

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
ТЮМЕНСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

**ВЕСТНИК АРХЕОЛОГИИ, АНТРОПОЛОГИИ
И ЭТНОГРАФИИ**

Сетевое издание

**№ 4 (55)
2021**

ISSN 2071-0437 (online)

Выходит 4 раза в год

Главный редактор:

Багашев А.Н., д.и.н., ТюмНЦ СО РАН

Редакционный совет:

Молодин В.И. (председатель), акад. РАН, д.и.н., Ин-т археологии и этнографии СО РАН;
Бужилова А.П., акад. РАН, д.и.н., НИИ и музей антропологии МГУ им М.В. Ломоносова;
Головнев А.В., чл.-кор. РАН, д.и.н., Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера);
Бороффка Н., PhD, Германский археологический ин-т, Берлин (Германия);
Васильев С.В., д.и.н., Ин-т этнологии и антропологии РАН; Лахельма А., PhD, ун-т Хельсинки (Финляндия);
Рындина О.М., д.и.н., Томский госуниверситет; Томилов Н.А., д.и.н., Омский госуниверситет;
Хлахула И., Dr. hab., университет им. Адама Мицкевича в Познани (Польша);
Хэнкс Б., PhD, ун-т Питтсбурга (США); Чиндина Л.А., д.и.н., Томский госуниверситет;
Чистов Ю.К., д.и.н., Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера)

Редакционная коллегия:

Агапов М.Г., д.и.н., ТюмНЦ СО РАН; Аношко О.М., к.и.н., ТюмНЦ СО РАН;
Валь Й., PhD, Общ-во охраны памятников Штутгарта (Германия);
Дегтярева А.Д., к.и.н., ТюмНЦ СО РАН; Зах В.А., д.и.н., ТюмНЦ СО РАН;
Зими́на О.Ю. (зам. главного редактора), к.и.н., ТюмНЦ СО РАН; Ключева В.П., к.и.н., ТюмНЦ СО РАН;
Крийска А., PhD, ун-т Тарту (Эстония); Крубези Э., PhD, ун-т Тулузы, проф. (Франция);
Кузьминых С.В., к.и.н., Ин-т археологии РАН; Лискевич Н.А. (ответ. секретарь), к.и.н., ТюмНЦ СО РАН;
Печенкина К., PhD, ун-т Нью-Йорка (США); Пинхаси Р., PhD, ун-т Дублина (Ирландия);
Пошехонова О.Е., ТюмНЦ СО РАН; Рябогина Н.Е., к.г.-м.н., ТюмНЦ СО РАН;
Ткачев А.А., д.и.н., ТюмНЦ СО РАН

Утвержден к печати Ученым советом ФИЦ Тюменского научного центра СО РАН

Сетевое издание «Вестник археологии, антропологии и этнографии»
зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций; регистрационный номер: серия Эл № ФС77-82071 от 05 октября 2021 г.

Адрес: 625026, Тюмень, ул. Малыгина, д. 86, телефон: (345-2) 406-360, e-mail: vestnik.ipos@inbox.ru

Адрес страницы сайта: <http://www.ipdn.ru>

© ФИЦ ТюмНЦ СО РАН, 2021

**FEDERAL STATE INSTITUTION
FEDERAL RESEARCH CENTRE
TYUMEN SCIENTIFIC CENTRE
OF SIBERIAN BRANCH
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES**

VESTNIK ARHEOLOGII, ANTROPOLOGII I ETNOGRAFII

ONLINE MEDIA

**№ 4 (55)
2021**

ISSN 2071-0437 (online)

There are 4 numbers a year

Editor-in-Chief

Bagashev A.N., Doctor of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS

Editorial board members:

Molodin V.I. (chairman), member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History,
Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS
Buzhilova A.P., member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History,
Institute and Museum Anthropology University of Moscow
Golovnev A.V., corresponding member of the RAS, Doctor of History,
Museum of Anthropology and Ethnography RAS Kunstkamera
Boroffka N., PhD, Professor, Deutsches Archäologisches Institut, Germany
Chindina L.A., Doctor of History, Professor, University of Tomsk
Chistov Yu.K., Doctor of History, Museum of Anthropology and Ethnography RAS Kunstkamera
Chlachula J., Doctor hab., Professor, University of a name Adam Mickiewicz in Poznan (Poland)
Hanks B., PhD, Professor, University of Pittsburgh, USA
Lahelma A., PhD, Professor, University of Helsinki, Finland
Ryndina O.M., Doctor of History, Professor, University of Tomsk
Tomilov N.A., Doctor of History, Professor, University of Omsk
Vasilyev S.V., Doctor of History, Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Editorial staff:

Agapov M.G., Doctor of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS
Anoshko O.M., Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS
Crubezy E., PhD, Professor, University of Toulouse, France
Degtyareva A.D., Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS
Kluyeva V.P., Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS
Kriiska A., PhD, Professor, University of Tartu, Estonia
Kuzminykh S.V., Candidate of History, Institute of Archaeology RAS
Liskevich N.A. (senior secretary), Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS
Pechenkina K., PhD, Professor, City University of New York, USA
Pinhasi R. PhD, Professor, University College Dublin, Ireland
Poshekhonova O.E., Tyumen Scientific Centre SB RAS
Ryabogina N.Ye., Candidate of Geology, Tyumen Scientific Centre SB RAS
Tkachev A.A., Doctor of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS
Wahl J., PhD, Regierungspräsidium Stuttgart Landesamt für Denkmalpflege, Germany
Zakh V.A., Doctor of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS
Zimina O.Yu. (sub-editor-in-chief), Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS

Address: Malygin St., 86, Tyumen, 625026, Russian Federation; mail: vestnik.ipos@inbox.ru
URL: <http://www.ipdn.ru>

Данилова Н.К.

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН
ул. Петровского, 1, Якутск, 677027
E-mail: dan_nataliksen@mail.ru

ЭТНОЭТИКЕТ В ЯКУТСКОЙ КУЛЬТУРЕ: САКРАЛЬНЫЕ СТРАТЕГИИ И ПОВЕДЕНЧЕСКИЙ КОДЕКС

Статья посвящена изучению культуры общения и связанных с ним мифоритуальных представлений на материале народа саха (якутов). Впервые в научный оборот вводятся архивные и полевые материалы по гостевому и дорожному этикету. Исследование фольклорных, этнографических, языковых материалов позволило выявить и проанализировать рефлексии поведенческих стратегий: расширяются границы освоенного пространства (дорожные обычаи и обряды), исчезает «инаковость» гостя (этикет), устанавливаются коммуникации между человеком и божествами/духами (ритуал).

Ключевые слова: народ саха (якуты), поведенческий код, символическая коммуникация, дорожный этикет, путник/гость, сакральный гость.

Введение

Образ мыслей и чувств людей минувших эпох качественно отличается от мировосприятия в современном обществе, поскольку диктовался мировоззренческими представлениями и насыщен символами и знаками. В контексте активно происходящих в настоящее время глобальных социальных процессов и культурного «ренессанса» (возрождения) в России стало важным не просто описать действия людей, но и раскрыть глубинные мотивы этих действий и символическую связь между человеком и окружающим миром.

Одним из перспективных направлений в сегодняшней исследовательской практике этнологов является историко-антропологический подход («история повседневности»), при котором фокус исследования направлен на изучение мотивов и стратегий поведения, ментальности людей прошлого. Использование данного подхода в рамках когнитивной истории дает возможность рассмотреть коммуникативные нормы поведения северных тюрков — народа саха (якутов). Цель исследования — рассмотреть этноэтикет народа саха, который безусловно рефлексировал традиционную культуру, мировоззренческие представления и ритуально-мифологический практик.

Культура поведения базировалась прежде всего на соблюдении «законов общежития», так как одной из составляющих компонентов традиционного общества является коллективизм. Родовой коллектив, следуя «законам общежития», согласно канонам религиозных воззрений направлял индивида, предписывая ему необходимый образ действий и мыслей. На этой основе создавался своеобразный поведенческий кодекс, регулирующий весь жизненный процесс, чтобы человек не сошел с *айыы суола* 'дороги, указанной божествами айыы'. Полное отторжение привычной системы отношений с миром, создаваемой посредством участия всего коллектива, общества, означало «социальную смерть» [Бравина, 2005, с. 75]. Так, родовой коллектив был скреплен духовным единством, которое обуславливалось прежде всего потребностью людей в сохранении и укреплении жизненного пространства через различные стратегии выживания [Белянская, 2004, с. 36]. В суровых условиях Севера, где каждый в прямом смысле выступал гарантом жизни другого, особое значение приобретали гостевой этикет и символическая ритуальная коммуникация между миром людей и миром природы. Известно, что в традиционном обществе нет четкой границы между профанным и сакральным, повседневным и ритуальным понятиями. Между тем бинарные оппозиции «свое — чужое» четко прослежены в организации жизненного пространства и соотносятся с понятиями «освоенное/неосвоенное». «Освоенное пространство всегда семантизированное пространство, подвергшееся некоторой ценностной акцентировке», — так определяет А.К. Байбурин общие моменты восприятия данного термина [1992, с. 26]. Оппозиции «освоенное/неосвоенное» проявляются в первую очередь в ограждении жилого пространства от внешнего мира. У оседлых и полuosедлых народов (к которым относится народ саха. — Н. Д.) установление границы связано с устойчивым представлением о

безопасности огражденного пространства. Так, изгородь не только символически и фактически отделяет «свое» пространство от внешнего, но и обладает функцией защиты от проникновения нечистой силы, вредоносной магии и «чужого» влияния. 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].

Из-за обилия различного рода ограждений путешественники и исследователи XVIII–XX вв. с изумлением отмечали, что Якутия — «страна изгородей». Изгородь в якутском языке выражалась словами *бютэй, кюрюе*, в круг символических коннотаций которых включена идея защищенности. *Бютэй дьулайдаах киһи* ‘человек с защищенным родничком’ — так говорили о сверхудачливом человеке, который будто бы находился под защитой каких-либо сверхъестественных сил, божеств *айыы* или духов-*иччи*. А якутское выражение *кюрюелэнии* в пространстве сакральной культуры может означать «защищенность» [ПМА, Данилов]. Так, обязательно перед совершением какого-либо обряда, шамланским камланием, отправлением в долгую дорогу устанавливалась астральная защита *кюрюе*.

И сегодня все хозяйственные территории, угодья, участки капитально ограждаются, при установлении столбов изгороди приносится в жертву духам жирная пища (оладьи, топленый жир, саламат)¹. До сих пор существует поверье о том, что изгородь защищает как фактически, так и символически. Дорожный этикет начинался с преодоления данного «культурного барьера». Так, отправляясь в путь, человек прежде всего мысленно и силой слова *алгыстаныы* устанавливал астральное *кюрюе*. Выходя за ворота изгороди, «оставлял» свою домашнюю сущность и надеялся духом путешествия *айан иччитэ*. У столба последней изгороди оставлял какой-нибудь предмет (монету, тряпицу и т.д.), чтобы дух-*иччи* изгороди «звал» назад своего хозяина, домоладца [ПМА, Никифоров].

Обсуждение

Дорожный этикет. Тема дороги в культуре народов Якутии соотносилась с понятием «жизни» и с ее общим признаком — протяженностью [Романова, 1997, с. 91]. В пространственном представлении движение, связанное с дорогой, подразумевается как перемещение из одного локуса в другой, туда и обратно — *барыы-кэлии* ‘уход-возврат’: человек обязательно возвращается туда, откуда ушел. Как заметила Т.В. Цивьян, «человек не столько проводит жизнь в доме, сколько возвращается домой извне» [1999, с. 75]. Путь/дорога человека обязательно должна предполагать возвращение, так как путь в одну сторону означает уход в иной мир, поэтому путник старался обеспечить себе безопасное путешествие и соблюсти дорожный этикет. Дорожный этикет включает в себя комплекс поведенческих кодов, которые направлены на соблюдение преддорожных и дорожных запретов-табу и ритуализованных действий.

Прежде всего, специально «умалчивали» о предстоящем путешествии. Молчание как стратегия поведения было характерно для якутского менталитета. Из-за боязни влияния темных сил, которые могли бы воспрепятствовать благополучному завершению какого-либо действия (рождение ребенка, свадьба, приобретение вещи и т.д.), в том числе перед поездкой, старались вслух не говорить об этом и не рассказывать другим людям. В дорожном этикете это касалось конечного пункта и считывания продолжительности времени поездки. При этом надо было случайно «забыть» какую-нибудь незначительную, но необходимую в дороге вещь, которая бы способствовала благополучному возвращению назад. Кроме этого, в дорогу брали значимые дорожные амулеты. Универсальными дорожными амулетами являлись свернутый в круг пучок конского волоса, олицетворяющий символическую дорогу, и камешек с родовой горы или из родовой местности. Считалось, что камень будет «тянуть» назад, при возвращении его обязательно относили туда, откуда брали [ПМА, Прудецкий]. Эти преддорожные запреты не утратили былой значимости и охотно используются сейчас.

Основным защитным оберегом в дороге считается горсть родной земли, обладавшая кроме этого исцеляющими свойствами. Брали землю с предпечи или родного *алааса* (места жительства. — Н. Д). По материалам А.А. Саввина, якуты, «отправляясь в дальнюю дорогу, брали с собой горсть родной земли с целью в момент глубокой тоски по родной местности принимать вовнутрь, разбавив водой» [1939, л. 80].

¹ Издревле народ саха считает, что, копая землю, «ранит» лик Матери-Земли, поэтому проводятся умилюстивительные обряды — жертвуют жирную пищу духу Земли, просят прощения и приносят дары.

Этноэтикет в якутской культуре: сакральные стратегии и поведенческий кодекс

В фольклорных текстах-погових говорится: «Чужая сторона опасна, а своя — обидчива», т.е. родная земля «обижается», когда человек долго не появляется, не проявляет должного уважения к своей земле и почитания. Для того чтобы умилостивить духа родной земли, человек после долгой отлучки обязательно должен был найти природный камень с отверстием, затем закопать его внутри своего двора *тэлгэһэ* со словами: «Земля моя родная, прими этот подарок!» [ПМА, Данилов]. Примечательно, что у якутов крайне развито чувство слитности с родной землей, которое не утратило своей значимости и сегодня [Бравина, 2005, с. 13]. Метафоры *мин дойдум* 'моя родина', *тереебют алааһым* 'место рождения' представляют собой эмоциональные интенции и связаны с жизненным пространством вообще. «Не бывает человека без родного алааса, без родины», — говорят якуты, имея в виду, что только человек, напроць лишенный покровительства божеств *айыы*, может быть «без роду, без племени, без родины». *Айыы кийитэ буолбатах* 'Он не людского племени', — говорят о таком человеке. Как справедливо отметила Р.И. Бравина, предназначение людей племени айыы — это утверждение жизни на земле, поэтому человек должен был следовать мифологическому сценарию, написанному творцами, что предполагало стереотипность его поведения в различных ситуациях [2005, с. 57]. Именно такое чувственное восприятие родной земли стало основным фактором устойчивого сохранения представлений, связанных с почитанием духов-иччи и небесных божеств айыы.

В иерархии духов-иччи *суол иччитэ* 'дух дороги' считается особо обидчивым и недоброжелательным, поэтому в отношении к нему совершались строго ритуализованные действия и придерживались определенных норм поведения и запретов-табу. В архивных материалах А.А. Саввина есть отдельная папка, посвященная описанию якутских табу-запретов, где особое внимание уделено преддорожным запретам [1938–1939, л. 12]. Так, существовал своеобразный этикет для «уходящих» из дома: путники перед выходом в дорогу не должны были завязывать шнурки на шапке, рукавицах, одежде. Они садились на почетное место в доме, повернувшись к огню, затем вставали и молча одевались. В это время в печку-камелек добавляли дрова, провожающие садились, обратившись к огню. Старший член семьи производил кормление духа-огня и благословлял: «Пусть ваши передние ноги никаких помех не встретят, пусть ваши задние ноги никаких задержек не встретят! Хорошо, счастливо без болезней и потерь вернитесь!» [Там же, л. 15].

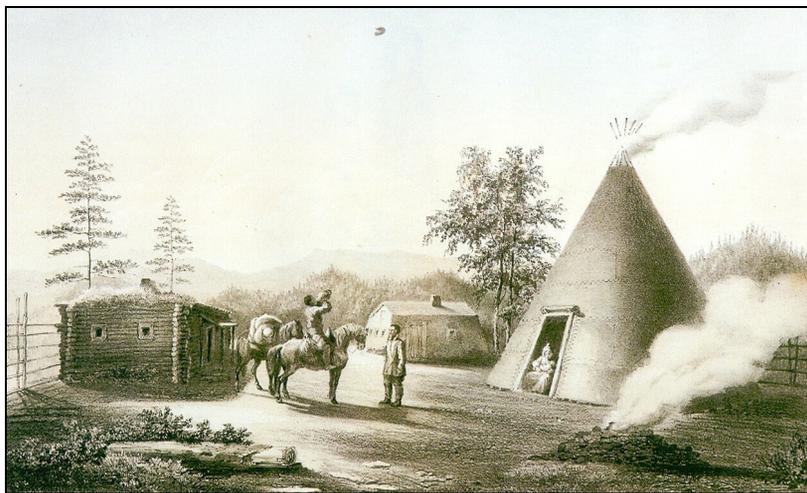


Рис. 1. Проводы путника.

Рисунок Л. Немировского из книги «Путешествие по Восточной Сибири И. Булычева». СПб., 1856.

Fig. 1. Seeing off a traveler.

Drawing by L. Nemirovsky from the book "Journey through Eastern Siberia by I. Bulychev". Saint Petersburg, 1856.

Особое табу касалось духа-огня и духа жилища. Согласно ему нельзя было в день отъезда домочадца сгребать пепел в печке и подметать пол. Считалось, что, выгребая пепел, можно «выгрести» удачу путника, тем самым накликав неудачу в делах, а подметая пол — «стирать» его след, а потому путник мог не вернуться обратно домой. У якутов *суол* 'дорога' выступала и в другом значении — 'след'.

Для девушки, выходящей замуж, существовал также определенный код поведения, когда она покидала родительский дом. Чтобы путь был легким, невеста не завязывала шнурки на

одежде. Категорически запрещалось оглядываться назад (на дом), в противном случае ее счастье останется дома; нельзя сильно плакать, потому что можно «стереть» дорогу домой и больше никогда не увидеть родителей [Саввин, 1938–1939, л. 30].

Метафора *айанна аттаныы* 'отправление в путь' в прямом переводе означает 'обзаведение лошастью при дороге'. Понятно, что в дальнюю дорогу отправлялись преимущественно на коне, отсюда и происходит данное выражение. Следует отметить, что у якутов существует развитый культ коня; таким образом, священный образ лошади, как главного покровителя всего человечества, в этом выражении выступает своеобразным «оберегом-словом» в пути. Отметим также, что близкая связь человека с лошастью получила отражение в некоторых терминах социально-общественного значения. Например, в среде оленекских и северовилуйских якутов в значении «род» применялся термин *ат баһа* 'голова лошади' [Гоголев, 2018, с. 19]. Слово как благословение, слово как проклятие и слово как оберег — универсальное понятие в ритуальной культуре. В дорожном этикете, как и в промысловой сфере, широко применяется табу слов. Об этом подробно написал Д.К. Зеленин на материале народов Восточной Европы и Северной Азии [1929, с. 120].

В якутской культуре табу слов иносказательное выражение *ханарытан этии* применялось в основном охотниками (рыболовами) и путниками. Считалось, что таким образом человек ограждает себя от влияния потусторонних сил и программирует удачное завершение дел. В дороге запрещалось употреблять названия не только предметов, но и самого коня. Отметим, что путники также старались не называть друг друга по имени из-за опасения быть услышанными темными силами. Особенно этот запрет действовал в непроходимом лесу и горной местности. Обращались друг к другу: *догоор*, *атаас* 'друг', *били киһи* 'тот человек'. Старались также не упоминать хозяина тайги медведя *эһэ*, используя при этом слово *тыатаагы* 'лесной'. Кроме того, из-за особого почитания вслух не произносили названия гор, озер, рек, алаасов-долин. Для их обозначения применялся общий термин *эбэ* 'бабушка' [ПМА, Данилов]. Приведем несколько табуированных дорожных слов: конь — *далаһа* 'мост'; топор — *киргил* 'дятел'; деревянный ковш — *дайбыыр* 'махалка'; чаша кытыйа — *тегюрюк* 'круглый'; ружье — *тайах* 'посох'; нож — *уһуктаах* 'острый'; дорога — *кюэтэл* 'вьюк' и т.д. [Романова, 1997, с. 53; ПМА, Прудецкий]. Так иносказательные выражения, тайная речь, определенное ритуальное поведение в пути создавали особое отношение к дороге как к сакральному объекту. Дорожные нормы поведения регулировались и обрядами.

Путь/дорога начинался с жертвоприношения духу дороги *суол иччитэ* и его умамливания жирной пищей еще дома. Остаток *саламаата* (жирная похлебка из муки, масла и сливок) брали в дорогу для выполнения последующего обряда умамливания духа дороги. При первом ночлеге путник (или самый старший из путников), обращаясь к духу огня, читал заклинание и просил передать жертву духу дороги. В огонь бросали три ложки саламаата для духа огня и три ложки для духа дороги [ПМА, Никифоров]. Кроме этого обязательные жертвоприношения совершались на пересечении границ, на развилке дороги, горном перевале и водоразделе. Для этого не обязательно было разжигать костер и совершать «жирное» жертвоприношение. Достаточно было вешать на ветки дерева пучок конского волоса, лоскутки материи, медные монетки, пуговицы и т.д.

Приношение в дар дорожному духу путником собственных домашних вещей создавало ситуацию «дома» в дороге и ограждало от дорожных опасностей [Романова, 1997, с. 52]. Такой ритуальный «перенос дома» на дорогу давал возможность путнику вступить в диалог с дорожным иномиром, тем самым превращая неосвоенное пространство в зону деятельности [Щепанская, 2003, с. 35]. Таким образом, дорога — как след, оставленный человеком, — становится маркером окультуренного пространства. Между тем дороги, тропы не принадлежат конкретному человеку, а потому ими пользуются как люди, так и мифические пришельцы из того мира. Особенно кризисными и опасными считаются перекрестки и развилки дорог. В культуре многих народов существуют универсальные представления, связанные с подобными участками. Например, по поверьям якутов, нельзя брать чужие предметы с дороги, особенно найденные в развилке дорог, так как считается, что вместе с подобранными вещами на человека переходят болезни и несчастья хозяина вещей. Дорожные обряды до сих пор широко бытуют и используются повсеместно. Например, перед поездкой устраивают общие «посиделки», при этом соблюдают молчание. Во многих якутских семьях придерживаются обычая «не убирать дом, не выкидывать мусор, не устраивать стирку» в день отъезда домочадца. Отметим, что и молодежь отлично знает и соблюдает преддорожные и дорожные обряды. Согласно опросу среди студентов СВФУ (2018–2019 гг.), 70 % от общего числа респондентов знают про поведенческую и этикетную установки, диктуемые дорожной культурой, и следуют им в обычной жизни.

Гостевой этикет. Якутские поселения *ыал* были разбросаны по многочисленным алаасам и речным долинам, расстояния между ближайшими соседями доходили до нескольких сотен километров. Поэтому приход гостя *ыалдьыт* рассматривался как целое событие, хозяева в полной мере пытались выказывать глубокое почтение и радушие [Зибер, 1937, с. 140]. В традиционной культуре гость выступал «как лицо, соединяющее сферы “своего” и “чужого”, объект сакрализации и почитания, представитель “иного” мира» [Агапкина, Невская, 1995, с. 531]. Якуты говорят: *ыалдьыт да араастаах* ‘и гости бывают разными’. Этимологически слово *ыалдьыт* ‘гость’ включает несколько коннотаций: гость, специально приехавший погостить — *ыалдьыт*; путник, зашедший по дороге, — *айанныыт* (от *айан* ‘путь’). Причем когда и те и другие остаются на ночь, то они становятся *хоноһо* (от ‘оставаться на ночлег’).

Кроме того, статус гостя зависит от принадлежности к той или иной социальной группе.

— Статусом «почетный гость» *мааны ыалдьыт* обладают главы и старейшины родов, знатные люди, именитые богачи. Как в будние, так и в праздничные дни по отношению к *мааны ыалдьыт* соблюдались строгие ритуализованные действия, домочадцы должны были демонстрировать благоговейное отношение и подавать лучшие угощения (жирное мясо и кумыс).

— Категорию особых гостей, которых условно можно обозначить как «сакральные гости», составляют шаманы, сваты, певцы-олонхосуты и сказочники *сээркээн сэхэн*. Общего термина, обозначающего данную категорию, нет. При этом следует отметить, что именно их приход/уход несет высокую семиотическую функцию, а во время их пребывания в доме «профанный мир» превращается в «сакральный».

— «*Ынырыллыбатах ыалдьыт*» ‘непрощенные гости’, враждебно настроенные люди, своим приходом нарушают гармоничное равновесие в жизненном пространстве. Это, как правило, посланники Нижнего мира *абааһы* (духи, приносящие болезни, смерть, злой дух *иччи*) и люди из рода недоброжелателей, обидчиков, супостатов, про которых говорят *ыар ыалдьыт*, *нуһэр хоноһо* (букв. ‘зловещий гость, оставшийся на ночлег’). Кроме того, у якутов в старину существовала особая каста низшего сословия *киибэс* — люди, которые занимались самой грязной работой во время похорон [Гоголев, 2018, с. 27]. Считалось, что приход *киибэс* осквернял пространство дома, поэтому их не пускали в дом, кормили из особой чаши, чаще всего из разбитой, и т.д.

— Нищие старики-*кумалааны* и сироты, просящие милостыню и подрабатывающие за ночлег и пищу нехитрой работой, не входят в категорию гостей. Тем не менее их обязательно надо было покормить, оставить на ночлег и дать еду на дорогу, поскольку согласно «божьему напутствию» выгонять их — большой грех.

Встреча гостя: обычай гостеприимства. Согласно материалам В.Л. Серошевского, путники, всецело полагаясь на древний обычай гостеприимства, никогда не берут с собой провизию и сено для лошади. Более того, «предложение принять деньги за ночлег, за съеденную пищу даже крайний бедняк сочтет за обиду» [Серошевский, 1993, с. 426]. Как путник *айанныыт*, так и человек, специально приехавший погостить, перед тем как войти дом, строго следуют «поведенческому сценарию». Преодолев «культурные барьеры» в виде изгороди *кюрюе*, гость отряхивал снег, пыль со своей шапки и одежды. Данное действие можно интерпретировать следующим образом: человек, как только выезжает на большую дорогу, соприкасается со сферой «чужого», неосвоенного, семантически опасного, а потому становится ее неотъемлемой частью. Эту негативную сущность путника в первую очередь начинает «чувствовать» главный хранитель домашнего очага, дух-иччи огня. Поэтому во многих этнических культурах существуют универсальные приметы, связанные с приходом гостя. Например, огонь начинает гореть с треском и шумом, время от времени из очага отскакивают крупные угольки. Маленький ребенок также чувствует приход гостя и начинает плакать, капризничать, становится возбужденным и беспокойным. Это состояние якуты называют *атахтыыр* (букв. ‘чувствует ноги гостя’). Кроме того, «у хозяев беспрестанно подергивались уголки рта — к приезду конного путника), ступни чесались (к пешему путнику)» [Кулаковский, 1979, с. 77–78]. Таким образом, следуя этим приметам, хозяева уже с нетерпением ждали прихода гостя, так как через него, во-первых, восполнялось информационное поле сенинун, а во-вторых, устраивались браки детей, приобретались хозяйственно значимые предметы и т.д.

Гостей, прибывших издалека, называли *уһун суол кийитэ* ‘человек с длинной дороги’ [ПМА, Никифоров]. О приходе гостя узнавали по лаю собак и начинали выглядывать за дверь (в основном дети). По тому, к какой коновязи привязывает путник своего коня, определяли статус гостя и стелили для него соответствующее ложе *наара орон*. Для почетных гостей было предназначено ложе *биллирик орон*, для гостя со средним достатком — среднее ложе *ортоку орон*

или *кэтэгириин орон*, для бедняков предназначалось место у дверей *атах орон* [Данилова, 2011, с. 69]. Следует отметить, что как коновязи-сэргэ, так и лежанки в жилище имели свое предназначение, согласно гендерной и социальной стратификации. В богатых усадьбах количество коновязей доходило до 12, но в основном ставили перед входом в балаган 3 почетных сэргэ. Южное сэргэ (правое) считалось самым главным: *бастын сэргэ* или *тойон сэргэ* 'господин сэргэ' — предназначалось для привязывания коней именитых, богатых гостей. *Орто сэргэ* 'среднее сэргэ' — для гостей среднего достатка. Третье — *кэтэх сэргэ* 'заднее сэргэ' — для домохозяев. Для привязывания быков и рабочих лошадей предназначался *ат сэргэ*, который находился на левой стороне усадьбы, рядом с хозяйственными постройками [Яковлев, 1992, с. 16; ПМА, Данилов]. Таким образом, гостевой этикет начинался уже за пределами жилища, как только гость/путник заходил в освоенное пространство.

Перед тем как войти в дом, гости отряхивают свою одежду — очищают от пыли, снега, негативной энергии дорожного пространства, а также духа дороги *айан иччитэ*. Войдя в дом, путник-гость первым делом подходил к камельку. Гость сначала протягивал руки к огню, демонстрируя свою принадлежность к миру людей и доброжелательное отношение к семье. В это время дым огня очищал путника от «инаковости». Только после исполнения этих процедур хозяин обращался к гостю и начинался ритуальный обмен приветствиями: *Кэлсиэ?* 'Что расскажете?', при этом гость обязательно отвечал: *Суох, онтон эһиэхэ?* 'Да нет, а как у вас?'. Как справедливо отметила Н.Л. Жуковская, обмен стандартными приветствиями является отголоском когда-то семантически значимого «переходного» ритуала: пересечена граница двух миров, один из которых — снаружи, другой — внутри; первый — чужой, второй — свой. В первом заключена опасность, и первоначальные контактивные ситуации должны ее развеять и сгладить. Поведение гостя, соблюдение им всех правил — часть ритуала перевода «чужого» в «свой» [Жуковская, 1988, с. 35].

Ритуал встречи гостя предполагает в первую очередь семантическое преодоление оппозиций «свой — чужой» и включение гостя в круг семейного коллектива. Обязательным условием в гостевом этикете является совместное принятие пищи, во время которого гость окончательно входит в круг «своих» и наделяется единой энергетикой вместе с хозяевами.

Сакральный гость. Сценарий встречи гостей с особым статусом, шаманов и сватов существенно отличался. Шамана специально вызывали во время критических или неординарных ситуаций, а потому его добровольный приход в гости сильно пугал домохозяев. Обычно шаман «отправлял» помощников (воронов, собак, кукушек) известить о своем приходе, поэтому его обязательно должны были встретить у коновязи сэргэ и забить к его приходу скотину, усадить на почетное ложе *биллирик*, предварительно застелив его медвежьей шкурой.

Р.К. Маак зафиксировал интересный по своей семантической структуре ритуал встречи шамана у локальной группы вилюйских якутов. Так, шаман никогда не заходил в балаган сам, его обязательно должны были встретить у коновязи и *попросить* (именно *попросить*. — Н. Д.) войти в дом [Маак, 1886–1887, с. 93]. Довольно распространены рассказы о том, как шаман наложил на 9 поколений страшную порчу из-за того, что его не встретили, и он ушел домой обратно [ПМА, Никифоров]. Встреча шамана представляла собой значимое и строго ритуализованное действие, так как в архаических культурах титулованные лица и жрецы (шаманы) являлись воплощением божества и представляли собой сакральный центр социума и Вселенной. Именно поэтому шамана обязательно брали за руки и, поддерживая с двух сторон, вводили в дом. Шаман входил в дом в шапке, а в руках держал кнут — символ власти и сакральности. Для сравнения вновь укажем, что обычный человек, перед тем как войти в дом, снимал шапку и отряхивал ее, чтобы избавиться от всего нечистого. В пространстве дома шамана усаживали на предназначенное для него ложе *биллирик*, которое находилось с левой стороны почетного юго-западного столба. В старинных легендах упоминается, что на это ложе клали кости/останки *убитого* шамана и в течение нескольких дней «угощали» его [Васильев, 2006, с. 52]. Кроме этого, существовал набор правил поведения домохозяев во время гостевания шамана, от их соблюдения зависело благополучие семьи.

В основном шамана специально приглашали для изгнания духов болезней, при проведении различных обрядов, а потому пространство жилища преобразовывалось и насыщалось сверхъестественной энергетикой. В связи с этим бытовал строгий поведенческий кодекс. Например, в присутствии шамана нельзя стоять за печкой-камельком; нельзя находиться слева от него и др., так как с приходом шамана открывался портал между миром природы и миром живых. Считалось, что слишком бойких и громких могли услышать злые духи и вселиться в них. Во время

камлания строго запрещалось разговаривать, переходить дорогу шаману, мешать ему. Следует отметить, что камлание шамана представляло собой своеобразное зрелищное представление, вызывающее страх, восторг и восхищение. Часто во время или после камлания шаманы устраивали демонстрацию своих сверхспособностей: вызывали дождь в доме, превращались в зверя, втыкали нож себе в живот и т.д. Поэтому на камлание шамана собирались зрители со всей округи. Такие представления доказывали величие и силу шамана, о нем слагались легенды и передавались от поколения к поколению [ПМА, Никифоров].

Независимо от того, по какой причине шаман нанес визит, его обязательно должны были проводить домой провожатые. Перед отъездом шаману давали на дорогу плату *атах соболоно* (букв. 'плата за ногу'), припасы *ындьы* и подстилку *олбох*, на котором шаман сидел во время камлания. Кроме того, шаман брал с собой ту лошадь, которая стояла у столба привязанной при его спешивании и называлась *тайанан туһэр ата* 'лошадь, на которую опирается шаман'. Если шаман был недоволен приемом, то мог наслать проклятие и порчу, поэтому старались во всем ему угодить [Алексеев, 1975, с. 169; Попов, 2006, с. 48–50].

Встреча свата «суорумньу корсуу». Приход свата *суорумньу* ожидался буквально с момента рождения дочери [Маак, 1886–1887, с. 26]. Семья, где росла дочь, с ее семилетнего возраста² каждого гостя рассматривала как потенциального свата *суорумньу*, надеясь затем благополучно выдать дочь замуж. Действительно, именно благодаря гостям/путникам узнавали о девушках необыкновенной красоты и отправляли к ним своих сватов именитые богачи. *Агыс улуус тухары аата ааттанна* 'слава о ней прогремела в восьми улусах' — говорили в таких случаях. Таким образом, гости/путники выступали и как «внештатные» сваты, передавая информацию заинтересованным семьям о потенциальных невестах и женихах. Этимологическое гнездо слова *суорунньу*, *суорумньу*, *суорумудьу* представлено различными значениями, которые наделяют данную сакральную фигуру высокосемiotичным статусом: 1) посланец, посол, сват, сватанье; 2) эпитетика имени мужских персонафицированных образов (*Хара Суорун Тойон*); 3) дом, жилище, место жительства, организация жизненного пространства (*суорун*); 4) высокая гора (символическая ось мира) (*суорун*, *суорум*); 5) жернова (*суоруна*) [Пекарский, 2008, стб. 2350–2351].

Итак, комплекс свадебных ритуалов начинался с прихода свата, цель визита которого угадывалась домочадцами по его иносказательным фразам и действиям: после приветственных слов сват демонстративно замолкал, набивал трубку табаком, зажигал и, передавая ее хозяину, тихо произносил: *куһи кордуу кэлэн олоробун* 'пришел за человеком'. Если хозяин соглашался на это предложение, то брал трубку, если нет — молча отворачивался. Отказ от предложения свата нарушал гармоничное равновесие в жизненном пространстве, наносил большое оскорбление просившему, поэтому мог иметь плохие последствия. В таких случаях домочадцы с тяжелым сердцем ждали прихода оскорбленных родичей. Еще больше последствий имело нарушение брачной сделки, при котором возмещали скотом моральный ущерб *саат куттарыы*, причем количество скота определял также сват [Слепцов, 2017, с. 44].

В материалах И.А. Худякова и Р.К. Маака подробно описываются ритуал встречи сватов и заключение свадебной сделки, которые в течение трех дней сопровождалось иносказательным разговором и соблюдением кодифицированных символических действий (выкуривание трубки, обмен рукавицами, памятливыми подарками и т.д.). Следует отметить, что во время заключения брачной сделки должна была сохраняться полная тишина [Маак, 1886–1887, с. 50, 90–93; Худяков, 1969, с. 182–183]. Весь символический сценарий встречи свата *суорумньу* можно сравнить с космогоническим мотивом первотворения, когда за три дня из Хаоса возникли Земля и Небо (в данном случае Земля — невеста, Небо — жених). При этом сакральная фигура главного свата соотносится с образом высшего божества, так как он моделировал будущую семью. Примечательно, что корнем слова *суорумньу* является слово *суор* 'ворон', включающее в себя глагольную форму *суор*, что в переводе означает «стругать». Таким образом, можно сказать, что в ритуале встречи свата символически разыгрывался космогонический акт — первотворения Земли и Неба. А сам сват *суорумньу* моделировал («стругал») будущую семейную программу молодоженов. Высокий семиотический статус *суорумньу* доказывает, что раньше функцию свата исполнял *айыы ойууна* 'шаман айыы'.

Якуты большое значение придавали приходу певцов — *олонхосутов* и сказочников *сээркээн сэһэн*. Удивительно быстро по всей округе распространялась весть о приходе такого желан-

² Считалось, что дети до семилетнего возраста находились между миром людей и миром природы, поэтому их одевали одинаково, называли именами-оберегами, не указывающими на пол ребенка.

ного гостя, и в тот же день в доме, где остановился *олонхосут*, собирались гости, готовилось угощение, устраивался своеобразный праздник [ПМА, Никифоров]. Следует отметить, что встреча и проводы олонхосута существенно отличается. Его встречали как обычного человека с низким социальным статусом, угощали молочно-кислой пищей *тар*. И до самого наступления часа пик *олонхосут* не покидал околodверное пространство. Поздно вечером, когда народ собрался, *олонхосут* перемещался в другой локус дома — предпочажное пространство и наступал *дьоро киэһэ* — *олонхо киэһэтэ* 'вечер олонхо'. Там, сидя перед камельком, приняв соответствующую позу, он начинал свой рассказ, который мог длиться в течение нескольких вечеров и ночей.

Удивительную атмосферу вечера олонхо описал А.Е. Кулаковский: «...слушают все с таинственным дыханием, сильно увлекаясь и стараясь не проронить ни одного слова... Каждый позабыл свои заботы, свое горе и унесся в волшебный мир чарующих грез... А сам сказочник, как истинный поэт, увлекся больше всех — глаза закрыты, чтоб окончательно отрешиться от "грешной" земли; он закрыл пальцем отверстие уха, чтобы звонче раздавалось в мозгу собственное пение... Он забыл про сон, про отдых, про все на свете... В глазах слушателей он совершенно преобразился: это не прежний знакомец Уйбаан, а какое-то сверхъестественное прекрасное существо, окруженное таинственным ореолом» [1925, с. 62]. Провожали *олонхосута* всей семьей, давали ему на дорогу угощение и свое благословение. Таким образом, статус *олонхосута* к его отъезду из обычного превращался в сакральный: через пение *олонхосут* получал способность преодолевать мифические границы и проникать в иные миры подобно шаману.

Заключение

Изучение культуры поведения дает наиболее полное представление о народе, его характере, менталитете, стереотипах поведения, культурных традициях и предпочтениях.

Анализ символической фигуры путника показал, что поведенческий код выступает гарантией успешного пути, а соблюдение преддорожных и дорожных запретов и правил в первую очередь способствовали благополучному возвращению путника назад. Так, в благопожеланиях *алгысах* по случаю отъезда человека основной акцент делается на его возвращение, и, наоборот, в проклятиях *кырыыс* говорят: «Да будет тебе дорога, чтобы идти, да не будет дороги для возвращения!», что равнозначно пожеланию смерти.

Преобразование статуса путника происходит тогда, когда он, преодолев «культурный барьер» — изгородь, попадает в освоенное пространство и становится гостем.

Выявлено, что гостевой этикет в основном определял поведение хозяев, так как приход гостей, их встреча и проводы укрепляли жизненные позиции хозяев, стабильность и благополучие. Неслучайно в свадебном благословении *алгыс* одна из формул традиционных пожеланий содержит в себе кодифицированные слова: замерзшему дайте обогреться, проголодавшемуся дайте покушать, да будет ваш дом полон гостей, да не обходит вас путник! Поведение гостя также регламентируется, поскольку с обеих сторон должен поддерживаться «закон общежития», направленный на сохранение устойчивого и благополучного жизненного пространства. Встреча сакральных гостей несет дополнительную семантическую нагрузку, так как с появлением таких гостей пространство преобразуется и открывается проход между миром природы и миром людей. В связи с этим требуется строго соблюдать поведенческий кодекс. Достойная встреча гостя в наше время также имеет огромное значение, и метафора «якутское гостеприимство» до сих пор не утратила актуальности. Сегодня обычай гостеприимства в основном демонстрируется во время массовых мероприятий. Встреча гостей обязательно сопровождается угощением и выполнением так называемых дорожных обрядов. Приглашенных гостей встречают, как полагается, в здании аэропорта или рядом с пограничными маркерами (стелы и столбы на границе населенного пункта) с обязательным подношением чорона с кумысом и оладий. Кроме того, по русской традиции преподносят хлеб с солью. Считается, как встретишь гостей, так и мероприятие пройдет.

Дорожный обряд — *айан алгыһа* 'благословение алгысом от дорожной инаковости' — проводят в Доме Арчы (Дом благословения) *алгысчиты* (заклинатели/благословители) — люди, наделенные силой природы и связанные с небесными божествами *айыы*. Провозглашение алгыса сопровождается возжиганием священного огня, жертвоприношением жирной пищи духу огня с просьбой принять в свое пространство посланца «чужого мира». Очищение от «инаковости» происходит через окуривание дымом от сожженного пучка конских волос или можжевельника. Таким образом, под влиянием алгыса человек очищается, наделяется живительной силой огня и становится «своим». В рамках формирования привлекательности территории презента-

Этноэтикет в якутской культуре: сакральные стратегии и поведенческий кодекс

ция гостевого этикета выступает одной из символических стратегий ребрендинга северного холодного края — Якутии. В противовес «холодной зиме» ставится «теплое» гостеприимство, а *алгыс* приобретает функции бренд-инструментария.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Агапкина Т.А., Невская Л.Г.* Гость // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Наука, 1995. Т. 1. С. 531–532.
- Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск: Наука, 1975. 200 с.
- Байбурин А.К.* Ритуал: Между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб.: Наука, 1992. С. 18–28.
- Белянская М.Х.* Традиция и современность культура выживания северных тунгусов в Северо-Восточной Азии: (Историко-этнографический очерк). СПб.: Бельведер, 2004. 124 с.
- Брагина Р.И.* Концепция жизни и смерти в культуре этноса (на материале традиции саха). Новосибирск: Наука, 2005. 307 с.
- Васильев В.Е.* Саха терют итэҕэлэ былыргы сэхэннэргэ. Якутск: Бичик, 2006. (На як. яз.).
- Гоголев А.И.* Происхождение народа саха и его традиционной культуры. Якутск: Изд. дом СВФУ, 2018. 256 с.
- Данилова Н.К.* Традиционное жилище народа саха. Пространство. Дом. Ритуал. Новосибирск: ГЕО, 2011. 122 с.
- Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988. 194 с.
- Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // СМАЭ. Л., 1929. Т. VIII. С. 1–151.
- Зибер Н.И.* Очерки первобытной экономической культуры. М.: Соцэкгиз, 1937. 462 с.
- Кулаковский А.Е.* Якутский язык // Сб. трудов исслед. о-ва «Саха кэскилэ». Якутск, 1925. Вып. 1. С. 62–69.
- Кулаковский А.Е.* Научные труды: Работа по этнографии и фольклору. Якутск: Кн. изд-во, 1979. 484 с.
- Маак Р.К.* Вилюйский округ Якутской области. 2-е изд. СПб.: Тип. и хромолит. А. Траншеля, 1886–1887. Ч. 3. 192 с.
- Пекарский Э.К.* Словарь якутского языка. 3-е изд. СПб.: Наука, 2008. 614 с.
- Попов А.А.* Камлания шаманов. Новосибирск: Наука, 2006. 448 с.
- Романова Е.Н.* «Люди солнечных лучей, с поводами за спиной»: (Судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов). М.: КМЦ ИЭиА РАН, 1997. 200 с.
- Серошевский В.Л.* Якуты: Опыт этнографического исследования. М., 1993. 214 с.
- Слепцов П.А.* Научные труды. Публикации. Якутск: Изд.дом СВФУ, 2017. 332 с.
- Цивьян Т.В.* Дом в фольклорной модели мира // Труды по знаковым системам. Тарту, 1978. Вып.10. С. 65–86.
- Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л.: Наука, 1969. 438 с.
- Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 526 с.
- Яковлев В.Ф.* Сэргэ (Коновязь). Якутск: Ситим ЧИФ, 1992. Ч. 1. 63 с.

ИСТОЧНИКИ

- Архив МАЭ.* Ф. 14. Оп. 3. Д. 12: Попов А.А. Материалы по верованиям якутов. Вилюйский район, 1941 г.
- Рукописный фонд ИГИИПМНС СО РАН.* Ф. 4. Оп. 12. Д. 66: Саввин А.А. Верования якутов. Магия (ап), 1939 г.
- Полевые материалы автора (ПМА):* Прудецкий И.Д., 1935 г.р., с. Табалаах, Верхоянский улус, зап. от 2014 г.; Данилов В.Н., 1939 г.р., с. Тойбохой, Сунтарский улус, зап. от 2018 г.; Никифоров К.Н., 1936 г.р. с. Верхневилуйск, Верхневилуйский улус, зап. от 2018 г.

Danilova N.K.

Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian branch of the RAS
Petrovsky st., 1, Yakutsk, 677027, Russian Federation
E-mail: dan_nataliksen@mail.ru

The ethno-etiquette in the Yakut culture: sacred strategies and behavioral code

The ethnic etiquette of the Yakuts demonstrates traditional culture, worldviews, and ritual and mythological practices. The historical and anthropological approach used in this study allowed us to consider motives and strategies of the behavior, customs and rituals in space and time. The study of folklore and ethnographic and linguistic materials made it possible to identify and analyze responses of the behavioral strategies that expand the boundaries of the developed space (travel customs and rituals), eliminate the “otherness” of a guest (an etiquette), and provide for communications between the man and the deities/spirits (a ritual). For the first time, archival and field materials on the guest and travel etiquette are introduced into scientific discourse. The aim of the study is to conduct a historical and cognitive analysis of the travel and guest etiquettes, which begin with overcoming the developed space — the dwelling place. As the result, we have revealed that the travel etiquette is primarily aimed at ensuring that the traveler returns home without encountering any obstacles in his journey. To

achieve that, they used words-taboos and made a sacrifice to the spirit of the fire and to the spirit of the road. The analysis of special travel terms has shown that the main guardian of the traveler is his horse, while the behavioral code serves as an assurance of a successful journey. Compliance with pre-travel and travel taboos and rules primarily contributed to a safe return of the traveler. It has been found that the status of the traveler is transformed when he overcomes a "cultural barrier" — the fence, enters the developed space, and becomes a guest. The guest etiquette mainly defines behavior of the hosts, since the arrival of the guest, his welcoming and parting with him strengthened their life values, stability, and prosperity. The guest was considered to be a messenger of an alien world, so that the first series of the ritual actions was aimed at removing the "otherness" of the guest, the second series was aimed at including the guest in the home space, and the third series was aimed at seeing off the guest. Nowadays, respectful welcoming of a guest is also of a great importance, and the metaphor "the Yakut's hospitality" has still not lost its significance.

Keywords: Sakha people (Yakuts), behavioral code, symbolic communication, road etiquette, traveler/guest, sacred guest.

REFERENCES

- Agapkina, T.A., Nevskaya, L.G. (1995). Guest. In: *Slavianskie drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar'*. Moscow: Nauka. 531–532. (Rus.).
- Alekseev, N.A. (1975). *Traditional religious beliefs of the Yakuts in the XIX early XX century*. Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Bayburin, A.K. (1992). Ritual: Between biological and social. In: *Fol'klor i etnograficheskaya deistvitel'nost'*. St. Petersburg: Nauka, 18–28. (Rus.).
- Belyanskaya, M.H. (2004). *Tradition and modernity culture of survival of the Northern Tungus in North-East Asia: (Historical and ethnographic essay)*. St. Petersburg: Belvedere. (Rus.).
- Bravina, R.I. (2005). *The Concept of life and death in the culture of an ethnic group (based on the Sakha tradition)*. Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Gogolev, A.I. (2018). *Origin of the Sakha people and their traditional culture*. Yakutsk: Izdatel'skiy dom SVFU. (Rus.).
- Danilova, N.K. (2011). *Traditional home of the Sakha people. Space. House. Ritual*. Novosibirsk: GEO. (Rus.).
- Khudyakov, I.A. (1969). *Brief description of the Verkhoyansk district*. Leningrad: Nauka. (Rus.).
- Kulakovskiy, A.E. (1925). Yakut language. In: *Sbornik trudov issledovatel'skogo obshchestva «Sakha keskile»*. Yakutsk, 62–69. (Rus.).
- Kulakovskiy, A.E. (1979). *Scientific works: Work on Ethnography and folklore*. Yakutsk: Yakutskoe knizhnoe izdatel'stvo. (Rus.).
- Maak, R.K. (1886–1887). *Vilyuyskiy district of the Yakut region. 2nd ed. Part. 3*. St. Petersburg: Tipografiya i khromolitografiya A.Tranchelya. (Rus.).
- Pekarskiy, E.K. (2008). *Dictionary of the Yakut language. 3rd ed.* St. Petersburg: Nauka. (Rus.).
- Popov, A.A. (2006). *The ritual of the shamans*. Novosibirsk: Nauka. (Rus.).
- Romanova, E.N. (1997). *"People of the sun's rays, with reins behind their back": (Fate in the context of the Yakut mythological tradition)*. Moscow: KMTS IEiA RAN. (Rus.).
- Seroshevskiy, V.L. (1993). *The Yakuts: Experience of ethnographic research*. Moscow. (Rus.).
- Shchepanskaya, T.B. (2003). *Culture of the road in the Russian mythological tradition of the XIX–XX centuries*. Moscow: Indrik. (Rus.).
- Sleptsov, P.A. (2017). *Scientific works. Publications*. Yakutsk: Izdatel'skiy dom SVFU. (Rus.).
- Tsivyan, T.V. (1978). House in the folklore model of the world. In: *Trudy po znakovym sistemam*. Tartu, 65–68. (Rus.).
- Vasiliev, V.E. (2006). *Yakut traditional culture in ancient legends*. Yakutsk: Bichik. (Yak.).
- Zelenin, D.K. (1979). *Taboo words among the peoples of Eastern Europe and North Asia. Part 1: Prohibitions on hunting and other trades. Vol. 8*. In: *Sbornik MAE*. St. Petersburg, 1–151. (Rus.).
- Zhukovskaya, N.L. (1988). *Categories and symbolism of traditional Mongol culture*. Moscow: Nauka. (Rus.).
- Zieber, N.I. (1937). *Essays of primitive economic culture*. Moscow: Sotsekgiz. (Rus.).
- Yakovlev, V.Ya. (1992). *Serge (Horse post). Part 1*. Yakutsk: Sitim ChIF. (Yak.).

Данилова Н.К., <https://orcid.org/0000-0002-3728-5738>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Accepted: 16.09.2021

Article is published: 23.12.2021