

*В.Е. Васильев*

DOI: 10.25693/SVG.2020.33.4.002

УДК 394.21(=512.31)

### **Бурятский тайлаган и кумысный праздник Ысыах: к реконструкции архетипов жертвоприношений у тюрков и монголов**

Сопоставление старинных и современных праздников позволяет выявить семантику знаковых систем через архетипы обрядов и культов. В научных трудах по этнографии превалирует мнение, что культ *айыы* не был связан с шаманством, хотя в фольклоре саха до 1920-х гг. встречались сведения об участии шаманов в весенних праздниках. Эту тему удачно раскрывает сравнение этнографических, фольклорных и лингвистических сведений саха с материалами народов, близких по языку и культуре. Проведя сравнительный анализ бурятского *тайлагана* и *Ыһыаха* саха на основе работ предшественников и современных изысканий, обнаруживаем общие черты. Это позволяет установить связи между обрядами, проследить эволюцию культов охотников и скотоводов, отголоски которых дожили до настоящих дней. У тюрков и монголов комплексы из жертвенных столиков, алтарей, лабазов и коновязей составляли один символический круг культа Неба и Земли. Такое видение доказывает призрачность границы между различными мирами. Бурятский *тайлаган* позволяет реконструировать ритуалы, существовавшие у курыкан Прибайкалья и Верхней Лены и носившие у тюрко-монгольских этносов схожие элементы вплоть до советского прошлого.

*Ключевые слова:* буряты, саха, *тайлаган*, *Ыһыах*, ритуалы, мифы, шаманы, семантика атрибутов, реконструкция обрядов

В этнографической науке первым исследователем, обратившим внимание на сходства праздника *Ысыах* и бурятского улусного *тайлагана*, по праву считается Г.В. Ксенофонтов, который, благодаря участию П.П. Баторова, посетил мольбище в Алари летом 1922 г. Свои дневниковые записи этнограф вёл весьма деликатно, замечая самые важные моменты и действия, вплоть до их тонких деталей. Автор прекрасно знал ритуал кумысопития у саха по материалам,

собранным им самим в Кангаласском улусе, но был убеждён, что религиозная составляющая *Ысыаха* вытеснена православием и ушла безвозвратно в прошлое. Его поездка в Алари имела цель сбора новых материалов по шаманству бурят, якутов и тунгусов. Имея возможность наблюдать за действиями *тайлагана*, он всё видел и воспринимал глазами грамотного якута, для которого родство двух этносов должно было ярко выразиться в их религиозных обрядах.

© Васильев В.Е., 2020

Приступим к обзору его записей и обратим внимание, на чем конкретно останавливался пытливый взгляд молодого исследователя. Во-первых, он заметил сочетание двух видов жертвоприношений в виде белой пищи и крови, которые были направлены на восток. Во-вторых, установил улусный характер праздников, выражавшийся в почитании предков и божеств, светлую дорогу которых буряты не смели пересекать и ревностно оберегали чистоту ритуала от людей других улусов. В-третьих, нашёл «иностранные» (тюркские) термины, имевшие якутские параллели (бур. *сэргэ* ‘коновязь’ = як. *сэргэ* ‘рядом’; бур. *цзагал* ‘жертва из шкуры коня’ = як. *дьабыл* ‘масть жертвенного коня’; бур. *тарасун* ‘молочная водка’ = як. *тар* ‘простокваша, хранящаяся зимой’; бур. *замла* ‘берёзка с кисточками из материи’ = як. *салама* ‘кисточки из гривы и лент’; бур. *сээк* = як. *чөк* ‘возглас при призывании духа’; бур. *төөрэх* = як. *түөрэх* ‘жребий’) [Ксенофонтов, 1992, с. 139–140, 143–145].

Кроме этого, этнограф мог заметить сходство ряда сакральных явлений, лиц и предметов. Так, непосвящённый шаман «*тайлган боо*» был подобен такому же «белому» жрецу *айыы ойуна*; распорядитель пищи «*туургэ убугун*» – родовому старцу *түһүлгэ өбүгэтэ*; жертвенник «*ширэ*» – жертвенному столу *сибиэ*; светлые берёзы и сосны (хранилища прахов предков) – берёзам *чэчир* (шатрам духов-предков). Как и саха, буряты совершали моления всем родовым духам, вознося в ранг святых (иногда добрых, а иногда и злых) души своих реальных предков.

Вторым учёным, продолжившим научные взгляды Г.В. Ксенофонтова, был исследователь бурятского шаманизма Т.М. Михайлов. Основав теорию об общих корнях шаманизма народов Центральной Азии и Южной Сибири, он провёл широкие сравнения религиозных терминов тюрков, монголов и саха. Так, автор писал, что бурятский *тайлган* (монг. *тахил*) восходит к древнейшим тотемно-оргиастическим обрядам эпохи палеолита. Позднее у якутов он превратился в праздник *Ыһыах*, который генетически связан с бурятским обрядом окропления *сасали* и идентичен *тайлагану* южносибирских тюрков [Михайлов, 1980, с. 82–83, 178–179].

Таким образом, этот автор, вслед за Г.В. Ксенофоновым, связал воедино *тайлаган* и обряд окропления *ысыах*, сравнив с таким же бурят-

ским обрядовым действием «*сасаха*». На наш взгляд, эта точка зрения аксакала науки основана на глубоком фундаментальном предположении учёных о том, что западные буряты, судя по верованию, были и являются потомками огузо-уйгурских племён раннего средневековья [Там же, с. 160–161]. Древнетюркский тотем синего быка *кук бука* (*хухе буха*) сохранили булагаты и другие родоплеменные образования, которые каждый год проводили *тайлаганы*. Как утверждал фольклорист Д.С. Дугаров, у бурят до сих пор устойчиво бытует вопрос: «*Юун гэжэ уйгарланаи даа?*» (досл. «О чём же ты уйгуришь?»), намекающий, что их предки были уйгуроязычными [Павлов, 2010, с. 267–270]. Странно, что такое же представление встречается и в выражении саха «*хойгур тыллаах*», под которым подразумевается непонятный *хойгурский язык*, носителями которого могли быть тюрки, прибывшие с Байкала.

Собирая сведения о культуре Буха-нойона, молодой бурятский этнограф Е.В. Павлов писал, что долина Тунка и Торская степь являлись родной булагатов («смешанных» тюрков) со священной скалой Быка-предка, где находилось место захоронения послета Булагата – *тоонто газар* [Там же, с. 260]. Вероятность этого утверждения доказывает то, что и бурятский термин *тоонто* напоминает, на наш взгляд, якутское слово *тунаах* ‘послед’ и название праздника *Тунаах ыһыаба*. Значит, буряты и саха совершали окропления в местах рождения своих предков.

Исследователь календарной культуры бурят Н.Б. Дашиева, также ссылаясь на труды ранних этнографов, пишет, что обычай начинать *эхор* с круга старух и этимология *тайлагана* с исходным тюркским значением «мать» свидетельствуют, что у предбайкальских бурят женщины принимали активное участие в обрядах. Хотя позднее наблюдалось обратное явление [Дашиева, 2015, с. 92]. Мы не знаем тюркского слова *тай*, близкого по звучанию и значению к понятию «мать». Однако эта гипотеза созвучна словам Г.В. Ксенофонтова о том, что у саха дух шамана выбирал потомка из материнской линии – *таай*. Так, в случае посещения родича *таай* богачи устраивали *Ыһыах* и вручали кубок из рук жреца после гимна богам и предкам. Видимо, ту же семантическую нагрузку несла двулетняя лошадь *тый* (тюрк. *тай*) с пятном

*дьабыл*. В третьем обряде посвящения полагалось «убивать жеребёнка (*тый*. – *В.В.*) белой масти с крыланом на передних лопатках (“*кынат джагыллаах*”), чтобы получить кровь для освящения мачты “*багах*”, которую водружает шаман» [Ксенофонтов, 1992, с. 47, 106, 224].

Неслучайно якутский учёный считал, что *Ыһыах* – это Пасха, в которой *ойун* выступал как агнец, а кровью ягнят иудеи мазали рамы дверей. В свете этого образ молодой кобылицы *тай* в контексте обряда *тахил* (*тайил*) восходит к рисункам лосей *тайах* на скалах Лены и генетически связан с монгольскими словами *тай-х* ‘принести жертву’, *тайр* ‘самец марала’ [МКТ, 1984, с. 445–446]. Замена диких зверей необъезженными животными была логичной для мышления древних людей. В Алари Г.В. Ксенофонтов увидел чередование жертв различных эпох. Дым жертвенника *ширэ*, где сжигали кости барана, напоминал ему легенду, записанную у кангаласских якутов: светлая шаманка *айыы удабана*, чтобы вылететь птичкой через дымоход, сплескивает в камелёк топлёное конское сало и улетает навсегда [Ксенофонтов, 1992, с. 83]. Ритуальная чистота шаманки допускает, что сало она брала у нерожавшей кобылы *тый биэ*. Всё это говорит в пользу того, что предки саха совершали жертвоприношения *тайылбан*.

Продолжая традицию предшественников, автор этих строк тоже предпринял попытку хотя бы поверхностно описать и осмыслить современный *тайлаган*, лично увиденный им в Тункинской долине Бурятии во время международного фестиваля «Шаманизм и искусство». В рамках мероприятия 4 августа 2010 г. в п. Аршан состоялся междисциплинарный симпозиум «Шаман: личность, психофизиология, творчество», а в следующий день около с. Торы при участии шаманов общества «Тэнгэри», учёных из Москвы и иностранцев был устроен праздник *тайлаган*. Красивые и сложные священнодействия проходили у подножья священной горы тункинских бурят – белой скалы Буха Нойона (рис. 1).

Прежде чем описать увиденный нами обряд, необходимо признать, что незнание бурятского языка мешало автору более объективно отразить некоторые ключевые моменты. Ситуацию облегчало то, что сами организаторы давали разъяснения о смысле ритуальных действий.



Рис. 1. Белая скала Буха Нойона. Рядом с верховным шаманом сидит молодая шаманка из Монголии. Фото В.Е. Васильева

Участники научного симпозиума и иностранные гости были доставлены к месту проведения обряда на автобусах. Время сбора в санатории «Саяны», около кафе «Алтан Сэргэ», затянулось, и мы прибыли в Торы к полудню. Было видно, что местные жители подготовились к мероприятию основательно и ждали гостей. На широкой и открытой поляне лежала свежескошенная трава, на ней в разных местах расположились местные жители и шаманы, прибывшие из г. Улан-Удэ. Многие из них, кто прямо на траве, кто на ковриках или столиках расставляли различную праздничную еду и напитки для предстоящих обрядов.

Ритуальные сооружения были представлены таким образом: на северной стороне площадки воткнули в землю срубленные берёзы в виде маленькой рощи и украсили их лентами. Издалека сооружение напоминало силуэт громадного быка с длинными рогами, направленными на юг. Хребет быка изображали высокие берёзки, а задние, уменьшаясь, плавно превращались в хвост. Вся зелёная куча из берёзок олицетворяла образ священного быка, спустившегося с Саянских гор (рис. 2).

Перед ним установили длинный ряд алтаря из соединённых столов, на которых стояли све-



Рис. 2. Обряд «оживления» божества Буха Нойона, олицетворённого в украшенных лентами берёзах. Фото В.Е. Васильева

чи на бронзовых подставках, разные атрибуты, горки пряностей. Среди подарков были заметны буддийские вещи. Синкретизм наблюдался в том, что буряты держали персты по-буддийски и вторили мантру «ом мани бадма хум».

В своё время в Алари Г.В. Ксенофонтов заметил иной жест [1992, с. 141]: старые буряты около коновязи *сэргэ* снимали шапки, припадали на левое колено, выставляя правую ногу вперёд, и молились на восток, поднимая на уровень лица правую руку и шевеля ею к лицу. Этот момент находим в мифе саха. Когда Эллэй вручал Омогону кубок, того свела судорога: он окаменел, закрыв один глаз, встав на одно колено и подняв одну руку [Ксенофонтов, 1977, с. 46, 52]. Здесь отметим, что старец являлся для сыновей Эллэя как раз родичем по линии *таай уруу*.

На празднике в Торах был поставлен высокий жертвенный стол *шэрээ* из берёзок. На западе и востоке поляны стояли берёзовые перекладыны, на которых висели бубны, халаты и шапки шаманов (рис. 3).

Около западной вешалки на березовой раме отдельно висел костюм главного шамана из шкуры марала шерстью наружу. При близком рассмотрении доха с железными подвесками и лентами выглядела весьма поношенной.

Вдали виднеется белая скала с вершинами, напоминающими бычьи рога. Все участники

стояли или сидели, обратив лица в сторону скалы. Буряты говорят, что на том месте отдыхал Буха Нойон, и скала олицетворяет священного быка. В начале организаторы разделили людей на две группы: на западной, или правой, половине поляны расселись мужчины, а на восточной, или левой, расположились женщины. Весь



Рис. 3. Ритуальный костюм верховного шамана из маральной шкуры

праздничный комплекс, направленный с севера на юг, подчёркивал монгольскую традицию устройства праздника *тайлаган*.

Открытие праздника началось с выступлений московского учёного В.И. Харитоновой и лидера общества «Тэнгэри». Они представили шаманов, всего 27 человек. Среди приезжих находились шаманы из России, Австрии и Монголии. Гости фестиваля, в основном туристы, представляли разные страны Европы и США. Таким образом, *тайлаган* превратился в фестиваль, выходящий за пределы этнической традиции бурят. Наблюдая за происходящим, можно было подумать, что театрализованные представления мало связаны с настоящими, насущными заботами населения с. Торы.

Вторым актом было вступительное камлание трёх шаманов, обращенное к скале Буха Нойона, и коллективный обряд «оживления» берёз, в котором приняли участие 13 шаманов. Здесь же, на столе *шэрээ*, разложили лучшие части барана, разделанного на левой половине площадки, где в крестообразных ямах горели костры и стояли казаны. Кульминацией обряда стало вселение духа Буха Нойона в верховного шамана (рис. 4).

Верховный шаман был облачён в шубу из маральей шкуры. На ней висели подвески из ко-



Рис. 4. Верховный шаман, вселивший в себя дух Буха Нойона. Фото В.Е. Васильева

лец, трубочек, онгонов кабана, медведя, костей скелета и др. Его помощник (заместитель председателя общества «Тэнгэри» Будажап Пурбуевич Ширеторов) с поклонами величал и угощал духа быка пиалкой водки.

После угощения началась мистерия с подражанием действиям быка. Шаман подходил к зрителям и вёл какой-то диалог. Его голос был хриплым, властным и жёстким, как будто он их упрекал. Однако из-за сильного столпотворения народа, ринувшегося прикоснуться к нему, действие быстро прекратили. В конце акта дух Буха Нойона вторично причащался чашкой водки. Затем началось общее камлание шаманов, сидевших за столиками и по ходу солнца направлявших лица четырём сторонам света. Это действие произвело на всех сильное впечатление. Грохот бубнов и невообразимая разноголосица песнопений заряжали атмосферу особой энергетикой (рис. 5).



Рис. 5. Коллективное камлание шаманов, обращенное к священной скале божества Буха Нойона. Рядом с верховным шаманом сидит молодая монголка

Третьим актом было прощание с освященными берёзами, которых шаманы после очередной мистерии и окропления вырвали и по ходу солнца пронесли по полю, подняв высоко над головой. При этом люди старались прикоснуться руками и лбами к берёзам. Во время шествия отдельный ряд из пяти женщин в центре круга брызгал молочную пищу высоко в сторону скалы. Одновременно вслед за берёзками двинулись и люди, которых шаман тут же очищал опашалом и дымом можжевельника. Совершив круг, процессия направилась к подножью горы, где на другой приготовленной поляне берёзы были сложены и сожжены вместе с носилками,

на которой лежали кости барана. После очередного движения шаманов вокруг костра под бой бубнов началось шествие участников посолонь. Они бросали в костёр пищу, брызгали молоко и водку. Ритуальную пищу из баранины вкушали избранные шаманы. Простой народ питался своими домашними продуктами, а докладчикам симпозиума заранее было сказано, чтобы они еду и воду брали с собой.

К частным явлениям, не совсем типичным для праздника, относится обряд инициации шаманов (рис. 6).



Рис. 6. Момент обряда посвящения в шаманы. Фото В.Е. Васильева

Среди вновь посвящаемых была одна бурятка из Австрии. Желавшие шаманы одновременно демонстрировали для публики технику экстаза и проводили сеансы предсказаний. К ним обращались не только простые люди, но и шаманы, не задействованные в обрядах. За гадания шаманы брали плату в размере 100 р. и гадали по листкам заказчиков, на которых те писали свои имена, возраст и просьбу. Озвучивали ответы помощники шаманов. Получив ответы, радостные люди шли брызгать молоко в сторону священной горы (рис. 7).

Стороннему наблюдателю были заметны некоторые курьезные моменты. Например, во время посвящения австрийка, несмотря на попытки двух шаманов поднять её, отказалась и со словами «не получается», ушла в сторону. Но на вечерней пресс-конференции она сидела с председателем общества «Тэнгэри» Б.Ж. Цырендоржиевым. Про неё объявили, что она дважды посвящённая. Значит, ей засчитали и ту неудачную попытку. Другая шаманка, сидя на стуле, входила в транс. В это время перед ней встал высокий



Рис. 7. Угощение духа священной скалы молоком после счастливого предсказания. Фото В.Е. Васильева

мужчина в синем халате и с диском на груди. Его взгляд не понравился, и она громко произнесла: «Статуя Свободы, что ли!?!», а когда тот отошёл и сел в сторонке, продолжила песню. Один молодой шаман был обижен на друга, который убежал с куском мяса, не желая поделиться с ним. На фоне всеобщего веселья всё это воспринималось легко и просто.

Главный шаман *тайлагана* Баир Жамбалович проявлял к иностранцам особое внимание. Так, во время коллективного камлания он усадил рядом с собой монголку. Туристы вели себя раскованно и пытались принять участие в молитве. Во время принесения даров миряне внесли неразбериху: в огонь бросали не только пищу, но и хадаки. При этом некоторые говорили, что бросать пищу в костёр нельзя, а только рядом с ним. Не замечен был обычай почитания востока, т.к. скала Буха Нойона лежала к северу от площадки. В старину буряты брызгали молоко и молочную водку *тарасун* навстречу солнцу. Обряд завершали тем, что чашку с оставшимся содержимым кидали на *восток* и по тому, как ляжет чашка, предсказывали будущее [Манжигеев 1978, с. 67]. Сюда же добавим отрывок из описания аларского моления: при удачном падении чашки, по Г.В. Ксенофонтову, буряты брали с места гадания (т.е. с востока) «счастливую траву». Что-то похожее совершали семеро вилюйских старцев: они опоясывались жгутом из травы и входили в круг из трёх *сэргэ*, центральный из которых назывался *бабах* («мачта») и имел на вершине птичье гнездо.

Тункинский *тайлаган* закончился очищением шаманов можжевельником, а также омовением горячей освящённой водой. Тут же одновременно шаманы демонстрировали свою способность облизывать раскалённый камень, вынутый из ямы костра. После шести часов вечера, когда начались соревнования по национальной борьбе, гостей фестиваля пригласили сесть в автобусы, и они направились в обратный путь в сторону посёлка Аршан.

Предыдущий *тайлаган* в Тункинском районе состоялся в 1993 г. Его провели с замыслом придать ему общенациональный характер. Самым важным моментом праздника, как пишет Е.А. Строганова, было восхождение на Белую гору 13 шаманов. Но идею признания *тайлагана* как культурного наследия нации жители с. Торы не восприняли. Позднее они не могли вспомнить даже цвет знамени Гэсэра [Строганова, 1997, с. 94–96]. В отличие от указанного праздника, последний *тайлаган* не носил идею единения всех бурят. Для нас странно было, что даже научный симпозиум прошёл без участия учёных из г. Улан-Удэ.

Мнение местных культовых служителей определенно выразил Дарма-лама (в миру Юрий Цындебевич Хальдаев), живущий в с. Жемчуг. К нему мы сходили и взяли интервью благодаря этнографу С.Б. Самбуевой. По словам Дарма-ламы, в Тункинской долине около пяти почитаемых гор. Местные жители не против посещения священных мест, но не понимают, когда эти мероприятия устраивают приезжие шаманы, не спрашивая на то разрешения у местных лам и шаманов. Духи гор не принимают дары от чужих шаманов. После их ухода в Тунке меняются направления ветров и случаются разные катаклизмы. Вскоре эти слова уважаемого ламы подтвердились: в Тункинской долине действительно прошёл сильный ураган, отчего люди на время остались без света и связи.

В советской этнографической литературе *тайлаган* считался обрядом, которым заправляли старейшины. Участие в нём шаманов и женщин запрещалось [Манжигеев, 1978, с. 69]. С этой точки зрения увиденный нами праздник был полной противоположностью и носил ярко выраженный шаманистический дух. При этом со стороны было заметно, что сельчане, в том числе и старики из числа коренных тункинцев,

активного участия не принимали. Активными были борцы, которые выходили на ковёр от имени своих родов. Многие же зрители, особенно иностранцы, воспринимали происходящее как культурный фестиваль, в котором могли увидеть шаманов, среди которых были замечены и русские шаманы.

Бурятский *тайлаган* и якутский *Ылһыах* сопоставляют как сходные явления. В них наблюдаются такие общие черты: общественный характер молений, приуроченность к календарным праздникам, окропление молоком и состязания. На примере увиденного нами праздника надо отметить и существующие различия:

- на *тайлагане* не было гимна в честь солнца, обычного для праздника *Ылһыах*, хотя южная ориентация и движение процессий по ходу солнца связаны с солярным культом, тенгрианством древних монголов;

- *тайлаган* проводили шаманы *бөө*, а кумысный церемониал в обозримом прошлом устраивали благословители *алгысчыты*;

- отсутствовала бурятская хороводная пляска *ёхор*, тогда как *Ылһыах* всегда сопровождается массовым хороводом *оһуохай* (*дьюохар*);

- ритуальный круг из берёзок *чэчир*, устанавливаемый на *Ылһыахе*, был заменён силуэтом Буха Нойона, в конце сожжённым на костре, что восходит к обычаю кремации умерших шаманов;

- на *тайлагане* не было коновязей *сэргэ* и берестяной утвари для молочной пищи – обычной атрибутики культуры коневодов, хотя их символически заменяли те самые сожжённые берёзки;

- на этом празднике мы не увидели конных скачек, тогда как на *Ылһыахе* конные состязания в вечернее время являются обязательными.

О *тайлаганах* на рубеже XIX–XX вв. подробно писали бурятские учёные. Из описания Доржи Банзарова видно, что они не представляли собой чисто кочевую культуру. В них многое было заимствовано из буддизма и православия [Банзаров 1997, с. 25–28, 52, 53]. Но до реформы Хубилая монголы справляли Новый год осенью. Это было связано с облавной охотой на копытных зверей, мясом которых они впрок запасались на зиму. Одним из ключевых тем вокруг *тайлагана* является участие шаманов в молениях. Доржи Банзаров писал, что к ежегодным обрядам монголов относились весенние и осенние праздники кумыса. Они совершались

по прочтении шаманом «приличных молитв» [Там же, с. 51–52]. У М.Н. Хангалова тоже есть схожее сведение: после поднятия трёх берёз с привязанными к ним верёвками *дэлбэргэ* шаман произносил слова молитвы. После этого мужчины во главе с шаманом совершали *сасали бари-ха*, брызгая *тарасун* на юг [Хангалов, 1958, с. 516–517].

Соединяя эти сведения с записями Г.В. Ксенофонтова, мы видим сходство трёх берёзок с *дэлбэргэ* трём коновязям *сэргэ* с верёвками *салама*, образующим *түһүлгэ* для кумысной утвари. При этом *туургэ* из ветки берёзы с лентой *замла* напоминает сидение светлого шамана *түһэргэ* из шкуры головы жеребца – предка *сылгы төрдө*. Это даёт возможность определить этимологию *түсэргэ* с тюрк. *төс-сэргэ* ‘коновязь предка’, выходящего к образу дерева судьбы *түс мас* или *туруу мас* (ср. монг. *түрүү* = каз. *бағана* ‘столб’) [МКТ, 1984, с. 488]. Отсюда ясно, что *алтан сэргэ* охранял род, а старик, сидевший около *туургэ*, воплощал образ предка.

Впрочем, раннемонгольские *тубурба* (*туурга*) ‘стены войлочной юрты’ возводят к семантике копыт коня (бур. *туруу*, халх. *туурай*) [Цыбикдоржиев, 2003, с. 272]. Такое сравнение находит точную аналогию в заклинании саха четырёх столбов дома, обвитых конскими волосами (*түөрт түүлээх дулба*), и соответствует тому, что буряты три опорных камня очага называли *тулга* [Дампилова, 2012, с. 132]. Это наводит на мысль, что три съёмные ножки сосудов саха, стоявшие над очагом, тоже назывались *тулга* (ср. як. *туллар* – ‘отделяться’, *тула* ‘вокруг’), что чётко наблюдается на кубке *чороон*, стоящем на трёх ногах со стилизованными копытами.

Историки под идеологическим давлением придерживались мнения о том, что бурятские и якутские шаманы не были причастны к праздничной культуре, и старики брызгали молоко без их участия. Хотя ранними авторами отмечалось, что участие великих шаманов в *Ыһыахе* было обязательным, ибо это гарантировало, что просьбы будут услышаны богами [Худяков, 2002, с. 20–22]. В Тункинской долине шаманы провели моление с разрешения Буха Нойона. При этом ямы для костров были выкопаны в виде креста – знака тенгрианства. По принципу идентичности частного и целого бык был заме-

нён бараном. Его кости, лучшие части органов и шкуру сожгли на костре из берёз. Видимо, поэтому *шэрээ* из берёзовых шестов стоял на высоких ногах, напоминая конструкцию *арангаса* на трёх или четырёх столбах, куда саха клали «медные» (*алтан*) кости шамана.

Будучи в священной роще у аларский бурят, Г.В. Ксенофонтов размышлял: буряты проводят *тайлаганы* в местах сожжения предков, прах которых они замуровывают в дуплах сосен. Со временем эти деревья исчезают, а вместо них почитаемыми становятся берёзы. Замена сосны берёзой напоминает веру якутов, у которых берёза относится к «белым» духам, а ель и лиственница – к «чёрным» духам [Ксенофонтов, 1992, с. 143]. Действительно, вилюйские саха почитали сосны как чистые деревья, что должно было навести Г.В. Ксенофонтова на мысль, что в старину *Ыһыах* могли проводить в местах погребения шаманов.

Позже такие сведения собрал А.А. Саввин. По его записям, хоринский род из Мегинского улуса проводил *Ысыах* в честь предков Хоро Чаттая и его жены. Разливая кумыс, они произносили: «Почтенные наши предки, на ваше имя мы устраиваем *Ысыах*. По этой земле вы ходили, проведя *Ысыах*... Приходите и угощайтесь кумысом» [Саввин, 1936–1938, л. 4]. В другой легенде говорится, что каждой весной, когда лёд на озере начинал таять, тыйайинские якуты брызгали кумыс на могилу трижды посвящённого «чёрного» шамана Тубакаана. Они резали телёнка, сердце и печень которого бросали в огонь [Саввин, 1938, л. 1].

Легенда о «чёрном» шамане рода Тыйаа живо напоминает аларского «чёрного» шамана Бугдана из рода Харайн Хордуг, предок которого, шаман Сахядай, откочевал из местности Хоро в Южной Монголии. «Слепой-быстрый» дух Хара Бугдана являлся старцем горы Ямата (у Г.В. Ксенофонтова «*Имаатынг Ёндёр*»). [Дампилова, 2012, с. 162–163]. В световой символике бурят Прибайкалья «чёрные всадники» относились к «чужим» божествам монгольских и тунгусских родов [Там же, с. 167, 171]. Изначально чёрные хоринцы из-за их монгольского происхождения могли считаться «опасными». Если логически продолжить мысль Л.С. Дампиловой о божествах *хүйтэни бурхад*, то ирония заключается в том, что ими могли



быть якутские духи, ибо монгольские термины *хойт* ‘север’ и *хүйтэн* ‘холод’ близки як. *хоту* ‘север’. Хотя саха «чёрными» *ойуунами* считали именно хоринских (бурятских) шаманов [Ойунский, 1930, с. 15, 17].

И это вновь заставляет вспомнить мнение Т.М. Михайлова о тотемном, двуликом характере древнейших *тайлаганов*, связанных с осенне-весенними погребениями вождей. На основе идеи о трёхдневном умирании и воскрешении, а затем инициации *ойуна* Г.В. Ксенофонтов [1992, с. 126–127] сделал замечательное предположение, что *арангасные* могилы сначала могли быть только шаманскими. Экстатический корень *Ыһыаха* скрывался в лике третьей дочери Оногоя, которая перед выходом замуж была накрыта окровавленной медвежьей шкурой. Она выступала прародительницей трёх саха, признаком чего явилось ржание жеребца с облаков и падение в чашу чистой девы знамения – трёх белых кружков *илгэ* [Ксенофонтов, 1977, с. 167, 168].

Здесь видим забытый обычай, по которому лицо невесты после её смерти накрывали маской из шкуры тотемного зверя. В мифе земное начало женщины-медведицы соединяется с небесным началом мужчины-жеребца посредством трёх даров, спущенных с Мирового дерева или вершин трёх гор. Г.В. Ксенофонтов был отчасти прав, когда думал, что шаман, сидевший на шкуре бурого медведя, отличался от собрата, сидевшего на шкуре белой лошади. Мы же замечаем в мифах саха борьбу за жреческую власть внутри фратриальных брачных родов, в ходе которой скоростижно скончался патриарх Омогой.

Глагол *харай-* ‘опекать’, употребляемый саха и в отношении погребального обряда, на наш взгляд, лежит в основе имени дочери Омогоя Ньыкаа Харахсын или Ньыкы Харах, духу которой сородичи впервые посвятили жеребца [Боло, 1994, с. 198]. Из чего видно, что кровь заменяли молоком, которым брызгали священного коня [Пекарский, 1959, т. III, стб. 3847]. Согласно «Эллэйаде», дочери Омогоя, основавшие культ дев-богинь, сидели на *арангасе*. Саха посвящали им лошадей особых мастей [Ксенофонтов, 1977, с. 33, 43–52]. У охотников тайги сакральной пищей считалась медвежья кровь, которую они пили с выкриками «хуух». Поэтому имя *Ньыка* мы возводим к эвенкийским (нер-

чинским, амурским) табуированным названиям медведя *няка* ‘добрый’ и *нягняко* (предположительно) ‘небожитель’ [Титов, 2009, с. 97–98, 99]. К этим понятиям относится як. *ньээкэ уйа* ‘родное гнездо’, возможно, восходящее к образу берлоги медведя.

Считается, что способ захоронения *аранас* саха заимствовали у монголов (*аранга* ‘помост’) [Антонов, 1971, с. 160–161]. С нашей точки зрения, название *аранас* происходит с як. *аранга* ‘слой, пласт (бересты)’ и глаголов *араначчылаа-*, *харабааччылаа-* ‘ограждать’, ‘укрывать’, ‘защищать’, ‘соблюдать’ [Пекарский, 1958, т. I, стб. 132–133, 128; 1959, т. III, стб. 3335]. В своём мифологическом сознании саха представляли небо как слои бересты. Вероятно, часть монголов практиковала воздушное погребение, как и тунгусы, жившие в таёжной зоне Амура, но сочетала его с кремацией, так как жёлтый цвет *шара* ассоциируется с огнём. Намёк на это мы находим у тунгусов: если умирал мужчина, то его несли мужчины, если была женщина – несли женщины. Кровью оленей обмазывали столбы и лабаз («мачты» – В.В.), под ними разводили огонь и наливали жир и сало жертвы, отчего помост коптился [Линденау, 1983, с. 91].

Более далёкие корни могил *аранга*, которые были у бурят исключением для избранных, Д.В. Цыбикдоржиев находит в свайных храмах Японии. Автор пишет, что если *аранга* выражала идею возвращения *сүлдэ* на небо, то круглая насыпь *обоо* символизировала земное начало. Это выражалось в том, что в *обоо* вонзали священный меч. Семантическое сходство *аранга* и плиточных могил позволяет датировать появление у степняков идеи возвращения души: это могло произойти раньше бронзового века, а точнее, в неолите [Цыбикдоржиев, 2003, с. 252–253]. Археологи заметили, что в курганах Евразии количество погребённых коней всегда крутится вокруг числа три. В жертву приносили соловых и рыжих коней, которые были символами культов солнца и царя [Кузьмина, 2008, с. 85, 86].

В этом свете отметим, что неслучайно *арабас* одновременно обозначает лабаз и светло-жёлтую масть божества лошадей Кэрэ Дьөһөгөй айыы. Облавная охота древних монголов подсказывает, что стол *шэрээ* этимологически восходит як. *сырай-*, бур. *шара-*, монг. *сира-*, ‘жа-

рить' [Пекарский, 1959, т. II, стб. 2477]. Видимо, с этим был связан обычай раздачи мяса добычи, наподобие тунгусского *нимата* и древнетюркского *ни'мэта*. Тюрки воспринимали *ни'мэт* как «дары», «благодаяние» божества *байат* [ДТС, 1969, с. 359]. В воображении конников дух охоты мог представляться в образе священной лошади (*бай ат*), а ещё раньше – оленя или лося.

Бурят-монгольские глаголы *шара-*, *сира-* напоминают якутское название вертела *сура*. Саха насаживали на рожны *сура* 7–9 кусочков сердца, печени и лёгких скотины *кэрэх* и втыкали их вокруг костра [Боло, 1994, с. 200]. Если этот обряд перенести на *тайлаган*, то под *шэрээ* должен был гореть огонь. О чём можно догадаться по преданию: в старину саха сжигали белую лошадь в честь бога солнца Айыы Тойона [Гоголев, 1993, с. 19]. Как был устроен этот костёр, мы не знаем, но распятие шкуры коня на шесте и высокое поднимание бараньей головы *түүлэй* перед сожжением (с монг. *түлэ-х*) дают основание предположить, что жертвенник напоминал каменную насыпь *обоо*, ассоциируясь с шатром или крышей мира *тай* (= *тагт*) [МКТ, 1984, с. 444].

У халха-монголов кучи камней *обоо* стоят возле дорог, увенчанные шестами и *сэргэ*, рядом с которыми большие и сирые оставляют свои подарки, например – костыли и трости. В этом свете вспомним то, что в старину в горах Тувы на месте, выбранном для сооружения жертвенника *оваа*, верующие устанавливали столб с рельефной фигурой быка. А раньше на месте будущего *оваа* выкапывали яму и зарывали туда живого быка. Как считалось, предсмертный рёв жертвы должен был услышать дух-хозяин местности. В награду он посылал людям изобилие, размножая скот [Павлов, 2010, с. 265]. Эти сведения совпадают с легендой о том, что в старинном погребальном обряде саха кони усопшего иногда зарывались в землю живьём.

Если бурятские шаманы, заменяя берёзами пороza, приносят в жертву «пасху» (барана), то у саха она выглядела конкретно. По одному источнику, летом 1922 г. в местности Кэрэхтээх среднеколымские кангаласцы устроили последний праздник *Айыы ысыаба*. В ночь перед праздником мужчины под руководством шама-

на и его помощника забили двух животных, представив их верхним и нижним духам. Шкуру белого коня с белыми глазами и прозрачными копытами они, сделав чучело *кэрэх*, водрузили на дерево, а шкуру бычка вместе с костями сожгли на костре. Мясо животных было тут же сварено и съедено собравшимся народом [Софронов, 1980, л. 3–19].

Если схематично представить круг обряда *Ыһыах*, то он связан с солнцем, конём и быком. Саха привязывали жеребца на южной площадке, а быка – на северной стороне. В центре стоял столб, посвящённый Солнцу, с восемью рогами-лучами, который напоминал Мировое дерево. По всей видимости, образ Солнца как *восьминогой матери* у бурят мог породить обычай сооружения *аранга* на восьми опорных столбах. На это указывает существование у монголов трона о восьми ногах (*найман хүлтей сиреб-е*) [Цыбикдоржиев, 2003, с. 255]. Эта гипотеза интересна тем, что ханский трон *сирэг* соответствует жертвеннику *ширээ*. Видимо, при инициации царей на *аранге* священный огонь для очищения был обязателен. Бурятский жертвенник *шэрээ* близок по семантике восьмиугольному очагу *холумтан* на площадке *түһүлгэ* (= *түсэргэ*), где саха устанавливали *сэргэ*.

Таким образом, у бурят и саха огонь, шесток и коновязь образуют триаду сакральных вещей. За столетие в жизни народов произошли сильные изменения, поэтому аларские записи Г.В. Ксенофонтова служат ценным источником для сравнения старинных обрядов. В развитии *тайлагана* и *ыһыаха* от культа зверей до культа вождей очевидна поэтапная эволюция сооружений *шэрээ* – *аранга* – *сэргэ* у бурят и *аранас* – *кэрэх* – *сэргэ* у саха. На родовых святилищах оба народа устраивали обряды окропления духам-предкам – могущественным покровителям малой родины. Реконструкция ритуалов показывает, что у бурят и саха могли сложиться одинаковые представления о «тёплых» и «холодных» духах. При этом общим оставался древнеуйгурский пласт в культе белого (синего) Быка-предка, которому шаманы приносили жертвы. Всё это подсказывает, что в сложении двух этносов приняли участие токуз огузы, оставившие заметный след в этногенезе многих тюрко-монгольских народов Евразии.

## Литература и источники

Антонов Н.К. Материалы по исторической лексике якутского языка. – Якутск: Кн. изд-во, 1971. – 175 с.

Банзаров Д. Собрание сочинений. Издание 2-е, дополненное. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – 240 с.

Боло С.И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену: (По преданиям якутов бывшего Якутского округа). – Якутск: Нац. кн. изд-во «Бичик», 1994. – 352 с.

Гоголев А.И. Якуты (проблемы этногенеза и формирования культуры). – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1993. – 200 с.

Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят: символика и поэтика. – 2- изд., исп. и доп. – М.: Вост. лит., 2012. – 263 с.

Дашиева Н.Б. Календарная культура бурят: опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования. – 2-е изд., доп. – М.: Наука: Вост. лит., 2015. – 239 с.

Ксенофонтов Г.В. Элэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. – М.: Наука, 1977. – 248 с.

Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: Избранные труды. (Публикации 1928–1929 гг.). – Якутск: Творческо-производственная фирма «Север-Юг», 1992. – 218 с.

Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Религии народов Южной Сибири и Центральной Азии. Ч. I. Поздняя древность: хрестоматия / Сост. П.К. Дашковский. – Барнаул: Азбука, 2008. – С. 75–87.

Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.). – Магадан: Кн. изд-во, 1983. – 176 с.

Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. – М.: Наука, 1978. – 128 с.

Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1980. – 320 с.

МКТ – Монгол–казах толь / сост. Б. Базылхан. – Улаанбаатар: «Өлгий»; ИЯиЛ АН МНР, 1984. – 887 с.

Ойунский П.А. Происхождение религии: демон – божество, дух – творец, удаган – шаман. – Якутск: Госиздат, 1930. – 27 с.

Павлов Е.В. Этнические истоки культа Буха-нойон баабая и генезис западно-бурятского племени булагат // Этногенез и культурогенез в Байкальском регионе / колл. мон. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. – С. 256–274.

Саввин А.А. Верования якутов: Демонизм. (Юёрдэр). 1936–1938 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 68. 98 л.

Саввин А.А. Легенды о шаманах. 1938 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 118. 27 л.

Софронов Г.Г. Праздник Верховного существа (Айыы ыһыага). 1980 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 13. Д. 196. 19 л.

Строганова Е.А. Национально-культурное возрождение в Бурятии: взгляд изнутри села // Этнографическое обозрение. – 1997. – № 1. – С. 86–99.

Титов Е.И. Некоторые данные по культу медведя у нижнеангарских тунгусов Киндигирского рода // Из глубины веков... Путешественники, исследователи об эвенках: хрестоматия. – Улан-Удэ: Изд-во «Бэлиг», 2009. – С.94–108.

Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 1. – Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1958. – 552 с.

Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа: (Отдельные главы). – Якутск: Бичик, 2002. – 208 с.

Цыбикдоржиев Д.В. Происхождение древнемонгольских воинских культов (по фольклорно-этнографическим материалам бурят) / Отв. ред. д.и.н. Б.Р. Зориктуев. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – 292 с.

## Словари

ДТС – Древнетюркский словарь. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. – 676 с.

Пекарский Э.К. Словарь якутского языка: В 3-х т. – 2-е изд. – М.; Л.: Изд-во АН СССР. – Т. 1. – 1958; Т. 2. – 1959; Т. 3. – 1959. – 3858 стб.

V.E. Vasiliev

## Buryat Taylagan and Yhyakh Holiday: to the Reconstruction of Archetypes of Sacrifice among the Turks and Mongols

A comparison of ancient and modern festivals reveals the semantics of sign systems through the archetypes of rites and cults. In scientific works on ethnography, the prevailing opinion is that the Aiyy cult was not associated with shamanism, although in Sakha folklore until the 1920s. There was information about the participation of shamans in the

spring holidays. This topic is successfully revealed by comparing the ethnographic, folklore and linguistic information of the Sakha with the materials of peoples similar in language and culture. After a comparative analysis of the Buryat Taylagan and Yhyakha Sakha based on the work of predecessors and modern research, we find common features. This allows you to establish links between rituals, to trace the evolution of cults of hunters and herders, the echoes of which have survived to the present day. Among the Turks and Mongols, the complexes of sacrificial tables, altars, sheds and staves made up one symbolic circle of the cult of Heaven and Earth. Such a vision proves the phantom of the border between different worlds. The Buryat Taylagan makes it possible to reconstruct the rituals that existed among the Kurykan of Pribaikalye and Upper Lena and had similar elements from the Turkic-Mongolian ethnic groups up to the Soviet past.

*Keywords:* Buryats, Sakha, Taylagan, Yhyakh, rituals, semantics, myths, shamans, shamanism, victims, holiday attributes semantics, reconstruction