

© Н.К. Данилова

Сакральный ландшафт: нарративные и символические репрезентации в мифогеографии народа саха

Ключевые слова: ландшафт и культура, пространственные представления, освоенное пространство, свое и чужое, сакральный ландшафт

В статье рассматриваются семиотико-мифологические интерпретации ценностно-смысловых значений природных объектов и конструирование сакрального ландшафта в мифогеографии народа саха (якутов) в рамках символической антропологии. Геокультурный подход позволил раскрыть оригинальные модели воображения пространства, связанные прежде всего с идеей включенности в структуру ландшафта не только артефактов материальной, но и феноменов духовной культуры, поскольку, обустроивая жизненное пространство, люди наделяют его символическими значениями. Таким образом происходит освоение пространства как в утилитарном, так и в символическом контексте (по В.Л. Каганскому). Действительно, этносы адаптируются к природной среде, формируя, как правило, сложнейшую систему духовных связей с природой — своеобразную в каждом регионе, что и является одной из важных стратегий освоения пространства. В соответствии с данной концепцией выявлено, что именно сотворчество человека и природы определило формирование сакрального ландшафта «ытык сир».

Введение

Проблема взаимоотношения, соотношения и взаимодействия ландшафта и культуры связана с фундаментальной проблемой изучения пространства. Изначально возникнув при исследовании древних культур и архаических традиций, научный дискурс Культура/Пространство становится привлекательной областью мировой гуманитаристики. Он ориентирован на изучение различного рода пространственных концептов и образов и оказывает влияние на развитие общей методологии гуманитарных дисциплин в целом. В этой связи переосмысливается пространственное поле, в терминологический аппарат вводятся новые категории: этнокультурный ландшафт, геокультура,

Данилова Наталья Ксенофонтовна – к.и.н., старший научный сотрудник Центра интеллектуальной истории и культуры, ФИЦ «Якутский научный центр СО РАН» Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. e-mail: dan_nataliksen@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-3728-5738>

Для цитирования: Данилова Н.К. Сакральный ландшафт: нарративные и символические репрезентации в мифогеографии народа саха // Антропологии/Anthropologies. 2024. No 1. С. 47-63, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/47-63>



мифогеографии и др., предусматривающие изучение природного и историко-культурного наследия как символического капитала территории.

Традиционная культура любого народа имеет свои собственные пространственные измерения, связанные с концептуальной картиной мира и процессом обустройства «своего» пространства исходя из традиций, ментальной сферы и окружающей их социокультурной и природной среды. Эти измерения выражены через различные символические образы и коды и оказывают влияние на формирование и развитие самой культуры, определяя ряд ее уникальных признаков и феноменов, которые буквально пронизывают весь мир человека, ментальную матрицу, ритуальный комплекс (*Chartier et al.* 2015: 18). Интерпретация, расшифровка и понимание этих представлений в более широком исследовательском (когнитивном) поле возможна через междисциплинарные исследования — продуктивный симбиоз антропологии, этнологии, гуманитарной географии и мифогеографии, одного из направлений имажинальной (образной) географии. В фокусе внимания мифогеографии — конкретные места с множественными контекстами и реалиями как палимпсест и закономерности семиотико-мифологического конструирования пространственных мифов и представлений (*Митин* 2006: 64). В пространственно-ментальной карте мифогеографии сакральный ландшафт несет в себе целый спектр глубинных смыслов и символических кодов, благодаря которым поверхность ойкумены для древнего человека представлялась как некая «живая карта». Так, обустривая (традиционно или неформально) свое жизненное пространство, люди наделяют ландшафт и материальные артефакты ценностно-смысловыми значениями. В результате в структуре природного ландшафта оказываются и феномены духовной культуры, преобразовывающие выделенный локус в сакральный ландшафт. В связи с этим основной целью данного исследования является когнитивный анализ природно-ландшафтных локусов, объединенных единым понятием *ытык*, ‘священный’ и выявление механизма сакрализации природных объектов на основе пространственных представлений.

Сакральный ландшафт — сформированное человеческим духовным опытом «воображаемое» пространство как многокомпонентная система, пронизывающая все элементы традиционного этнокультурного ландшафта. Согласно документам ЮНЕСКО, к сакральным ландшафтам относятся «территориальные комплексы, культурная ценность которых определяется наличием священного смысла и/или культового назначения» (*Окладникова* 2014: 24).

Как неотъемлемый и важнейший компонент этнокультурной традиции народа, сакральный ландшафт обладает архаической, традиционной и современной составляющими. Так, *архаический слой* представлен святыми или священными местами (озером, рощами, горами, великими долинами, деревьями и камнями); *традиционный слой* — культовыми местами поклонения, храмами и часовнями; *современный слой* — местами памяти, окруженными символической аурой (памятники, здания, связанные с именами великих людей и событий и т.д.) (*Бубнова и др.* 2018: 115).

В данное время формирование сакрального ландшафта в республике происходит по двум направлениям:



1). Как «места силы», связанного с мировоззренческими представлениями, имеющими духовную основу: *ытык эбэ* ‘священное озеро’, *ытык хайа* ‘священная гора’, *ытык сир* ‘священная земля’. Следует отметить, что до сих пор народ саха привязан к родовой территории, где «обитают» духи-иччи — покровители рода.

2). Стихийное конструирование примечательных (уникальных) природных объектов (деревьев, камней, гор, озер и др.) как сакральных локусов, базирующихся на новых мифологических нарративах, в эмоциональном плане воспринимающихся населением как «место силы». Например, гора Соколиная (Сунтарский улус), где нашли первый алмаз в Якутии, была «открыта» экстрасенсами несколько лет назад как энергетическое место, и сейчас там проложен паломнический путь к священному камню *юнгэр таас* ‘молельный камень’, где люди «очищаются» и «обогащаются» в духовном плане. Именно такие «новые» места приемлемы для продвижения туристических маршрутов, так как не нарушается негласный «сакральный договор» между людьми и сверхъестественными силами о гармоничном балансе коммуникативных отношений.

В настоящее время маркетинговое выявление и использование в целях брендинга территории или развития этнокультурного туризма уникальных природных объектов происходит без учета их символической нагрузки и ценностно-смыслового значения для населения. Согласно мировоззренческим представлениям уникальные природные объекты *ытык кэрэ сирдэр* воспринимались «особо отмеченными» как небесными божествами *айыы*, так и духами-иччи. Кроме этого, некоторые места с особой энергетической силой (в особенности горные объекты. — Н.Д.) в сознании местного населения предстают как табуированные топосы, связанные с шаманским миром, и нагружены отрицательной семантикой. Например, горы Кисилах в Верхоянском, гора Сата в Нюрбинском, гора Харамы в Амгинском улусах и т.д.

Формирование образа сакрального ландшафта осуществляется на основе традиционных представлений о топофильных и топофобных пространствах, представляющих собой совокупность положительных и отрицательных символических нагрузок.

Сакральная земля «ытык сир»

В мифогеографии важным природным ориентиром, несущим в себе систему матриц и кодов, непосредственно связанных с жизненным пространством человека, выступает топос Земли (як. *сир*; тюркс. *йир*, *дыр*), обладающий обширным семантическим полем и сложной многоуровневой структурой. Концепт Земли состоит из понятийной, образной и ценностной составляющей. Слово *сир* ‘земля’ может составить бинарную пару любому ландшафтному термину и употребляется при обозначении всех географических объектов с учетом их характерных признаков. Как то: *хайалаах сир* ‘горная местность’, *уулаах сир* ‘место с водоемом’, *куталаах сир* ‘болотистое место’ и т.д.

Бинарная пара ‘Мать-Земля’ используется в двух проекциях: как *Ийэ сир* ‘Мать земля’ — родина, родная земля и *Сир ийэ* ‘Земля мать’ — обитаемое пространство, Срединный мир (Данилова 2023а: 219).



Согласно универсальным мировоззренческим представлениям, Земля — основа всей жизни, начало начал, Первоматерь всего живого и неживого, поэтому используется как бинот Мать-Земля. Идея сакрального брака Неба и Земли прослеживается во многих созидательных обрядах народа саха, но ярче всего демонстрируется в обряде испрашивания плодоносной силы у Матери-Земли «*дьалын ылыытын туома*», во время которого женщины наделялись репродуктивной способностью, восстанавливали плодоносную силу, а дети, рожденные после данного обряда, считались особенными, связанными с Матерью-землей «тонкой волосяной веревкой» (Яковлев 2018: 25).

Образная составляющая концепта Земли выражена через когнитивную метафору «*сиргэ түспүт силик, окко түспүт оноруу*» «на землю упавший облик, на траву сошедшее предназначение». Так, именно сила Земли наделяет человека душой *буор кут* «земля душа», обликом *силик* и судьбой *оноруу*.

Система ценностных представлений, связанных с концептом Земли, моделирует идеально сконструированное жизненное пространство *сир-уот* «земля-огонь», в котором человек «*сиргэ чинник турар*» «твердо стоит на земле» и нашел свое «земное предназначение» «*сирдээби аналын*». Но если же происходило какое-нибудь событие, нарушающее гармоничное равновесие, то говорили *сирим түгнэһиннэ* «земля перевернулась».

Когда человек умирал, его «прятали в землю» *сиргэ кистишлэр*; материальное воплощение человека возвращалось обратно в лоно Матери-Земли «*терептют Ийэ сир*», а душа отлетала на небеса — к отцу-создателю «*айбыт ага*». Таким образом, в миропонимании народа саха Земля в буквальном смысле воспринимается как основа всего бытия человека и коррелирует с общим представлением сакральности и священности, а потому природные ландшафты, занимающие определенное место в жизненном пространстве человека, становятся священными *ытык*: *ытык хайа* «священная гора», *ытык эбэ* «священное озеро», *ытык сир* «сакральная земля», где обитали духи-покровители людей — *айыы*. Одухотворенный, почитаемый природный локус, имеющий мифологическую позитивную биографику и определенным образом влияющий на человека и на его судьбу, называется *ытык сир* «благословенная, священная земля» — сакральный ландшафт (Данилова 2023б: 11).

Если обратиться к языковым коннотациям, то слово *ытык* (тюрк.: *ыдык*, *ыдук* «посланная от бога судьба; посланный (богом) счастливый, благословенный, благий») в якутском языке обладает широким семантическим спектром и используется в следующих значениях — «жертва, жертвенное (животное, пища); почитаемый, уважаемый, почетный, почтенный, славный и др. (человек)», а также применяется и для обозначения деревянной муговки, которой взбивают (взбалтывают) молочную пищу» (Лекарский 1959: 3847, 3848).

В соответствии с мировоззренческими представлениями, исторической и культурной памятью народа саха, нами выявлены следующие категории сакрального ландшафта.

1. Особо почитаемые памятники природного наследия:

— Места, связанные с важными легендарными и историческими личностями и событиями (например: великие долины *Туймаада*, *Энсиэли*, *Эркээни*, считающиеся «этнической колыбелью» народа саха; озеро *Сайсары* — как



сердце долины Туймаад; Северный и Южный *Ытык Хайа* как границы долины Туймаада и т. д.);

— Особо почитаемые одухотворенные ландшафтные объекты и места силы (священная гора *ытык хайа*; родовые озера, связанные с жизненным пространством отдельных территорий, родов и др.); места, с которыми связаны ритуальные практики или обряды (обряды жертвоприношений природным духам *аартык иччитэ*, духам горных перевалов и т. д.).

— Уникальные природные ландшафты *улуу сирдэр*, *ытык кэрэ сирдэр*. Согласно мировоззренческим представлениям на такие места спускаются с небес божества *айыы* и обитают добрые духи-*иччи*;

— Места, связанные с духовными ценностями народа (место проведения праздника Ысыах), и родовые территории предков, отмеченные природными и культурными маркерами (культовыми сооружениями *сэргэ*, деревом *ытык мас* и др.) (Данилова 2023б: 11–12).

2. Археологические памятники, которые осмысливаются местным населением как наследие, доставшееся от древних предков и (или) становившиеся местами поклонения и почитания (древние наскальные рисунки — петроглифы и писаницы, стоянки и захоронения древних людей, погребения легендарных и исторических личностей, знаковых людей).

3. Места памяти (памятники, жилище, постройки, усадьбы), связанные с историческими и знаковыми событиями и именами выдающихся и знаменитых людей — «гениев местности», внесших важный вклад в историю и культуру наслега, улуса, республики.

Отдельной категорией выделяются inferнальные места *сэттээх сир* (или *иччилээх сир* ‘проклятое злыми духами место’, *абааһылаах сир* ‘дьявольское место’) ‘гиблые, нечистые, проклятые и опасные места’, заброшенные алаасы *өтөх* и места массовой гибели людей (от эпидемии, кровавого побоища), или трагически погибших людей и т. д. Согласно мировоззренческим представлениям *сэттээх сир* населены злыми духами *иччи*, дьяволом *абааһы* и неприкаемыми душами *уөр*, которые были прикреплены к конкретным территориям. Такие места не входят в категорию почитаемых *ытык сир*, нагружены отрицательной семантикой и в социальном плане представляют собой топофобные локусы, требующие соблюдения особых норм поведения и ритуальных действий. В случае нарушения границ опасной территории и антиэтикетного поведения злыми духами посылались проклятия.

Негативной нагрузкой были наделены места, связанные с шаманскими практиками и захоронениями. Маркированные шаманскими атрибутами, следами жертвоприношений, деревьями *кэрэх*, арангасами места обладали мистической силой, вызывали страх и глубокое почитание и преклонение. Кроме того, в народной памяти сохранились и зафиксированы в устном хорроре и астральные локусы, связанные с *ойуун суола* ‘шаманской дорогой’, установленным после шаманского поединка *ойуун айата* ‘шаманским самострелом’ и шаманскими камланиями. Однозначно такие места были окружены различными табу, этикетным поведением и ритуальной практикой.



Таким образом, важным критерием для определения сакрального ландшафта является наличие локальной мифологии (легенды, преданий, историй), повлиявшей или связанной с судьбой семьи, рода, наслега; символической связи со знаковым человеком (гением места) и конкретной территорией (родом, наслегом, улусом). Как справедливо отметил Д.Н. Замятин, «локальный миф представляет собой „откровение“ места или территории; он есть открытие места миру в его онтологической возможности, и в то же время он позволяет утверждаться „своему“ месту как Центру мира» (Замятин 2020: 205).

Рассмотрим нарративные и символические репрезентации природных объектов, составляющих основной каркас сакрального ландшафта. Для мифопоэтического сознания пространство неоднородно. Оно состоит из символического центра, максимально приближенного к человеку, и примыкающей периферии.

Ландшафт — *sacrum*

На ранних этапах освоения пространства наиболее приметные компоненты ландшафта, привлекая внимание традиционного человека, функционировали в качестве ориентира в хаосе бескрайних неизведанных территорий. Впоследствии самые характерные точки окружающего пространства становились естественными природными маркерами и границами территории рода (Содномпилова 2009: 91), а примечательные компоненты ландшафта становились «местом обитания» духов-иччи и обрастали локальными мифами как священные, сакральные места.

Мифологическая биографика народа саха проецирована вокруг двух первопредков — Омогой бая и Эллэй Боотура (носителей соответственно монгольской и тюркской культурных традиций). Композиционный сюжет легендарной истории об освоении северного края предками народа саха начинается с его презентации как «далекой северной страны, богатой и прекрасной» (Данилова 2023б: 13), куда легендарные герои направляются по указанию сакральных лиц, носителей древних знаний (шаман, старый отец). При этом важными ориентирами пространства выступают знаки иерофании, представленные доминантными символами пространства — *Хоту Ытык хайа* ‘Северная Священная гора’ (Табагинский мыс) и *Собуруу Ытык хайа* ‘Южная Священная гора’ (Кангаласский мыс), раздольная степная долина *Туймаада*, священное озеро *Сайсары*. Данные места были выделены как пригодные для места жительства священные локусы из-за наличия ‘теплого дыхания’ *сылаастыын*, а также приметных деревьев *ытык мас* ‘священное дерево’ (береза, лиственница) в которых бы могла обитать дух-хозяйка Земли *Аан Алахчын Хотун*. Так, *Эллэй*, выбирая место для жительства по «теплому дуновению ветра», остановился у долины *Туймаада* и, «заметив три дерева — три лиственницы (три березы), там и поселился» (Предания и мифы 2003: 51). Эта местность называется *Ус Хатын* ‘Три Березы’, там сейчас проводится общекютский национальный праздник *Ысыах* — ключевой символ якутской культуры.

В предании о приезде другого первопредка *Омогой* и выборе им места жительства говорится так: «Плывя на плоту по этой реке, он хотел остановиться и обосноваться в одном месте (р. Вилюй), но решив, что там слишком



много комаров и гнуса, поплыл дальше и по Вилюю попал на Лену-реку. Там, не зная куда повернуть, поднялся на западную сопку, стал приноживаться, поворачиваясь то к северу, то к югу. Так, улавливая сверху приятное дуновение, потащили свой плот вверх и пришли в долину (где ныне стоит Якутск — Н.Д.), там и остановились. Здесь поселились около одного из озер, которое называли по имени его матери *Сайсары*. Озеро находилось в долине, известной тогда под названием *Киэн Туймаада хочо* 'Просторная долина Туймаада'...» (Предания... 2003: 49, 58).

Великая долина «улуу хочо»

Великие долины назывались «улуу хочо». Считалось, что туда спускалось с небес верховное божество и оставляло свои благословения, поэтому знаменитые люди, известные богатыри рождались и жили именно в таких местах (СПФ АРАН. Ф. 202. Оп. 1. Д. 24).

Сакральным центром этнической территории Якутии являются три великие долины-хочо, расположенные рядом — *Туймаада*, *Эркээни*, *Энсиэли*. В долине *Туймаада* расположен г. Якутск и пригородные поселки: Марха, Тулагы-Кильдямцы, Кангалассы; в долине *Энсиэли* — Намский улус; в долине *Эркээни* — Хангаласский улус.

Семантическое пространство раздольной степной долины *хочо* репрезентирует изобильное, открытое, счастливое место. Часто *хочо* в якутском языке используется в паре со словом *нэлэгэр* и определяется как «...богатое, самое лучшее роскошное место, ...пуп земли, где длинная благодать никогда не изменится, широкое богатство растянуто с неизменным счастьем» (*Серошевский* 1993: 187), а «сами жители отличаются открытым, веселым нравом, широкой душой и большим кругозором» (*Бравина* 2005: 11). Именно в архаичных мифологических текстах такая долина обладает статусом *ытык* 'священный' и считается *улуу хочо* 'великая долина'.

Следует отметить, что слово *нэлэгэр* входит в состав фразеологического оборота, обозначающего качественные признаки почитаемого человека *ытык киһи*: «*киэн кегюстээх, аһагас майгылаах, нэлэгэр иэдэстээх*» 'человек со спокойной, широкой и изобильной душой'.

Интересно то, что корень якутского слова *нэлэгэр* — «*нэл*» в монгольском языке входит в состав лексемы «*нэлгэр тал*», что в переводе означает 'обширная, изобильная, просторная степь', а также «*налгар газар*» 'освященное солнцем теплое место, просторная местность', которая «продлевает жизнь стариков и благоприятным образом воздействует на молодежь» (*Содномтслова* 2009: 74, 75).

Дальнейшее освоение якутами-скотоводами новых территорий и развертывание обширной сети постоянных поселений привели к усилению антропогенной нагрузки на окружающий ландшафт. Несметные богатства в виде «черных (коров) и белых (лошадей) бегунцов» способствовали освоению новых земель и расширению территории. Степные долины *улуу хочо*, воспринимаемые как священный локус *ытык* в основном были расположены на Центральноякутской низменной равнине. Остальная территория Якутии,



где обосновались якутские роды, была представлена широкой природной зоной: тайгой, речными долинами, луговыми пространствами *сыһыы*, горной местностью, тундрой и *алаасами*.

Алаас — «идеальное» место жительства *ытык сир*

Кроме долинных лугов, территория на вечной мерзлоте преподнесла предкам якутов совершенно иной географический ландшафт — *алаас*. Отметим, что в современной науке есть разделение понятий: «*алаас*» — как географический объект и «*алаас*» — как место проживания, отвечающее идеальному представлению об освоенном пространстве.

Алас в географической науке определяется как термокарстовая котловина, представляющая собой плоское понижение от десятков метров до нескольких километров в диаметре, образовавшееся за счет протаивания вечной мерзлоты и просадки грунтов с остаточным водным образованием — озером (*Босиков* 1991: 25).

В Якутии *алаасы* в основном распространены в пределах Лено-Амгинской, Лено-Вилуйской и Вилуйской провинций. Несмотря на то, что *аласы* относятся только к географическому ландшафту Якутии, исследователи отмечают тюркское происхождение термина *алаас*. Если обратиться к языковой картине мира, то С.А. Иванов отмечает, что *алас* соответствует тюркскому слову «*алан*» ‘ровная открытая и обширная местность’ и восходит к основе «*аала*» ‘быть открытым, обширным’ (*Иванов* 2017: 81). По мнению А.И. Гоголева *алас* происходит от тюркских слов «*алаша*, *аласа*», употребляемых в обозначении низменности (*Гоголев* 2004: 85).

Этимологию слова *алаас* Ст. Калужинский выводит от *ала* + *ач*, *ас* = *алаас*. При этом основа «*ала*» соотносится со словом «*алаһа — алаһа дьэ*» ‘обширное, уютное жилище, усадьба’ ‘родной дом, родная обитель’, происходящим от тюркских «*ала*, *алан*, *алачу*» шалаш, шатер, лачуга, жилище (*Данилова* 2023б: 21).

Таким образом, значение основообразующего слова якутского *алаас* восходит к древнетюркским словам *ала*, *алан*, *алаша*, *аласа*, семантика которых связана с эпитетом-обозначением открытого пространства, родной земли и жилища.

В этом контексте следует отметить, что с освоением нового ландшафта — аласной системы постепенно произошла трансформация ментального восприятия широкой долины у локальных групп вилуйских и северных якутов, чей ландшафт не предполагал широкими равнинными долинами. Так, восприятие в мифопоэтике «широкие доли и поля» стали входить в категорию непригодных для жительства местностей. По этому поводу якуты говорили: «*ааттаах сиргэ улуу баайдар эрэ олороллор*» ‘на великой долине, живут только великие богачи’, т. к. считали, что такое место «предназначено для избранных» (СПФ АРАН. Ф. 202. Оп. 1. Д. 24.). Кроме того, стали говорить: «широкие долины, имея прекрасный вид сверху, приносят несчастья своим обитателям» (Предания... 2003: 49); «широкий дол слишком виден свысока, злым духам или небожителям; «укромный *алаас* счастье приносит, а огромная долина счастье



не уберезет, все разлетится» (РФ АЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 70) и т.д. Так широкие долины постепенно стали превращаться в покосно-пастбищные угодья, потеряв былую притягательность для организации жизненного пространства. Подобное представление было сформировано в первую очередь оседлым образом жизни и связано с естественным желанием людей защититься, укрыться от стихии (в прямом и переносном смысле), а *алаас*, защищенный природным барьером (лесистой горой) со всех сторон как от физических явлений (ветров), так и влияния темных сил, стал буквально восприниматься как идеальное место жительства и священная сакральная земля *ытык сир*.

Классические *алаасы* с лесистой горой, остепненным лугом и остаточным озером представляли собой мини-копии великой долины *Туймаада*, которую якуты почтительно называли «*ытык дойду сирэ Улуу Туймаада Эбэ хотун*» ‘Священная Великая Госпожа Туймаада — прародина наша’. Аккумулируя в себе идеальные представления о пригодной для проживания местности и «кормящем ландшафте», *алаас* становится основой национального нарратива народа саха и его территориальной идентичности (*алаас дьоно* ‘жители алаасов’, *алаас кинитэ* ‘аласный человек’ и т.д.) и «наблюдается через „призму“ знаков и символов, сопряженный с рациональным и эмоциональным переживанием пространства» (Романова 2015: 94). Пространство *алаас* эмоционально и ментально воспринималось и воспринимается до сих пор как особая, родная земля, родина. У каждого рода, семьи есть свой *алаас*, священный образ которого бережно передается из поколения в поколение. Так «кормящий» ландшафт буквально пронизывает весь мир человека, ментальную матрицу и ритуальный комплекс (Данилова 2023б: 21). В связи с этим *алаасами* стали называться не только термокарстовые котловины, но и любые луговые пространства, окруженные лесом и с остаточным озером.

Священное озеро *Эбэ Хотун* ‘Госпожа бабушка’

Озеро является одним из самых важных природных объектов, связанных с жизненным пространством народа саха. В мифоритуальном пространстве озеро входит в систему представлений, связанных с идеальным местом проживания — *алаас*. Если расположенный вокруг *алаас* лес выступал как периферийная область, защищающая освоенное пространство от негативных воздействий (от ветров и от злых сил), то озеро, находящееся обычно в центре, выступало как центральная ось, на котором держится вся структура микромира алаас.

У каждого улуса, наслега, рода есть свое священное озеро *кюель*, почтительно называемое *Ытык Эбэ Хотун* ‘священная Госпожа бабушка’ и считающееся средоточием благополучия и процветания людей. Священный статус *ытык* приписывается озеру тогда, когда оно имеет единую биографику со своей локальной группой (семья, род, наслег или улус), а дух-хозяйка *Эбэ Хотун* считалась покровительницей всего рода, от благосклонности которой в буквальном смысле зависела вся их земная жизнь.

Для поддержания сакрального договора между людьми и *Эбэ Хотун* якуты соблюдали различные запреты и табу, устраивали обряды умамливания с жертвоприношением кисломолочной пищей. Так, например, в старину, когда якуты практиковали полукочевой тип хозяйствования, во время переезда с зимника



на летник или с летника на зимник, сначала преподносили угощение *Эбэ Хотун* простоквашей. Или, например, когда человек очень долго отсутствовал, а потом возвращался в родной алаас, то первым делом подносил угощение для *Эбэ Хотун* и просил сначала ее «не гневиться и простить за долгую отлучку». И только после этого человек просил прощения у духа огня, двора и жилища и закапывал свой «подарок» (камень с отверстием) духам во дворе рядом с коновязью (ПМА Данилов).

В мифоритуальном пространстве с озером связан и другой антропоморфный дух, имеющий уже мужское обличье: *Уукан Тойон*. Локальные варианты его имени разнообразны — *Уукулан*, *Эрилик Тойон*, *Чыкчылын огонньор*, *Кюех Боллох тойон*, но ритуальные действия практически везде были одинаковыми. По представлениям якутов, от благосклонности этого духа зависел результат ловли рыбы, и для того, чтобы его задобрить, приносили кровавое жертвоприношение перед осенней коллективной неводьбой *мунха*. Для этого специально забивали определенной масти бычка, затем устроитель обряда спускал в прорубь вместе с неводом сырое сердце и печень и просил у духа благосклонности и милосердия. Иногда устраивали обряд призывания рыболовной удачи с помощью магических действий: на берегу озера втыкали молодые березки *чэчир*, соединяли их пестрой волосяной веревкой *дэлбиргэ*, один конец опускали в тус с простоквашей, другой конец опускали в воду. Данным обрядовым действием люди соединяли духов земли и воды и просили обильного лова (ПМА Никифоров).

Реликты почитания озера и табуированных действий, связанных с его духами, сохранились и в современном обществе. До сих пор существует представление *кириргиир*, что в переводе означает «осквернение». Например, человек, убивший медведя, не должен был как переплывать, так и переходить озеро. Или не допускались к ловле рыбы люди, присутствовавшие на похоронах. Кроме того, соблюдали особые нормы поведения вблизи озера: категорически запрещалось произносить вслух его название, говорить оскорбительные слова по отношению к озеру, устраивать шумные сборища. В случае нарушения табу дух-иччи *Уукун* мог забрать промысловую удачу у человека, в озере исчезала рыба, а *Эбэ Хотун* могла отвернуться от покровительства семьи и даже забрать душу-кут осквернившего человека. Также существуют представления, согласно которым запрещалось строить жилище на берегу великого озера (*Улуу эбэ*). В противном случае озеро могло подчинить и забрать себе счастье человека, сделав его «*буор балыксыт*» (рыболов), добывавшим пропитание только ловлей озерных гольянов (Данилова 2023в: 29). Возможно, поэтому о бедном, имеющем много долгов человеке говорили: «*ол киһи кюөлгэ киирбит*» ‘тот человек вошел в воду’, о совершенно нищем человеке — «*ол киһи кюөл буолбут*» ‘тот человек стал озером’ (СПФ АРАН. Ф. 202. Оп. 1. Д. 24).

Положительной символикой были нагружены лишь священные родовые озера, имеющие своего духа-хозяйку *Эбэ Хотун*. Следует отметить, что озеро наделялось своим духом-иччи только тогда, когда алаас, в котором оно находилось, обживался и осваивался. Но если алаас становился необитаемым, или происходили какие-либо негативные ситуации или несчастные события, то дух-хозяйка *Эбэ Хотун* покидала озеро, а вместо нее туда поселялся злой дух, забирающий души людей. Такие озера наделялись признаками inferнального места, вторично номинировались, в их топонимическом сопровождении обычно были закодированы реально произошедшие исторические и легендарные события или имена людей.



В народной топонимии в номинации озер со священным статусом *ытык* в основном используются названия, по шкале семиотичности находящиеся на высоком уровне. Как например: *Сылгы кюелэ* 'Лошадиное озеро', *Хатыннаах* 'Березовое', *Соболоох* 'Карасевое' и т.д. Самая высокая степень сакрализации достигалась тогда, когда люди начинали «умалчивать» название и обращаться иносказательно «эбэ» 'бабушка'.

Таким образом, иносказательное обращение «эбэ» применялось к природным объектам, имеющим амбивалентную сущность, духа-иччи которых можно было задабривать жертвоприношениями *айах тутуу* и подношениями *бэлэх*.

Священная гора *ытык хайа*

В мифогеографии из всех природных объектов, обладающих комплексом сакральных, культурных и смысловых ценностей, выделяются горы.

Согласно мифопоэтическим текстам, горы всегда находятся на краю освоенного пространства, на границе «чужого» мира. Проецирование «опасных» и отрицательных свойств на горные объекты восходит к их «происхождению». В мифологических сюжетах горы репрезентируются как результат деятельности дьявола: когда бог *айыы* создавал землю, дьявол *абааһы* назло ему затоптал ровную поверхность, в результате чего возникли горы, холмы, леса, овраги, водоемы (Данилова 2023б: 56).

Мировоззренческие представления, связанные с почитанием духо-иччи горных объектов, являются одними из самых устойчивых, в неизменном виде сохранившихся и дошедших до сегодняшнего дня. До сих пор считается, что «хозяева» горы и горных перевалов самые обидчивые и высокомерные. В их отношении издревле соблюдался определенный поведенческий кодекс. Специально «умалчивали» время отбытия из дома в горную местность на охоту или перед отправлением в путь/дорогу. Ритуальные стратегии «умасливания» (*арыынан-сыанан агаан*) начинались уже перед выходом из дома. При этом «угощали» сначала духа-иччи огня *саламатом* (ритуальной мучной похлебкой, приготовленной на сливках или масле) или топленным маслом, прося при этом его покровительства. Далее, на подножии горы разводили огонь и «подносили» жертву духу-иччи Горы топленным маслом. Только после этого разрешалось восхождение на гору, где уже на дереве или каменном выступе оставляли «подарок» — свитую веревку из белого конского волоса *дэлбиргэ* (тюркск., монг. *дэлбэргэ*), с привязанными лоскутками материи, оторванными от платья, и птичьими перьями.

Если у локальных групп центральных и виллойских якутов горы считаются «опасными» и «чужими» локусами, то у северных якутов, насельников горной местности, зафиксированы более сложные мировоззренческие представления, связанные с ментальным образом горы, берущим свои истоки от архетипического образа Мировой горы, широко распространенного у родственных тюрко-монгольских народов.

Якутское название Верхоянского хребта — сакральных гор Крайнего Севера, в нарративных текстах представлено как *Толомон хайа*, что в переводе означает «самый центр, средоточие земли» (Пекарский 1959: 2715). Приме-



чательно, что в эпических текстах северных якутов горы представлены как символический центр освоенного пространства:

Буор хайа модьоголоох, / С порогом из земляной горы,

Таас хайа дабааһыннаах, / С крыльцом из каменной горы,

Тиит хайа тирээбиллээх, / С подпоркой из лиственной горы,

Сытар хайа сынаһалаах, / С лежанками из горного хребта,

Турар хайа тулааһыннаах... / С центром из стоячей горы...

Кроме того, в северных вариантах олонхо горы чаще всего выступают своеобразными каналами между миром небесных божеств и миром людей (Верхоянский сборник 1890: 15).

В северных улусах каждое поселение имеет свою священную родовую гору, которую уважительно называют *Эбэ хайа* ‘Бабушка гора’. Выступая ядром освоенного пространства, родовая гора является точкой концентрации человеческого внимания и активности, а потому выступает также и природным ориентиром. «Мы никогда не заблудимся ни в какой местности, если на нашем обзоре будет находится наша родовая гора» — утверждают все северные якуты. Все респонденты и информанты также отмечали и то, что родовая гора дает им «*тирэх*» ‘жизненную подпорку’, поэтому в другом месте они чувствуют себя незащищенными и уязвимыми.

В мифоритуальном пространстве, связанном с родовыми (священными) горами, основное внимание уделяется табуированному поведению, поскольку там находится сфера обитания духов предков, а потому представителям других родов (особенно это касается приезжих) запрещалось подниматься на гору, охотиться и даже смотреть косо в ее сторону. Нельзя было вслух произносить название горы, а использовать иносказательные слова: например, *эбэ, тыа, таас*; указывать на нее пальцами; находясь в горах издавать шумы, крики и пр. Существовало поверье, что если взять камешек с подножия родовой горы, то дух горы будет оберегать в пути, а камень «будет тянуть назад» и способствовать благополучному возвращению (Данилова 2019: 251).

Следует также сказать и об особом, почтительном отношении к горам, которое выражалось их человеческими свойствами и статусами. Так, чаще всего обращаются к охотничьему локусу горы «*Тойон хайа*» ‘Господин гора’, к священной горе «*Терүт хайа*» ‘Предок гора’ и т. д. Зооморфный код также активно используется в номинации гор: *Эһэ хайа* ‘Медведь гора’, *Бага хайа* ‘Лягушка гора’ и др. и чаще всего даются как вторичные дополнительные названия особо почитаемых и являющихся объектом поклонения гор.

Проецирование социо-антропологических свойств на горные объекты отражается и в представлениях о том, что горы — это застывшее и окаменевшее человеческое общество. Следует отметить, что местное население многие сакральные места, связанные с родовой территорией своих предков, «прячет» от чужих людей. Для них это не только место глубокого почитания как «колыбели» предков, но также и источник жизненной силы, место приобщения к священному пространству.



Заключение

В мифогеографии народа саха триада Гора-Долина-Озеро, выступая основными компонентами жизненного пространства (вода — основа жизни, долина — место жительства, горы — граница), представляет собой первичные сакральные места *ытык сирдэр*, где обитают духи-покровители людей и спускаются с небес светлые божества айыы. Таким образом, в мифоритуальном пространстве иеротопический акт опирается на качественные характеристики и символические нагрузки данных природных объектов.

В более широком плане термин *ытык* употребляется при обозначении природных ландшафтов, включенных в зону освоенного и максимально «очеловеченного» пространства. Примечательно в этом отношении мифологическое мышление, при котором происходит антропоморфизация и соотношение различных сторон природных объектов с частями тела человека. Путем метафорического переноса западная (или задняя) сторона обозначается как, *сир кехсе* ‘спина земли’, *хайа кехсе* ‘спина горы’; центр алааса — *алаас киинэ* ‘пуп алааса’, *алаас хонного* ‘подмышка алааса’, *ерюс уеһэ* ‘желчный пузырь реки’; *хайа быара* ‘печень горы’; южная часть долины — *сир оройо* ‘макушка земли’; вершина горы — *хайа тебете* ‘голова горы’; северная сторона лугового пространства — *сир атага* ‘нога земли’ и т.д. (Данилова 2023а: 219).

Активное использование антропоморфного кода, с помощью которого описывается классификация частей открытых пространств/озер/гор, объясняется попыткой завуалировать негативные характеристики природных объектов.

Итак, во всех народных культурах природные объекты имеют амбивалентное значение, которое отразилось в мировоззренческих представлениях. Вместе с тем, хозяйственно освоенные пространства, в практическом отношении связанные с системой жизнедеятельности человека (общества), представляются как хранители и кормильцы рода/семьи и наделены особым статусом «*ытык*» ‘священный’, духам-иччи которых почтительно обращаются «*Эбэ*» ‘бабушка’. Это свидетельствует о том, что в архаическом обществе все духи-иччи природных объектов были объединены в единый культ хранителя рода и семьи.

Сейчас, когда Якутия стоит на пороге еще большего промышленного и экономического освоения и усиления антропогенной нагрузки, выявление, осмысление, сохранение и охрана особо почитаемых сакральных природных объектов, историко-культурных памятников и их включение в общее понятие сакрального ландшафта имеют огромное значение для всего народа. И сейчас самое время напомнить, что сакральный ландшафт олицетворяет собой духовный опыт многих предыдущих поколений, и к нему следует отнестись с максимальной осторожностью и бережностью. Здесь следует отметить, что понимание сакрального ландшафта имеет дуальное значение: *положительное* — как места, «освященного» присутствием божеств и добрых духов-иччи, и *отрицательное* — соприкосновение с которым для человека запрещено.



Источники и материалы

Верхоянский сборник. Якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И.А. Худяковым // Записки ВСОРГО по этнографии. Иркутск, 1890. Т. 1. С. 3–34.

Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: В 3 т. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 2-е изд. Т. 2. Стлб. 1281–2508; Т. 3. Стлб. 2509–3858.

Полевые материалы автора. Данилов В. Н. 1939 г.р. Сунтарский улус, с. Тойбохой; Никифоров К. Н., 1938 г.р. Верхневилуйский улус, с. Верхневилуйск;

СПФ АРАН. Ф. 202. Оп. 1. Д. 24. Горинович Е. Е. Народная медицина у якутов. Статья и материалы к ней. Рукопись и машинопись. Материалы, собранные в Батурусском улусе в 1895–1896 гг.

РФАЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 70. Саввин А. А. Верования якутов. 1937–1941 гг.

Научная литература

Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса (на материале традиций саха). Новосибирск: Наука, 2005. 307 с.

Босиков Н. П. Эволюция аласов Центральной Якутии. Якутск: ИМЗ, 1991. 127 с.

Бубнова А. Р., Арманд А. Д., Кайданова О. В. Сакральные ландшафты как фактор формирования этнического экологического сознания (на примере горных марийцев Республики Марий Эл) // Известия РАН. Серия Географическая. 2018. № 6. С. 115–167.

Гоголев А. И. Происхождение народа саха и его традиционной культуры. Якутск: Изд. дом СВФУ, 2018. 256 с.

Данилова Н. К. Формирование историко-культурного ландшафта якутов: этнолокальные модели и пространственные представления // Научный диалог. 2019. № 8. С. 243–257.

Данилова Н. К. Сакральная земля в мифогеографии народа саха // Эпические традиции народов Евразии: проблемы и перспективы исследования. Якутск: Изд.дом СВФУ, 2023а. С. 218–224.

Данилова Н. К. «Холодный мир» и степное наследие: «пространственная» карта народа саха // Ландшафт и культура народов Якутии. Сакрализация, символические стратегии, геокультурные образы. Новосибирск: Наука, 2023б. 344 с.

Данилова Н. К. «Ландшафт — sacrum» в метагеографическом измерении // Ландшафт и культура народов Якутии. Новосибирск: Наука, 2023в.

Замятин Д. Н. Геокультурный брендинг городов и территорий. СПб.: Алетей, 2020. 668 с.



- Иванов С. А. Лексические особенности говоров якутского языка. Новосибирск: Наука, 2017. 390 с.
- Митин И. И. Мифогеография как подход к изучению множественных реальностей места // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 3 / отв. ред. и сост. Д.Н. Замятин. М.: Институт Наследия, 2006 С. 64–82.
- Окладникова Е. А. Сакральный ландшафт: теория и эмпирические исследования. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2014. 186 с.
- Предания, легенды и мифы саха (якутов) / сост.: Н.А. Алексеев, Н.В. Емельянов, В.Т. Петров. Новосибирск: Наука, 1995. 400 с.
- Романова Е. Н. Ландшафт в культуре памяти // Арктика XXI век. Гуманитарные науки. 2015. № 2 (5). С. 93–98.
- Серошевский В. Л. Якуты: опыт этнографического исследования. М.: РОССПЭН, 1993. 2-е изд. 736 с.
- Содномпилова М. М. Мир в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 366 с.
- Яковлев В. Ф. Атлас памятников историко-культурного наследия. Сунтарский улус. Якутск: Дани-Алмас, 2018. 180 с.
- Chartier D., Bellemare-Page S., Duhan A., Walecka-Garbalinska A. Le Lieu du Nord: Versune Cartographie des Lieux du Nord. Québec: Presses de l'Université du Québec, 2015. 242 p.

Research article

Danilova N. K. Sacral landscape: narrative and symbolic representations in the mythogeography of the sakha people [Sakral'nyi landshaft: narrativnyye i simvolicheskie reprezentacii v mifogeografii naroda sakha]. *Anthropologies*, 2024, no 1, pp. 41–63, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2024-1/41-63>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Danilova N. K. | dan_nataliksen@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-3728-5738> | Center for Intellectual History and Culture, FRC «Yakutsk Science Center SB RAS», The Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of the Siberian branch RAS, Senior Researcher

Abstract

The article deals with semiotic and mythological interpretations of value-semantic meanings of natural objects and the construction of sacred landscape in the mythogeography of the Sakha people (Yakuts) within the framework of symbolic anthropology. The geocultural approach allowed us to reveal the original models of imagination of space, connected, first of all, with the idea of inclusion in the landscape structure not only of material artifacts, but also of spiritual culture phenomena, because, arranging the living space, people endow the



surrounding space with symbolic meanings. Thus, the space *is* mastered both in utilitarian and symbolic contexts (according to V.L. Kagansky). Indeed, ethnic groups adapt to the natural environment, forming, as a rule, a complex system of spiritual ties with nature, which is peculiar to each region and is one of the important strategies of space development. According to this concept, it is the co-creation of man and nature that determined the formation of sacred landscape «tytk sir».

Keywords: landscape and culture, spatial representations, mastered space, own and foreign, sacred landscape

References

- Alekseev, N.A., Emelianov, N.V., Petrov, V.T. (eds.). 1995. *Predaniia, legendy i mify Sakha (Iakutov)* [Legends and myths of Sakha (Yakuts)]. Novosibirsk: Nauka.
- Bosikov, N.P. 1991. *Evoluciia alasov Central'noi Iakutii* [The evolution of the Alas of Central Yakutia]. Yakutsk: 127 p.
- Bravina, R.I. 2015. *Koncepciia zhizni i smerti v kul'ture etnosa (na materiale tradicii Sakha)* [The concept of life and death in the culture of an ethnic group (based on the material of Sakha traditions)]. Novosibirsk: Nauka.
- Bubnova, A.R., Armand, A.D., Kaidanova, O.V. 2018. Sakral'nye landshafty kak factor formirovaniia etnicheskogo ekologicheskogo soznaniia (na primere gornyh marijcev Respubliki Marij El) [Sacred landscapes as a factor in the formation of ethnic ecological consciousness (on the example of the mountain Mari people of the Republic of Mari El)]. *Izvestiia RAN. Seriia Geograficheskaia*, 6: 115–167.
- Chartier, D., Bellemare-Page, S., Duhan, A., Walecka-Garbalinska, M. 2015. *Le Lieu du Nord: Versune Cartographie des Lieux du Nord* [The Place of the North: Towards a Mapping of the Places of the North]. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Danilova, N.K. 2019. Formirovanie istoriko-kul'turnogo landshafta iakutov: etnolokal'nye modeli i prostranstvennye predstavleniia [Formation of the historical and cultural landscape of the Yakuts: ethnolocal models and spatial representations]. *Nauchnyi dialog*, 8: 243–257.
- Danilova, N.K. 2023a. Sakral'naia zemlia v mifogeografii naroda Sakha [Sacred land in the mythogeography of the Sakha people]. *Epicheskie tradicii narodov Evrazii: problemy i perspektivy issledovaniia*. Yakutsk: 218–224.
- Danilova, N.K. 2023b. *Landshaft i kul'tura narodov kutii. Sakralizaciia, simvolicheskie strategii, geokul'turnye obrazy* [The landscape and culture of the peoples of Yakutia. Sacralization, symbolic strategies, geocultural images]. Novosibirsk: Nauka.
- Danilova, N.K. 2023c. «Landshaft — sacrum» v metageograficheskom izmerenii [«Landscape — sacrum» in the metageographic dimension]. *Landshaft i kul'tura narodov Iakutii*. Novosibirsk: Nauka
- Gogolev, A.I. 2018. *Proiskhozhdenie naroda Saha i ego tradicionnoi kul'tury* [The origin of the Sakha people and their traditional culture]. Yakutsk.



- Iakovlev, V.F. 2018. *Atlas pamiatnikov istoriko-kul'turnogo nasledii. Suntarskij ulus*. [Atlas of monuments of historical and cultural heritage. Suntarsky ulus]. Yakutsk: Dani-Almas.
- Ivanov S. A. 2017. *Leksicheskie osobennosti govorov Yakutskogo iazyka* [Lexical features of Yakut dialects]. Novosibirsk: Nauka.
- Okladnikova, E.A. 2014. *Sakral'nyi landshaft: teoriia i empiricheskie issledovaniia* [Sacred Landscape: theory and empirical research]. M.; Berlin: Direkt-Media.
- Romanova, E.N. 2015. Landshaft v kul'ture pamiati [The landscape in the culture of memory]. *Arktika 21 vek. Gumanitarnye nauki*, 2, 5: 93–98.
- Seroshevski, V.L. 1993. *Iakuty: opyt etnograficheskogo issledovaniia* [Yakuts: the experience of ethnographic research]. M.: ROSSPEN.
- Sodnompilova, M.M. 2009. *Mir v tradicionnom mirovozzrenii i prakticheskoi deiatel'nosti mongol'skikh narodov* [The world in the traditional worldview and practical activities of the Mongolian peoples]. Ulan-Ude: BNC SO RAN.
- Zamiatin, D.N. (ed.). 2006. *Gumanitarnaia geografiia: Nauchnyi i kul'turno-prosvetitel'skii al'manakh* [Humanitarian geography: A scientific and cultural-educational almanac], 3. M.: Institut nasledii: 64–82.
- Zamiatin, D.N. 2020. *Geokul'turnyi brending gorodov i territorii* [Geocultural branding of cities and territories]. SPb: Aleteiia.

