

Л. П. Потапов

ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЯЗИ АЛТАЕ-САЯНСКИХ НАРОДОВ С ЯКУТАМИ

(ПО ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ)

Вопрос о древних исторических, этнографических, этнокультурных и других связях современных тюркоязычных народов Саяно-Алтая с якутами специально не исследовался, хотя некоторые аспекты этой проблемы в литературе освещались. В монографии, посвященной происхождению якутского народа¹, его древней и средневековой истории, А. П. Окладников выделил в традиционном хозяйстве, культуре и быте якутов большой комплекс элементов южного происхождения и охарактеризовал его. Ему удалось хорошо показать связь этого комплекса с хозяйством, культурой и бытом средневекового населения южных (по отношению к якутам) районов, географическим центром которых являлся Байкал. Исследование в этих районах археологической культуры средневековых племен скотоводов-конников, занимавшихся охотой, земледелием, выплавкой железа и кузнечеством, в сопоставлении с письменными источниками дало основание утверждать, что это были курыканы древнетюркских орхонских надписей или гулиганы китайских письменных источников. Таким образом, А. П. Окладников представил доказательства для этнической атрибуции южных элементов традиционной культуры якутов. Вместе с этим он отметил здесь такие элементы культуры, которые сохранились также и у алтае-саянских народов².

Думается, что нужны не отдельные сопоставления, а специальный сравнительный анализ традиционной культуры рассматриваемых народов. Соответствующий материал, конечно, редко лежит на поверхности, чаще всего его нужно искать. Выявленный в процессе исследования, он превращается в ценный историко-этнографический источник.

Убедительное подтверждение сказанному дает «Историко-этнографический атлас Сибири». Благодаря изучению отдельных тем в общесибирском масштабе четко обозначились целые историко-этнографические области, характеризующиеся общими для ряда народов этнографическими, культурно-бытовыми особенностями, сложившимися под влиянием различных исторических причин, в том числе и длительных историко-культурных или этногенетических связей. По некоторым элементам материальной культуры, рассмотренным в атласе (одежда, жилище, орнамент и др.), якуты обнаруживают общность с народами Саяно-Алтая³. Вот отдельные примеры. При изучении старинной якутской берестяной юрты — *урасы* выявлен ряд элементов, характерных для решетчатой цилиндрической юрты, сохранившейся у кочевников Южной Сибири и прежде всего у саяно-алтайских народов. Установлено, что якутский бала-

¹ А. П. Окладников. Якутия до присоединения к Русскому государству. «История Якутской АССР», т. I, М.—Л., 1955.

² Там же, с. 254 и др.

³ «Историко-этнографический атлас Сибири». М.—Л., 1961.

ган-шалаш в форме усеченной пирамиды с плоской крышей ничем не отличается от жилища такого типа у саяно-алтайских народов и по внешнему виду представляет вариант сагайского. Очевидна и общность деревянной шестиугольной юрты у якутов, северных алтайцев (тубаларов) и алтайцев правобережья Катуня⁴. Конструкция ее крыши «в клетку» заставляет также вспомнить о деревянных срубных жилищах у алаутов или йелочжей (неголошадников), которые знали гончарство и разводили лошадей, используя их главным образом для приготовления кумыса. Упомянутые племена жили где-то около Байкала в середине VII в.

Если принимать во внимание такой важный и устойчивый признак одежды, как покрой, якутский тип верхней распашной одежды (мужской и женской) по деталям раскроя и форме оказался сходным с типом одежды, характерной для скотоводческих народов Южной Сибири. К этому добавлю следующий любопытный факт. А. П. Окладников обратил внимание на принадлежность старинного костюма якутских женщин — *бастынга*, которая встречается в старинных якутских могилах. По его словам, это повязка в виде диадемы, напоминающая девичьи и женские украшения степных народов⁵. Замечу, что бастынга имеет прямую аналогию в женском свадебном головном уборе тувинцев — *баштангы*. У некоторых групп тувинцев до недавнего времени его надевали на умершую женщину.

Укажу еще на полное сходство техники изготовления глиняной посуды (налепом) при помощи простых и одинаковых орудий труда у якутов и шорцев — двух народов Сибири, сохранивших примитивное гончарное производство до 30-х годов нашего столетия⁶. Нужно также подчеркнуть сохранение у обоих народов глиняных тиглей одинаковой формы (вплоть до XIX в.), использовавшихся для выплавки железа в домашних условиях⁷. Можно было бы привести значительное количество якутско-саяно-алтайских параллелей по другим элементам хозяйства и материальной культуры. Например: название лука у якутов *ох-саа* (алт. *ок-чаа*), сохранение вплоть до XIX в. у якутов, северных алтайцев (шорцы, тубалары), тувинцев, сагайцев, бельтиров стрел «свистунок», характерных для древних тюрков.

Благодаря научному анализу доказана общность многих элементов эпоса якутов (*олонхо*) с алтайским героическим эпосом и т. д.⁸

Но, пожалуй, еще больше в рассматриваемом плане дает изучение религиозных верований и обрядов. Это вполне естественно, так как религиозные верования обладают поразительной живучестью и устойчивостью, в чем мне пришлось убедиться на собственном опыте при сопоставлении древнетюркских верований с алтайскими. Нельзя не вспомнить высказывание Ф. Энгельса, что во всех областях идеологии «традиция является великой силой»⁹.

В рамках настоящей статьи я хотел бы поделиться некоторыми результатами, полученными мной при изучении религиозных верований. Наиболее яркий материал в этом отношении дает исследование шаманства. Начну с шаманского бубна как с наиболее характерного шаманского атрибута. Дошедшие до нас якутские и саяно-алтайские бубны по

⁴ «Историко-этнографический атлас Сибири», с. 156, 158. Божество — покровитель коней представлялось обитающим в шестиугольном бревенчатом жилище. См. Н. А. Алексеев. Традиционные религиозные верования якутов. Новосибирск, 1975, с. 96.

⁵ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 255.

⁶ Н. Ф. Прыткова. Глиняная посуда якутов. — «Сборник Музея антропологии и этнографии» (далее — «Сб. МАЭ»), т. XVII, М. — Л., 1955.

⁷ Там же, с. 162.

⁸ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 257—277; И. В. Пухов. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия. — «Типология народного эпоса». М., 1975.

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 315.

форме и конструкции весьма отличаются друг от друга. Якутские бубны с железной или деревянной рукояткой-крестовиной, прикрепленной к обечайке ремнями, отличны от алтайских бубнов с деревянными рукоятками, иногда антропоморфными, наглухо вставленными в края обечайки. Однако, хотя формы их различны, названия рукояток сходны. У народов Саяно-Алтая их называли *пар*, *парс*, *парыс* (либо *мар*, *марс*), а у якутов — *баарык*.

Детальное изучение шаманских бубнов у этих народов, несмотря на их многовековую изоляцию друг от друга, обнаруживает общность ряда признаков, сохранившуюся до нашего времени. У подавляющего большинства саяно-алтайских народов и их различных родоплеменных групп бубен именуется *тюнгур*, *тююр*, а у якутов *дюнгур*. Религиозная символика и семантика самого бубна и его отдельных частей также не оставляет сомнения в общности представлений, связанных с шаманским бубном: они совпадают даже в деталях. Бубен у саяно-алтайских народов и у якутов во время камлания одинаково символизировал ездовое животное, на котором шаман совершал свои путешествия к различным духам и божествам. Алтайцы, шорцы, сагайцы, тувинцы представляли бубен либо диким (марал, лось, горный козел, козуля), либо домашним (конь, верблюд) животным. У якутов это тоже был или конь, или кулан, или горный козел. Бугорки на обечайке под кожаной обтяжкой бубна символизировали обычно «рога» дикого животного, шкурой которого был обтянут бубен, или «горбы» верблюда. Его шкура в старину, видимо, шла на обтяжку; это предположение подтверждается тем, что у алтайцев бубен во время камлания шаман называл священным «верблюдом». У якутов «рога» бубна (по А. П. Окладникову) как бы повторяют в обобщенной форме дугообразные с поперечным валиком рога горного козла *текэ* или горного барана¹⁰. То же явление зафиксировано в собранном мной алтайском материале. Сошлюсь на алтайского шамана Энчу, на бубне которого упомянутые бугорки под кожей располагались в девять рядов. Сам шаман Энчу говорил, что это *кочкор* (т. е. самец каменного барана; самку его алтайцы называют *архар*¹¹).

К категории свидетельств о былой якутско-алтайской общности я отношу также следующий факт. У телеутов во время камлания шаманы называли свой бубен *ак-чагал* (слово *ак* переводится как священный, чистый). Но телеутские шаманы, при помощи которых я изучал в конце 20-х годов бубны, не могли тогда расшифровать мне термин *чагал*. Значение его было им уже неизвестно и употреблялся он во время камланий по традиции, хотя из обращения шаманов к бубну было ясно, что так называлось какое-то ездовое животное, символизировавшее бубен. Загадка разъяснилась много лет спустя, когда я стал обрабатывать полевой материал. Это слово было обнаружено у якутов и уйгуров. Обозначало оно коня весьма почитаемой пестрой или пегой масти (с коричневыми пятнами на шее, груди или на крупе)¹². У якутов же данное слово сохранилось в его реальном значении, поскольку они разводили лошадей такой масти: кстати сказать, советские гиппологи приписывают этим лошадям центральноазиатское происхождение. Заключение гиппологов имеет историческое обоснование. В китайских письменных источниках (VIII—X вв.) говорится о разведении пегих коней гулиганями (курыканами), т. е. одним из исторических предков современных якутов. В источнике о таких конях сказано: «На крупе множество черных пятен, они пегие и по раскраске подобны леопардам»¹³. Из других источников видно,

¹⁰ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 232.

¹¹ Г. Н. Потанин. Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, СПб., 1883, с. 42.

¹² Л. П. Потапов. К семантике названий шаманских бубнов у народов Алтая. — «Сов. тюркология», Баку, 1970, № 3.

¹³ Ю. А. Зуев. Тамги лошадей из вассальных княжеств. — «Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР», Алма-Ата, 1960, т. VIII, с. 97, 105.

что при китайском дворе весьма ценились курыканские кони, их наделяли особыми эпитетами, например: «пегий, блестящий, как снег» или «пегий, как застывшая роса», или «пегий, как висящий свет»¹⁴.

Однако не только якутская терминология помогла расшифровать ныне забытые древние представления телеутских шаманов о своем бубне как ездовой пегой лошади. Для некоторых якутских шаманов до недавнего времени бубен также символизировал пегую лошадь. При обряде «оживления» нового бубна один из шаманов бывшего Вилюйского округа, как сообщает А. А. Попов, в определенный момент камлания садился на бубен верхом, погоняя его колотушкой, словно плетью, и говорил: «Отважным, послушным пегим конем кружись и скачи» — и затем, трижды обнося бубен вокруг себя, восклицал: «Укрощенный конь неотступно будь... как молния пестрой лошадью будь»¹⁵.

Приведенный материал отражает древнее почитание пегих лошадей у кочевников Центральной Азии. Пегую масть коней считали священной также древние турки, уйгуры и др. В известном китайском источнике хуннского времени приводятся сведения, относящиеся к Фергане: «Во владении Давань есть высокая гора. На горе живут лошади, которых невозможно достать, поэтому (население) берет пегих кобылиц и оставляет их у подошвы для случки. У рождающихся жеребят вместо пота выступает кровь, и их называют жеребятами от небесных коней»¹⁶. Напомню также, что «священный предок» тюрков Огуз-хан, согласно известной легенде, ездил на пегом жеребце.

О священном значении пегой масти имеется свидетельство в известном памятнике Уйгурского каганата из Восточного Туркестана, написанном на бумаге руническим алфавитом, — «Книге гаданий» (IX в.). В ней упоминается «„божество дороги“ (или путей), едущее на пегом коне»¹⁷. Это божество сохранялось у телеутов, что зафиксировано мною при изучении шаманского бубна. В этом же плане нужно рассматривать редчайший рисунок (на бальтирском бубне), изображающий Ульгения, сидящего на пегом коне¹⁸.

Сходство представлений о бубне я дополню еще материалом, связанным с обрядом изготовления первого бубна и обрядом посвящения нового шамана. Поскольку в этнографической литературе обряд изготовления бубна у саяно-алтайских народов и якутов уже освещался, я отмечу вкратце лишь основные черты его сходства у упомянутых народов¹⁹. Их можно свести к следующим. Камлать можно было только с «оживленным» бубном. При обряде «оживлялось» именно то животное, шкурой которого был обтянут бубен. «Оживленный» бубен шаман показывал своему «верховному покровителю». У саяно-алтайских народов это была чаще всего священная гора или «хозяин» священной горы. По рассказу бывшего шамана Романа Кайдараква удалось установить, что для показа бубна устраивалось специальное камлание, во время которого старый шаман вместе с начинающим отправлялся к «хозяину» горы. Особенностью этого камлания было участие в нем девяти юношей и семи девушек, которые (в числе прочей молодежи) изготавливали бубен

¹⁴ Н. Я. Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I. М.—Л., 1950, с. 319; Н. В. Кюнер. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961, с. 291.

¹⁵ А. А. Попов. Якутский фольклор. М., 1936, с. 246—247.

¹⁶ «Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Перевод и примечания В. С. Таскина». М., 1968, с. 167.

¹⁷ С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. М.—Л., 1951, с. 80.

¹⁸ Коллекция Музея антропологии и этнографии № 2164—4. Рисунок опубликован в работе С. В. Иванова «К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья». — «Сб. МАЭ», т. XVI, М.—Л., 1955, с. 203.

¹⁹ См. Л. П. Потанов. Обряд оживления бубна у тюркоязычных племен Алтая. — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. I, Л., 1947; А. А. Попов. Указ. раб.; E. Lotfalck. L'animation du tambour. — «Journal Asiatique», XLIX, № 2, Paris, 1961.

и костюм нового шамана. Юноши делали бубен, девушки шили ритуальный костюм. При камлании «хозяину» горы юноши становились сзади шамана по одну сторону, а девушки — по другую. Они, придерживаясь мелодии камлающего шамана, громко пели, стараясь повторять его слова, но не успевали за ним и пели, что «в голову приходило», стремясь усилить «голос шамана».

В конце камлания шаман, возвратясь от «хозяина» горы, «вбивал» (ударом бубна над ухом) каждому из парней и девушек их *чула*²⁰, сопровождавшие его к «хозяину» горы.

По окончании камлания юноши и девушки садились на оседланных коней, к ним присоединялись другие молодые люди, присутствовавшие при обряде, и шумная кавалькада отправлялась в ближайшие улусы камлать с новым бубном. Бубен вез парень (*пасчы*), возглавляющий девятку. Он бил в него колотушкой и пел шаманскую мелодию, подбирая к ней те или иные слова. Покамлав немного, он передавал бубен другому. Тот в свою очередь бил в бубен и передавал его дальше, чтобы покамлали все. Пасчы, возглавлявшая девушек, также ехала впереди своей семерки, но камлала не с бубном, а с березовой веткой в руках, поманивая ею, затем ветка по очереди передавалась другим девушкам. В улусах шумную компанию радушно встречали, угощая вином; к рукоятке нового бубна привязывали по цветной ленте от каждого домохозяина. По возвращении молодежь отдавала бубен шаману, а березовую ветку — одному из тех, кто делал этот бубен.

Привлечение к участию в некоторых шаманских обрядах того или иного (сакрального) числа юношей и девушек в прошлом было распространенным явлением у алтае-саянских народов. На шаманских бубнах не только качинцев и сагайцев, но и бельтиров, койбалов, южных алтайцев, в том числе и теленгитов, часто встречаются схематичные рисунки взявшихся за руки человеческих фигур, изображенных фронтально. В редких описаниях рисунков на бубнах они именуются просто «черные парни» и «желтые» девицы. У сагайцев их считают помощниками шамана, связывающими его с некоторыми духами, посылающими болезни.

У якутов девять парней и восемь (иногда девять) непорочных девушек также выступали в некоторых обрядах в роли символических помощников шамана. При посвящении нового шамана старый, уводя его на высокую гору (или чистую поляну), брал с собой и этих помощников. Он надевал на нового шамана ритуальную одежду, давал ему бубен и ставил по правую сторону от него девять юношей, а по левую — девять девушек. Девять юношей и девять девушек выступали при молениях божествам неба — *айыы*. Торжественное якутское моление *ысыах*, устраивавшееся ежегодно в начале лета с целью обеспечить благополучие скота (прежде всего лошадей), вел белый шаман или почтенный старик при участии девяти юношей и восьми невинных девушек. Во время молитвенных обращений (*алгыс*) к божествам он ставил рядом с собой по правую руку юношей, а по левую — девушек. Все они стояли лицом к востоку, держа в руках сосуды с кумысом, и вторили шаману. В обряде испрашивания детей (для бездетных и малолетних женщин) у богини Айыысыт (аналога древнетюркской Умай) участвовали семь юношей и семь девушек (по другим данным, девять юношей и восемь девушек), которые вместе с шаманом «ходили» к Айыысыт. При этом все девушки, как и все юноши, держались за руки. Перед отправлением участники церемонии мазали себе лицо маслом. Когда у той же богини

²⁰ У сагайцев, качинцев, телеутов, алтайцев *чула* (*жула*) — это невидимый «двойник» человека или животного. Чула может отделяться от человека, вызывая своим уходом болезни. Шаман разыскивал чула и вбивал в правое ухо больного. При путешествии в мир духов шаман отправлял туда своего чула и брал с собой чула своих помощников, а при жертвоприношении животного и его чула. Возвращал шаман чула обычным приемом — через правое ухо.

испрашивали скот, то к ней «ходили» девять юношей и девять девушек. Первые во время обряда стояли справа от шамана, вторые — слева, и все они повторяли слова шамана, обращенные к Айыысыт²¹. Наконец, при похоронах белых шаманов изготовление надмогильного сооружения поручалось девяти юношам, а шитье погребальной одежды — семи девушкам²².

Сравнительное изучение выявляет общие элементы и второго важнейшего атрибута шаманского культа — ритуального костюма шамана. У шаманов некоторых районов Якутии костюм был весьма схож с саяно-алтайским, хотя его название близко тунгусскому. Общность его проявлялась в таком устойчивом признаке, как покрой, а также и в символикке²³. Костюм символизировал птицу.

Древняя историческая общность проявилась не только в главных культовых атрибутах, но и в некоторых молениях, таких как *ысыях* у якутов и моления небу у качинцев и бельтиров, отдельные элементы которых абсолютно тождественны. Оба моления обычно происходили без участия шамана. У якутов их мог вести только белый шаман, но чаще к божеству с *алгыс* (молитвой) обращался старик. У качинцев вел моление старик (*алгысчан кизи*). Он облачался в старинную одежду и надевал на голову старинную женскую шапку. Якуты прежде при молении *Урунг айыы тойону* сжигали жертвенное животное (лошадь) на костре. Также поступали с ягненком, приносившимся в жертву небу (бельтиры). К якутско-бельтирским параллелям нужно отнести и употребление перьев орла в качестве культового атрибута, а также угощение божеств кобыльим молоком. Бельтиры прикрепляли перья к специальным ритуальным головным повязкам, в которых они приезжали на моление небу, а затем эти повязки подвешивали на священную березу. Якуты во время моления высшему божеству привязывали перья орла к бубну белого шамана. Кобылье молоко, не употреблявшееся в пищу в повседневной жизни качинцев и бельтиров, входило в обязательный набор жертвенных подношений небу как дань древней традиции, возникшей в условиях скотоводческого (коневодческого) хозяйства. У якутов во время упомянутого моления кобылье молоко употреблялось как главный жертвенный продукт. Сходство жертвенной пищи якутов и алтайцев, в частности телеутов, отражено и в названии кашицы из муки (или *талкана*), густой, обязательно с маслом, под общим названием *саламат*, которой «кормили» духов-покровителей.

При детальном сопоставлении в рассматриваемом плане обнаруживается еще общность названий шнурков с ритуальными ленточками (у алтайцев, тувинцев — *йалама*, *чалама*, у якутов *салама* — это шнурок, сплетенный из конского волоса).

Подобную картину сходства дает сопоставление многих других черт верований, обрядов, обычаев. Таковы, например, жертвоприношения (кровавые и бескровные) одних и тех же видов домашних животных, одним и тем же категориям божеств и духов. Конный скот приносили в жертву божествам «верхнего мира», рогатый — «нижнего». Принося в жертву коня, шкуру его с головой и ногами вывешивали на шесте, как это делали алтайцы и древние турки.

Даже «духи-покровители» иногда имеют одно и то же название. Назову *эмегет*, для которого якутские шаманы делали антропоморфное изображение²⁴. Ему соответствуют домашние покровители у телеутов, изображения которых в виде антропоморфных куколок именовались

²¹ Н. А. Алексеев. Указ. раб., с. 78, 81, 86, 88, 90 и др.

²² Там же, с. 174.

²³ Е. Д. Прокофьева. Шаманские костюмы народов Сибири. — «Сб. МАЭ», т. XXVII, Л., 1971.

²⁴ Н. А. Алексеев. Указ. раб., с. 155, 161.

эмегендер²⁵. Совпадают и образы некоторых духов. Одного духа из категории вселяемых в шамана якуты представляли хромым и заикой. Образ хромого духа-заики был распространен у кумандинцев, шорцев, челканцев, тубаларов (под названиями *Шалыг*, *Сарыган* и т. д.). У якутов и алтайцев Южной Сибири также имеется сходство в представлениях о главе подземного мира Эрлике. У якутов — это божество верхнего мира, а у алтайцев — нижнего. Но алтайцы хранили память об Эрлике и как о божестве верхнего мира, которое приходилось даже братом Ульгеню, однако было им проклято и низвергнуто в подземный мир²⁶.

Параллели наблюдаются и в некоторых специфических мифологических образах²⁷. Якуты полагали, что «края неба» и земли «стукаются друг об друга», алтайцы же утверждали: «Небо и земля все время соприкасаются и расходятся» (*йер тенгере сапсылган*).

Напрашивается и сопоставление некоторых терминов, относящихся к религиозным верованиям, одинаковых по звучанию и обладающих поразительной устойчивостью во времени и пространстве, в чем мне неоднократно приходилось убеждаться, сравнивая такие термины современных саяно-алтайских народов, древних тюрков и уйгуров, а также якутов. К ним относится слово *ыдык* (тув.), *ытык* (якут.), *ыйык* (алт.) и др., означающее коня, посвященного божеству. Таков же термин *алгыс* в значении восхвалительного молитвенного обращения к божеству (*алкыс* — древ. тюрки; *алгыс* — якуты, качинцы, сагайцы; *алкыш* — алтайцы; *алгыш* — тувинцы). Затем можно указать на одинаковые магические восклицания вроде «улуй», «алас» у современных алтайцев и якутов, пока еще точно не переведенные. Едва ли нужно напоминать общее название божества неба (*тенгере*, *тегир* — у саяно-алтайских народов; *тангара* — у якутов), отражающее более древнюю и широкую общетюркскую и монгольскую общность²⁸.

Характерно и то, что у якутов, телеутов, кумандинцев, челканцев и т. п. почитаемые божества и духи делятся на две категории, носящие одинаковые названия: *тенгере* (якут. *тангара*), название которой сохраняет связь с небом, небожителями, и *пайана* (якут. *байана*). Обе категории связаны с шаманством. У алтайцев небожители — тенгере выступали чаще всего в персонафицированном виде и образе. Они представлялись живущими отдельно друг от друга на том или ином «слое» неба, едущими на конях определенной масти (именуемых шаманами *бура*, изображение которых они помещали среди рисунков шаманского бубна)²⁹. Как правило, тенгере выступали в качестве покровителей отдельных сеоков телеутов, шорцев и др. Пайана, по представлениям североалтайских и телеутских шаманов, были духами — родовыми покровителями, обитающими на земле. Челканские и кумандинские шаманы разделяли разрисованную кожаную поверхность бубна чертой на две части: верхнюю — «небесную», которую называли обобщенно тегри (небо) и нижнюю — земную, именуемую пайана. В нижней части помещались изображения «земных» духов — помощников шамана.

У якутов общее название байана носили духи «хозяева» — покровители охоты, способствующие размножению животных и птиц. У них пайана считались обитателями верхнего мира, но отнюдь не только благодетельными; как *айыы*³⁰.

²⁵ У телеутов *эмегендер* — множ. число от *эмеген*, а якутское слово *эмегет* — множ. число от *эмеген*.

²⁶ А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924, с. 18—19.

²⁷ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 259.

²⁸ Jean-Paul Roux. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques. — «Revue de L'Histoire des Religions». t. 149, № 1, 1956, Paris, p. 55—57.

²⁹ Л. П. Потапов. Бубен телеутской шаманки. — «Сб. МАЭ», т. X, Л., 1949.

³⁰ А. А. Попов. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа. — «Сб. МАЭ», т. XI, Л., 1949.

Сам термин пайана (по Радлову — *пай* + *айн*) обозначает «добрый дух» — одно из высших божеств³¹. Если принять этимологическую структуру термина, предложенную Радловым, где слово *айн* означает мать, то нельзя не вспомнить, что слово *бай* у алтайцев употреблялось в смысле «божественный», «священный». Так, например, божественную или священную березу, на которой вывешивали шкуру жертвенного животного или под которой совершали моление, называли *бай кайынг*, т. е. священная береза. Слово *бай* употреблялось с именем самого Ульгения (бай Ульгень) или его сына (бай Каршит) и др. У якутов дух — «хозяин» леса именовался Бай Байанай. А. Н. Самойлович в свое время, анализируя слово *бай*, сравнил его со словом *байат* в значении бог или божество. При этом он ссылаясь на Словарь Махмуда Кашгарского. Слово *бай* он относил и к социальным отношениям, и к верованиям³².

Поразительное сходство представлений якутов и саяно-алтайских народов, прежде всего телеутов, выступает еще в названиях так называемых «душ» человека. Среди них встречаются такие наименования, как *кук* или *сюр*. Первое прослеживается по древнетюркским и уйгурским письменным источникам, и его можно считать универсальным для тюркского этнического мира. Второе также распространено в современных тюркских языках. Но вот термин *салгын кут* у якутов и термин *jel салкын* у телеутов не только сходны, но и свойственны только этим двум народам, ныне столь далеким друг от друга географически. Оба слова переводятся однозначно как «ветер-душа» (точнее легкий ветерок) и связаны с древнетюркским почитанием ветра как одной из стихий.

Не имея возможности продолжить рассмотрение других аналогий, я все же упомяну еще об одной, связанной с древнетюркским обычаем: захоронение с умершим его ездового коня. В старину якуты, как и теленгиты, погребали коня рядом с могилой, в отдельной яме (вместе с седлом и сбруей для верховой езды). Коня убивали у могилы, часть мяса съедали, а другую клали умершему. Шкуру вывешивали вблизи на дереве (или на шесте), что согласуется с древнетюркским обычаем, а также обычаем бельтиров, зафиксированным еще в конце XVIII в. Имеется большое сходство в названии погребального коня: у якутов — *хойлуга*, у саяно-алтайских народов — *койлога ат* или *койлога*.

Итак, анализ сравнительного материала свидетельствует об общности саяно-алтайских и якутских верований, сложившейся под влиянием контактов их исторических предков. В том, что установленная общность является результатом, именно разнообразных исторических связей сомнений быть не может, хотя бы уже потому, что приведенные выше параллели и аналогии охватывают почти все стороны религиозных верований. Это не единичные или случайные совпадения, а общность большого комплекса традиционных религиозных верований, представлений, церемоний и т. д. Такое сходство, разумеется, не может быть объяснено с точки зрения религиозной общности вообще, ибо в сибирском шаманстве не было единых для всех народов канонизированных обрядов и обычаев, атрибутов культа, молений и жертвоприношений и т. д. Напротив, различные элементы религиозной практики отличались большим разнообразием и спецификой у тех или иных народов, этнографических или родоплеменных групп. Огромная консервативная сила традиции способствовала, конечно, тому, что те же якуты, находившиеся в течение многих веков в окружении других, не тюркских по языку и происхождению народов, сохранили свои древние верования,

³¹ В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. IV, М., 1963, с. 1139.

³² «Богатый» и «бедный» в тюркских языках. — Известия Академии наук СССР. Отделение общественных наук, № 4, М.—Л., 1936, с. 31—32.

обычай и обряды в их устойчивых формах и не утратили близости и сходства с таковыми у саяно-алтайских народов.

Заслуживает внимания и следующее существенное обстоятельство. При анализе изучавшегося материала выявилась линия исторических связей рассматриваемых народов с уйгурами (домонгольского периода), что вполне согласуется с исторической обстановкой того времени, отраженной в письменных исторических источниках. Отмеченные связи проявляются, например, в том, что название шамана у якутов одинаково с названием камлания у уйгуров Восточного Туркестана³³, или в том, что в шаманских якутских призываниях к демонам упоминаются «девять уйгурских дев» или «девы девяти уйгуров»³⁴. Устная шаманская традиция у алтайцев, особенно у телеутов, также сохранила некоторые религиозные представления, названия и образы духов и божеств, зафиксированные в известных письменных памятниках как собственно уйгурских, так и уйгурского письма, датируемых концом первого и началом второго тысячелетия³⁵.

Саяно-алтайско-уйгурские и якутско-уйгурские связи важны для решения вопроса о месте и времени установления тесных исторических контактов предков названных народов, так как история уйгуров обеспечена надежными письменными источниками и в основном выяснена. Другим существенным показателем служит установленный А. П. Окладниковым факт участия в этногенезе якутов курыканов орхонских рунических надписей (гулигане китайских источников). Последние принадлежали к племенам теле, значительная часть которых обитала в VI—IX вв. на территории современной Северной Монголии, достигая своими кочевьями Саян и Алтая. К ним относились также и предки телеутов, алтайцев, тувинцев, например дубо, доланье, уйгур и др. Этноним же теле до нашего времени сохранился среди родоплеменных групп алтайцев, тувинцев (телеут, телес, телек, теленгит).

Остались у этих племен и этнонимы дубо (туба, тува, тофа), уйгур. Племена теле, включая уйгуров, обитавших по р. Селенге, под этим обобщенным названием фигурируют в период поздних Вэй (386—532 гг.) в китайских письменных источниках³⁶. С образованием древнетюркского государства они попали от него в зависимость и нередко участвовали в завоевательных походах каганов. Теле систематически пытались освободиться от господства тюрков и создавали свои временные объединения и конфедерации, обычно под главенством уйгуров. Им удалось, наконец, победить древних тюрков и создать (около середины VIII в.) свой Уйгурский каганат, со столицей Орду-Балык на Орхоне (ныне развалины Кара-Балгасуна). Государство уйгуров пало в 840 г., потерпев поражение в борьбе с енисейскими киргизами.

Следовательно, в течение ряда столетий предки якутов и саяно-алтайских народов жили в непосредственном контакте с уйгурами. Они были близки по языку, вели сходное хозяйство и кочевой образ жизни, что явилось основой для формирования общности их народной культуры и быта. Видимо, в это время у них образовался общий запас различных верований и представлений и в сфере духовной жизни, который они сохранили и после того, как упомянутые исторически сложившиеся контакты нарушились, а затем и прекратились. Бурные политические события эпохи древнетюркского и уйгурского каганатов вынуждали племена теле дробиться и рассеиваться, смешиваться и скрещиваться в новых этнополитических комбинациях. В этом процессе одни и те же

³³ Э. В. Севортян. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974, с. 435; С. Ольденбург. Краткие заметки о пери-ханах и дуа-ханах в Кучаре.— «Сб. МАЭ», т. V, в. I, Пг., 1918, с. 17.

³⁴ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 306—307.

³⁵ Часть этих памятников опубликована. См. С. Е. Малов. Указ. раб.

³⁶ J. R. Hamilton. Les oughours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents Chinois. Paris, 1955, p. 1—2, 61 etc.

этнические элементы порой оказывались в различной (чаще близкой по происхождению и языку) этнической среде, вследствие чего у различных родоплеменных групп и народов оказались одни и те же этнонимы. Ярким примером может служить этноним теленгут, распространившийся вкраплениями среди отдельных народов на огромной территории от г. Томска до Ордоса (с севера на юг) и от Байкала до Тянь-Шаня (с востока на запад)³⁷. Однако теленгуты несмотря на такую раздробленность, не потеряли памяти о своей древней исторической территории. Так, теленгуты Ордоса упоминают Хангай и Алтай в своих песнях, а у теленгутов, вошедших в состав среднеазиатских киргизов, несмотря на то, что они стали мусульманами, сохранились кое-какие прежние верования, которые почти тождественны верованиям алтайских телеутов³⁸. Я не говорю уже о группах телеутов, оказавшихся в калмыцкой среде (в Астраханских степях) или среди сибирских татар. У последних (они давно стали мусульманами) сохранились воспоминания о таких древнетюркских божествах, как Иер-су и Умай, почитание которых было характерным для северных телеутов и алтайцев³⁹.

В качестве другого примера можно сослаться на этноним кыргызы у алтайцев, тувинцев, сагайцев, качинцев. Победа енисейских киргизов над уйгурами и проникновение их в результате политической гегемонии в районы кочевий теле вызвали обычное для кочевников смешение между собой и с пришельцами. Киргизы, как мы знаем, вернулись в Минусинскую котловину на Енисей, где продолжали смешиваться с местными племенами, в том числе тюркоязычными группами, продвигнувшимися сюда после падения Сибирского ханства из районов Западной Сибири. Этот вопрос неоднократно освещался в литературе. Такого рода данные имеются и по якутам. Этим мы обязаны А. П. Окладникову, которому удалось, с одной стороны, установить сходство изображений всадников, их доспехов, вооружения и знамен на ленских писанинах с аналогичными изображениями на енисейских писанинах, приписываемых киргизам, а также отметить связь эпитафийных рунических надписей на ленских скалах с енисейскими каменописными эпитафиями, относимыми также к киргизам. С другой стороны, автор отметил своеобразный тип (по археологическим данным) древних жилищ, называемых якутами кыргыс-отох⁴⁰ (ср. название жилища-балагана у шорцев, сагайцев — *одог-одаг*). Наконец, укажу на этноним саха (старинное самоназвание якутов), который в форме Сохы (соки) фиксируется у качинцев начиная с XVII в. и до нашего времени как название одного из родов.

К сказанному об этногенетических компонентах, рассматриваемых исторически, уместно добавить мнение одного из знаменитых участников академической экспедиции второй половины XVIII в. И. Георги, который еще 200 лет тому назад указал на тесное родство якутов с чулымскими татарами. Он признавал чулымцев «за отцепившееся от якутов колено» и особенно подчеркивал общность их «идолослужения»⁴¹. В этом нет ничего неожиданного, так как «чулымские татары» отличались весьма сложным этническим составом и содержали этнические элементы, общие с телеутами, качинцами и сагайцами, кызыльцами и якутами, восходящими в отдельных случаях к племенам теле (в частности, дубо) древнетюркского периода⁴². Этническими наследниками

³⁷ Л. П. Потапов. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.

³⁸ С. А. Абрамзон. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971, гл. VI; Т. Д. Баялиева. Доисламские верования и пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972 (см. рецензию на эту книгу Л. П. Потапова: «Сов. этнография», 1973, № 5).

³⁹ Сообщено Ф. А. Валеевым.

⁴⁰ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 306—307, 368—370.

⁴¹ И. Георги. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799, ч. II, с. 144—148.

⁴² См. об этом: Л. П. Потапов. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957, с. 153—158 и 169—174.

чулымских татар в значительной части являются кызыльцы Хакасской автономной области. Обоснованным нужно признать и мнение И. Георги об общности некоторых элементов традиционной культуры чулымцев и якутов с бурятами. То же можно сказать и в отношении отдельных групп алтайцев. Но рассмотрение этой линии связей выходит за пределы настоящей статьи.

Таким образом, письменные исторические источники и этнографические материалы согласно сигнализируют по крайней мере о двух факторах, под влиянием которых у якутов и саяно-алтайских народов складывалась древняя общность религиозных верований, культа и связанных с ним обрядов и обычаев. Пока еще трудно сказать, насколько определяют данные факторы весь комплекс сложившейся общности и механизм ее формирования. Изучение этого вопроса может составить предмет самостоятельного исследования. Но уже теперь ясно, что сравнительные этнографические материалы восполняют многие пробелы и ограниченность письменных исторических источников при изучении этногенеза, этнической истории, этнокультурных и историко-генетических связей, особенно таких народов, которые не имели своей письменности или ее утратили. Едва ли нужно доказывать значение упомянутого сравнительного материала для исследования и решения религиоведческих проблем как таковых. Надо иметь в виду, что в настоящей статье остались не затронутыми соответствующие материалы, отражающие общность традиционной культуры рассматриваемых народов, представленные в модернизированном виде вследствие изменений древних традиций или формирования их в результате длительного изолированного развития. Таким образом, источниковедческий потенциал сравнительных этнографических материалов гораздо шире, чем это я мог показать в пределах поставленной мной задачи.