1. — С. 159–166.
- Мир древних якутов: Опыт междисциплинарных исследований (по материалам Саха-французской археол. экспедиции) / Под ред. Э. Крюбези, А. Алексеева. — Якутск: Изд. дом СВФУ, 2012. — 226 с.
- Миссонова Л.И. Восприятие сакрального пространства и его роль в трансляции культурного кода: Духовное наследие тунгусо-маньчжуров на Сахалине // Евразия: Духовные традиции народов. — М.: ИАРИП РПУ, 2013а. — № 2. — С. 142–161.
- Миссонова Л.И. Многомерность пространства в мировоззрении и искусстве тунгусо-маньчжурской малочисленной этнической общности острова Сахалин // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2013б. — № 1 (53). — С. 121–130.
- Миссонова Л.И. «Танец огня» как один из главных обрядов жизненного цикла в тунгусо-маньчжурской практике // Музей. Традиции. Этничность. — СПб., 2014. — № 2 (6). — С. 33–44.
- Миссонова Л.И. Тунгусо-маньчжурское «движение» в процессе освоения пространства Дальнего Востока // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2016. — № 4 (13). — С. 18–26.
- Миссонова Л.И. Рецензия на: Hiroki Takakura. Arctic Pastoralist Sakha: Ethnography of Evolution and Microadaptation in Siberia. Balwyn North: Trans Pacific Press, 2015. 254 p. // Этнограф. обозрение. — 2018. — № 5. — С. 196–199.
- Митин И.И. Гуманитарная география: Проблемы терминологии и (само)идентификации в российском и мировом контекстах // Культурная и гуманитар. география. — 2012. — Т. 1, № 1. — С. 1–10.
- Митько О.А. Кремация в погребальной обрядности теленгитов (по материалам этнограф. наблюдений) // Вестн. Новосибир. гос. ун-та. — 2009. — Т. 8, вып. 3: Археология и этнография. — С. 260–267. — (История, филология).
- Митько О.А., Тетерин Ю.В. Таштыкская кремация: Проблемы интерпретации (по материалам исследования могильника Староозначенская переправа I) // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. — 2008. — Т. 7, вып. 3. — С. 132–142. — (История, филология).
- Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Зап. и подгот. текстов, введ. и коммент. Б.О. Долгих. — М.: Наука, 1976. — 346 с.
- Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. — М., 1990. — 672 с.
- Мифология тюркских и монгольских народов: Проблемы взаимосвязи // Тюркологич. сборник—1977. — М.: Наука, 1981. — С. 183–202.
- Мифы, предания и сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. — М.: Вост. лит., 1990. — 568 с.
- Мифы, предания, сказки кетов / Сост., предисл., коммент. и глоссарий Е.А. Алексеенко. — М.: Вост. лит., 2001. — 343 с. — (Сказки и мифы народов Востока).
- Мифы народов мира: Энцикл.: В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. — 2-е изд. — М.: Сов. энцикл., 1988. — Т. 2: К–Я. — 671 с.
- Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). — Новосибирск: Наука, 1980. — 320 с.
- Михайлов Т.М. Из истории поселений идинских бурят // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. — Новосибирск, 1993. — С. 36–52.
- Михалев В.М., Елисеев Е.И. Археологические исследования в бассейне верхней Яны // Археологические исследования в Якутии. — Новосибирск: Наука, 1992. — С. 47–64. — (Тр. ПАЭ).
- Могильников В.А. Хунны Забайкалья // Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. — М., 1992. — С. 254–273. — (Археология СССР).
- Могучий Эр Соготох. Якутский героический эпос / Сказитель В.О. Каратаев; пер. П.Е. Ефремова, С.П. Ойунской, Н.В. Емельянова; вступ. ст. Н.В. Емельянова, В.В. Илларионова. — Новосибирск: Наука, 1996. — 440 с. — С. 82–83. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Молодин В.И. Каракольская культура // Окуневский сборник—2: Культура и ее окружение. — СПб., 2006. — С. 273–282.
- Молодин В.И., Алкин С.В. Памятники афанасьевского времени на северо-западе Китая (Синьцзян) // Афанасьевский сб. — Барнаул, 2012. — С. 149–154.
- Молодин В.И., Комиссаров С.А. Памятники бронзового века Северо-Западного Китая (в контексте внешних контактов) // Центральная Азия и Прибайкалье в древности. — Улан-Удэ, 2004. — С. 50–65.
- Молодин В.И., Парцингер Г., Цзээндорж Д. Замерзшие погребальные комплексы пазырыкской культуры на южных склонах Сайлюгема (Монгольский Алтай). — М., 2012. — 566 с.
- Монгайт А.Л. Археологические культуры и этнические общности: К вопросу о методике ист.-археол. исследований // Народы Азии и Африки. — 1967. — № 1. — С. 53–59.
- Монгайт А.Л. Археология Западной Европы: Бронзовый и железный века. — М.: Наука, 1974. — 408 с.

Монгол-казах толь / Сост. Б. Базылхан. — Улаанбаатар: Ёлгий; Изд-во ИЯИЛ АН МНР, 1984. — 887 с.

Монгольско-русский словарь (по современной прессе) / Сост. К.М. Черемисов, Г.Н. Румянцев; предисл. Н.Н. Поппе. — Л.: Изд-во Ленингр. вост. ин-та, 1937. — 562 с.

Мочанов Ю.А. Ымяхтахская поздненеолитическая культура // Любите и охраняйте природу Якутии: Материалы IV Респ. совещания по охране природы Якутии. — Якутск: Кн. изд-во, 1967. — С. 51–56.

Мочанов Ю.А. Многослойная стоянка Белькачи I и периодизация каменного века Якутии. — М.: Наука, 1969. — 255 с.

Мочанов Ю.А. Археологическая разведка по р. Амгуни и Чукчагирскому озеру: К вопросу о юго-восточной границе ареала приленских культур // По следам древних культур Якутии. — Якутск: Кн. изд-во, 1970. — С. 154–182. — (Тр. ПАЭ).

Мочанов Ю.А. Древнейшие этапы заселения человеком Северо-Восточной Азии. — Новосибирск: Наука, 1977. — 263 с.

Мочанов Ю.А. Древнейшие этапы заселения человеком Северо-Восточной Азии. — Новосибирск: Наука, 1980а.

Мочанов Ю.А. Основные итоги археологического изучения Якутии // Новое в археологии Якутии. — Якутск, 1980б. — С. 3–13.

Мочанов Ю.А. Древнейший палеолит Диринга и проблема внетропической прародины человечества. — Новосибирск, 1992.

Мочанов Ю.А. 50 лет в каменном веке Сибири: Археологические исследования в азиатской части России: В 2 т. — Якутск: Медиа-холдинг «Якутия», 2010а. — Т. 1. — 548 с.

Мочанов Ю.А. 50 лет в каменном веке Сибири: Археологические исследования в азиатской части России: В 2 т. — Якутск: Медиа-холдинг «Якутия», 2010б. — Т. 2. — 594 с.

Мочанов Ю.А., Федосеева С.А. Основы корреляции и синхронизации археологических памятников Северо-Восточной Азии // Древняя история народов Юго-Восточной Сибири. — Иркутск: Изд-во Иркут. гос. ун-та, 1974. — Вып. 2. — С. 25–34.

Мочанов Ю.А., Федосеева С.А. Абсолютная хронология голоценовых культур Северо-Восточной Азии // Якутия и ее соседи в древности. — Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1975а. — С. 38–49. — (Тр. ПАЭ).

Мочанов Ю.А., Федосеева С.А. Периодизация и абсолютная хронология археологических памятников Якутии // Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. — Новосибирск, 1975б. — С. 51–59.

Мочанов Ю.А., Федосеева С.А. Основные этапы древней истории Северо-Восточной Азии // Берин-

гия в кайнозое. — Владивосток: Изд-во ДВНЦ АН СССР, 1976. — С. 515–539.

Мочанов Ю.А., Федосеева С.А. Новые данные о неолите арктической зоны Северо-Восточной Азии // Археология, этнография, источниковедение: Отчетная науч.-техн. конф. — Иркутск, 1979. — С. 37–38.

Мочанов Ю.А., Федосеева С.А. Основные итоги археологического изучения Якутии // Новое в археологии Якутии. — Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1980. — С. 3–19. — (Тр. ПАЭ).

Мочанов Ю.А., Федосеева С.А. Голоценовые культуры каменного века Северо-Восточной Азии // XI Конгр. ИНКВА (Москва, август 1982 г.): Тез. докл. — М., 1982. — Т. 3. — С. 321–322.

Мочанов Ю.А., Федосеева С.А. Археология, палеолит Северо-Восточной Азии, внетропическая прародина человечества и древнейшие этапы заселения человеком Америки // Сев. археол. конгр. (г. Ханты-Мансийск, 9–14 сент. 2002 г.). — Якутск: Изд. дом «Полярный круг», 2002. — 60 с. — (Тр. ПАЭ).

Мочанов Ю.А., Федосеева С.А. Очерки дописьменной истории Якутии: Эпоха камня: В 2 т. — Якутск, 2013. — Т. 2. — 489 с.

Мочанов Ю.А., Федосеева С.А. Очерки дописьменной истории Якутии: Конец эпохи камня и начало эпохи раннего металла. — Якутск, 2017. — Т. 3. — 522 с.

Мочанов Ю.А., Федосеева С.А., Алексеев А.Н. и др. Археологические памятники Якутии: Бассейны Алдана и Олекмы. — Новосибирск: Наука, 1983. — 392 с.

Мочанов Ю.А., Федосеева С.А., Константинов И.В. и др. Археологические памятники Якутии: Бассейны Вилюя, Анабара и Оленека. — М.: Наука, 1991. — 224 с.

Мочанов Ю.А., Федосеева С.А., Романова Е.Н., Семенов А.А. Многослойная стоянка Белькачи I и ее значение для построения абсолютной хронологии древних культур Северо-Восточной Азии // По следам древних культур Якутии. — Якутск: Кн. изд-во, 1970. — С. 10–31. — (Тр. ПАЭ).

Мудрак О.А. Юкагиры и нивхи (проблема палеоазиатов) // Проблемы изучения дальнего родства языков на рубеже третьего тысячелетия. — М., 2000. — С. 133–148.

Мудрак О.А. Классификация тюркских языков и диалектов с помощью методов глоттохронологии на основе вопросов по морфологии и исторической фонетике. — М.: Изд-во РГГУ, 2009. — 186 с. — (Orientalia и Classica; вып. 23).

Мудрак О.А. Эскимосский этимологикон. — М., 2011. — 1324 с.

Муратов Б.А., Суянов Р.Р. Огузские кланы: Этногенез и геногеография // ВЕНПС. — 2015. — Т. 2, № 7. — С. 648–694.

- Мыреева А.Н.* Эвенкийские героические сказания. — Новосибирск: Наука, 1990. — 392 с.
- Мыреева А.Н.* Лексика эвенкийского языка: Растительный и животный мир. — Новосибирск: Наука, 2001. — 104 с.
- Назатов Б.З.* Этногенез западных бурят (VI–XIX вв.). — Иркутск, 2005. — 159 с.
- Назатов Б.З.* Идинские буряты в XIX в.: Этнический состав и расселение // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер.: Геоархеология. Этнология. Антропология. — 2017. — Т. 20. — С. 136–156.
- Напольских В.В.* Миф о возникновении земли в прауральской космогонии: Реконструкция, параллели, эволюция // Сов. этнография. — 1990. — № 1. — С. 65–73.
- Напольских В.В.* Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: Данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // Материалы к серии «Народы Советского Союза». — М., 1991. — Вып. 5: Народы уральской языковой семьи. — 189 с.
- Напольских В.В.* Введение в историческую уралолистику. — Ижевск, 1997. — 268 с.
- Напольских В.В.* Предыстория уральских народов // Acta Ethnographica Hungarica. — Budapest, 1999. — Vol. 44. — P. 3–4.
- Народы Дальнего Востока СССР в XVII–XX вв.* — М., 1985. — 239 с.
- Народы Северо-Востока Сибири.* — М., 2010. — 773 с.
- Научно-прикладной справочник по климату СССР.* — Л.: Гидрометеоздат, 1989. — Вып. 24: Якутская АССР, кн. 1. — 607 с.
- Национальный атлас почв Российской Федерации.* — М.: Астрель, 2011. — 631 с.
- Нащекин Н.В.* Косокольский клад // Археологические открытия 1966 г. — М., 1967. — С. 163–165.
- Небесная дева-лебедь.* Бурятские сказки, предания и легенды / Сост. и зап. И.Е. Тугутова, А.И. Тугутова; пер. и предисл. А.И. Тугутова; коммент. И.Е. Тугутова и др. — Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1992. — 368 с. — (Сиб. живая старина).
- Неклюдов С.Ю.* О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. — М., 1977. — С. 193–228.
- Неклюдов С.Ю.* Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: Символика золота // Etnografia Polska. — Wrocław; Warszawa; Krakow; Gdansk, 1980. — Т. 24, zesz. 1. — S. 65–94.
- Неклюдов С.Ю.* Мифология тюркских и монгольских народов: Проблемы взаимосвязей // Тюрколог. сборник—1977. — М., 1981. — С. 183–202.
- Неклюдов С.Ю.* Монгольских народов мифология // Мифы народов мира. — М., 1988. — Т. 2. — 719 с. — (Сов. энцикл.).
- Нелунов А.Г.* Якутско-русский фразеологический словарь: В 2 т. — Новосибирск, 2002. — Т. 2. — 704 с.
- Немировский А.А.* К вопросу об уровнях социальных структур верхнеколымских одулов в XIX — начале XX в. [Рукопись]. — Якутск, 2014. — 34 с.
- Немировский А.А.* Новые лингвистические результаты М.А. Живлова и подтверждение ымыяхтахского соотношения (пра)юкагиров // Фольклор палеоазиатских народов: Материалы II Междунар. науч. конф. — Якутск, 2017. — С. 59–70.
- Неупокоев В.* Большой шаман Кындыгир (из преданий северобайкальских тунгусов) // Жизнь Бурятии. — 1926. — № 4/6. — С. 28–30.
- Неустроев Б.Ф.* Мандар. Саха туоһа. — Дьокуускай, 1996. — 28 с.
- Никифоров В.М.* Историзм якутских преданий. — М., 1989.
- Никифоров В.М.* Стадии эпических коллизий в олонхо: Формы фольклорной и книжной трансформации. — Новосибирск: Наука, 2002. — 208 с.
- Никифоров В.М.* От архаического олонхо к раннефеодальному эпосу. — Новосибирск: Наука, 2010. — 139 с.
- Никифоров И.* Волосы гуннов преподносят сурпризы // Химия и жизнь. — 1970. — № 11. — С. 53–64.
- Никифоров–Кюлюмнюр В.В.* Солнце светит всем: Статьи, пьесы, произведения. — Якутск: Бичик, 2001. — 568 с.
- Николаев А.П.* Начальный этап христианизации коренных жителей северо-запада (Обский Север) и северо-востока (Якутия): Попытка сравнительного анализа // Северо-восток Сибири в контексте российской истории. XVII–XX вв. — Якутск: Проди-зайн, 2012. — 188 с.
- Николаев В.С.* Погребальные комплексы кочевников юга Средней Сибири в XII–XIV вв.: Усть-талыкинская культура. — Владивосток: Изд-во Ин-та географии СО РАН [и др.], 2004. — 306 с.
- Николаев В.С., Мельникова Л.В.* Петроглифы курумчинской культуры юга Средней Сибири // Древние кочевники Центральной Азии: Материалы Междунар. науч. конф. (Улан-Удэ, 23–29 августа 2005 г.). — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. — С. 25–29.
- Николаев В.С., Мельникова Л.В.* Петроглифы Кудинской долины. — Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2008. — 170 с.
- Николаев Е.Н.* Новые материалы по черной металлургии якутов XV–XVII вв. // Genesis: Ист. исследования. — 2018. — № 12. — С. 16–23.
- Николаев Е.Р.* Якутские личные имена (лингвокультурологический аспект): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Якутск, 2018. — 26 с.
- Николаев Р.В.* Курганы тагарской эпохи у г. Красноярска // Материалы и исследования по археоло-

гии и этнографии Красноярского края. — Красноярск, 1963. — С. 93–101.

Николаев С.И. Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. — Якутск, 1964. — 202 с.

Николаева А.М. Об этнографической реалии якутского народа «чорон» // Электронный политематический науч. журн. КубГАУ. — 2015. — № 113 (9). — С. 101–112.

Николаева И.А. Проблемы урало-юкагирских генетических связей: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 1988. — 23 с.

Николаева И.А. Вступительная статья // Фольклор юкагиров верхней Колымы: Хрестоматия. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 1989. — Ч. 1. — С. 3–19.

Николаева И.А. К вопросу об урало-юкагирских генетических связях. — М., 1995.

Николаева И.А., Хелимский Е.А. Юкагирский язык // Языки мира: Палеоазиатские языки. — М.: Наука, 1997. — С. 155–168.

Николаев-Сомоготто С.И. Происхождение народа саха. — Якутск: Сахаполиграфиздат, 1995. — 111 с.

Николаев-Сомоготто С.И. Народ саха. — Якутск: Якут. край, 2009. — 300 с.

Николаев-Сомоготто С.И. Сомоготто: Сб. ст. / Сост. В.Н. Сафонова. — Якутск, 2012. — 857 с.

Никоноров В.П., Худяков Ю.С. «Свистящие стрелы» Маодуня и «Марсов меч» Аттилы: Военное дело азиатских хунну и европейских гуннов. — СПб.: Петерб. востоковедение, 2004. — 320 с. — (Militaria Antiqua).

Нимаев Д.Д. Проблемы этногенеза бурят. — Новосибирск: Наука, 1988. — 79 с.

Нимаев Д.Д. Дауры и баргуты: Проблемы этнич. истории // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2010. — № 2 (42). — С. 122–127.

Новгородов И.Д. Археологические раскопки музея (некоторые предварит. данные) // Якутский краеведческий музей: Сб. ст. — Якутск, 1955. — Вып. 1. — С. 138–162.

Новгородова Э.А. Центральная Азия и карасукская проблема. — М.: Наука, 1970. — 191 с.

Новгородова Э.А. Древняя Монголия: Некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории. — М.: Наука, 1989. — 381 с.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. — М.: Наука, 2004.

Новикова К.А. Очерки диалектов эвенского языка: В 2 ч. — Л.: Наука, 1980. — Ч. 2: Ольский говор. — 242 с.

Носов М.М. Эволюционное развитие якутской одежды с конца XVII столетия до 1920 годов // Сб. науч. ст. Якут. респ. краевед. музея. — Якутск, 1957. — Вып. 2. — С. 116–152.

Носов М.М. Художественные бытовые изделия якутов. — Якутск: Кн. изд-во, 1988.

Ньургун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо. — 2-е изд. — Якутск: Кн. изд-во, 1982. — 432 с.

Обзор современных изменений климата и природной среды в Республике Саха (Якутия) / Григорьев М.Н., Ю.Б. Скачков, А.Н. Федоров и др. — Якутск: Изд-во ИМЗ СО РАН, 2010. — 17 с.

Общее мерзлотоведение. Геокриология: Учебник для вузов / Под ред. В.А. Кудрявцева. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд-во МГУ, 1978. — 463 с.

Овчинников М.П. Материалы для изучения памятников в окрестностях г. Иркутска // Изв. ВСОРГО. — 1904. — Т. 35, № 3. — С. 62–76.

Овчинников М.П. Кюнней и Юрюкян: Якутское предание // Сиб. архив. — 1912. — № 5. — С. 363–372.

Овчинников М.П. Отчет о командировке в г. Киренск для осмотра архивов от Иркутска до Киренска // Тр. Иркут. ученой архивной комиссии. — Иркутск, 1916. — Вып. 3. — С. 333–381.

Оглоблин Н.Н. Семен Дежнев (1638–1671 гг.): Новые данные и пересмотр старых. — СПб.: Тип. Балашева, 1890. — 60 с.

Огородников В.И. Очерк истории Сибири до начала XIX столетия: В 2 ч. — Иркутск, 1920. — Ч. 1. — 290 с.

Огородников В.И. Из истории покорения Сибири: Покорение Юкагирской земли. — Чита, 1922а. — 104 с.

Огородников В.И. Покорение Юкагирской земли // Тр. Гос. ун-та народ. образования в Чите. — Чита, 1922б. — Кн. 1. — С. 249–352.

Одежда народов СССР: Фотоальбом. Из коллекций Гос. музея этнографии народов СССР (Ленинград). — М., 1990. — 223 с.

Ойунский П.А. Происхождение религии. — Якутск: Госиздат, 1930. — 27 с.

Ойунский П.А. Русско-якутский термино-орфографический словарь. — М., 1935. — 266 с.

Ойунский П.А. Улуу Кудангса // Соч. — Якутск: Кн. изд-во, 1958. — Т. 2. — 211 с.

Ойунский П.А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание // Айымньылар. — Якутск: Кн. изд-во, 1962. — Т. 7. — 224 с.

Ойунский П.А. Якутский язык и пути его развития // Ойуунускай П.А. Талыллыбыт айымньылар. — Якутск: Бичик, 1993. — Т. 3. — С. 28–122.

Ойуун: ойууннар уонна ойуун сиэрин-туомун туһунан кэпсээннэр. — Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 1993. — 56 с. (на якут. яз.)

Окладников А.П. Неолитические памятники как источники по этногонии Сибири и Дальнего Востока // Краткие сообщ. Ин-та истории материальной культуры. — 1941. — Вып. 9. — С. 5–14.

Окладников А.П. Исторический путь народов Якутии. — Якутск, 1943. — 91 с.

- Окладников А.П.* Ленские древности. — Якутск, 1945. — Вып. 1: Отчет об археол. исследованиях в низовьях реки Лены (Якутск — Жиганск) в 1942 и 1943 гг. — 100 с.
- Окладников А.П.* Ленские древности. — Якутск, 1946а. — Вып. 2: Отчет об археол. исследованиях на нижней Лене от Жиганска до Кумах-Сурта в 1942—1943 гг. — 187 с.
- Окладников А.П.* Новая «скифская» находка на верхней Лене // Сов. археология. — 1946б. — № 8. — С. 285—288.
- Окладников А.П.* Социальный строй предков якутов // Сов. этнография. — 1947. — № 2. — С. 95—122.
- Окладников А.П.* Древняя тюркская культура в верховьях Лены // Краткие сообщения ИИМК. — М.; Л., 1948. — Вып. 19. — С. 3—11.
- Окладников А.П.* История Якутии / Под ред. С.В. Бахрушина. — Якутск: Якутгосиздат, 1949а. — Т. 1: Прошлое Якутии до присоединения к Русскому государству. — 440 с.
- Окладников А.П.* Исторические рассказы и легенды нижней Лены // Сб. МАЭ. — М.; Л., 1949б. — Т. 11. — С. 73—109.
- Окладников А.П.* К изучению начальных этапов формирования народов Сибири: Население Прибайкалья в неолите и раннем бронзовом веке // Сов. этнография. — 1950а. — № 2. — С. 36—52.
- Окладников А.П.* Ленские древности. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950б. — Вып. 3: Отчет об археол. исследованиях в районе с. Покровского и г. Якутска в 1940—1946 гг. — 242 с.
- Окладников А.П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья: В 3 ч. Ч. 1, 2: Ист.-археол. исследования // Материалы и исследования по археологии СССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950в. — № 18. — 412 с.
- Окладников А.П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья: Ист.-археол. исследование. — М.; Л., 1950г. — Ч. 1—2. — 412 с.
- Окладников А.П.* История Бурят-Монгольской АССР / Под ред. А.П. Окладникова. — Улан-Удэ, 1951а. — Т. 1. — 573 с.
- Окладников А.П.* Конь и знамя на Ленских писаницах // Тюркологический сборник. — М.; Л., 1951б. — Вып. 1. — С. 143—154.
- Окладников А.П.* Древние культурные связи между арктическими племенами Азии и Европы // Учен. зап. ЛГУ. — 1953. — № 157. — С. 151—166.
- Окладников А.П.* История Якутской АССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955а. — Т. 1: Якутия до присоединения к Русскому государству. — 432 с.
- Окладников А.П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья: В 3 ч. Ч. 3: Глазковское время // Материалы и исследования по археологии СССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955б. — № 43. — 347 с.
- Окладников А.П.* Древнее население Сибири и его культура. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. — С. 21—107.
- Окладников А.П.* Археологические данные о появлении первых монголов в Прибайкалье: Филология и история монгольских народов. — М., 1958. — 206 с.
- Окладников А.П.* Шишкинские писаницы. Памятник древней культуры Прибайкалья. — Иркутск: Кн. изд-во, 1959. — 211 с.
- Окладников А.П.* Древнее поселение на полуострове Песчаном у Владивостока: Материалы к древней истории Дальнего Востока // Материалы и исследования по археологии СССР. — 1963. — № 112. — 355 с.
- Окладников А.П.* Петроглифы Ангары. — М.; Л.: Наука, 1966. — 322 с.
- Окладников А.П.* Неолитические памятники нижней Ангары (от Серово до Братска). — Новосибирск: Наука, 1976. — 326 с.
- Окладников А.П.* Скифы и тайга: К изучению памятников скифского времени в Ленской тайге // Проблемы археологии. — 1978. — Вып. 2. — С. 101—109.
- Окладников А.П.* Палеолит Центральной Азии. Мойлтын ам (Монголия). — Новосибирск, 1981. — 461 с.
- Окладников А.П.* Археология Северной, Центральной и Восточной Азии / Вступ. ст. Р.С. Васильевского. — Новосибирск: Наука, 2003. — 663 с.
- Окладников А.П., Деревянко А.П.* Далекое прошлое Приморья и Приамурья. — Владивосток: Дальневост. кн. изд-во, 1973. — 440 с.
- Окладников А.П., Запорожская В.Д.* Ленские писаницы. — М.; Л., 1959. — 144 с.
- Окладников А.П., Запорожская В.Д.* Петроглифы Забайкалья. — Л.: Наука, 1970. — Ч. 2. — 262 с.
- Окладников А.П., Запорожская В.Д.* Петроглифы средней Лены. — Л.: Наука, 1972. — 275 с.
- Окладников А.П., Мазин А.И.* Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. — Новосибирск: Наука, 1976. — 189 с.
- Окладников А.П., Мазин А.И.* Писаницы бассейна реки Алдан. — Новосибирск: Наука, 1979. — 152 с.
- Окладников А.П., Мартынов А.И.* Сокровища томских писаниц: Наскальные рисунки эпохи неолита и бронзы. — М.: Искусство, 1972. — 257 с. — (Памятники древнего искусства).
- Олсуфьев А.В.* Общий очерк Анадырской округи, ее экономического состояния и быта населения. — СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1896.
- Ольденбург С.Ф.* Краткие заметки о пері-хон'ах и дуа-хон'ах в Кучаре // Сб. Музея антропологии и этнографии. — СПб., 1918. — Т. 5, вып. 1. — С. 17—20.
- Описание Иркутского наместничества 1792 г.* — Новосибирск, 1988.
- Орлов (порутик).* Амурские ороконы // Вестн. ИРГО. — СПб., 1857. — Кн. 4, ч. 21, № 6. — С. 193—199.

Орлова Е.П. Календари народов Севера и Дальнего Востока // Сиб. археол. сб. — Новосибирск: Наука, 1966. — С. 297–321.

Основные особенности растительного покрова Якутской АССР / В.Н. Андреев, Т.Ф. Галактионова, В.И. Перфильева, И.П. Шербаков. — Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1987. — 156 с.

Остолопов Н. О происхождении, вере и обрядах якутов // Любитель словесности. — 1806. — Ч. 1. — С. 118–147.

Островских П.Е. Поездка на озеро Ессей // Изв. Краснояр. подотд. ВСОИРГО. — 1904. — Т. 1, вып. 6. — С. 21–33.

Очир А. Монгольские этнонимы: Вопросы происхождения и этнического состава монгольских народов. — Элиста: Изд-во КИГИ РАН, 2016. — 286 с.

Павлинов Д.Н., Виташевский Н.А., Левенталь Л.Г. Материалы по обычному праву и по общественному быту якутов // Тр. Комиссии по изучению Якутской АССР / Отв. ред. И.И. Майнов. — Л.: Изд-во АН СССР, 1929. — Т. 4. — 462 с.

Павлинская Л.Р. Реки Сибири // Реки Сибири: Сб. науч. ст. — Л.: Европ. дом, 2007. — С. 18–53.

Павлинская Л.Р. Технологическая традиция и вопросы культурогенеза народов Сибири // Сиб. чтения: К 90-летию А.А. Попова. — СПб., 1992. — С. 20–22.

Павлинская Л.Р. Вспоминая Надежду Ермолову // Сиб. сборник-4: Грани социального. Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры (памяти рос. этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой) / Отв. ред. В.Н. Давыдов, Д.В. Арзютов. — СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2014. — С. 13–19.

Павлов П.М. Сулбаччы түөлбэтигэр. — Якутск: Якутия, 2005. — 204 с. (на якут. яз.).

Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи по повелению Санкт-Петербургской императорской академии наук / Пер. с нем. Ф. Томанского (ч. 1, 2). — СПб., 1786. — Ч. 2, кн. 1. — 476 с.; Ч. 2, кн. 2. — 571 с.

Паллас П.С. Сравнительные словари всех языков и наречий, собранные десницею Всевысочайшей особы. Отделение первое, содержащее в себе европейские и азиатские языки. — СПб.: Тип. Шнора, 1787. — Ч. 1; СПб., 1789. — Ч. 2.

Памятники кокзельской культуры Тувы: Материалы и исследования / Редкол.: Д.Г. Савинов, Г.В. Длужневская, Б.Б. Овчинникова, Н.А. Лазаревская. — СПб.: ЭлекСис, 2010. — 249 с.

Парникова А.С. О расселении якутов в XVII–XVIII вв. // Сибирь XVII–XVIII вв. — Новосибирск: Изд-во СО АН СССР, 1962. — С. 247–256.

Парникова А.С. Расселение якутов в XVII — начале XX в. — Якутск, 1971. — 151 с.

Парфенова О.А. Харизма Тыгына в мифах саха. — Якутск: Изд. дом СВФУ, 2016. — 144 с.

Патканов С.К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев (на основании данных специальной разработки материалов переписи 1897 г.). — СПб., 1911–1912. — Т. 2–3.

Певнов А.М. О названиях соли в тунгусо-маньчжурских языках // Лексика тунгусо-маньчжурских языков Сибири. — 1985. — С. 19–35.

Певнов А.М. Чтение чжурчжэньских писем: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — СПб., 2004. — 44 с.

Певнов А.М. Лингвистические пути решения тунгусо-маньчжурской проблемы // Вопр. языкознания. — 2008. — № 5. — С. 64–81.

Певнов А.М. О названиях соли в тунгусо-маньчжурских языках // Проблемы китайского и общего языкознания: К 90-летию С.Е. Яхонтова. — СПб.: Студия «НП-Принт», 2016. — С. 380–389.

Пекарский Э.К. Из преданий о жизни якутов до встречи их с русскими. — СПб.: Тип. В.Ф. Киршбаума, 1909. — С. 145–156.

Пекарский Э.К. Словарь якутского языка, составленный Э.К. Пекарским при ближайшем участии прот. Д.Д. Попова и В.М. Ионова. — Л.: Изд-во АН СССР, 1927. — Вып. 10: Та — туор. — Стлб. 2509–3858.

Пекарский Э.К. Словарь якутского языка: В 3 т. — 2-е изд. — М.: Изд-во АН СССР, 1959. — Т. 1. — Стлб. 1–1280; Т. 2. — Стлб. 1281–2508; Т. 3. — Стлб. 2509–3858.

Пекарский Э.К. Словарь якутского языка: В 3 т. — 3-е изд., испр. и доп. — СПб.: Наука, 2008.

Пелих Г.И. Происхождение селькупов. — Томск, 1972. — 377 с.

Петри Б.Э. Далекое прошлое Прибайкалья. — Иркутск: Контора изд-ва «Красный бурят-монгол», 1922. — 43 с.

Петри Б.Э. Доисторические кузнецы в Прибайкалье: К вопросу о доисторическом прошлом якутов // Изв. народ. образования в Чите. — 1923. — № 1. — 19 с.

Петри Б.Э. Далекое прошлое Прибайкалья. — 2-е изд., испр. и доп. — Иркутск, 1928а. — 73 с.

Петри Б.Э. Старая вера бурятского народа: Научно-популярный очерк. Посвящается памяти М.Н. Хангалова. — Иркутск: Власть труда, 1928б. — 78 с.

Петров А.А. Олень в духовной культуре тунгусов // Фольклор и этнография народов Севера: Межвузовский сб. науч. тр. — Якутск, 1998. — С. 46–53.

Петров Д.М. Захоронения воинов на озере Кюкяй в Западной Якутии: Новые материалы по ранней этнической истории вилейских якутов (XIV–

- XV вв.) // Изв. Лаб. древних технологий. — 2019. — Т. 15, № 2. — С. 67–80.
- Петрова А.Г.* К проблеме формообразования традиционной посудной пластики саха // Диалог и общество: Материалы Всерос. науч.-практ. конф., посвященной 80-летию Нац. худож. музея РС (Я). — Якутск: Медиа-холдинг «Якутия», 2011. — С. 196–200.
- Петрова А.Г.* Орнамент народов Якутии [Электронный ресурс]. — Якутск, 2011. — Т. 1. — 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).
- Петрова С.И.* Художественное шитье конского убранства якутов: Традиции и современность. — Новосибирск: Наука, 2011. — 116 с.
- Петрова Т.И.* Времьячисление у тунгусо-маньчжурских народов // Памяти В.Г. Богораза (1865–1936): Сб. ст. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. — С. 79–121.
- Петрова Т.П.* Русское население Якутии: Проблемы этнокультурной адаптации. — Якутск, 2004. — 198 с.
- Петроглифы Горного Алтая* / А.П. Окладников, Е.А. Окладникова, В.Д. Запорожская, Э.А. Скорынина; отв. ред. А.П. Погожева. — Новосибирск: Наука, 1980. — 140 с.
- Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. — М.: Астрель; АСТ; Граниткнига, 2005. — 464 с.
- Пилипчук Я.В.* Ментальность и идеология кыпчаков // Archivum Eurasiae Medii Aevi. — 2014. — Vol. 20 (2013). — S. 129–165.
- Пинус Е.М.* Амагэрасу // Мифы народов мира: Энцикл.: В 2 т. — 2-е изд. — М.: Сов. энцикл., 1987. — Т. 2.
- Питулько В.В.* Жоховская стоянка. — СПб.: Дм. Буланин, 1998. — 186 с.
- Питулько В.В.* Пегтымельские петроглифы: Датировка и события // II Диковские чтения. — Магадан, 2002. — С. 408–415.
- Питулько В.В.* Голоценовый каменный век Северо-Восточной Азии // Естественная история российской восточной Арктики в плейстоцене и голоцене: Сб. науч. ст. — СПб.: ГЕОС, 2003. — С. 99–151.
- Питулько В.В., Брыкин А.А.* Новые археологические памятники в бассейне Амгуэмы // Древние памятники Севера Дальнего Востока. — Магадан: Изд-во СВКНИИ ДВО АН СССР, 1990. — С. 99–112.
- Питулько В.В., Иванова В.В., Каспаров А.К., Павлова Е.Ю.* Тафономия, пространственное распространение, состав и сезонность фаунистических остатков из раскопок Жоховской стоянки, о-ва Делонга, Восточно-Сибирская Арктика (сезоны 2000–2005 гг. с добавлением материала 1989 и 1990 гг.) // Археол. вестн. — 2013. — № 19. — С. 26–74.
- Питулько В.В., Каспаров А.К.* Костные остатки раннеголоценовых домашних собак из Жоховской стоянки (восточная сибирская Арктика) и проблема достоверности идентификации древних *Canis familiaris* из археологических раскопок // Stratum plus. — 2016. — N 1. — P. 171–207.
- Питулько В.В., Никольский П.А.* Личные украшения (подвески) из раскопок Янской стоянки: Массовые и единичные типы изделий // Каменный век: От Атлантики до Пацифики. — СПб.: Изд-во МАЭ РАН; ИИМК РАН, 2014. — С. 408–418.
- Питулько В.В., Павлова Е.Ю.* Геоархеология и радиоуглеродная хронология каменного века Северо-Восточной Азии. — СПб.: Наука, 2010. — 263 с.
- Питулько В.В., Павлова Е.Ю.* Опыт радиоуглеродного датирования культуросодержащих отложений Жоховской стоянки (Новосибирские о-ва, Сибирская Арктика) // Зап. ИИМК РАН. — 2015. — № 12. — С. 27–55.
- Питулько В.В., Павлова Е.Ю., Никольский П.А., Иванова В.В.* Янская стоянка: Материальная культура и символическая деятельность верхнепалеолитического населения Сибирской Арктики // Рос. археол. ежегодник. — 2012. — № 2. — С. 33–102.
- Питулько В.В., Хартанович В.И., Тимошин В.Б. и др.* Древнейшие антропологические находки высокоширотной Арктики (Жоховская стоянка, Новосибирские острова) // Урал. ист. вестн. — 2015. — № 2 (47). — С. 61–72.
- Плетнева Л.М.* Предметы скифо-сибирского звероного стиля из Томского Приобья. — Томск: Изд-во ТГПУ, 2012. — 189 с.
- Плетнева С.А.* Печенеги, тюрки и половцы в южно-русских степях // Тр. Волго-Донской археол. экспедиции. — М.; Л., 1958. — Т. 1: Материалы и исследования по археологии СССР; № 62. — С. 151–226.
- Плетнева С.А.* Половецкие каменные изваяния. — М., 1974. — 200 с. — (Археология СССР. Свод археол. источников; вып. Е4-02).
- Плетнева С.А.* Хан Боняк и его время // Проблемы археологии: Сб. ст. в память о проф. М.И. Артамонове. — Л., 1978. — Вып. 2. — С. 174–180.
- Плужников Н.В., Шадрин В.И.* Юкагиры // Народы северо-востока Сибири. — М.: Наука, 2010.
- Подгорбунский В.И.* Заметки по изучению гончарства у якутов // Сиб. живая старина. — Иркутск, 1928. — Вып. 7. — С. 127–143.
- Позвоночные животные Якутии: Четырехязычный словарь-каталог.* — Якутск: Сахаполиграфиздат, 2000. — 72 с.
- Полевой Б.П.* Находка челюбителя первооткрывателей Колымы // Сибирь периода феодализма. — Новосибирск, 1965. — Вып. 20: Экономика, управление и культура Сибири XVI–XIX вв. — С. 285–291.
- Полевой Б.П.* Подробный отчет Г.И. Невельского о его исторической экспедиции 1849 г. к о. Сахалину и устью Амура // Страны и народы Востока. — М., 1972. — Вып. 13.

- Полосьмак Н.В.* «Стережущие золото грифы» (ак-алахинские курганы) / Отв. ред. А.П. Деревянко. — Новосибирск: Наука, 1994. — 120 с.
- Полосьмак Н.В.* Всадники Укока. — Новосибирск: Инфолио-пресс, 2001. — 336 с.
- Полосьмак Н.В., Баркова Л.Л.* Костюм и текстиль пызырыкцев Алтая (IV–III вв. до н.э.). — Новосибирск: ИНФОЛИО, 2005. — 232 с.
- Полосьмак Н.В., Богданов Е.С., Цвэндорж Д.* Двадцатый ноин-улинский курган / Науч. ред. В.И. Молодин. — Новосибирск: ИНФОЛИО, 2011. — 184 с.
- Поляков А.В.* Радиоуглеродные даты афанасьевской культуры // Афанасьевский сб. — Барнаул, 2010. — С. 158–171.
- Поляков А.В., Святко С.В.* Радиоуглеродное датирование археологических памятников неолита — начала железного века среднего Енисея: Обзор результатов и новые данные // Теория и практика археологических исследований. — Барнаул, 2009. — Вып. 5. — С. 20–56.
- Помишин С.Б.* Происхождение оленеводства и domestикация северного оленя. — М., 1990. — 138 с.
- Попов А.А.* Поездка к долганам // Сов. этнография. — 1931. — № 3–4. — С. 210–212.
- Попов А.А.* Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства североазиатских народов. — Л., 1932. — 117 с.
- Попов А.А.* Материалы по родовому строю долган // Сов. этнография. — 1934. — № 6. — С. 116–139.
- Попов А.А.* Оленеводство у долган // Сов. этнография. — 1935. — № 1. — С. 184–205.
- Попов А.А.* Охота и рыболовство у долган // Памяти В.Г. Богораза (1865–1936). — М.; Л., 1937а. — С. 46–205.
- Попов А.А.* Техника долган // Сов. этнография. — 1937б. — № 1. — С. 91–135.
- Попов А.А.* Семейная жизнь у долган // Сов. этнография. — 1946. — № 4. — С. 50–74.
- Попов А.А.* Нганасаны: Материальная культура. — М.; Л., 1948. — 122 с.
- Попов А.А.* Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сб. Музея антропологии и этнографии. — Л.: Наука, 1949а. — Т. 11. — С. 255–323.
- Попов А.А.* Старинная якутская берестяная урса // Сб. МАЭ. — Л.: Изд-во АН СССР, 1949б. — Т. 10. — С. 98–106.
- Попов А.А.* Кочевая жизнь и типы жилищ у долган // Сов. этнография. — М.; Л., 1952. — Т. 1. — С. 142–172.
- Попов А.А.* Материалы по родовому строю долган // Сов. этнография. — 1954. — № 6. — С. 113–121.
- Попов А.А.* Долганы // Народы Сибири. — М.; Л.: Наука, 1956. — С. 742–759.
- Попов А.А.* Жилище // Историко-этнографический атлас Сибири. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. — С. 131–226.
- Попов А.А.* Долганские сайтаны // Во имя возрождения, сохранения и развития культуры народов Сибири: Русская этнографическая традиция: Всероссий. науч. симп. (к 100-летию А.А. Попова и 125-летию В.Н. Васильева). — Якутск: Изд-во ИГИ АН РС (Я), 2003. — С. 31–39.
- Попов А.А.* Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа: (Тексты) / Сост. Р.И. Бравина. — Новосибирск: Наука, 2006. — 464 с.
- Попов А.Н., Чикишева Т.А., Шпакова Е.Г.* Бойсманская археологическая культура Южного Приморья (по материалам многослойного памятника Бойсмана II). — Новосибирск, 1997. — 96 с.
- Попов В.В., Бравина Р.И.* Ритуальные комплексы с конем в Якутии (XV–XX вв.). — Якутск: Бичик, 2009. — 70 с.
- Попов В.Г.* Названия видов старинного якутского наступательного холодного оружия как объект сравнительного исследования // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2019. — № 1 (26). — С. 106–116.
- Попов Г.А.* Очерки по истории Якутии. — Якутск, 1924. — 121 с.
- Попов Г.А.* Якуты в XVIII в.: По описаниям, произведенным в 1769 и 1785 гг. в г. Якутске // Сб. тр. исследовательского о-ва «Саха кэскилэ». — Якутск, 1925. — Вып. 1. — С. 6–17.
- Попов Г.А.* Ранний общественно-экономический строй якутов // Язык — миф — культура народов Сибири: Сб. науч. тр. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 1995. — С. 22–31.
- Попов Г.В.* Слова «неизвестного происхождения» якутского языка: Сравнительное историческое исследование. — Якутск, 1986. — 148 с.
- Попов Г.В.* Алтан, Моорук, Тарабай нэһилиэктэрин төрүттэрэ. — Якутск: Кудук, 1998. — 88 с. (на якут. яз.).
- Попов Г.В.* Древняя Амга // Амгинский улус: История. Культура. Фольклор. — Якутск: Бичик, 2001. — С. 24–31.
- Попов Г.В.* П.А. Ойунский о прародине якутов: Заметки // Якут. архив. — 2003а. — № 2. — С. 53–54.
- Попов Г.В.* Этимологический словарь якутского языка. — Новосибирск: Наука, 2003б. — Ч. 1: А–Дь. — 180 с.
- Попова С.А.* Мансийские календарные праздники и обряды. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008.
- Попова У.Г.* О пережитках культы медведя (уркачак) среди эвенов Магаданской области // История и культура народов Севера Дальнего Востока: Сб. ст. — М.: Наука, 1967. — С. 174–181.

- Попова У.Г.* Эвены Магаданской области: Очерки истории, хозяйства и культуры эвенов Охотского побережья 1917–1977 гг. — Магадан: Наука, 1981.
- Потанин Г.Н.* Поминки по Чингисхану // Изв. Импер. Рус. геогр. о-ва. — 1885. — Т. 2, вып. 4. — С. 303–315.
- Потапов И.А.* Антропоморфные изображения на некоторых кумысных ковшах якутов XVIII в. и их ранние археологические прототипы // По следам древних культур Якутии. — Якутск, 1970. — С. 198–209.
- Потапов Л.П.* Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холи // Тр. Тув. комплексной археол.-этнограф. экспедиции. — М.; Л.: Наука, 1960. — С. 171–237.
- Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев: Ист.-этнограф. очерк / Отв. ред. А.П. Окладников. — Л.: Наука, 1969. — 196 с.
- Потапов Л.П.* Тубалары Горного Алтая // Этническая история народов Азии. — М., 1972. — С. 52–66.
- Потапов Л.П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. — Л.: Наука, 1977. — С. 164–178.
- Потапов Л.П.* Исторические связи алтае-саянских народов с якутами (по этнографическим материалам) // Сов. этнография. — 1978. — № 5. — С. 85–95.
- Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. — Л.: Наука, 1991. — 321 с.
- Предания, легенды и мифы саха (якутов)* / Сост. Н.А. Алексеев, Н.В. Емельянов, В.Т. Петров. — Новосибирск: Наука, 1995. — 400 с.
- Предания, легенды и мифы саха (якутов).* — Новосибирск: Наука, 2003. — 512 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 24).
- Привалихин В.И.* Цэпаньская культура раннего железного века Северного Приангарья: История открытия, результаты и перспективы исследований // Второй век подвижности. — Красноярск: Изд-во КККМ, 2011. — С. 163–185.
- Приклонский В.Л.* Материалы по этнографии якутов // Изв. ИРГО. — 1887. — Т. 18. — С. 1–43.
- Приклонский В.Л.* Похороны у якутов в северной части Якутской области // Сиб. сб. — 1890. — Вып. 1. — С. 159–168.
- Прокопьева А.Н.* Средневековое детское погребение Кердоген // Археология, этнология, палеоэкология Северной Евразии и сопредельных территорий: Материалы 46-й Регион. (2-й Всерос.) археол.-этнограф. конф. студентов и молодых ученых, посвященной 160-летию со дня рождения И.Т. Савенкова и 110-летию со дня рождения В.И. Громова (Красноярск, 28–30 марта 2006 г.). — Красноярск, 2006. — С. 55–57.
- Прокопьева П.Е.* Отражение мифологического мышления в юкагирском фольклоре. — Новосибирск: Наука, 2009. — 143 с.
- Прокопьева П.Е.* Народные жанры юкагирского фольклора // Фольклор палеоазиатских народов: Материалы II Междунар. науч. конф. — Якутск, 2017. — С. 252–260.
- Прокопьева П.Е.* Устная несказочная традиция юкагиров. — Новосибирск: Наука, 2018. — 308 с.
- Прокофьев Г.Н.* Этногония народов Обь-Енисейского бассейна // Сов. этнография. — 1940. — Вып. 3. — С. 67–76.
- Прокофьева Е.Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Сб. МАЭ. — Л.: Наука, 1971. — Т. 27. — С. 5–100.
- Пространство* в традиционной культуре монгольских народов. — М.: Вост. лит., 2008. — 341 с.
- Прыткова Н.Ф.* Одежда чукчей, коряков и ительменов // Материальная культура народов Сибири и Севера. — Л., 1976. — С. 5–88.
- Пузырев В.П., Максимова Н.Р.* Наследственные болезни у якутов // Генетика. — 2008. — Т. 44, № 10. — С. 1317–1324.
- Пузырев В.П., Степанов В.А., Голубенко М.В. и др.* Линии мтДНК и Y-хромосомы в популяции якутов // Генетика. — 2003. — Т. 39. — С. 975–981.
- Пуллиблэнк Э.Дж.* Язык сюнну / Пер. с англ. К.Б. Кепинг // Зарубежная тюркология. — М.: Наука, 1986. — Вып. 1: Древние тюркские языки и литературы. — С. 29–70.
- Путешествие по Восточной Сибири* И. Булычева. — СПб., 1856.
- Пухов И.В.* Олонхо — древний эпос якутов // Нюргун Боотур Стремительный. — Якутск: Кн. изд-во, 1982. — С. 411–422.
- Пишеницына М.Н.* Тесинский этап // Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. — М., 1992. — С. 224–235. — (Археология СССР).
- Радлов В.В.* К вопросу об уйгурах. Из предисловия к изданию Кудакту-Билика // Приложение к LXXII тому Записок Императорской академии наук. — СПб., 1893. — № 2. — 130 с.
- Раевский Д.С.* Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н.э. — М., 1985. — 256 с.
- Ражев Д.И., Пошехонова О.Е.* Обычай срубания кос у средневековых воинов Западной Сибири // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. — 2009. — № 10. — С. 83–89.
- Расмуссен К.* Великий санний путь. — М., 1958.

- Рассадин В.И.* Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. — М.: Наука, 1980. — 115 с.
- Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. — Т. 1, кн. 1–2. — 221 с.
- Ригведа.* — М.: Наука, 1989. — Кн. 1–4. — 767 с.; М.: Наука, 1995. — Кн. 5–8. — 743 с. — (Лит. памятники).
- Рифтин Б.Л.* Китайская мифология // Мифы народов мира: Энцикл.: В 2 т. — 2-е изд. — М.: Сов. энцикл., 1991. — Т. 1: А–К. — С. 652–662.
- Роббек В.А., Роббек М.Е.* Эвенско-русский словарь. — Новосибирск: Наука, 2004. — 356 с.
- Розалевич М.И.* Коневодство Якутской АССР. — М.; Л., 1941. — 76 с.
- Розанов А.Ю., Репина Л.Н., Аполлонов М.К. и др.* Кембрий Сибири / Отв. ред. Л.Н. Репина, А.Ю. Розанов. — Новосибирск: Наука, 1992. — 132 с. — (Тр. ИГиГ СО РАН; вып. 788).
- Романов Н.С.* Ясак в Якутии в XVIII в. — Якутск, 1956. — 104 с.
- Романова А.В., Мыреева А.Н.* Очерки токкинского и томмотского говоров. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. — 108 с.
- Романова А.В., Мыреева А.Н.* Очерки учурского, майского и тоттинского говоров. — М.; Л.: Наука, 1964. — 171 с.
- Романова А.В., Мыреева А.Н.* Диалектологический словарь эвенкийского языка. Материалы говоров эвенков Якутии. — Л.: Наука, 1968. — 216 с.
- Романова А.В., Мыреева А.Н.* Фольклор эвенков Якутии. — Л.: Наука, 1971. — 334 с.
- Романова А.В., Мыреева А.Н., Барашков П.П.* Взаимовлияние эвенкийского и якутского языков. — Л.: Наука, 1975. — 212 с.
- Романова Е.Н.* Якутский праздник Ысыах: Истоки и представления. — Новосибирск: Наука, 1994. — 160 с.
- Романова Е.Н.* «Люди солнечных лучей с поволодами за спиной»: Судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов. — М., 1997. — 200 с.
- Романова Е.Н.* Женский мир традиционной культуры: Горшечница в мифоритуальном пространстве (на примере якутской традиции) // Женский мир в научном дискурсе. — Новосибирск: Наука, 2010. — С. 100–110.
- Романова Е.Н.* Ысыах — главный праздник в якутской традиции // Якуты. Саха. — М., 2012. — С. 246–259. — (Народы и культуры; т. 20).
- Романова Е.Н.* Национальный праздник Ысыах — символ культуры народа саха // Алаас — колыбель народа саха. — Якутск: Бичик, 2015. — С. 144–153.
- Романова Е.Н., Данилова Н.К.* Мифология периферийных этносов тюркско-монгольского мира: Реконструкция охотничьих и воинских культов // Этногенез и культурогенез в Байкальском регионе (средневековье). — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. — С. 292–330.
- Романова Е.Н., Игнатьева В.Б.* Якутский национальный праздник Ысыах // Этнограф. обозрение. — 2011. — № 4. — С. 27–39.
- Романова Е.Н., Игнатьева В.Б., Дьяконов В.М.* Степная сага коневодов Арктики: От древности до недавних событий // Этнограф. обозрение. — 2016. — № 4. — С. 9–19.
- Романова Е.Н., Игнатьева В.Б., Дьяконов В.М.* Степная Арктика: «Помнящая культура» номадов Севера. — М.: Канон, 2017. — 504 с.
- Руденко С.И.* Культура населения Горного Алтая в скифское время. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. — 404 с.
- Руденко С.И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. — М.: Изд-во АН СССР, 1960. — 358 с.
- Руденко С.И.* Культура хуннов и ноин-улинские курганы. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. — 206 с.
- Румянцев Г.Н.* Происхождение хоринских бурят. — Улан-Удэ, 1962. — 240 с.
- Русские старожилы Сибири: Историко-антропологический очерк / В.А. Александров, А.А. Лебедева, Г.М. Давыдова, В.В. Бунак.* — М., 1973. — 189 с.
- Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников, Н.В. Леонова.* — Новосибирск: Наука, 1997. — 605 с.
- Русско-алтайский словарь = Орус-алтай сөзлик.* — Горно-Алтайск, 2015. — Т. 1. — 800 с.
- Саввин А.А.* Пища якутов до развития земледелия: Опыт ист.-этнограф. монографии. — Якутск: Изд-во ИГИ АН РС (Я), 2005. — 376 с.
- Саввин А.А.* Жилища якутов // Саха төрүтүн-санаатын чинчийээччи, учуонай А.А. Саввин. — Якутск: Алаас, 2016. — С. 62–64.
- Саввинов А.И.* Традиционные металлические украшения якутов: XIX — начало XX в.: Ист.-этнограф. исследование. — Новосибирск: Наука, 2001. — 171 с.
- Саввинов А.И.* Проблемы этнокультурной идентификации долган: На материалах традиционного искусства. — Новосибирск: Наука, 2005. — 309 с.
- Саввинов А.И.* Из истории туруханских (шарохинских) якутов // Этнограф. обозрение. — 2008. — № 4. — С. 165–177.
- Саввинов А.И.* Фольклор эссеистских якутов в записях Б.О. Долгих (по архивным материалам Красноярского краеведческого музея) // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2012. — № 1 (4). — С. 94–99.
- Савинов Д.Г.* Об изменении этнического состава населения Южной Сибири по данным археологических памятников предмонгольского времени // Эт-

- ническая история народов Азии / Отв. ред. С.М.Абрамзон, Р.Ф.Итс. — М.: Наука, 1972. — С. 255–266.
- Савинов Д.Г. Этнокультурные связи населения Саяно-Алтая в древнетюркское время // Тюркологич. сборник—1972. — М.: ГВРЛ, 1973. — С. 339–350.
- Савинов Д.Г. Об основных этапах развития этнокультурной общности кыпчаков на юге Западной Сибири // История, археология и этнография Сибири. — Томск: Изд-во ТГУ, 1979. — С. 53–72.
- Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. — Л., 1984. — 175 с.
- Савинов Д.Г. Основные этапы этнической истории алаотов // Историческая этнография. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. — Вып. 3: Проблемы археологии и этнографии. — С. 30–39.
- Савинов Д.Г. Владение Цигу древнетюркских генеалогических преданий и таштыкская культура // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. — Абакан, 1988. — С. 64–74.
- Савинов Д.Г. Государства и культурогенез на территории Южной Сибири. — Кемерово: Изд-во Кемеров. гос. ун-та, 1994. — 215 с.
- Савинов Д.Г. Жилища Торгажака — якутский балаган: Опыт историко-культурной корреляции // Сибирь в панораме тысячелетий: Материалы Междунар. симп., посвященного 90-летию А.П.Окладникова. — Новосибирск, 1998. — Т. 1. — С. 514–522.
- Савинов Д.Г. Восточные мотивы в изображениях шилловских пластин: К истории формирования древнетюркской изобразительной традиции // Первобытная археология. Человек и искусство: Сб. науч. тр., посвященный 70-летию со дня рождения Я.А.Шера. — Новосибирск, 2002а. — С. 182–187.
- Савинов Д.Г. К вопросу о датировке и историко-культурной интерпретации Верхне-Метляевского клада // Клады: Состав, хронология, интерпретация: Материалы тематич. науч. конф. — СПб., 2002б. — С. 222–229.
- Савинов Д.Г. Ранние кочевники Верхнего Енисея: Археологическое культуры и культурогенез. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002в. — 204 с.
- Савинов Д.Г. Древнетюркские племена в зеркале археологии // Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи древней Евразии. — СПб., 2005. — С. 181–342.
- Савинов Д.Г. О выделении стилей и иконографических групп изображений окуневского искусства // Окуневский сборник—2: Культура и ее окружение. — СПб., 2006. — С. 157–190.
- Савинов Д.Г. Минусинская провинция хунну (по материалам археол. исследований 1984–1989 гг.). — СПб.: ЭлекСис, 2009. — 226 с.
- Савинов Д.Г. Дотюркский пласт в палеоэтнографии якутов // Сиб. сборник—2: К юбилею Е.А.Алексеевко. — СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2010а. — С. 68–81.
- Савинов Д.Г. Культурные контакты в западно-сибирской части сферы влияния хунну // Археологические изыскания в Западной Сибири: Прошлое, настоящее, будущее: К юбилею Т.Н.Троицкой. — Новосибирск, 2010б. — С. 163–173.
- Савинов Д.Г. Памятники тагарской культуры Могильной степи (по результатам археол. исследований 1986–1989 гг.). — СПб.: ЭлекСис, 2012. — 180 с.
- Савинов Д.Г. Археологические материалы о южном компоненте в культурогенезе якутов // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2013а. — № 2 (7). — С. 59–72.
- Савинов Д.Г. О динамике расселения первых скотоводов на севере Центральной Азии и в Южной Сибири // Культуры и народы Северной и Центральной Азии в контексте междисциплинарного изучения. — Томск, 2013б. — С. 282–290.
- Савинов Д.Г. Северный/сибирский вариант Великого шелкового пути // XIV Междунар. С.-Петерб. этнограф. чтения «Торговля в этнокультурном измерении» (С.-Петербург, 8–10 декабря 2015 г.). — СПб., 2015. — С. 49–55.
- Савинов Д.Г. Археологические формы «тюркизации» населения Западной Сибири в историческом контексте // Вестн. ТГУ. — 2016. — № 4 (42). — С. 27–32.
- Савинов Д.Г., Павлов П.Г., Паульс Е.Д. Раннесредневековые впускные погребения на юге Хакасии // Памятники археологии в зонах мелиорации Южной Сибири. — Л., 1988. — С. 83–103.
- Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатское влияние. — Новосибирск: Наука, 1984. — 121 с.
- Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. — Новосибирск: Наука, 1992. — 175 с.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. — Новосибирск: Наука, 1990. — 209 с.
- Сакральные смыслы чисел в верованиях и учениях [Электронный ресурс]. — URL: <https://gia.ru/20070707/68528028.html> (дата обращения: 29.02.2020 г.).
- Самбуева С.Б. Символика традиционного бурятского женского костюма. — Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2004. — 90 с.
- Санжеев Г.Д. Некоторые вопросы этнонимии и древней истории монгольских народов // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1983. — С. 47–69.
- Сапалова Д.У. Якуты и кыргызы: Этнокультурные параллели и особенности: Дис. ... канд. ист. наук. — Хабаровск, 2010. — 260 с.

Сарычев Г.А. Путешествие флота капитана Сарычева по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану в продолжении осьмидесяти лет при Географической и Астрономической морской экспедиции, бывшей под начальством Флота капитана Биллингса, с 1785 по 1793 г. — СПб.: Тип. Шнора, 1802. — 410 с.

Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: Историко-этнографический очерк XIX — первой четверти XX в. — Горно-Алтайск, 1974. — 200 с.

Сафронов Ф.Г. Русские крестьяне в Якутии (XVII — начало XX в.). — Якутск: Якуткнигоиздат, 1961. — 495 с.

Сафронов Ф.Г. Мирское управление в XVII — начале XX в. — Якутск: Кн. изд-во, 1987. — 127 с.

Сафронов Ф.Г. Охотское побережье и якуты // Тихоокеанские окна России: Из истории освоения русскими людьми побережий Охотского и Берингово-моря, Сахалина и Курил. — Хабаровск, 1988.

Сафронов Ф.Г. Древний и средневековый Северо-Восток Азии. — Якутск, 1992. — 116 с.

Сафронов Ф.Г. История Северо-Восточной Азии XVII — начало XX в. — Новосибирск: Наука, 2010. — 637 с.

Саха ынага = Дар предков / Сост. Р.И. Бравина, С.Н. Заровняев, Г.Н. Осипова, В.Г. Попов, И.А. Филлипова. — Якутск: Бичик, 2014. — 176 с.

Северная Якутия: Физико-географическая характеристика / Под ред. Я.Я. Гаккеля, Е.С. Короткевича. — 2-е изд., испр. — Л.: Мор. транспорт, 1962. — 283 с.

Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные. — М.: Наука, 1974. — 767 с.

Селютин И.Я. Консонантные системы в языках народов Сибири: К проблеме типологии. — Новосибирск: Изд. дом «Сова», 2009. — 326 с.

Сем Т.Ю. Тунгусская модель мира: Семиотика и историческая динамика // Этническое единство и специфика культур: Материалы Первых С.-Петербур. этнограф. чтений. — СПб., 2002. — С. 114–118.

Сем Т.Ю. Символика и семантика обрядовой одежды тунгусов: К иконографии богов плодородия // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 2. — 2007. — Вып. 4. — С. 245–255.

Сем Т.Ю. Тунгусский шаманизм: Истоки, символы, ритуалы // Шаманизм народов Сибири: Этнограф. материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия: В 2 т. — СПб.: Филол. фак. СПбГУ; Нестор-История, 2011. — Т. 2. — С. 269–450.

Сем Т.Ю. Верховный пантеон тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока: XIX–XX вв. (типология и семантика образов). — Южно-Сахалинск, 2013. — 240 с.

Сем Т.Ю. Природные стихии в космогонической мифологии эвенков Забайкалья и сопредельных

территорий: Небесные светила и священные камни // Огонь, вода, ветер и камень в эвенкийских ландшафтах. Отношения человека и природы в Байкальской Сибири. — СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2016. — С. 14–69.

Сем Т.Ю. Шаманизм эвенков (по материалам Рос. этнограф. музея). — 2-е изд., испр. и доп. — СПб.: ИЦ «Гуманит. академия», 2017. — 302 с.

Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения / Отв. ред. И.С. Гурвич. — М.: Наука, 1980. — 240 с.

Семенов А.И. К выявлению центрально-азиатских элементов в культуре раннесредневековых кочевников Восточной Европы // Археологич. сб. Гос. Эрмитажа. — Л.: Искусство, 1988. — Вып. 29. — С. 97–111.

Семенов Вл.А. Древнейшая культура — афанасьевская культура и проблема прототахарской миграции на восток // Смены культур и миграции в Западной Сибири. — Томск, 1987. — С. 17–19.

Семенов Вл.А. Суглуг-Хем и Хайыракан — могильники скифского времени в Центрально-Тувинской котловине. — СПб.: Петерб. востоковедение, 2003. — 240 с.

Семенов Вл.А., Килуновская М.Е. Художественное литье эпохи ранних кочевников в Туве // Тува — в беге времени: Каталог выставки. — М., 2014. — С. 62–68.

Сенотрсова П.О., Самородский П.Н., Мандрыка П.В. Материалы по черной металлургии на комплексе Проспихинская Шивера IV и в Нижнем Приангарье // Вестн. НГУ. Сер.: История и филология. — 2016. — Т. 15, № 5: Археология и этнография. — С. 136–147.

Серошевский В.Л. Якуты: Опыт этнографического исследования / Под ред. Н.И. Веселовского. — СПб.: Тип. Гл. управления уделов, 1896. — 720 с.

Серошевский В.Л. Якуты: Опыт этнограф. исследования. — 2-е изд. — М.: Ассоциация «Рос. полит. энцикл.», 1993. — 736 с.

Сивцева А.И., Мостахов С.Е., Дмитриева З.М. География Якутской АССР: Учеб. пособие. — Якутск: Кн. изд-во, 1984. — 168 с.

Сидоров Е.С. Этюды по сравнительно-исторической лексике якутского языка // Сов. тюркология. — 1985. — № 3. — С. 53–63.

Сидоров Е.С., Гоголев А.И. Самая северная руническая надпись? // Якутский университет. — 1984. — 24 марта.

Симченко Ю.Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Евразии // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. — М., 1968. — С. 194–213.

Симченко Ю.Б. Некоторые вопросы древних этапов этнической истории Заполярья и Приполярья Евразии // Этногенез и этническая история народов Севера. — М., 1975. — С. 148–185.

- Симченко Ю.Б.* Культура охотников на оленей Северной Евразии. — М.: Наука, 1976. — 311 с.
- Симченко Ю.Б., Смоляк А.В., Соколова З.П.* Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира: Сб. ст. — М.: Наука; Вост. лит., 1993.
- Сирина А.А.* Эвенки и эвены в современном мире: Самосознание, природопользование, мировоззрение. — М.: Вост. лит., 2012. — 604 с.
- Сирина А.А.* Нимат: Обычай дележа у северных тунгусов. — М., 2015. — 36 с.
- Скрынникова Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингисхана. — М.: Вост. лит., 1997. — 216 с.
- Скрынникова Т.Д.* Символическое сакральное пространство бурятского фольклора // Народы и культуры Сибири: Взаимодействие как фактор формирования и модернизации: Сб. ст. — Иркутск, 2003. — С. 59–90.
- Скрынникова Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингисхана. — 2-е изд. — СПб., 2013. — 380 с.
- Скрябин С.З., Караваев М.Н.* Зеленый покров Якутии. — Якутск: Кн. изд-во, 1991. — 176 с.
- Слепцов Д.М.* Кётёр Мюлгюн (биир юэлээх олонхо). — Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 1994. — 127 с. (на якут. яз.).
- Слепцов Е.П.* Женское шаманство в архаичных культурах: Общее и особенное // Женский мир в научном дискурсе. Исследовательские стратегии. — Новосибирск: Наука, 2010. — С. 115–119.
- Слепцов П.А.* Традиционная семья и обрядность у якутов. — Якутск: Кн. изд-во, 1989. — 158 с.
- Слепцов П.А.* Происхождение и развитие языка // Якуты. Саха. — М.: Наука, 2012. — С. 107–122.
- Слепцов П.А.* Научные труды. Публикации / Сост. Н.К. Данилова. — Якутск: Изд. дом СВФУ, 2017. — 332 с.
- Слепцов П.А., Левин Г.Г., Багдарыын Нь.Суола.* Руноподобная письменность на территории Якутии // Северо-Восточный гуманитар. вестн. — 2019. — № 2. — С. 70–76.
- Слободин С.Б.* Археология верхней Колымы и континентального Приохотья (поздний плейстоцен — ранний голоцен). — Магадан: Изд-во СВКНИИ ДВО РАН, 1999. — 233 с.
- Слободин С.Б.* Верхняя Колыма и континентальное Приохотье в эпоху неолита и раннего металла. — Магадан: Изд-во СВКНИИ ДВО РАН, 2001. — 202 с.
- Слободин С.Б.* Колумб северной этнографии: К 150-летию со дня рождения В.И. Иохельсона // Вестн. СВНЦ ДВО РАН. — 2005. — № 2. — С. 82–94.
- Слободин С.Б.* Раннеголоценовые памятники Аляски // Рос. археол. ежегодник. — 2011. — № 1. — С. 111–147.
- Слободин С.Б.* Уолбинская традиция пластинчатых наконечников (Северо-Восток России) // Вестн. СВНЦ ДВО РАН. — 2014. — № 2. — С. 110–119.
- Слюнин Н.В.* Охотско-Камчатский край. — СПб., 1900. — Т. 1–2.
- Смирнов К.Ф.* Вооружение савроматов // Материалы и исследования по археологии СССР. — 1961. — № 101. — 162 с.
- Смирнов К.Ф.* Савроматы: Ранняя история и культура сарматов. — М.: Наука, 1964. — 379 с.
- Смоляк А.В.* Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина: середина XIX — начало XX в. — М.: Наука, 1975. — 232 с.
- Смоляк А.В.* Проблемы этнической истории и этногенеза народов нижнего Амура и Сахалина: Дис. ... д-ра ист. наук. — М., 1990.
- Содномпилова М.М.* Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. — 366 с.
- Соёнов В.И., Эбель А.В.* Курганы гунно-сарматской эпохи в верхней Катуни. — Горно-Алтайск, 1992. — 116 с.
- Соколова З.П.* Жилище народов Сибири: Опыт типологии. — М.: ИПА «ТриЛ», 1998. — 288 с.
- Соловьев А.И.* Священные лики Большого Леся: О свидетельствах подвигов остяцких богатырей // Наука из первых рук. — 2015. — № 5–6. — С. 136–155.
- Соловьев П.А.* Зональность распространения и региональные особенности многолетней криолитозоны. Масштаб 1:12 000 000: Карта-врезка в Мерзлотно-ландшафтной карте Якутской АССР. Масштаб 1:2 500 000 / Ред. П.И. Мельников. — М.: Изд-во ГУГК, 1991. — 2 л.
- Соловьева-Ойунская С.П.* Якутские народные загадки: Специфика жанра / Отв. ред. Н.В. Емельянов. — СПб.: Наука, 1992. — 110 с.
- Соломонов Н.Г.* Животный мир Якутии: Птицы и млекопитающие. — Якутск: Кн. изд-во, 1975. — 182 с.
- Сосновский Г.П.* Плиточные могилы Забайкалья // Тр. ОИПК. — Л., 1941. — Т. 1. — С. 273–309.
- Софронеев П.С.* Якуты в первой половине XVIII в. — Якутск: Кн. изд-во, 1972. — 184 с.
- Спеваковский А.Б.* Этнокультурные контакты тунгусоязычных народностей на востоке Сибири (эвены и эвенки) // Этнокультурные контакты народов Сибири. — Л.: Наука, 1984. — С. 121–123.
- Спирidonов Н.И.—Тэки Одулок.* Одулы (юкагиры) Колымского округа. — Якутск, 1996. — 124 с.
- Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков / Э.Р. Тенишев, Г.Ф. Благова, Э.А. Грунина и др.* — М.: Наука, 2002. — Кн. 5: Регион. реконструкции. — 766 с.
- Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю: В 2 т. / Отв. ред. В.И. Цинциус.* — Л.: Наука, 1975. — Т. 1. — 672 с.; Л.: Наука, 1977. — Т. 2. — 992 с.

Старостина М.И. Личности Эльгетского улуса: Генеалогическое исследование. — Пермь, 1999. — 265 с.

Старостина М.И. Колымский улус: Сб. науч. ст. — Якутск: Дани-Алмас, 2018. — 160 с.

Степанов А.Д. Находки панцирных пластин на памятниках раннего железного века Якутии: Вопр. аналогий, хронологии и реконструкции // Археологические исследования в Якутии. — Новосибирск: Наука, 1992. — С. 168–174.

Степанов А.Д. К находкам остатков сложноставного лука на стоянке Улахан-Сегеленнях на р.Токко // Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеометрология. — Новосибирск: Наука, 1999а. — С. 133–138.

Степанов А.Д. Ранний железный век Якутии: Проблемы исследования в свете новейших археологических открытий (1978–1998 гг.) // Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеометрология. — Новосибирск: Наука, 1999б. — С. 138–151.

Степанов А.Д. Вопросы юкагирского и тунгусского этногенеза в изучении культур ранних металлов Якутии // Проблемы археологии и палеоэкологии Северной, Восточной и Центральной Азии. — Новосибирск, 2003а. — С. 285–287.

Степанов А.Д. Эпоха раннего средневековья в Якутии: Постановка проблемы // Археология и социокультурная антропология Дальнего Востока и сопредельных территорий: Третья междунар. науч. конф. «Россия и Китай на дальневосточных рубежах». — Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2003б. — С. 225–230.

Степанов А.Д. Юкагирская проблема в изучении ымыяхтахской культуры и эпохи ранних металлов Якутии // Этнос Сибири: Прошлое. Настоящее. Будущее. — Красноярск, 2004. — Ч. 1. — С. 145–152.

Степанов А.Д. Самодийская и юкагирская топонимика на карте Якутии: К проблемам генезиса древних культур Севера // Социогенез в Северной Азии. — Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2005. — Ч. 2. — С. 223–227.

Степанов А.Д. К аналогиям и происхождению некоторых бронзовых изделий Якутии: К вопросу о южных связях в эпоху железа и раннего средневековья // Изв. Лаб. древних технологий. — 2007. — № 1 (5). — С. 196–199.

Степанов А.Д. Предметы скифо-сарматского времени в Якутии // Изв. Лаб. древних технологий. — 2008. — № 1 (6). — С. 167–174.

Степанов А.Д. Новое погребение раннего железного века в Центральной Якутии // Археологические открытия 2006 г. — М., 2009.

Степанов А.Д. Дюпсинское погребение раннего железного века в Центральной Якутии // Археоло-

гия, этнография и антропология Евразии. — 2010. — № 1 (41). — С. 32–36.

Степанов А.Д. История исследований железного века Якутии // Изв. Лаб. древних технологий. — 2014. — № 2 (11). — С. 33–42.

Степанов А.Д., Дьяконов В.М. Керамика железного века долины Туймаада // Северная Пацифика — культурные адаптации в конце плейстоцена и голоцене: Материалы междунар. науч. конф. «По следам древних костров...» (Магадан, 28 августа — 8 сентября 2005 г.). — Магадан: Изд-во СМУ, 2005. — С. 117–122.

Степанов А.Д., Дьяконов В.М., Воробьев С.А., Кириллин А.С. Радиоуглеродное датирование, геоморфология и стратиграфия многослойной стоянки Улахан-Сегеленнях в Южной Якутии // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: Материалы III Междунар. науч. конф. (г. Улан-Батор, 5–9 сент. 2012 г.). — Улан-Батор, 2012а. — Т. 2. — С. 619–630.

Степанов А.Д., Жирков Э.К. Покровское погребение II раннего железного века // Изв. Лаб. древних технологий. — Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2006. — Вып. 4. — С. 309–313.

Степанов А.Д., Кириллин А.С. Орнаментированная костяная пластина со стоянки Улахан-Сегеленнях // Древние культуры Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеоинформатика. — Новосибирск: Наука, 2003. — С. 90–92.

Степанов А.Д., Кузьмин Я.В., Джалл Э.Дж.Т. Новые данные по хронологии железного века Якутии // Изв. Иркут. гос. ун-та. — Иркутск: Изд-во ИГУ, 2014. — Т. 7. — С. 106–112.

Степанов А.Д., Кузьмин Я.В., Ходжинс Г.В.Л., Джалл Э.Дж.Т. Интерпретации обряда и проблемные вопросы Кёрдюгенского погребения ымыяхтахской культуры (Якутия) // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2012б. — № 4 (52). — С. 51–61.

Степанов В.А. Этногеомика населения Северной Евразии. — Томск: Печатная мануфактура, 2002. — 243 с.

Степанов Н.Н. Социальный строй тунгусов в XVII в. // Сов. Север. — 1939. — № 3.

Степанов Н.Н. Русские экспедиции на Охотское побережье в XVII в. и их материалы о тунгусских племенах // Учен. зап. ЛГПИ. — Л., 1959. — Т. 188.

Степанова Н.Ф. Афанасьевская культура Горного Алтая и Енисея: Погребальный обряд и керамика (сходство и различия) // Афанасьевский сб. — Барнаул, 2010. — С. 183–195.

Степанова Н.Ф. Погребальный обряд, проблемы культурной и хронологической принадлежности памятников афанасьевской культуры Горного Алтая // Вадецкая Э.Б., Поляков А.В., Степанова Н.Ф. Свод

- памятников афанасьевской культуры. — Барнаул, 2014. — С. 310–329.
- Стени* Евразии в эпоху средневековья. — М.: Наука, 1981. — 304 с. — (Археология СССР).
- Стрелов Е.Д.* Акты архивов Якутской области (с 1650 по 1800 г.). — Якутск: Изд-во Якут. обл. ученой архивной комиссии, 1916. — Т. 1. — 308 с.
- Строгова Е.А.* Русское население Якутии в XVIII в.: Естественное движение, социальный состав, семейный строй. — Саарбрюккен: LAP, 2014. — 149 с.
- Строение* и абсолютная геохронология аласных отложений Центральной Якутии / Е.М. Катасонов, М.С. Иванов, Х. Зигерт и др. — Новосибирск: Наука, 1979. — 95 с.
- Строптивый* Кулун Куллустуур: Якутское олонхо. — М.: Наука, 1985. — 608 с.
- Стручкова Н.А.* Формирование кинетического компонента в ритуальной практике: На примере генезиса якутского кругового хороводного танца осуохай / Отв. ред. А.И. Гоголев. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. — 231 с.
- Субботин А.В.* Нелинейный характер развития тагарской культуры: По материалам монографически раскопанных могильников. — СПб.: Изд-во ИИМК РАН, 2014. — 154 с.
- Сукерник Р.И., Кроуфорд М.Г., Осипова Л.П. и др.* Первоначальное заселение Америки в свете данных популяционной генетики // Экология американских индейцев и эскимосов: Проблемы индеанистики. — М., 1988. — С. 19–32.
- Суник О.П.* Ульчский язык: Исследования и материалы. — Л.: Наука, 1985. — 263 с.
- Суслова С.В., Мухамедова Р.Г.* Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX — начало XX в.) // Историко-этнографический атлас татарского народа. — Казань: Фэн, 2000. — 311 с.
- Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи): В 9 т. / Пер. с кит. Р.В. Вяткина, А.М. Карапетьянца; коммент. Р.В. Вяткина и др.; вступ. ст. Р.В. Вяткина. — М.: Вост. лит., 2002. — Т. 8. — 509 с. — (Памятники письменности Востока; т. XXXII, 8).
- Сычев Л.П., Сычев В.Л.* Китайский костюм: Символика. История. Трактровка в литературе и искусстве. — М.: Вост. лит., 1975. — 131 с.
- Сычева С.А.* Малый климатический оптимум голоцена и малый ледниковый период в памяти почв и отложений пойм рек Русской равнины // Изв. Рос. акад. наук. Сер. географ. — 2011. — № 1. — С. 79–93.
- Таксами Ч.М.* Основные проблемы этнографии и истории нивхов (середина XIX — начало XX в.). — Л., 1975. — 238 с.
- Тарская Л.А., Бычкова Л.С., Пай Г.В. и др.* Распределение групп крови АВО и сывороточных маркеров НР, ТФ, GC, PI и C3 у якутов // Генетика. — 2002а. — Т. 38, № 5. — С. 665–670.
- Тарская Л.А., Гоголев А.И., Ельчинова Г.И. и др.* Этническая геномика якутов (народа саха). — М.: Наука, 2009. — 271 с.
- Тарская Л.А., Макаров С.В., Бычкова Л.С. и др.* Этногенетика якутов из трех регионов Республики Саха (Якутия) по данным о частотах биохимических маркеров генов // Генетика. — 2002б. — Т. 38. — С. 1282–1291.
- Тарская Л.А., Мелтон П.* Сравнительный анализ мтДНК якутов и других азиатских популяций // Генетика. — 2006. — Т. 42. — С. 1703–1711.
- Таскин В.С.* Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). — М.: Наука, 1968. — Вып. 1. — 177 с.
- Татаринцев Б.И.* О происхождении тюркского наименования неба (tanrı и его соответствия) // Сов. тюркология. — 1984. — № 4. — С. 72–84.
- Татаринцев Б.И.* Этимологический словарь тувинского языка: В 4 т. — Новосибирск: Наука, 2000. — Т. 1: А–Б. — 341 с.
- Татары* Среднего Поволжья и Приуралья / Отв. ред. Н.И. Воробьев, Г.М. Хисамудинов. — М.: Наука, 1967. — 541 с.
- Теплоухов С.А.* Древние погребения в Минусинском крае // Сов. этнография. — 1927. — Т. 3, вып. 2. — С. 57–112.
- Теплоухов С.А.* Опыт классификации древних металлургических культур Минусинского края // Сов. этнография. — 1929. — Т. 4, вып. 2. — С. 41–62.
- Титова З.Д.* Ранние страницы этнографического изучения Сибири: Дневник путешествия Д.Г. Мессершмидта // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. — М., 1978. — Вып. 8. — С. 5–14. — (Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая сер.; т. 107).
- Титова З.Д.* Этнографические источники о народах Сибири XVIII в. в фондах отдела рукописей Российской национальной библиотеки: Публикация материалов // Кунсткамера: Этнографические тетради. — 1994. — Вып. 5–6. — С. 369–398.
- Тихонов Д.И.* Хозяйство и общественный строй уйгурского государства X–XIV вв. — М.: Наука, 1966. — 291 с.
- Тишкин А.А.* Предметы торевтики хуннского времени из памятника Яломан II (Центральный Алтай) // Торевтика в древних и средневековых культурах Евразии. — Барнаул, 2010. — С. 40–45.
- Тодаева Б.Х.* Дагурский язык. — М.: Наука, 1986. — 189 с.
- Токарев С.А.* Очерк истории якутского народа. — М., 1940. — 247 с.
- Токарев С.А.* Происхождение якутской народности // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР. — М.; Л., 1941. — Т. 9. — С. 58–62.

- Токарев С.А.* Общественный строй якутов XVII–XVIII вв. — Якутск, 1945. — 414 с.
- Токарев С.А.* К постановке проблем этногенеза // Сов. этнография. — 1949. — № 3. — С. 12–36.
- Токарев С.А.* Коренное население Якутии // Якутия в XVII в.: Очерки. — Якутск: Кн. изд-во, 1953. — 439 с.
- Токарев С.А.* Введение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. — М.: Наука, 1977.
- Токарев С.А.* Расселение бурятских племен в XVII в. // Зап. БМГИЯЛИ. — Улан-Удэ, 1993. — С. 128–129.
- Токарев С.А.* Общественный строй якутов XVII–XVIII вв. — 2-е изд. — М.: ЛИБРОКОМ, 2012. — 416 с. — (Акад. фундаментальных исследований. Этнология).
- Толковый словарь якутского языка:* В 15 т. / Под ред. П.А. Слепцова. — Новосибирск: Наука, 2004. — Т. 1. — 680 с.
- Томилов Н.А.* Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI — первой четверти XIX в. — Томск: Изд-во Том. ун-та, 1981. — 275 с.
- Томтосова Л.Ф.* Череп человека из древнего погребения на Олекме // Сов. этнография. — 1977. — № 3. — С. 133–136.
- Томтосова Л.Ф.* Неолитический череп из Оннёса // Проблемы археологии и этнографии Сибири и Центральной Азии. — Иркутск: Изд-во ИРГУ, 1980. — С. 54–55.
- Топоров В.Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. — М., 1982. — С. 8–40.
- Топоров В.Н.* Металлы // Мифы народов мира: Энцикл.: В 2 т. — М.: Сов. энцикл., 1988а. — Т. 2. — 1142 с.
- Топоров В.Н.* О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных текстах. — М.: Наука, 1988б. — С. 7–60.
- Топоров В.Н.* Числа // Мифы народов мира: Энцикл.: В 2 т. — М.: Сов. энцикл., 1988в. — Т. 2. — С. 629–631.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири.* Пространство и время. Вещный мир / Отв. ред. И.Н. Гемуев. — Новосибирск: Наука, 1988. — 225 с.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири.* Человек. Общество / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова; отв. ред. И.Н. Гемуев. — Новосибирск: Наука, 1989. — 241 с.
- Трепавлов В.В.* Канун государственности и олонхо: Взгляд историка на якутский героический эпос // Олонхо — духовное наследие народа саха. — Якутск, 2000. — С. 24–55.
- Третьяков П.И.* Туруханский край, его природа и жители // Зап. ИРГО по общей географии. — СПб., 1869. — Т. 2. — С. 215–530.
- Троцанский В.Ф.* Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. — Казань: Тип. Имп. ун-та, 1903. — 185 с.
- Троцанский В.Ф.* Наброски о якутах Якутского округа / Под ред. и с примеч. Э.К. Пекарского. — Казань, 1911. — 144 с.
- Троцанский В.Ф.* Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. — 2-е изд. — М.: Кн. дом «ЛИБРОКОМ», 2012. — 210 с.
- Троцанский В.Ф.* Эволюция черной веры (шаманства) у якутов: Репринт. изд. 1902 г. / Под ред. Э.К. Пекарского. — СПб.: Альфарет, 2016. — 216 с.
- Трубникова О.Б.* К классификации неолитических серий Северной и Восточной Азии по краниометрическим признакам // Палеонтология Сибири. — М., 1980. — С. 89–105.
- Туголуков В.А.* Охотские эвенки // Сов. этнография. — 1958. — № 1.
- Туголуков В.А.* Главнейшие этнонимы тунгусов (эвенков и эвенов) // Этнонимы. — М.: Наука, 1970.
- Туголуков В.А.* Кто вы, юкагиры? — М., 1979. — 152 с.
- Туголуков В.А.* Этнические корни тунгусов // Этногенез народов Севера. — М., 1980. — С. 152–177.
- Туголуков В.А.* Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. — М.: Наука, 1985. — 285 с.
- Туголуков В.А.* Этногенез и этническая история // История и культура эвенов. — СПб.: Наука, 1997. — С. 13–22.
- Туголуков В.А.* Эвенки Восточной Сибири и Дальнего Востока. — Красноярск: Изд. дом «Сиб. промыслы», 2013. — 352 с.
- Туголуков В.А.* Идущие поперек хребтов. — Красноярск: Изд. дом «Сиб. промыслы», 2016. — 160 с.
- Тураев В.А.* История и культура дальневосточных эвенков: Ист.-этнограф. очерки. — СПб.: Наука, 2010. — 334 с.
- Турбат Ц.* Могилы рядовых хунну. — Улан-Батор, 2004. — 180 с. (на монг. яз.).
- Туров М.Г.* Эвенки: Основные проблемы этногенеза и этнической истории. — Иркутск: Амтера, 2008.
- Тынышпаев М.Т.* Материалы по истории киргиз-казакского народа. — Ташкент: Вост. отделение Киргиз. гос. изд-ва; Туркестан. отд. Рус. геогр. о-ва, 1925. — 60 с.
- Тюхтенева С.П.* Земля. Вода. Хан Алтай: Этническая культура алтайцев в XX в. — Элиста: Изд-во Калмыцкого ун-та, 2009. — 167 с.

- Убрятова Е.И. Опыт сравнительного изучения фонетических особенностей языка населения некоторых районов Якутской АССР. — М.: Изд-во АН ССРСР, 1960а. — 151 с.
- Убрятова Е.И. Якутский язык в его отношении к другим тюркским языкам, а также к языкам монгольским и тунгусо-маньчжурским. — М.: Вост. лит., 1960б. — 12 с.
- Убрятова Е.И. О языке долган // Языки и фольклор народов Сибирского Севера. — М.; Л.: Наука, 1966. — С. 47–68.
- Убрятова Е.И. Язык норильских долган. — Новосибирск: Наука, 1985. — 216 с.
- Убрятова Е.И. Избранные труды. Исследование по тюркским языкам. — Новосибирск: РИЦ НГУ, 2011. — 282 с.
- Уланов И.В., Бердников И.М. Керамические комплексы Усть-Белой: Систематизация, хронометрия, хронология // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер.: Геоархеология. Этнология. Антропология. — 2015. — Т. 12. — С. 47–80.
- Ушницкий В.В. К вопросу происхождения якутского чорона // I Потаповские чтения: Науч. конф.: Докл., сообщ. — Якутск: Апрель, 2008. — С. 124–128.
- Ушницкий В.В. Проблемы существования потестарного объединения у народа саха мифологического государства Тыгына // Средневековые тюркотатарские государства. — Казань, 2010. — Вып. 2. — С. 105–111.
- Ушницкий В.В. Родовой состав якутов в XVII–XIX вв. // Якуты. Саха. — М.: Наука, 2012а. — С. 78–86.
- Ушницкий В.В. Формирование магистральной якутской культуры // Этнограф. обозрение. — 2012б. — № 5. — С. 158–170.
- Ушницкий В.В. Административно-территориальное деление и родовой состав якутов (XVII–XIX вв.) // Изв. ИГУ. — 2015а. — Т. 14. — С. 80–91.
- Ушницкий В.В. Проблема происхождения и этническая история тюрко-монгольских народов. — Якутск: Изд-во ИГИИПМНС СО РАН, 2015б. — 160 с.
- Федоров М.М. Участие народов Якутии в укреплении России. — Якутск: Бичик, 2000. — 96 с.
- Федоров С.Е., Григорьев С.Е., Гармаева Д.К., Слепцов И.К. Туматский хищник: что показало вскрытие? // Природа. — 2015. — № 10. — С. 54–56.
- Федорова С.А. Генетические портреты народов Республики Саха (Якутия): Анализ линий митохондриальной ДНК и Y-хромосомы. — Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 2008а. — 235 с.
- Федорова С.А. Этногеомика коренных народов Республики Саха (Якутия): Автореф. дис. ... д-ра биол. наук. — Якутск, 2008б.
- Федорова С.А. Якуты: Генетические реконструкции в сравнении с историческими // Этногенез и культурирогенез в Байкальском регионе (средневековье): Коллектив. моногр. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. — С. 151–176.
- Федорова С.А. Происхождение якутов: Молекулярно-генетические реконструкции в сравнении с гипотезами историков // Якут. мед. журн. — 2017. — № 3 (59). — С. 60–64.
- Федорова С.А., Барашков Н.А., Ушницкий В.В. и др. Этнотерриториальные группы якутов: Особенности генетической структуры // Якут. мед. журн. — 2014. — № 2. — С. 28–31.
- Федорова С.А., Бермишева М.А., Виллемс Р. и др. Анализ линий митохондриальной ДНК в популяции якутов // Молекулярная биология. — 2003. — Т. 37, № 4. — С. 643–653.
- Федорова С.А., Степанов А.Д., Адоян М. и др. Филогенетический анализ линий древней митохондриальной ДНК в Якутии // Молекулярная биология. — 2008. — Т. 42, № 3. — С. 445–453.
- Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. — М.: Изд-во МГУ, 1966. — 271 с.
- Федорчук В.Д. Археологические комплексы северного побережья залива Терпения с круглодонной керамикой, орнаментированной жемчужинами // Okhotsk Culture Formation, Metamorphosis and Ending. Japan and Russia Cooperative Symposium. The 5th Open Symposium of the Hokkaido University Museum. — Sapporo: Masaaki SUVA, 2002. — P. 44–47.
- Федосеева С.А. Древние культуры верхнего Вилюя. — М.: Наука, 1968. — 171 с.
- Федосеева С.А. Новые данные о бронзовом веке Якутии // По следам древних культур Якутии. — Якутск: Кн. изд-во, 1970а. — С. 128–142.
- Федосеева С.А. Основные этапы древней истории Вилюя в свете новых археологических открытий // По следам древних культур Якутии. — Якутск: Кн. изд-во, 1970б. — С. 65–72.
- Федосеева С.А. Ранний железный век Алдана (по материалам стоянки Белькачи I и Дюктайской пещеры) // По следам древних культур Якутии. — Якутск: Кн. изд-во, 1970в. — С. 143–153.
- Федосеева С.А. Эпоха бронзы на Алдане (по материалам многослойной стоянки Белькачи I) // Сибирь и ее соседи в древности: Материалы по истории Сибири. Древняя Сибирь. — Новосибирск: Наука, 1970г. — Вып. 3. — С. 303–313.
- Федосеева С.А. Усть-мильская культура эпохи бронзы Якутии // Древняя история юга Восточной Сибири. — Иркутск: Изд-во ИРГУ, 1974. — Вып. 2. — С. 146–158.
- Федосеева С.А. Ымыяхтахская культура Северо-Восточной Азии. — Новосибирск: Наука, 1980. — 224 с.
- Федосеева С.А. Археология Якутии и ее место в мировой науке о происхождении и эволюции человечества: Очерки дописьменной истории Якутии. — Якутск, 1999. — (Тр. ПАЭ).

- Федосеева С.А.* Неолит Северо-Восточной Азии // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: Материалы Междунар. науч. конф. (Иркутск, 20–23 сентября 2010 г.). — Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2010. — Вып. 1. — С. 47–52.
- Федосеева С.А.* Периодизация и хронология неолитических культур Якутии // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: Материалы Междунар. науч. конф. (Иркутск, 3–7 мая 2011 г.). — Иркутск: Изд-во ИргТУ, 2011. — Вып. 2. — С. 146–155.
- Фефелова В.В.* Предками якутов были арийцы. — Красноярск: Офсет, 2014. — 223 с.
- Филиппов Е.А.* Ёлён сахаларын фольклора. — Якутск: САПИ-Торг-книга, 1997. — 242 с.
- Филиппова В.В., Шадрин В.И., Григорьев С.А. и др.* Тундренные юкагиры в социально-экономических процессах XX — начала XXI в. (на материалах Олеринского Суктула) // Казанская наука. — 2013. — № 5. — С. 45–50.
- Фишер И.Е.* Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием. — СПб., 1774. — 632 с.
- Флинт В.Е.* Уникальная находка в Берелехе. Древность или современность? // Природа. — 1972. — № 8. — С. 94.
- Фокин С.М.* К проблеме выделения культур раннего железного века таежной зоны Приенисейской Сибири // Вестн. Томск. гос. ун-та. Сер.: История. — 2016. — № 5 (43). — С. 5–8.
- Фольклор долган.* — Новосибирск: Наука, 2000. — 447 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 19).
- Фольклор юкагиров.* — Новосибирск: Наука, 2005. — 594 с.
- Фотиев С.М.* Криогенный метаморфизм пород и подземных вод: Условия и результаты. — Новосибирск: Гео, 2009. — 279 с.
- Хазанов А.М.* Социальная история скифов: Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей. — М.: Наука, 1975. — 344 с.
- Хайду П.* Уральские языки и народы / Пер. Е.А. Хелимского. — М.: Прогресс, 1985. — 430 с.
- Халдеева Н.И., Харламова Н.В., Васильев С.В.* К антропологии тунгусо-маньчжурских народов (одонтологический аспект) // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер.: Геоархеология. Этнология. Антропология. — 2018. — Т. 24. — С. 133–151 (<https://cyberleninka.ru/article/n/k-antropologii-tunguso-manchzhurskih-narodov-odontologicheskii-aspekt>).
- Хамаганов Е.* Новый год у монгольских и тюркских народов [Электронный ресурс]. — URL: asia-russia.ru/articles/1410 (дата обращения: 18.04.2020 г.).
- Хамзина Е.А.* Археологические памятники Западного Забайкалья (поздние кочевники). — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1970. — 141 с.
- Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: В 3 т. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. — Т. 1. — 551 с.
- Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: В 3 т. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. — Т. 2. — 444 с.
- Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: В 3 т. / Под ред. Г.Н. Румянцева. — Улан-Удэ, 1960. — Т. 3. — 421 с.
- Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: В 3 т. — Улан-Удэ: Респ. тип., 2004а. — Т. 2. — 311 с.
- Хангалов М.Н.* Собрание сочинений: В 3 т. — Улан-Удэ: Респ. тип., 2004б. — Т. 3. — 311 с.
- Харинский А.В.* Предбайкалье в конце I тыс. до н.э. — середине II тыс. н.э.: Генезис культур и их периодизация. — Иркутск: Изд-во ИГТУ, 2001. — 199 с.
- Харинский А.В.* Предбайкалье накануне образования монгольского государства // Чингисхан и судьбы народов Евразии: Материалы Междунар. науч. конф. (3–5 октября 2002 г.). — Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2003. — С. 104–110.
- Харинский А.В.* Западное побережье озера Байкал в I тыс. до н.э. — I тыс. н.э. // Изв. Лаб. древних технологий. — 2005. — Вып. 3. — С. 198–215.
- Харинский А.В.* Об этнической принадлежности курумчинской культуры // Этногенез и культурогенез в Байкальском регионе (средневековье). — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. — С. 229–238.
- Харьков В.Н.* Структура и филогеография генофонда коренного населения Сибири по маркерам Y-хромосомы: Автореф. дис. ... д-ра биол. наук. — Томск, 2012. — 45 с.
- Харьков В.Н., Степанов В.А., Медведева О.А. и др.* Происхождение якутов: Анализ галлотипов Y-хромосомы // Молекулярная биология. — 2008. — Т. 42, № 2. — С. 226–237.
- Хелимский Е.А.* Уральские языки // Языки Российской Федерации и соседних государств. — М., 2005. — Т. 3. — С. 254–258.
- Хлобыстин Л.П.* Новое о древнем населении Таймыра // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. — Томск: Изд-во ТГУ, 1969. — С. 141–143.
- Хлобыстин Л.П.* Памятники Сибирского Заполярья и их соотношение с культурами таежной зоны // Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. — Новосибирск: Наука, 1975. — С. 100–110.
- Хлобыстин Л.П.* Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур Севера Евразии: Дис. ... д-ра ист. наук. — Л., 1982. — 357 с.
- Хлобыстин Л.П.* Бронзовый век Восточной Сибири // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. — М.: Наука, 1987. — С. 327–350.
- Хлобыстин Л.П.* Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур Севера

- ра Евразии / Под ред. В.В. Питулько, В.Я. Шумкина. — СПб.: Дм. Буланин, 1998. — 340 с.
- Хлобыстина М.Д.* Древнейшие южно-сибирские мифы в памятниках окуневского искусства // Первобытное искусство. — Новосибирск, 1971. — С. 165–180.
- Хлобыстина М.Д.* Древнейшие могильники Горного Алтая // Сов. археология. — 1975. — № 1. — С. 17–34.
- Хлобыстина М.Д.* «Сидячие» погребения культур Северной Евразии эпохи неолита и бронзы // Краткие сообщ. Ин-та археологии. — 1991. — Вып. 203. — С. 32–38.
- Хомич Л.В.* Реальность и фантазия в фольклоре ненцев // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. — Л.: Наука, 1984. — С. 142–149.
- Хороших П.П., Гемуев И.Н.* Берестяные изделия селькупов // Этнография Северной Азии. — Новосибирск, 1980. — С. 171–185.
- Хотинский Н.Ф.* Голоцен Северной Евразии. — М.: Наука, 1977. — 200 с.
- Хотинский Н.Ф.* Радиоуглеродная хронология и корреляция природных и антропогенных рубежей голоцена // Новые данные по геохронологии четвертичного периода. — М.: Наука, 1987. — С. 39–45.
- Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. — Л.: Наука, 1969. — 439 с.
- Худяков Ю.С.* Вооружение енисейских кыргызов VI–XII вв. — Новосибирск: Наука, 1980. — 176 с.
- Худяков Ю.С.* К вопросу о культурных связях Забайкалья и Южной Сибири в эпоху средневековья // Древнее Забайкалье и его культурные связи. — Новосибирск, 1985. — С. 58–69.
- Худяков Ю.С.* Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии / Отв. ред. В.Е. Медведев. — Новосибирск: Изд-во ИАЭТ АН СССР, 1986. — 159 с.
- Худяков Ю.С., Борисенко А.Ю., Орозбекова Ж.* Железный боевой топор из собрания Музея Кыргызского национального университета им. Жусупа Баласагына // Вестн. НГУ. Сер.: История, филология. — 2016. — Т. 15, № 3: Археология и этнография. — С. 127–132.
- Хуснутдинова Э.К., Кутуев И.А., Хусаинова Р.И. и др.* Этногеомика и филогенетические взаимоотношения народов Евразии // Вестн. ВОГиС. — 2006. — Т. 10, № 1. — С. 24–40.
- Цивьян Т.В.* Оппозиция мужское — женское и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского поведения. — СПб., 1991. — С. 77–91.
- Цыбенков Б.Д.* Даурские роды в XVII в. // Вестн. БГУ. — 2011. — № 8. — С. 238–246.
- Цыбенков Б.Д.* История и культура дауров Китая: Ист.-этнограф. очерки. — Улан-Удэ: Изд-во ВСГУТУ, 2012. — 251 с.
- Цыбенков Б.Д.* Погребения владимировской культуры Верхнего Приамурья как источник по изучению этногенеза дауров // Вестн. НГУ. Сер.: История, филология. — 2015. — Т. 14, вып. 7: Археология и этнография. — С. 184–192.
- Цыбиктаров А.Д.* Культура плиточных могил Монголии и Забайкалья / Отв. ред. В.И. Молодин. — Улан-Удэ, 1998. — 286 с.
- Цыбиктаров А.Д.* Центральная Азия на заре бронзового века: Проблемы этнокультурной истории Монголии и Южного Забайкалья // Археология, этнография и антропология Евразии. — Новосибирск, 2002. — № 3 (11). — С. 107–123.
- Цыдендамбаев Ц.Б.* Бурятские исторические хроники и родословные: Ист.-лингвистич. исследование. — Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. — 662 с.
- Чекановский А.Л.* Письмо в секретариат Общества от 24 апреля 1875 г. // Изв. РГО. — 1875. — Т. 11, вып. 5.
- Чемезов В.Е.* Элэй родом из викингов. — Якутск: Көмүөл, 2013. — 80 с.
- Черемисин Д.В.* Искусство звериного стиля в погребальных комплексах рядового населения пазырыкской культуры: Семантика звериных образов в контексте погребального обряда / Отв. ред. В.И. Молодин. — Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2008. — 136 с.
- Чернецов В.Н.* К вопросу об этническом субстрате в циркумполярной культуре. — М.: Наука, 1964. — 13 с.
- Чернецов В.Н.* Опыт выделения этнокультурных ареалов в Северо-Восточной Европе и Северной Азии // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. — Томск, 1969. — С. 112–119.
- Чернецов В.Н.* Наскальные изображения Урала. — М., 1971. — Ч. 2.
- Чернецов В.Н.* Этнокультурные ареалы в лесной и субарктической зонах Евразии в эпоху неолита // Проблемы археологии Урала и Сибири. — М.: Наука, 1973. — С. 10–17.
- Черников А.М., Сыроватский А.Д.* Экспедиция И.И. Редовского в Якутию и к Охотскому морю (1806–1807 гг.) // Сб. науч. ст. Якут. респ. краевед. музея. — Вып. 4. — Якутск: Кн. изд-во, 1966. — С. 170–191.
- Чернова О.Ф., Боескороев Г.Г., Протопопов А.В.* Идентификация волос голоценовой мумии «юкагирской лошади» *Equus ssp* // Докл. Рос. акад. наук. Сер.: Общая биология. — 2015. — Т. 462, № 3. — С. 373–375.
- Черновитов П.Ю.* Шпицберген в системе колонизации русскими Крайнего Севера // Краткие сообщения Ин-та археологии. — М.: Наука, 1987. — Вып. 200. — С. 93–96.
- Черноусов П.И., Мапельман В.М., Голубев О.В.* Металлургия железа в истории цивилизации. — М.: Изд-во МИСиС, 2005. — 423 с.

- Черных Е.Н., Кузьминых С.В. Древняя металлургия Северной Евразии // Отв. ред. Н.Я. Мерперт. — М., 1989. — 319 с.
- Черосов Н.М. Памятники каменного века центральной части Приленского плато (Олекминский район ЯАССР) // Археология Якутии. — Якутск: Изд-во ЯГУ, 1988. — С. 54–71.
- Черосов Н.М. Современные гипотезы происхождения юкагиров // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. Междунар. конф. (17–21 июня 1993 г.). — Якутск, 1993. — Ч. 2. — С. 98–99.
- Чертежная книга Сибири 1701 г. С. Ремезова. — СПб., 1882.
- Черский И.Д. Описание коллекций послетретичных млекопитающих животных, собранных Новосибирской экспедицией 1885–1886 гг. — СПб., 1891. — 706 с.
- Черский И.Д. Сведения об экспедиции Императорской академии наук для исследования рек Колымы, Индигирки и Яны. II. Пребывание в Верхнеколымске зимой 1891–1892 гг. Письмо на имя адъютанта Академии Ф.Д. Плексе: Документально-художественная литература. — СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1893. — 34 с.
- Чикачев А.Г. Русские в Арктике: Полярный вариант культуры: Ист.-этнограф. очерки. — Новосибирск: Наука, 2007. — 303 с.
- Чиндина Л.А. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья: Рёлкинская культура. — Томск: Изд-во ТГУ, 1991. — 184 с.
- Членова Н.Л. Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры. — М.: Наука, 1967. — 299 с.
- Членова Н.Л. Хронология памятников карасукской эпохи. — М.: Наука, 1972. — 245 с.
- Чугунов К.В., Парцингер Г., Наглер А. Элитное погребение ранних кочевников в Туве: Предварительная публикация полевых исследований Российско-Германской экспедиции в 2001 г. // Археология, этнография и антропология Евразии. — 2002. — № 2 (10). — С. 115–124.
- Шавкунов Э.В. Культура чжурчженей-удиге XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. — М.: Наука, 1990. — 281 с.
- Шагланова О.В. Символика женских украшений восточных бурят: Дис. ... канд. ист. наук. — Улан-Удэ, 2005. — 246 с.
- Шадрин В.И. Страна Юкагирия // Верхнеколымский улус: История, культура, фольклор. — Якутск, 2002. — С. 168–190.
- Шадрин В.И. Современные концепции этногенеза юкагиров // Север Азии в этнокультурных исследованиях. — Новосибирск, 2008. — С. 197–205.
- Шадрин В.И. Традиционное хозяйство юкагиров в начале XX в. // Современная наука: Актуальные проблемы теории и практики. Гуманит. науки. — 2017. — № 1. — С. 48–51.
- Шамаева А.Е. Монгольские параллели диалектной лексики якутского языка: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Якутск, 2012. — 23 с.
- Шараборин А.К. Раннепалеолитическое местонахождение Чингалах на средней Лене (Якутия): Технично-морфологический анализ // Изв. Лаб. древних технологий. — 2015. — № 2 (15). — С. 62–74.
- Шатинова Н.И. Традиционные обряды алтайцев, связанные с рождением ребенка // Вопр. истории Горного Алтая. — 1980. — Вып. 1. — С. 58–72.
- Шевкомуд И.Я. Большебухтинская культура в Нижнем Приамурье // Традиционная культура востока Азии. — Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2008. — Вып. 5. — С. 158–170.
- Шевкомуд И.Я. Неолит — палеометалл в Нижнем Приамурье: Концепция палеоэтнокультурного развития // Первобытная археология Дальнего Востока России и смежных территорий Восточной Азии: Современное состояние и перспективы развития: Материалы Регион. науч. конф. (Владивосток, 18–20 ноября 2013 г.). — Владивосток: Изд-во ИИАЭ ДВО РАН, 2015а. — С. 140–176.
- Шевкомуд И.Я. Неолит и палеометалл в Нижнем Приамурье: Концепция палеоэтнокультурного развития // Археологическое изучение процесса неолитизации/дзёмонизации в северном пограничном регионе Японского архипелага: Исследования стоянки Юбетсу-Ичикава. — Кашива, Чiba-Китами, Хоккайдо, 2015б. — С. 185–206.
- Шевкомуд И.Я., Кузьмин Я.В. Хронология каменного века Нижнего Приамурья (Дальний Восток России) // Культурная хронология и другие проблемы в исследованиях древностей востока Азии / Отв. ред. И.Я. Шевкомуд. — Хабаровск, 2009. — С. 7–46.
- Шер Я.А. Каменные изваяния Семиречья. — М.; Л.: Наука, 1966. — 140 с.
- Шер Я.А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. — М.: Наука, 1980. — 328 с.
- Широбокова Н.Н. Отношение якутского языка к тюркским языкам Сибири: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — Якутск, 2000. — 46 с.
- Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Учен. зап. ист.-филол. фак. в г. Владивостоке. — 1919. — Вып. 1. — С. 47–108.
- Широкогоров С.М. Этнос: Исследование основных принципов изменений этнических и этнографических явлений. — Шанхай, 1923.
- Шишигина А.Н. Научное изучение Якутии в XVIII в. (по материалам Второй Камчатской экспедиции). — Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 2005. — 299 с.
- Шрейбер С.Е. Медико-санитарное обследование населения Вилюйского и Олекминского округов //

- Материалы Комиссии по изучению Якутской АССР. — Л.: Изд-во АН СССР, 1931. — Вып. 9. — 372 с.
- Шренк Л.И.* Об инородцах Амурского края: В 2 т. — СПб.: Имп. акад. наук, 1883. — Т. 1: Части географическо-историческая и антропо-этнологическая. — 332 с.
- Штернберг Л.Я.* Культ орла у сибирских народов: Этюд по сравнительному фольклору // Сб. Музея антропологии и этнографии. — Л.: Изд-во АН СССР, 1925. — Т. 5, вып. 2. — С. 717–740.
- Шульга П.И.* Синьцзян в VIII–III вв. до н.э.: Погребальные комплексы, хронология и периодизация. — Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2010. — 238 с.
- Щербак А.М.* Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. — М.: Изд-во АН СССР, 1961. — 476 с.
- Щербак А.М.* Печенежский язык // Языки мира: Тюркские языки. — М., 1997. — С. 107–110.
- Шукин Н.С.* Поездка в Якутск. — 2-е изд. — СПб.: Тип. Департамента воен. поселений, 1844. — 315 с.
- Эвенкийские героические сказания* / Сост. А.Н. Мыреева. — Новосибирск: Наука, 1990. — 392 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Эвенские обрядовые праздники: Хэбденек, Бакалдыдяк, Холия, Чайрудяк* / Ред.-сост. Л.А. Савельева. — 2-е изд. — Магадан: Новая полиграфия, 2008. — 67 с.
- Эвены* // Историко-культурный атлас Якутии. — М., 2007.
- Эверстов А.И.* Племена Кюн Айны. — Якутск: Бичик, 1996. — 182 с.
- Эверстов С.И.* Новые археологические памятники Индигирки и Алазеи // Новое в археологии Якутии. — Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1980. — С. 66–73. — (Тр. ПАЭ).
- Эверстов С.И.* Рыболовство в Сибири. Каменный век. — Новосибирск: Наука, 1988. — 144 с.
- Эверстов С.И.* Остатки жилища из стоянки Белая Гора // Археологические исследования в Якутии. — Новосибирск: Наука, 1992. — С. 138–143. — (Тр. ПАЭ).
- Эверстов С.И.* К вопросу об этногенезе юкагиrow // Языки, культура и будущее народов Арктики: Тез. докл. Междунар. конф., 17–21 июня 1993 г. — Якутск, 1993. — Ч. 2. — С. 97–98.
- Эверстов С.И.* Этническая идентификация ымыяхтахских памятников нижней Индигирки // Историко-культурные связи между коренным населением Тихоокеанского побережья Северо-Западной Америки и Северо-Восточной Азии: К 100-летию Дезуповской Северо-Тихоокеанской экспедиции: Материалы Междунар. науч. конф. (Владивосток, 1–5 апреля 1998 г.). — Владивосток: Изд-во ДВО РАН, 1998. — С. 206–210.
- Эверстов С.И.* Изображение на бересте и этническая идентификация ымыяхтахских памятников Индигирки (в свете новых археол. открытий) // Археология Северо-Восточной Азии: Астроархеология. Палеометрология. — Новосибирск: Наука, 1999а. — С. 54–64.
- Эверстов С.И.* Сугуннах — новая стоянка ымыяхтахской культуры на Индигирке // Археология Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеометрология: Сб. науч. тр. — Новосибирск: Наука, 1999б. — С. 40–54.
- Эверстов С.И.* Орнаментальное искусство носителей ымыяхтахской культуры нижней Индигирки (по археологическим материалам стоянки Сугуннах) // Древняя и средневековая история Восточной Азии: К 1300-летию образования государства Бохай: Материалы Междунар. науч. конф. (Владивосток, 21–26 сент. 1998 г.). — Владивосток, 2001. — С. 366–371.
- Эверстов С.И.* Орудия охоты в эпоху камня и бронзы Индигирского Заполярья: К вопросу формирования традиционных форм хозяйства у малочисленных народов Севера. — Новосибирск, 2002. — 72 с.
- Эверстов С.И.* Глиняные сосуды ымыяхтахцев нижней Индигирки // Древние культуры Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеоинформатика: Сб. науч. тр. — Новосибирск: Наука, 2003. — С. 113–117.
- Эверстов С.И.* Пионеры бронзолитейного производства Якутии (в свете новых археол. открытий) // IV Диковские чтения: Материалы науч.-практ. конф., посвященной 250-летию со дня выхода в свет рос. науч. академ. монографии С.П. Крашенинникова «Описание земли Камчатки». — Магадан: Изд-во СВКНИИ ДВО РАН, 2006. — С. 83–87.
- Эверстов С.И.* Некоторые параллели в культурах древних ымыяхтахцев и юкагиrow XVII–XIX вв. (в свете археол. открытий на нижней Индигирке) // Север Азии в этнокультурных исследованиях. — Новосибирск, 2008. — С. 223–230.
- Эверстов С.И.* Рыболовный промысел в историко-культурном наследии народа саха. — Якутск: Медиа-холдинг «Якутия», 2009. — 120 с.
- Эверстов С.И.* Некоторые параллели в культурах древних ымыяхтахцев и юкагиrow XVII–XIX вв. // Арктика и Север. — 2014. — № 15. — С. 1–8.
- Эверстов С.И.* Сугуннахская археологическая культура на Индигирке (в связи с проблемой этногенеза юкагиrow) // Общество. Культура. Образование. — М.: Изд. дом «Акад. естествознания», 2017. — Кн. 3. — С. 133–159.
- Элрт А.Х.* Новые материалы о пантеоне якутских божеств в первой половине XVIII в. (статья

первая) // Общественное сознание и литература XVI–XX вв.: Сб. науч. тр. — Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. — С. 107–124.

Элрт А.Х. Новые материалы о пантеоне якутских божеств и духов в первой половине XVIII в. (статья вторая) // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI–XX вв.: Сб. науч. тр. — Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003. — С. 94–119.

Элиаде М. Аспекты мифа. — М.: Академ. проект, 2000. — 223 с.

Энциклопедия знаков и символов [Электронный ресурс]. — URL: www.symbolarium.ru/index.php (дата обращения: 01.03.2020 г.).

Эпос охотских эвенов. В записях Н.П. Ткачика. — Якутск, 1986. — 304 с.

Эргис Г.У. Праздник Ысыах второй половины XIX в. // Сб. ст. и материалов по этнографии народов Якутии. — Якутск, 1961. — Вып. 2. — С. 67–76.

Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. — М.: Наука, 1974. — 404 с.

Эртюков В.И. Основные типы керамики бронзового века Алдана // Новое в археологии Якутии. — Якутск: Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1980. — С. 88–94. — (Тр. ПАЭ).

Эртюков В.И. Усть-мильская культура эпохи бронзы Якутии. — М.: Наука, 1990. — 152 с.

Эртюков В.И. Усть-мильская культура бронзового века и ее роль в древней истории Якутии // Археологические исследования в Якутии. — Новосибирск: Наука, 1992. — С. 144–160. — (Тр. ПАЭ).

Эртюков В.И. Эпоха палеометаллов в Северо-Восточной Арктике и ее роль в генезисе малочисленных народов Севера // Языки, культура и будущее Арктики: Тез. докл. Междунар. конф. (17–21 июня 1993 г.). — Якутск, 1993. — Ч. 1. — С. 82–83.

Этническая история народов Севера. — М., 1982. — 269 с.

Этногенез и культуругенез в Байкальском регионе (средневековье): Коллектив. моногр. / Науч. ред. П.Б. Коновалов, Е.Н. Романова; рец. Р.И. Бравина, Т.Д. Скрынникова, А.Д. Цыбиктаров. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. — 410 с.

Этногенез народов Севера. — М., 1980. — 277 с.

Этногенез народов Северной Азии. — Новосибирск, 1984.

Этнограф, фольклорист, ученый Андрей Андреевич Саввин / Сост. М.Е. Филиппова, В.Д. Попова. — Якутск: Алаас, 2016. — С. 205.

Этносы Казахстана: Историко-демографический справочник / А.Н. Алексеенко, Н.В. Алексеенко, М.К. Козыбаев и др. — Астана: Елорда, 2001. — 168 с.

Юкагиры: Ист.-этнограф. сб. — Новосибирск, 1975. — 242 с.

Языки мира. Палеоазиатские языки: Сб. ст. / Рос. акад. наук, Ин-т языкознания; отв. ред. А.П. Володин. — М.: Индрик, 1997. — 227 с.

Якимов В.П. Череп человека бронзового века из Якутии // Окладников А.П. Ленские древности. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. — Вып. 3. — С. 189–198.

Яковлев Н.Ф. Древние языковые связи Европы, Азии и Америки // Изв. Акад. наук СССР. Отделение лит. и яз. — М., 1946. — Т. 5, вып. 2. — С. 141–148.

Яковлев-Тюсюлгэн В.Ф. Атлас памятников историко-культурного наследия. Сунтарский улус. — Якутск: Дани-Алмас, 2018. — 180 с. — (Сунтар — Земля Олонхо).

Якутия / Отв. ред. С.С. Коржуев. — М.: Наука, 1965. — 467 с.

Якутия в XVII в.: Очерки / Ред.: Бахрушин С.В., Токарев С.А. — Якутск: Кн. изд-во, 1953. — 438 с.

Якутия: Природа, история, этнография, современность: Историко-культурный атлас. — М.: Фео-рия: Дизайн. Информация. Картография, 2007. — 869 с.

Якутия: Хроника, факты, события: В 3 ч. / Сост. А.А. Калашников. — Якутск: Бичик, 2000. — Ч. 1: 1632–1917 гг. — 480 с.

Якутские загадки = Саха таабырыннара. — Якутск: Кн. изд-во, 1975. — 375 с.

Якутские мифы = Саха өс-номохторо / Сост. Н.А. Алексеев. — Новосибирск: Наука, 2004. — 460 с.

Якутский героический эпос. Кыыс Дэбиллийэ. — Новосибирск: Наука, 1993. — 361 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Якутский героический эпос. Могучий Эр Сого-тох / Сказитель В.О. Каратаев; пер. П.Е. Ефремова, С.П. Ойунского, Н.В. Емельянова; вступ. ст. Н.В. Емельянова, В.В. Илларионова. — Новосибирск: Наука, 1996. — 440 с. — (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

Якуты. Саха: Коллектив. моногр. / Отв. ред. Н.А. Алексеев, Е.Н. Романова, З.П. Соколова. — М.: Наука, 2012. — 599 с. — (Народы и культура; т. 20).

Ямаева Е.Е. Указатель персонажей алтайской мифологии. — Горно-Алтайск, 1998. — 91 с.

Яншина О.В. Некоторые аспекты древней этнокультурной истории Сахалина // Радловский сб.: Науч. исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов, М.А. Рубцова. — СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 2011. — С. 245–250.

Яншина О.В. Понятие «неолит» и археология Восточной Азии // Рос. археол. ежегодник. — 2014. — № 4. — С. 125–151.

Ярхо В.Н. Ахилл // Мифологический словарь. — М.: Сов. энцикл., 1990. — С. 75–76.

Ястремский С.В. Образцы народной литературы якутов / Ред. В.Л. Комаров; предисл. С. Малова. —

- Л.: Изд-во АН СССР, 1929. — 226 с. — (Тр. Комиссии по изучению Якутской АССР; т. 7).
- Яценко С.А. Костюм древней Евразии (ирано-язычные народы). — М.: Вост. лит., 2006. — 664 с.
- Amory S., Crubézy E., Keyser C. et al. Early influence of the steppe tribes in the peopling of Siberia // *Human Biology*. — 2006. — Vol. 78, N 5. — P. 531–549.
- Barashkov N.A., Dzhemileva L.U., Fedorova S.A. et al. Autosomal recessive deafness 1A (DFNB1A) in Yakut population isolate in Eastern Siberia: extensive accumulation of the splice site mutation IVS1+1G>A in GJB2 gene as a result of founder effect // *Journal of Human Genetics*. — 2011. — Vol. 56, N 8. — P. 631–639.
- Bashkirov M. Le comportement ethnopolitique des Metis de la Iakoutie (Siberie orientale) et de l'Ouest canadien: perspective comparative // *Le Canada. Une culture du métissage*. Sous la direction de Paul D. Morris. Québec. — Presse de l'Université Laval, 2019. — P. 161–179.
- Behar D.M., Metspalu E., Kivisild T. et al. Counting the founders: the matrilineal genetic ancestry of the Jewish Diaspora // *PLoS One*. — 2008. — 3:e2062.
- Bravina R.I., D'iakonov V.M., Bagashev A.N. et al. Early Yakut Burials of the Fourteenth–Seventeenth Centuries: New Data on the Origin of the Yakuts (Sakha) // *Anthropology and Archeology of Eurasia*. — 2017. — Vol. 55, N 3–4. — P. 232–268.
- Büntgen U., Myglan V.S., Ljungqvist F.C. et al. Cooling and societal change during the Late Antique Little Ice Age from 536 to around 660 AD // *Nature Geoscience*. — 2016. — Bd 9, N 3. — S. 231–236.
- Burch Jr., Ernest S. The Caribou/Wild Reindeer as a Human Resource // *American Antiquity*. — 1972. — Vol. 37 (3), pt. 1. — P. 339–368.
- Chard C.S. Time Depth and Culture Process in Maritime Northeast Asia // *Asian Perspectives*. — 1962. — N 5 (1). — P. 118–126.
- Chartier D., Bellemare-Page S., Duhan A., Walecka-Garbalińska M. Le Lieu du Nord: Vers une Cartographie des Lieux du Nord. — Québec: Presses de l'Université du Québec, 2015. — 262 p.
- Collinder B. Yukagirisch und Uralisch // *Uppsala Universitets Arskrift*. — 1940. — Vol. 8. — P. 1–143.
- Collins H.B. Archaeology of St. Lawrence Island, Alaska. Smithsonian Miscellaneous Collections. — Washington, 1937. — Vol. 96 (1).
- Comelli D. et al. The meteoritic origin of Tutankhamun's iron dagger blade // *Meteoritics & Planetary Science*. — 2016. — Vol. 51, Is. 7. — P. 1301–1309.
- Comrie B. The Languages of the Soviet Union. — Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Crate S., Ulrich M., Habeck J.O. et al. Permafrost livelihoods: A transdisciplinary review and analysis of thermokarst-based systems of indigenous land use // *Anthropocene*. — 2017, June. — Vol. 18. — P. 89–104 (<https://doi.org/10.1016/j.ancene.2017.06.001>).
- Crubézy E., Alekseev A.N. Chamane: Kyys, jeune fille des Glaces. — France: Edits Errances, 2007. — 167 p.
- Crubézy E., Amory S., Keyser C. et al. Human evolution in Siberia: from frozen bodies to ancient DNA // *BMC Evol. Biol.* — 2010. — 10:25.
- Derbeneva O.A., Sukernik R.I., Volodko N.V. et al. Analysis of mtDNA diversity in the Aleut of the Commanders and its implication for the genetic history of Beringia // *Am. J. Hum. Genet.* — 2002. — Vol. 71. — P. 415–421.
- Derenko M., Malyarchuk B., Denisova G.A. et al. Contrasting patterns of Y-chromosome variation in South Siberian populations from Baikal and Altai-Sayan regions // *Hum. Genet.* — 2006. — Vol. 118. — P. 591–604.
- Derenko M., Malyarchuk B., Denisova G. et al. Y-chromosome haplogroup N dispersals from Siberia to Europe // *J. Hum. Genet.* — 2007a. — Vol. 52. — P. 763–770.
- Derenko M., Malyarchuk B., Grzybowski T. et al. Phylogeographic analysis of mitochondrial DNA in Northern Asian populations // *Am. J. Hum. Genet.* — 2007b. — Vol. 81. — P. 1025–1041.
- Derenko M., Malyarchuk B., Grzybowski T. et al. Origin and post-glacial dispersal of mitochondrial DNA haplogroups C and D in northern Asia // *PLoS One*. — 2010. — 5:e15214.
- Desyatkin R., Fedorov A., Desyatkin A., Konstantinov P. Air temperature changes and their impact on permafrost ecosystems in eastern Siberia. — *Thermal Science*. — 2015. — Vol. 19, Suppl. 2. — P. S351–S360.
- Dikov N.N. Early Cultures of Northeastern Asia. — Anchorage: Shared Beringian Heritage Program. National Park Service, 2004.
- Duggan A.T., Whitten M., Wiebe V. et al. Investigating the prehistory of Tungusic peoples of Siberia and the Amur-Ussuri region with complete mtDNA genome sequences and Y-chromosomal markers // *PLoS One*. — 2013. — 8(12):e83570.
- Ethnological and lingistical aspect froms of the Ural-Altaic hypothesis* / By S.M. Shirokogoroff (Reprinted from Tsing Hua Journal, vol. 6). — Commercial Press, Ltd. Peiping, 1931. — 198 p.
- Fedorova S.A. et al. Autosomal and uniparental portraits of the native populations of Sakha (Yakutia): Implications for the peopling of Northeast Eurasia // *BMC evolutionary biology*. — 2013. — Vol. 13. — P. 127.
- Fefelova V.V. Participation of Indo-European tribes of the Mongoloid population of Siberia: Analysis of the HLA antigen distribution in Mongoloids of Siberia // *Am. J. Hum. Genet.* — 1990. — Vol. 47. — P. 294–301.

- Fitzhugh William W.* Searching for the Grail: Virtual Archeology in Yamal and Circumpolar Theory // Fifty Years of Arctic Research. Anthropological Studies from Greenland to Siberia. Publications of the National Museum. Ethnographical Series. — Copenhagen: National Museum of Denmark, 1997. — Vol. 18. — P. 99–118.
- Forbes R.J.* Studies in Ancient Technology. — Leiden: E.J. Brill, 1964. — Vol. 9. — 303 p.
- Fortescu M.* The relationship of Nivkh to Chukotko-Kamchatkan revisited // *Lingua*. — 2011. — Vol. 121. — P. 1359–1376.
- Gagnon D.* Le statut de Métis au Canada. — Québec, Presse de l'Université Laval, 2019.
- Gilbert M.T.P., Kivisild T., Grunnow B. et al.* Paleo-Eskimo mtDNA genome reveals matrilineal discontinuity in Greenland // *Science*. — 2008. — Vol. 320. — P. 1787–1789.
- Gjessing, Gutorm.* Circumpolar Stone Age // *Acta Arctica*. — 1944. — Fasc. 11.
- Gonzalez-Ruiz M., Santos C., Jordana X. et al.* Tracing the origin of the east-west population admixture in the Altai region (Central Asia) // *PLoS One*. — 2012. — 7:e48904.
- Graebner F.* Methode der Ethnologie. — Heidelberg, 1911.
- Greeman E.F.* The Upper Paleolithic and the New World // *Current Anthropology*. — 1963. — Vol. 4 (1). — P. 41–92.
- Grzybowski T., Malyarchuk B.A., Derenko M.V. et al.* Complex interactions of the Eastern and Western Slavic populations with other European groups as revealed by mitochondrial DNA analysis // *Forensic Sci. Int. Genet.* — 2007. — Vol. 1. — P. 141–147.
- Hiroki Takakura.* Arctic Pastoralist Sakha: Ethnography of Evolution and Microadaptation in Siberia (Modernity and Identity in Asia Series). — BalwynNorth: TransPacificPress, 2015. — 254 p.
- Ikegami Jirô.* Uilta Kəsəni Bičixəni. A Dictionary of the Uilta Language Spoken on Sakhalin. — Sapporo: Hokkaido University Press, 1997. — 294 p.
- Illumä A.M., Reidla M., Chukhryaeva M. et al.* Human Y-Chromosome Haplogroup N: A Non-trivial Time-Resolved Phylogeography that Cuts across Language Families // *Am. J. Hum. Genet.* — 2016. — Vol. 99. — P. 163–173.
- Jochelson W.* The Koryak. Prt. 1: Religion and Myths // *Memoirs of the American Museum of Natural History*. — Leiden, 1905. — Vol. 2. — 382 p.
- Jochelson W.* The Yukagirs and the Yukagirized Tungus // *Memoir of the American Museum of Natural History*. — Leiden; N.Y., 1926. — Vol. 9. — 1.133 p.
- Katużyński St.* Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache. — Warszawa, 1961.
- Karafet T.M., Osipova L.P., Gubina M.A. et al.* High levels of Y-chromosome differentiation among native Siberian populations and the genetic signature of a boreal hunter-gatherer way of life // *Hum. Biol.* — 2002. — Vol. 74. — P. 761–789.
- Karafet T.M., Zegura S.L., Posukh O. et al.* Ancestral Asian source(s) of new world Y-chromosome founder haplotypes // *Am. J. Hum. Genet.* — 1999. — Vol. 64. — P. 817–831.
- Karmin M., Saag L., Vicente M. et al.* A recent bottleneck of Y-chromosome diversity coincides with a global change in culture. *Genome Research*. — 2015. — Vol. 25. — P. 459–466.
- Katamura F., Fukuda M., Bosikov N.P., Desyatkin R.V.* Charcoal records from thermokarst deposits in central Yakutia, eastern Siberia: Implications for forest fire history and thermokarst development // *Quaternary Research*. — 2009. — N 71. — P. 36–40.
- Katoh T., Munkhbat B., Tounai K. et al.* Genetic features of Mongolian ethnic groups revealed by Y-chromosomal analysis. *Gene* 346. — 2005. — P. 63–70.
- Keyser C., Bouakaze C., Crubüzy E. et al.* Ancient DNA provides new insights into the history of south Siberian Kurgan people // *Hum. Genet.* — 2009. — Vol. 126. — P. 395–410.
- Keyser C., Hollard C., Gonzalez A. et al.* The ancient Yakuts: a population genetic enigma // *Philosophical Transactions B*. — 2015. — Vol. 370, Is. 1660: 20130385.
- Kim K., Brenner C.H., Mair V.H. et al.* A western Eurasian male is found in 2000-year-old elite Xiongnu cemetery in Northeast Mongolia // *Am. J. Phys. Anthropol.* — 2010. — Vol. 142. — P. 429–440.
- Klaproth J.* Asia poliglotta. — Paris, 1823.
- Klaproth J.* Asia poliglotta. With Sprachatlas. — Paris, 1831.
- Krupnik I.* Arctic Adaptations: Native Whalers and Reindeer Herders of Northern Eurasia. — Hanover; London: University Press of New England, 1993. — 355 p.
- Larsen H.E., Rainey Froelich.* Ipiutak and the Arctic Whale Hunting Culture // *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. — N.Y., 1948. — Vol. 42.
- Lell J.T., Sukernik R.I., Starikovskaya Y.B. et al.* The dual origin and Siberian affinities of Native American Y-chromosomes // *Am. J. Hum. Genet.* — 2002. — Vol. 70. — P. 192–206.
- Loogväli E.-L., Roostalu U., Malyarchuk B.A. et al.* Disuniting uniformity: a pied cladistic canvas of mtDNA haplogroup H in Eurasia // *Mol. Biol. Evol.* — 2004. — Vol. 21. — P. 2012–2021.
- Lucas A.* Ancient Egyptian Materials and Industries. — 3rd Ed. — Kessinger Publishing, LLC, 2003. — 584 p.
- Malyarchuk B., Derenko M., Denisova G. et al.* Phylogeography of the Y-chromosome haplogroup C in northern Eurasia // *Ann. Hum. Genet.* — 2010. — Vol. 74. — P. 539–546.

- Malyarchuk B., Derenko M., Grzybowski T. et al.* Differentiation of mitochondrial DNA and Y-chromosomes in Russian populations // *Hum. Biol.* — 2004. — Vol. 76. — P. 877–900.
- Malyarchuk B.A., Grzybowski T., Derenko M.V. et al.* Mitochondrial DNA variability in Poles and Russians // *Ann. Hum. Genet.* — 2002. — Vol. 66. — P. 261–283.
- Morozova I., Evsyukov A., Kon'kov A. et al.* Russian ethnic history inferred from mitochondrial DNA diversity // *Am. J. Phys. Anthropol.* — 2012. — Vol. 147. — P. 341–351.
- Mudrak O.A., Nikolaev S.L.* Gilyak and Chukchi-Kamchatkan as Almosan-Keresouan Languages // *Explorations in Language Macrofamilies.* — Bochum, 1989. — P. 67–87.
- Müller-Beck H.G.* 1966. Paleohunters in America: Origins and Diffusion // *Science.* — 1966. — Bd 152 (3726). — P. 1191–1210.
- Nummedal A.* Stone Age finds in Finmark. — Oslo, 1929.
- Pakendorf B., Morar B., Tarskaia L.A. et al.* Y-chromosomal evidence for a strong reduction in male population size of Yakuts // *Hum. Genet.* — 2002. — Vol. 110. — P. 198–200.
- Pakendorf B., Novgorodov I.N., Osakovskij V.L. et al.* Investigating the effects of prehistoric migrations in Siberia: genetic variation and the origins of Yakuts // *Hum. Genet.* — 2006. — Vol. 120. — P. 334–353.
- Pakendorf B., Novgorodov I.N., Osakovskij V.L. et al.* Mating patterns amongst Siberian reindeer herders: inferences from mtDNA and Y-chromosomal analyses // *Am. J. Phys. Anthropol.* — 2007. — Vol. 133 (3). — P. 1013–1027.
- Pakendorf B., Wiebe V., Tarskaia L.A. et al.* Mitochondrial DNA evidence for admixed origins of Central Siberian populations // *Am. J. Phys. Anthropol.* — 2003. — Vol. 120. — P. 211–224.
- Pestryakova L.A., Herzs Schuh U., Wetterich S., Ulrich M.* Present-day variability and Holocene dynamics of permafrost-affected lakes in central Yakutia (Eastern Siberia) inferred from diatom records // *Quaternary Science Reviews.* — N 51 (2012). — P. 56–70 (0277–3791 e see front matter _ 2012 Elsevier Ltd. All rights reserved. <http://dx.doi.org/10.1016/j.quascirev.2012.06.020>).
- Redei K.* Zu den uralisch-jukagirischen Sprachkontakten (einige Kapitelausdem Themenkreis) // *Congressusseptimus Internationalis Fenno-Ugristarum.* — Pars IA. Debrecen, 1990. — S. 27–36.
- Radloff W.* Die jakutische Sprache in ihrem Verhältnisse zu den Türksprachen. — SPb., 1908.
- Rainey Froelich G.* 1947. The Whale Hunters of Tigrara // *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.* — N.Y., 1947. — N 41 (2). — P. 231–238.
- Ramstedt G.J.* Einführung in die altaische Sprachwissenschaft, Lautlehre. — Helsinki, 1957.
- Rehren T., Belgya T., Jambon A. et al.* 5,000 years old Egyptian iron beads made from hammered meteoritic iron // *Journal of Archaeological Science.* — 2013. — Vol. 40, Is. 12. — P. 4785–4792.
- Ricaud F.-X., Fedoseeva S.A., Keyser-Tracqui C. et al.* Ancient DNA analysis of human neolithic remains found in northeastern Siberia // *Am. J. Phys. Anthropol.* — 2005. — Vol. 126. — P. 458–462.
- Ricaud F.-X., Kolodetsnikov S., Keyser-Tracqui C. et al.* Genetic analysis of human remains found in two eighteenth century Yakut graves at At-Dabaan // *Int. J. Legal Med.* — 2004. — Vol. 118. — P. 24–31.
- Ricaud F.-X., Kolodetsnikov S., Keyser-Tracqui C. et al.* Molecular genetic analysis of 400-year-old human remains found in two Yakut burial sites // *Am. J. Phys. Anthropol.* — 2006. — Vol. 129. — P. 55–63.
- Roostalu U., Kutuev I., Loogväli E.-L. et al.* Origin and expansion of haplogroup H, the dominant human mitochondrial DNA lineage in West Eurasia: the Near Eastern and Caucasian perspective // *Mol. Biol. Evol.* — 2007. — Vol. 24. — P. 436–448.
- Rootsi S., Zhivotovsky L.A., Baldovic M. et al.* A counter clockwise northern route of the Y-chromosome haplogroup N from Southeast Asia towards Europe // *Eur. J. Hum. Genet.* — 2007. — Vol. 15. — P. 204–211.
- Saillard J., Forster P., Lynnerup N. et al.* MtDNA variation among Greenland Eskimos: the edge of the Beringian expansion // *Am. J. Hum. Genet.* — 2000. — Vol. 67. — P. 718–726.
- Schurr T.G., Sukernik R.I., Starikovskaya Y.B., Wallace D.C.* Mitochondrial DNA variation in Koryaks and Itel'men: population replacement in the Okhotsk Sea-Bering Sea region during the Neolithic // *Am. J. Phys. Anthropol.* — 1999. — Vol. 108. — P. 1–39.
- Shirokogorov S.M.* Northern Tungus migrations in the Far East (goldi and their ethnical affinities) // *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society.* — 1926. — Vol. 57. — P. 123–183.
- Shirokogorov S.M.* Social organization of the Northern Tungus. — Shanghai, 1929.
- Shirokogorov S.M.* Ethnological and linguistic aspects of the Uralo-Altai hypothesis. — Peiping: The Commercial Press, 1931. — 198 p.
- Shirokogorov S.M.* Reading and transliteration of Manchu Lit // *Rocznik Orientalistyczny.* — 1934. — Vol. 10. — P. 122–130.
- Shirokogorov S.M.* Psychomental complex of the Tungus. — London: Kegan Paul, trench, Trubner & Co, 1935. — 469 p.
- Sievers J.A.C.* Briefe aus Sibirien. — SPb., 1796. — Bd 3.
- Starikovskaya E.B., Sukernik R.I., Derbeneva O.A. et al.* Mitochondrial DNA diversity in indigenous populations of the southern extent of Siberia, and the origins of Native American haplogroups // *Ann. Hum. Genet.* — 2005. — Vol. 69. — P. 67–89.

Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A. The Etymological Dictionary of Altaic Languages. — Leiden, Brill, 2003.

Stepanov A.D., Dyakonov V.M. Ceramics of the Iron Age from the Tuymaada Valley // North Pacific Prehistory. Pleistocene-Holocene Archaeology of North-Eastern Asia. — Madrid: The University Book, 2007. — Vol. 1. — P. 191–210.

Tamm E., Kivisild T., Reidla M. et al. Beringian standstill and spread of Native American founders // PLoS ONE. — 2007. — Vol. 9, e829.

Tarskaya L., Gray R.R., Burkley B., Mulligan C.J. Genetic variation at the mitochondrial DNA 9-bp repeat locus in the Sakha of Siberia // Hum. Biol. — 2006. — Vol. 78. — P. 172–198.

Thalbitzer W. Parallelec within culture of arctica people, Amialles do XX congress de Americanistics. Rio de Janeiro. 209* Torgersen J., Gets B. 1968. Prehistoric Man in Finnmark and the origin of the Lapps. — Varanger-Funnene, 1924. — Vol. 7: Tromsol.

Torroni A., Bandelt H.-J., D'Urbano L. et al. MtDNA analysis reveals a major late Paleolithic population expansion from southwestern to northeastern Europe // Am. J. Hum. Genet. — 1998. — Vol. 62. — P. 1137–1152.

Torroni A., Sukernik R.I., Schurr T.G. et al. MtDNA variation of aboriginal Siberians reveals distinct genetic affinities with Native Americans // Am. J. Hum. Genet. — 1993. — Vol. 53. — P. 591–608.

Uray-Kõhalmi. Tungusen in der geheimen Geschichte der Mongolen? Acta Orientalia. 55.10. 1556 /Aorient. 55.2002. 1–3.18.

Varavina G.N. The Image of Geolandscape Representations in the Ornamental Culture of the Evens and the Evenks of Yakutia // Journal of Siberian Federal University. Humanities&SocialSciences. — 2018. — T. 11, N 4. — P. 663–669.

Vitebsky Piers. Reindeer people: Living with animals and spirits in Siberia. — L.: Harper Perennial, 2005. — 464 p.

Volodko N.V., Starikovskaya E.B., Mazunin I.O. et al. Mitochondrial genome diversity in arctic Siberians, with particular reference to the evolutionary history of Beringia and Pleistocenic peopling of the Americas // Am. J. Hum. Genet. — 2008. — Vol. 82. — P. 1084–1100.

Waters M., Forman S., Pierson G. Late Quaternary Geology and Geochronology of Diring Yuriakh, An Early Paleolithic Site in Central Siberia // Quaternary Research. — 1999. — Vol. 51. — P. 195–211.

Westlamutischen Materialien. Aufgezeichnet von Arvo Sotavalta. — Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1978.

Witsen N. Noord en Oost Tartarye: behelzende eene beschryvinghe van verscheidene tartersche en nabuurige gewesten, in de Noorder en Oostelykste deelen van Azien en Europa. — Tweede druk, nieuwe uitgaaf [2-e изд., новый выпуск: перепечатка 2-го изд. с дополненными иллюстрациями и картами]. 2 deel. Illus., pl. port., maps, plans, facsim. — Amsterdam: by M. Schalekamp, 1785.

Yunusbayev B., Metspalu M., Metspalu E. et al. The genetic legacy of the expansion of Turkic-speaking nomads across Eurasia // PLoS Genet. — 2015. — 11(4): e1005068.

Zerjal T., Dashnyam B., Pandya A. et al. Genetic relationships of Asians and Northern Europeans, revealed by Y-chromosomal DNA analysis // Am. J. Hum. Genet. — 1997. — Vol. 60. — P. 1174–1183.

Zerjal T., Xue Y., Bertorelle G. et al. The genetic legacy of the Mongols // Am. J. Hum. Genet. — 2003. — Vol. 72. — P. 717–721.

Zlojutro M., Tarskaia L.A., Sorensen M. et al. The origin of the Yakut people: evidence from mitochondrial DNA diversity // Int. J. Hum. Genet. — 2009. — Vol. 8. — P. 119–130.



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

алт. — алтайский (о языке)

букв. — буквально

бур. — бурятский (о языке)

вкл. — вклейка

д. — дело

досл. — дословно

др.-тюрк. — древнетюркский (о языке)

ед. хр. — единица хранения

кит. — китайский (о языке)

л. — лист

л. н. — лет назад

маньчж. — маньчжурский (о языке)

монг. — монгольский (о языке)

н.э. — нашей эры

оп. — описание

самод. — самодийский (о языке)

см. — смотрите

ср. — сравните

стлб. — столбец

тув. — тувинский (о языке)

тунг. — тунгусский (о языке)

тыс. — тысячелетие, тысяча

тюрк. — тюркский (о языке)

ф. — фонд

хак. — хакасский (о языке)

чуваш. — чувашский (о языке)

шор. — шорский (о языке)

эвен. — эвенский (о языке)

эвенк. — эвенкийский (о языке)

юк. — юкагирский (о языке)

якут. — якутский (о языке)

СПИСОК АББРЕВИАТУР

АН СССР — Академия наук СССР

АОКМ — Амурский областной краеведческий музей им. Г.С.Новикова-Даурского, г. Благовещенск

БАМРС — Большой академический монгольско-русский словарь

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации, г. Москва

ИА РАН — Институт археологии Российской академии наук, г. Москва

ИАЭТ СО РАН — Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск

ИВР РАН — Институт восточных рукописей Российской академии наук, г. Санкт-Петербург

ИГИИПМНС СО РАН — Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук, г. Якутск

ИГС — историко-генетический слой

ИОКМ — Иркутский областной краеведческий музей, г. Иркутск

ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР — Институт языка, литературы и истории Якутского филиала Сибирского отделения Академии наук СССР, г. Якутск

КККМ — Красноярский краевой краеведческий музей, г. Красноярск

МАНР — Муниципальный архив Николаевского района, г. Николаевск-на-Амуре, Хабаровский край

МАЭ (Кунсткамера) РАН — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук, г. Санкт-Петербург

МАЭ Сибири — Музей археологии и этнографии Сибири им. В.М.Флоринского Томского государственного университета, г. Томск

МтДНК — митохондриальная ДНК

НА РС (Я) — Национальный архив Республики Саха (Якутия), г. Якутск

- НБ ИГУ — Научная библиотека им. В.Г. Распутина Иркутского государственного университета, г. Иркутск
- НБ РС (Я) — Национальная библиотека Республики Саха (Якутия), г. Якутск
- НГКМ — Новосибирский государственный краеведческий музей, г. Новосибирск
- ОАиЭ ИГИиПМНС СО РАН — отдел археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук, г. Якутск
- ПАЭ — Приленская археологическая экспедиция
- ПМ — полевые материалы
- РАН — Российская академия наук
- РГАДА — Российский государственный архив древних актов, г. Москва
- РС (Я) — Республика Саха (Якутия)
- РЭМ — Российский этнографический музей, г. Санкт-Петербург
- СВКНИИ ДВО РАН — Северо-Восточный комплексный научно-исследовательский институт Дальневосточного отделения Российской академии наук, г. Магадан
- СВФУ — Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова, г. Якутск
- СО РАН — Сибирское отделение Российской академии наук
- СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук, г. Санкт-Петербург
- ССТМЯ — Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков
- ТОКМ — Томский областной краеведческий музей им. М.Б. Шатилова, г. Томск
- ХКМ — Хабаровский краевой музей им. Н.И. Гродекова, г. Хабаровск
- ЦДНИ ТО — Центр документации новейшей истории Томской области, г. Томск
- ЧОКМ — Чукотский окружной краеведческий музей, г. Анадырь
- ЯНЦ СО РАН — Якутский научный центр Сибирского отделения Российской академии наук, г. Якутск

СОКРАЩЕННЫЕ НАЗВАНИЯ МУЗЕЕВ РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)

- Вилуйский музей — Вилуйский краеведческий музей им. П.Х. Староватова, г. Вилуйск, Вилуйский улус
- Мегино-Кангаласский музей — Мегино-Кангаласский краеведческий музей им. Р.Г. Васильева, с. Майя, Мегино-Кангаласский улус
- Музей ИГИиПМНС СО РАН — Музей истории академической науки Якутии им. Г.П. Башарина Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук, г. Якутск
- Музей СВФУ — Музей археологии и этнографии Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, г. Якутск
- Нижнеколымский музей — Нижнеколымский музей истории и культуры народов Севера, пос. Черский, Нижнеколымский улус
- Нюрбинский музей — Музей дружбы народов им. К.Д. Уткина, г. Нюрба, Нюрбинский улус
- Оленёкский музей — Оленёкский историко-этнографический музей народов Севера, с. Оленёк, Оленёкский улус
- Среднеколымский музей — Среднеколымский краеведческий музей, г. Среднеколымск, Среднеколымский улус
- Тойбохойский музей — Тойбохойский республиканский историко-краеведческий комплекс Г.Е. Бессонова, с. Тойбохой, Сунтарский улус
- Черкехский музей — Черкехский историко-мемориальный музей «Якутская политическая ссылка», с. Черкех, Таттинский улус
- Чурапчинский музей — Чурапчинский музей истории и этнографии им. А.А. Саввина, с. Чурапча, Чурапчинский улус
- Якутский музей — Якутский государственный объединенный музей истории и культуры народов Севера им. Ем. Ярославского, г. Якутск



СПИСОК АВТОРОВ I ТОМА

- Алексеев Анатолий Николаевич*, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник отдела археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, академик Академии наук РС (Я)
- Алексеева Евдокия Кимовна*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
- Аргунов Валерий Георгиевич*, кандидат исторических наук, доцент кафедры всемирной, отечественной истории, этнологии, археологии исторического факультета Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова
- Архипов Никита Деевич*, доктор исторических наук, заведующий кафедрой культуры Верхневиллюйского республиканского лицея-интерната М.А. Алексеева
- Барашков Николай Алексеевич*, кандидат биологических наук, руководитель Лаборатории молекулярной генетики Якутского научного центра комплексных медицинских проблем, старший научный сотрудник Научно-исследовательской лаборатории молекулярной биологии Института естественных наук Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова
- Башкиров Михаил Борисович*, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
- Бравина Розалия Иннокентьевна*, доктор исторических наук, профессор, заведующая отделом археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
- Васильев Валерий Егорович*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
- Васильев Федор Федорович*, кандидат исторических наук
- Гаврильева Римма Семеновна*, кандидат исторических наук
- Гоголев Анатолий Игнатьевич*, доктор исторических наук, профессор, вице-президент Академии наук РС (Я), академик Академии наук РС (Я)
- Головнёв Андрей Владимирович*, доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент РАН, директор Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
- Данилова Наталия Ксенофоновна*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
- Десяткин Роман Васильевич*, доктор биологических наук, главный научный сотрудник Лаборатории экосистемных исследований холодных регионов Института биологических проблем криолитозоны СО РАН
- Дьяконов Виктор Михайлович*, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

- Игнатьева Ванда Борисовна**, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра этносоциологических исследований Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
- Миссонова Людмила Ивановна**, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела Севера и Сибири Института этнологии и антропологии РАН, ответственный секретарь многотомной этнологической серии «Народы и культуры» Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН
- Охлопков Иннокентий Михайлович**, кандидат биологических наук, директор Института биологических проблем криолитозоны СО РАН
- Павлинская Лариса Романовна**, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
- Певнов Александр Михайлович**, доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела языков народов России Института лингвистических исследований РАН
- Романова Екатерина Назаровна**, доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
- Саввинов Анатолий Иванович**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
- Савинов Дмитрий Глебович**, доктор исторических наук, профессор кафедры археологии Института истории Санкт-Петербургского государственного университета
- Слепцов Платон Алексеевич**, кандидат исторических наук, доцент
- Степанов Александр Дмитриевич**, заместитель директора по научной работе Музея археологии, этнографии и высшей школы Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова
- Строгова Екатерина Алексеевна**, кандидат исторических наук, директор Музея г. Якутска
- Ушницкий Василий Васильевич**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела археологии и этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
- Фёдоров Александр Николаевич**, кандидат географических наук, заместитель директора по научной работе Института мерзлотоведения им. П.И. Мельникова СО РАН
- Фёдорова Сардана Аркадьевна**, доктор биологических наук, заведующая Научно-исследовательской лабораторией молекулярной биологии Института естественных наук, главный научный сотрудник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, старший научный сотрудник Лаборатории популяционной генетики Якутского научного центра комплексных медицинских проблем
- Шадрин Вячеслав Иванович**, научный сотрудник отдела истории и арктических исследований Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН



ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение (Алексеев А.Н., Бравина Р.И., Романова Е.Н., Павлинская Л.Р.)	5	6.2. Боба (алаты)	170
Часть I		6.3. Древние уйгуры	173
ДРЕВНЕЙШИЕ КУЛЬТУРЫ ЛЕНСКОГО КРАЯ		6.4. Енисейские кыргызы	178
Глава 1. Краткий очерк природы Якутии (Десяткин Р.В., Охлопков И.М., Фёдоров А.Н.)	8	6.5. Кыпчаки	185
Глава 2. Каменный век	24	Глава 7. «Путь Омогоя»: монгольский пласт в культуре якутов (Бравина Р.И., Гоголев А.И.)	192
2.1. Палеолит (Аргунов В.Г.)	24	Глава 8. Якутские хоролоры (Бравина Р.И.)	197
2.2. Мезолит (Алексеев А.Н., Дьяконов В.М.)	30	Глава 9. «Ставшие ветром»: автохтонный субстрат в этнокультурогенезе якутов (Алексеев А.Н., Бравина Р.И.)	204
2.3. Неолит (Алексеев А.Н., Дьяконов В.М.)	35	Глава 10. Кулун-атахская археологическая культура (X–XVI вв.) (Алексеев А.Н., Бравина Р.И., Гоголев А.И.)	210
Глава 3. Эпоха палеометалла	57	Глава 11. Формирование якутского народа (Алексеев А.Н., Бравина Р.И.)	223
3.1. Общая характеристика эпохи палеометалла в культурном пространстве Евразии (Савинов Д.Г.)	57	Часть III	
3.2. Бронзовый век Якутии (Алексеев А.Н., Дьяконов В.М.)	81	НАРОДЫ ЛЕНСКОГО КРАЯ	
3.3. Якутия в раннем железном веке (Архинов Н.Д., Степанов А.Д.)	93	В ЭТНОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ	
Часть II		Глава 12. Ленская «магистраль»: транзит культуры (Головнёв А.В.)	231
ВСАДНИКИ СЕВЕРНОЙ АЗИИ:		12.1. Ленская ось	231
РОЖДЕНИЕ ЭТНОСА		12.2. Урало-алтайская панорама	232
Глава 4. Общая характеристика раннесредневековых государств Центральной Азии в свете этногенеза якутов (Савинов Д.Г.)	106	12.3. Циркумполярные связи	234
Глава 5. Импульсы степных культур Евразии	121	12.4. Циркумбайкальский пояс	236
5.1. Северная Скифия в культурном наследии якутов (Романова Е.Н., Дьяконов В.М.)	121	12.5. Горизонты этничности	238
5.2. Хунно-сяньбийские реминисценции в якутской культуре (Алексеев А.Н., Бравина Р.И.)	124	12.6. Тунгусский стиль	240
5.3. Особенности традиционной мифопоэтической модели мира якутов в свете этнокультурных процессов на территории Евразии (Павлинская Л.Р.)	132	12.7. Уус Хангалас на перекрестке путей и эпох	242
Глава 6. Тюркский компонент в этнокультурогенезе якутов (Бравина Р.И., Гоголев А.И.)	165	Глава 13. Формирование этнолокальных природно-культурных ландшафтов: варианты взаимодействия (Романова Е.Н., Данилова Н.К., Игнатьева В.Б.)	245
6.1. Прибайкальские курыканы	165	13.1. Степная Арктика: концепция северного номуадизма	245
		13.2. Скотоводческая колонизация и расширение ареала пастушеской культуры	245
		13.3. Доместикация пространства как фактор адаптации	247

13.4. Инновационные стратегии северных кочевников: новые технологии хозяйства	248
13.5. Формирование этнокультурного ландшафта народа саха	250
Глава 14. Сакральная история северных кочевников в культурной памяти народа саха (Васильев В.Е.)	259
14.1. Образы мироздания, божеств и шаманов по петроглифам средней Лены	259
14.2. Религиозные мифы и обряды как отражение симбиоза северных и южных элементов в культуре народа саха	265
Глава 15. Лингвистические свидетельства истории народов Якутии (Певнов А.М.)	273
15.1. Эвенки	273
15.2. Якуты	274
15.3. Эвены	276
15.4. Юагиры	279
Глава 16. Генетическая история народов Якутии (Фёдорова С.А., Барашков Н.А.)	280
16.1. Особенности генофонда населения Якутии	280
16.2. Генетическая история малочисленных народов Якутии	282
16.3. Генетическая история народа саха (якутов)	284
16.4. Исследования древней ДНК	293

ЧАСТЬ IV ТРАДИЦИОННЫЙ МИР СЕВЕРНЫХ НОМАДОВ

Глава 17. Стратегия культуры жизнеобеспечения скотоводов: северный вариант (Бравина Р.И., Романова Е.Н., Гаврильева Р.С., Данилова Н.К.)	295
17.1. Скотоводство	295
17.2. Промысловая деятельность народа саха	305
17.3. Традиции и новации домостроительства	307
17.4. Вещный мир: традиционная одежда, украшения	316
17.5. Пищевая культура	327
Глава 18. Потестарная культура (Гоголев А.И., Романова Е.Н., Васильев Ф.Ф., Уилицкий В.В.)	331
18.1. Социальная организация раннеякутского общества	331
18.2. Древняя титулатура в лексике якутов	336
18.3. Формирование и развитие властных систем в традиционном якутском обществе	338

Глава 19. Духовный мир, сакральная культура и ритуальное измерение повседневности (Романова Е.Н., Васильев В.Е., Данилова Н.К., Слепцов П.А.)	342
19.1. Женское пространство	345
19.2. Мужское пространство	354

Часть V

ЭТНИЧЕСКАЯ ПАНОРАМА РЕГИОНА В НАЧАЛЕ XVII — XIX вв.

Глава 20. Юагиры и чукчи: арктическая модель культуры (Шадрин В.И.)	361
20.1. Юагиры	361
20.2. Чукчи	385
Глава 21. Эвенки и эвены Якутии: страницы тунгусо-маньчжурской истории и культуры в процессе освоения пространства Дальнего Востока (Алексеева Е.К., Миссонова Л.И.)	396
21.1. История тунгусской культуры на трансграничье времен и пространств: проблемы исследования	398
21.2. Жизнь в движении	410
21.3. Северная триада: охота, оленеводство и рыболовство	416
21.4. Жилище как часть мобильной культуры северных тунгусов	423
21.5. Тунгусский костюм — элемент культуры кочевья	426
21.6. Традиционный календарь: отражение хозяйственных занятий и фенологических наблюдений народа	431
21.7. Празднично-обрядовая культура	433
21.8. Атрибуты тунгусских шаманов	437
21.9. Мифологическая модель мира	440
Глава 22. Формирование новых этнических культур	443
22.1. Долганы и субэтнические группы якутов (Саввинов А.И.)	443
22.2. Русские в Якутии: начало «эпохи этнических контактов» (Башкиров М.Б., Строгова Е.А.)	466
Заключение (Алексеев А.Н., Бравина Р.И., Романова Е.Н.)	475
Приложение (Дьяконов В.М.)	478
Список использованных источников	479
Список сокращений	530
Список аббревиатур	530
Сокращенные названия музеев Республики Саха (Якутия)	531
Список авторов I тома	532

Научное издание

ИСТОРИЯ ЯКУТИИ

В трех томах

Том I

Редактор *Е.М. Исаевич*
Художественный редактор *Л.В. Матвеева*
Художник *Н.А. Ларшина*
Технический редактор *Н.М. Остроумова*
Корректоры *И.Л. Малышева, Л.А. Анкушева*
Оператор электронной верстки *С.К. Рыжкович*

Сдано в набор 06.07.20. Подписано в печать 07.12.20. Бумага офсетная.
Формат 84 × 108^{1/16}. Офсетная печать. Гарнитура Таймс. Усл. печ. л. 56,3+4,8 вкл.
Уч.-изд. л. 77,0. Тираж 3000 экз. Заказ № 369

Новосибирский филиал ФГУП «Издательство «Наука».
630077, Новосибирск, ул. Станиславского, 25.
(383)343-35-45
(383)344-33-75
rednauka@yandex.ru

Сайт издательства <https://naukapublishers.ru>
Сайт интернет-магазина «Академкнига» <https://naukabooks.ru>

ISBN 978–5–02–038819–2



9 78 5 0 2 0 3 8 8 1 9 2