

ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ

В.Е. Васильев

DOI: 10.25693/IGI2218-1644.2018.03.24.002

УДК 394(=512.157)

Жертвоприношения кэрэх: реликты и новые интерпретации на основе материалов северных саха

В статье освещается тема жертвоприношений *кэрэх*, истоки которых имеют глубочайшие связи с первобытными культурами, в трансформированном виде встречающимися в ритуалах перехода в другой мир. Их разновидности ещё требуют специального изучения в рамках общей системы шаманизма. Поэтому намечаются ключевые моменты спорных тем, на которые учёные часто не обращают должного внимания. Важность темы жертвы *кэрэх* в плане методологии касается общей картины представлений о системе шаманизма, в сущности, не уступающей мировым верованиям и не являющейся низшей («подвальной») верой народов Сибири. Предполагается глубоко синкретичный генезис жертвоприношений *кэрэх*, связанный с древним этногенезом саха. Пройдя через культуры индоиранцев, саков и тюрков, *кэрэх* дожил до наших дней, доказав чрезвычайную живучесть мифов и архетипов, заложенных в фундаменте тенгрианства. Северные материалы саха убедительно доказывают контаминацию северных и южных культов: *кэрэх* удивительно сочетается с культом умирающего и воскресающего зверя. Именно по северным сведениям мы можем утверждать, что *кэрэх* ставили не только духам *абааһы*, но и божествам *айыы*, которые обладали функцией творить, но иногда и карать за недостойное обращение к культу предков и небесных покровителей.

Ключевые слова: северные саха, тюрки, монголы, шаманизм, Ыһыах, айыы, абааһы, ранние культы, ритуалы, жертва *кэрэх*.

В настоящее время религиозные ритуалы саха, в частности *кэрэх*, остаются слабо разработанными и осмысленными, поэтому требуют более углубленного подхода для понимания сущности шаманских воззрений. Эти поиски должны пролить свет на дискурс вокруг «белого» и «чёрного» шаманизма в контексте соотношения автохтонных и пришлых компонентов в культуре саха. Дальнейшие поиски истоков жертвоприношений *кэрэх* позволят объективно оценить роль шаманизма в становлении религии народа саха.

Относительно южных корней жертвоприношения *кэрэх*, с одной стороны, мы исходим из теории о скифо-сакских истоках в раннем пласте этногенеза саха, определивших, по мнению учёных, основу «белой» веры в *айыы*. Следы этого обычая прослеживаются у Геродота. Так, согласно его тексту, вокруг кургана царя скифы ставили чучела 50 всадников. Вдоль спинного хребта воинов и их коней пропускали длинные колья. У коней они имели посередине отверстия, с помощью которых рабы насаживались на коней

© Васильев В.Е., 2018

вертикально. Внутренности вождя заполнялись благовониями, а полости его охранников и их коней набивались отрубями [Геродот, 1972, с. 204–205; Гоголев, 1993, с. 14, 18, 42 и др.].

В описании Геродота методы мумификации людей и коней оставались почти одинаковыми, только бальзамирование трупов вождей требовало дорогих затрат. Однако у алтайских скифов способы мумификации отличались разнообразием. Саки удаляли с мумий все мускулы, оставляя лишь «скелеты в коже». Полости трупов заполнялись растительной массой и зашивались. Во втором Пазырыкском кургане внутри мумии ярко выраженного монголоида обнаружили траву вида осоки [Руденко, 1952, с. 232–236]. Интересно, что осока встречается в *алгысе* саха: «Пусть вырастет трава осока там, где ступала твоя нога».

Семантика ходьбы и ухода в другой свет по траве связывает осоку с древними традициями. Старики помнят обычай отрезания матки стельной коровы или жеребой кобылы через пучок зелёной травы, положенной поперёк места обрезания. Тазовую кость аккуратно отделяют и сверху накрывают пучком «зелёной» травы, приговаривая, чтобы приплод вернулся к жизни в следующем году. Иной случай отмечен у вилюйских саха: в круг из березок *тэтир* входили семеро старцев, опоясав себя, как кишками, длинными пучками зелёной травы, и трижды кружились по солнцу вокруг столба *бабах*, как бы поднимаясь к богу лошадей – *сылгы айыыта*. Коновязь *сэргэ* была украшена тремя шейками и крестом, а под ней, на высоте пяти саженьей, находилось гнездо *уйа*. Один певец поднимал чашу и пел гимн *алгыс*, а старцы испивали *кымыс* и, выходя гуськом, садились среди самых почётных членов общества [Боло, 1938, л. 4–6]. Здесь прозрачно видна идея того, что старики временно посещали страну предков, олицетворённую через гнездо.

Символично сочетание столба *бабах* и круга *туһулгэ*, восходящих к шатру, вокруг которого тюрки кружились семь раз, прощаясь с вождём. Саха застилала пол ритуальной *урасы* зелёной травой, а на венчики столбов втыкали ветки берёзы. В этом ключе приведём миф северных бурят. Сначала на земле были одна вода и огонь. Две серебряные лодки *онгосо*, в которых сидели *эсэгэн мөнгөн бахана* («отцовский серебряный столб») и *эхэн алтан тона* или *ума* («материн-

ское золотое влагалище»), проплыли два круга по солнцу, но не встретились. В третий раз они пошли против солнца и сошлись. Поэтому новобрачные, идя под шалью, делают круг против солнца [Хангалов, 1903, с. 192].

Шаль идентична погребально-свадебной маске *амнах* у невест саха. Интересно, что у абыйских саха во время Ыһыаха 40 женщин и девиц совершали три круга против солнца вокруг восточной или «женской» коновязи *сэргэ*. Их выбирали из числа 200 участников, т.е. от каждой семьи по одной представительнице. При выходе из круга они шли птичьим клином, а сзади старшая женщина гнала их серебряным кнутом [Саввин, 1940, л. 7–12]. Здесь серебряный кнут идеально сходится с «серебряным столбом» *сэргэ* у бурят.

Образ золотого лона *алтан тона* соответствует образу земли у саха: *Аан иньэ дайды алтан туоната* «медная лучшая часть материземли» [Пекарский, 1959, т. III, стб. 2823–2824]. При этом *алтан туона* обозначает «счастье», «удача», «центр», «средоточие», объединяя образы очага, жилища и Вселенной. Поэтому в имени *Эбир Туона хатын* угадывается эпитет хозяйки земли в виде крапчатой птицы. Слово *эбир* «крапинки», «круги на воде» обозначает и рисунок волнистых кругов на кропильной ложке *эбир хамыйах*, у которой есть поэтические названия: *туөнэ мабан туөрэх* «счастливая светлая ворожба» и *туөнэ хамыйах* «гадальная ложка» [Там же, стб. 2902].

Таким образом, семантика травы в ритуале окропления *ыһыах* связана с магией вызывания воды. Вот почему поперёк клюва мёртвой лесной птицы нужно положить зелёную траву и прикрепить трупик к ветке, видимо, надеясь на небесный дождь. Также тунгусские и якутские охотники во рту убитого сохатого оставляли зелёную веточку («жизнь»).

Бурятский термин *тона* как синоним *ума* «мать», быть может, связан с як. *тунаах* «гриб-дождевик («кал бога *Танара*)»; «послед, детский кал» [Там же, стб. 2815–2816]. Гриб *тунаах* еще называют *эһэ табааба* «медвежье курево», в чём просматривается тотемное значение земли – *Эбэ* («бабушка»). И это имя близко сходится с названием богини Байкала *Аба-хатан*, которой ольхонские буряты приносили жертвы, выбирая для *тайлагана* склоны гор [Хангалов, 1958, с. 318, 355]. В тюркских языках *аба* обо-

значает ‘мать’ и ‘медведь’, что даёт основание предположить, что палеолитической хозяйкой озера Байкал была крылатая медведица.

В мифологии саха эпитет *түөнэ* носили духи: хозяин леса *Түөнүл ойуун*, хозяин огня *Түөнэ Моҕол*, он же *Түөнүл бөбө*, сказочный старик Сэ-эркээн Сэһэн – *Тойон Түөнүл* [Пекарский, 1959, т. III, стб. 2903]. В довершение надо сказать, что термин *туона* имеет значения: ‘круг’, ‘прорубь для невода’; ‘светлое место *түһүлгэ*’ (= *түөнэ маҕан түһүлгэ* в том же значении) [БТСЯЯ, т. XI, с. 128, 266]. Нельзя обойти вниманием и алтарь *дирин түһүлгэ* в значении «глубокой чаши», сопоставимой с прорубью *ойбон*.

В одном мифе прародителями саха выступают Моҕол тойон и Мунха хатын. Жрица Мунха хатын, сидя под столбом *баҕах*, распускает волосы и призывает сестёр-стерхов Айыы Туйаар. Затем бросает жребий ложкой *эбир хамыйах* [Боло, 1942, л. 13]. Здесь очевидна магия соединения лона земли Мунха («невод») с высоким небом *Туона халлаан* через столб *баҕах*, выступающий связующей нитью между мирами. При этом обобщённое имя дев Туйаар происходит от глагола *тунаар* – ‘белеть’, выражая идею их рождения от неба *Туона*. Вспомним браки сказочных героев с птицами, что даёт право сопоставить тюрк. *той* ‘свадьба’, ‘похороны’ с монг. *тайлаҕан* ‘обряд жертвоприношения’.

Хуннский след, общий для бурят и саха, мог сохраниться в мифе балаганских бурят, согласно которому некий Обогон родился от матери, съевшей на могиле его отца цветок [Хангалов, 1903, с. 185–186]. О том, что Обогон не был простолудином, говорит то, что человек, распорядившийся кожаным мешком с *тарасуном* и вином, назывался *хабаши обогон* [Хангалов, 1958, с. 229]. Видимо, Обогон превратился в Омогона, ибо в преданиях Омоҕой имел из посуды только берестяной *атыйах*. Эта посуда упоминается в *алгысе*: *тордохтоох тунаах* ‘сора от молодой коровы в берестянке’.

В сказках герои рождаются от травы, выросшей на костях предка, или пены, вскипевшей из могилы Эр Эллэй [Ксенофонов, 1992, т. 1, кн. 2, с. 191–192]. И в том, и в другом случае прозрачна идея единства влаги и травы. По преданию, Эт Уос Эллэй женился на дочери Онохоя, но перед этим тесть устроил прищельцу проверку: во время обряда он вручил ему сосуд *тордуйа* с

кымысом. И так был устроен первый *Ыһыах*. Однако позже зять отнял у родителей жены их счастье. Он вместе с супругой совершил обратный обряд: перед порогом юрты они пропустили сосуды с *кымысом* между коленями старцев. В это время спустились восемь чаек *хонто* и, пригубив *кымыс*, вознеслись в облака [Боло, 1994, с. 260–262].

Таким образом, хранителем лукошка *атыйах* или *тордуйа* был Омоҕой, ведавший и посудной *сабычах*, куда, по Г.Ф. Миллеру, «белый» шаман кидал жребий. В этом контексте в имени Уос Эллэй (досл. «Губа-Эллэй») скрывается тюркское слово *авыз* ‘рот’. Эпитет *Эт* является вариантом *аат* ‘пречистый’ и встречается в теониме Аат-Татай. В таком случае полное имя *Эт Уос Эллэй* обозначает «святой жрец Эллэй». Это роднит его с первым певцом огузов Абыз Коркутом. Из изложенного выходит, что поздние предания, где род Омогоя не мог проводить праздник *Ыһыах* в честь Аар Тойона [Романова, 2005, с. 40], испытали сильные изменения сюжетов. Вероятно, Омоҕой всё же проводил *Ыһыах* в честь своих богов, чуждых Эт Уос Эллэю.

Источники хуннского периода не упоминают о существовании обряда мумификации у северных соседей Китая. Но одновременная с хуннами таштыкская культура хранит артефакты, связывающие эту эпоху с этнографией саха. Так, в склепах таштыкцев были обнаружены сожжённые мумии с трепанациями черепов, манекены с пеплом и маской усопших и обычные скелеты. Таштыкцы помещали внутри кукол в человеческий рост мешки с пеплом, а затем заполняли манекены травой. Остатки мумий лежали выше обычных скелетов. Продолжением этих традиций являлись урны с пеплом древних хакасов у горы Тепсей [Грязнов, 1980, с. 93–159].

Древнекыргызский след подсказывает, что эти ритуалы были известны предкам саха и их остатки сохранились в жертвах *кэрэх*. На это прямо указывает обычай хранения идола в коробе *түктүйэ*, который был «берестяной доминой духа» [Пекарский, 1959, т. III, стб. 2887]. Сведения о мумификации у тюрков дают китайские источники, сообщавшие, что тукюесцы есть потомки хуннов, смешанных с женщинами Турфана. На основе хроник археолог Д.Г. Савинов пишет, что в Первом каганате существовала традиция использования в ритуалах трупов

усопших, а не их скульптур. Позднее мумии были вытеснены манекенами типа кукол Таштыка, которых ставили на возвышении в юрте [Савинов, 1984, с. 58–59].

Последняя деталь интересна тем, что в старинном балагане саха почётные ложи *кэтэбэриин* и *биллирик* возвышались над ложами правой половины юрты, где обычно сидели гости [Кулаковский, 1979, с. 408]. До христианизации на этих ложах хранились идола *бах танара*. Если человек умирал летом, то его духа кормили всё лето, а если зимой – то всю зиму. После срока хранения идолов выносили в отдельный дом *үөр ампаара* [Саввин, 1936–1938, л. 51]. Впрочем, в XVII в. ясачные якуты в качестве фетишей *бах танара* или *чараан* использовали анатомированные трупы вождей, полости которых заполнялись травой [Окладников, 1949, с. 222–223; Боло, 1925–1943, л. 61]. Если *бах танара* соответствует др.-тюрк. *баз тэнри*, то и *чараан* совпадает с тюрко-монг. *чайаан / заян* ‘дух’, ‘творец’, что говорит об обожествлении предков, трупы которых ложились на возвышении в юрте.

На стеле в честь Кюль-тегина трижды повторяется выражение *кэргэк болты* ‘скончался’. Тюрколог Н.К. Антонов считал, что его следует читать как «становиться надмогильной каменной фигурой» [Антонов, 1988, с. 4–8], подтверждая мнение Д.Г. Савинова о том, что кожаные куклы были заменены статуями. Справедливость этой гипотезы подтверждают кимакские могильники Прииртышья с сопогребёнными конями. Западные кыпчаки погребали усопших с конским чучелом, набитым соломой, или костями головы, ног и хвостом [Плетнёва, 1990, с. 139]. Следовательно, половецкие покойники совершали прощальный обход кочевий верхом на остове мумий коней. На кыпчакский след наводит эпос о Сослане. Он возвращается из Нижнего мира на чучеле своего боевого коня [Раевский, 1985, с. 42–43].

Вплоть до начала XX в. этнографы фиксировали легенды и предания о бескровных человеческих жертвоприношениях *кэрэх*. Так, в старину около Якутска один охотник обнаружил в тайге *аранас*, к которому привязали семилетнюю девочку-сироту. Внутри гроба была положена шкура лошади рыжей масти с белой головой вместе с копытами, сердцем и печенью. Девочку принесли в жертву в качестве *кэрэх* взамен души боль-

шого богача, и она просидела там три дня, пока её не спас охотник [Саввин, 1938, л. 41]. Другой рассказ связан с именем строителя Чурапчинской церкви Бэллэскиэй Миитэрэй. Его отец, Гавриил Дьячковский, заболел артритом и пригласил шаманов: Добун ойууна, Бүөтүччээн ойууна, Егора сына Күүлэ и ещё одного шамана. Перед камланием к *сэргэ* привязали девочку-сироту 13–14 лет, которая во время камлания замертво упала под столбом. Для угощения толпы закололи много скота. После этого больной пошёл на поправку [Саввин, 1935–1941, л. 43]. Странно, что Добун ойуун позднее стал прототипом «красного шамана» в поэме П.А. Ойунского.

Сопоставляя исторические и этнографические данные скифов, тюрков и саха, мы приходим к мнению, что жертвы *кэрэх* являлись простейшей и, видимо, древнейшей формой мумификации людей, животных и коней. Эти традиции были известны странам Древнего Востока. Поэтому мы сравниваем термин *кэрэх* с персидским *керэһ*, *кэрэһ* ‘потерявший чувствительность, онемевший, окоченевший’ [Персидско-русский словарь, 1970, с. 318] и таджикским *карахт* ‘мёртвый’, ‘мертвенный’ (перен.) [Русско-таджикский словарь, 1949, с. 310]. Бесчувственность и окоченелость как признаки умершего наводят на семантически близкий термин *карак*, который на языке хинди означает ‘скелет’ [Хинди-русский словарь, 1953, с. 218].

Таким образом, индоиранское слово *кэрэһ* означало ‘мертвец’, но у ариев оно должно было обозначать ‘чистые кости’, ритуально очищенные огнём от плоти и сложенные в анатомическом порядке. Позднее значение термина расширилось до понятий ‘идол, статуя’, ‘мумия’ и ‘жертва’. *Кэрэх*, обозначающий скелет, указывает, что здесь имел место культ умирающего и воскресающего зверя, кости которого люди поднимали на лабаз. Почтительное отношение к костям зверей обнаруживаем в легенде о «рассекании» молодого шамана, когда духи считали все его кости и укладывали в гнезде. Шаман, проходя процедуру расчленения по суставам, принимал вид дикого зверя. На вершине скалы, кургана, холма или дерева *уйук мас* мать-зверь *кэй кыыл* кормила его сырым мясом *өлүктэ* от жертвы *түлэһи кэрэх*. При ущербе луны шаман сидел верхом на чучеле *кэрэх* [Саввин, 1935–1941, л. 106, 116, 103]. По легенде абыйских саха, свет-

лый шаман лежал в гнезде Мирового дерева *Айыы Луук мас*, и его покровителями являлись Эллэй Иэйэхсит и Оноҕой Баай тойон [Ойуун..., 1993, с. 13].

Неслучайно дерево *кэрэх* Улуу Тойона из века в век источало масло *арыы*, и это привлекало к его ветвям и корням духов *абааһы*. Его заменителем выступал столб *аар баҕах*, на котором вешали за рога шкуру скота, а шкуру коня крепили при помощи недоуздка, предварительно окрасив пучки гривы *салама* жертвенной кровью [Слепцов, 1904, л. 72, 51].

Эта светлая сторона религии настолько глубоко засела в памяти среднеколымских саха, что они до сих пор сохранили обычай вешания шкур ездовых коней у могилы их хозяев. 22 апреля 2009 г. мы на съездили на кладбище с. Алеко-Кюёль. На северной стороне за кладбищем насчитали 48 листовниц, на которых висели черепа и копыта жертвенных коней. На некоторых, более толстых, деревьях висят до десяти черепов. Проводники говорят, что все они раньше были направлены на восток. Коня забивают сразу или на второй день после смерти человека, но обязательно утром.

По информации Д.П. Винокурова, старожила с. Алеко-Кюёль, до 1980-х гг. были живы старики, которые на похоронах забивали лошадь следующим образом: приставляли нож под затылком и ударом другой руки по обуху рукоятки вгоняли нож в шею до основания узкого клинка. Наиболее удалые проводили этот акт, сидя верхом на обречённом на смерть коне. Конь должен был иметь полное убранство для езды, но после его заклания седло и узду снимают.

Голову и копыта ставят у ног покойника в специальной посуде, мясом угощают всех во время поминок. Покойник на своем коне «отправляется» на восток – в страну *айыы*. Подбирают коней холощёных, смиренных, привычных к седлу, полудиких и кобыл не берут. Конём наделяют всех, и старых, и молодых. Голову и копыта лошади заворачивают в шкуру и выносят вместе с памятником, сзади покойника. Души детей превращаются в птичек, поэтому на памятниках ставят изображения птиц. Оставленную пищу склёвывают птицы *кукаакы*. Родители их считают душами детей. Душа ребенка *юёр* возвращается в виде птички и возрождается снова. В раннем детстве они рассказывают о своём прошлом. Поэтому их

нельзя перебивать. В 2008 г. в селе скончался мальчик, окончивший школу, он перед смертью спросил у мамы: «Смогу ли я вернуться обратно, превратившись в птичку?».

Череп коней висят на окраине села, в лесочке на краю кладбища. Внутри кладбища г. Среднеколымск следы такого же обряда обнаружены в четырёх местах. Около деревьев обычно оставляют использованную тару: ванны, тазы и ведра, в которых привозили останки коней на кладбище. Около могилы уроженца с. Алеко-Кюёль Н.С. Кокорина (1916–2009), с юго-восточной стороны на дереве висят голова, копыта и хвост тёмно-бурого коня. Внутри одной старой оградки с крестом с востока был поставлен столб коновязи *сэргэ*. На другом месте кладбища повешены две ленточки *салама*.

Таким образом, алеко-кюёльские старики соблюдают этот обычай даже в городе. Но в двух местах кладбища Среднеколымска обнаружены пустые проволочные обручи, предназначенные для вывешивания черепов и копыт. Эти следы вандализма объясняют, почему в городе кангаласцы стали воздерживаться от массового соблюдения обычая. Нами замечено, что ни один из информаторов не упомянул старое название ритуальных коней *хоолдуга ат*.

Все лошади с. Алеко-Кюёль в основном белой масти. *Ыһыах* проводят ежегодно, но в сёлах настоящий *кымьыс* больше не производят, эта традиция забывается. Коровы якутской породы сохранились, но нет учёта их количества. Население в основном занимается скотоводством, охотой и рыболовством. Доля доходов от промыслов занимает важную часть в системе жизнеобеспечения. Мною были записаны некоторые диалектные слова: *сутуруо* ‘обувь с длинным голенищем’ (‘куруму’), *орун* ‘кровать’, *кычам* ‘солнечная сторона’, *эчээ* ‘дед’, *иркэн* ‘жеребёнок мужского пола’ и др. [ПМА, 2009].

По полевым материалам из Верхоянского улуса, в сёлах Дулгалаах и Суордаах были зафиксированы семь мест жертвоприношений *кэрэх*. Они чудом уцелели от уничтожения языческих капищ и сохранились до наших дней [Васильев, 2011, с. 125–129]. Знатоков старины почти не осталось, поэтому мы ограничились описанием посещённых мест. Наблюдения показали общую тенденцию упрощения жертв *кэрэх*, что было связано с христианизацией на ру-

беже конца XVIII – начала XIX в. Наиболее сохранившийся комплекс состоял из перекадины *куочай* в виде доски до двух метров, в центр которой был вставлен череп коня. Стрелка остриём была направлена вверх в восточном направлении. Также все остальные места жертв были ориентированы на восход солнца, чуть отклоняясь на север и юг. Однако от них сохранились только черепа или стрелки *куочай*.

Нами отмечен факт устойчивости восточной ориентации всех жертвенных деревьев *кэрэх*. Интересно, что все деревья *кэрэх* расположены на опушках леса с солнечной стороны и обязательно вблизи водоёмов, удобных для проведения *Ыһыаха*. В старину существовал обычай поедания ездового коня у могилы. По словам стариков, после камлания шаман вешал *кэрэх*. На древнем *Ыһыахе* тоже приносили жертву *кэрэх* и шкуру могли вешать на дереве, хотя об этом никто уже не помнит. Местные эвены соблюдают промысловый обычай устанавливать черепа добытых медведей на развилках дерева глазами на восток, что сходится с общим направлением черепов коней на восход солнца.

Мы уверены в том, что в корне жертвоприношений *кэрэх* нужно искать культ тотемов, характерный для таёжных охотников. Сведения С.И. Боло и А.А. Саввина 1939–1940 гг. дают разнообразный материал, наводящий на размышления. Так, С.И. Боло из уст сказителя 2-го Кангаласского наслега Среднеколымского района записал следующее сообщение: «Во время праздника *Айыы ыһыаҕа* ставят *кэрэх* – на стрелке *куонньар* с запада на восток вывешивают шкуру лошади, направив голову на восток. Духам *абааһы* посвящают лошадь, тогда голову направляют на запад» [Боло, 1940а, л. 37].

В другой записи, сделанной в Борогонском наслеге Оймякона, этот же фольклорист пишет следующее: «На одном дереве *кэрэх* устанавливают три стрелки. Две стрелки *куочай* указывают на запад и восток, а третий – на север. Об этом говорили, что восточный *куочай* направлен в Нижний мир, западный – в Верхний мир, а южный – в южную страну...» [Боло, 1940б, л. 8–9].

Около могилы Салаа Мөккүөна, сына Хабарча баая, сильный шаман Малыыда выставил чучела 17 лошадей *кэрэх* [Саввин, 1936–1941, л. 99]. Этот случай объясняли тем, что Малыыда считался светлым шаманом с двумя «корнями».

Он враждовал с Добуном, называя его кровавым шаманом *сиэмэх ойуун* [Саввин, 1935–1941, л. 72–75]. А.А. Саввин писал о том, что жертвенные деревья *кэрэх* были ориентированы на запад. Но в наслеге Кытаанах он сам видел деревья со стрелками *куочай*, одна из которых была направлена на восток, а вторая – на запад [Саввин, 1937–1941, л. 6]. При этом автор лишь указал на наличие этого особого факта и воздержался от комментариев.

Более упрощенное представление о жертвах *кэрэх* высказывал Э.К. Пекарский в «Словаре якутского языка». По его мнению, *кэрэх* – это кровавое жертвоприношение скота особой масти для умилостивления злых духов. По словам отца Л. Попова, это пиршество считали величайшей святыней, и в нём принимали участие все присутствующие, а остатки мяса уносились домой для угощения родичей. Шкуру или чучело убитого животного вывешивали на дереве, под которым происходило камлание шамана. *Куочай кэрэх* – род жертвоприношения, когда шкуру с головой, рогами и копытами вешают на дереве и устраивают деревянный указатель дороги – *куочай*. В Вилуйском округе *кэрэх* – это подмости на трёх срубленных деревьях, на которые складываются дары духу леса. Отсюда очевидно, что при описании жертвы *кэрэх* автор учитывал мнение миссионеров, негативно относившихся к кровавым обрядам [Пекарский, 1958, т. I, стб. 1045–1046].

Таким образом, под вопросом остаётся упоминание кровавых жертв, предназначенных творцам *айыы*, которые, по устойчивому убеждению учёных, противились всяким обрядам с пролитием крови. Однако факты, противоречащие общепринятому мнению, не нашли в литературе приемлемого объяснения. «Чёрные» шаманы считались колдунами, насылающими порчу, поэтому люди их не приглашали на моления добрым божествам. Это подтверждают и слова Г.Ф. Миллера: «Некоторые шаманы, как, например, тот, кто проводил вышеописанную церемонию (жертву Кыдай Бахсы. – В.В.), не могут совершать обряды божествам посредством весенней церемонии “чокания”. Они также не могут жертвовать божествам коней, считаясь нечистыми и грешными. Простые якуты говорят, что такие нечистые шаманы могут с помощью чертей околдовать и губить людей. Сами шаманы отри-

цают это, но признают, что имеют связь с чертями и ни с кем из божеств» [Элерт, 1999, с. 233].

При описании обряда жертвоприношения рыжего телёнка духу кузнецов Кытатай Тойону немецкий учёный заметил, что шаманы, причастные к культу кузнечества, не смели совершать обряд *Ысыах* в честь *айыы*. Из его слов следует, что иные шаманы допускались к обряду «чокания». Эти «чистые» шаманы жертвовали божествам коней. Не исключено, что они приносили и жертвы *кэрэх*. Однако никаких уточняющих подробностей учёный не даёт.

Кузнечное ремесло является мужским занятием, и странно было бы видеть жриц в этой сакральной сфере. Точно также кузнец не вторгался в женскую сферу богини Айыысыт. По Г.Ф. Миллеру, Кытатай, будучи властелином подземного мира, принимал в жертву рыжего бычка. Парадокс заключается в том, что «корень» кузнецов Уус төрдө находился на юге, чуть ниже ставки Улуу Тойона [Линденау, 1983, с. 44]. Хотя здесь переводчик Г.Ф. Миллера не уточнял, являлись ли Кытатай Бахсы и Уус төрдө одним лицом и к какой «секте» принадлежали.

Эти исследователи оставили ценное сведение о том, что жертву коней *кэрэх* якуты вешали на дереве во время праздника *Ыһыах* [Там же, с. 40]. По другим данным, шкуру скота вешали за рога на столб *аар бабах*, а шкуру коня крепили к нему при помощи недоуздка. Дерево *кэрэх* из века в век источало масло, поэтому его ветви и корни привлекали духов *абааһы*. [Слепцов, 1904, л. 51, 72].

Жертва как частица сакрального мира приравнивается к божественному духу, к которому должны прикасаться ритуально чистые жрецы. Это позволяет видеть в жертве отражение полутотемной богини Айыысыт, спускающейся на землю в образе кобылицы.

В мифологии саха творцы *айыы* вели типичное хозяйство коневожителей и вряд ли были вегетарианцами. Иначе говоря, творцы должны были пополнять табуны за счёт приносимых в жертву коней особых мастей. Продукты кровавых жертв творцы могли принимать как гостинец *кэһии*, а косяки посвященных лошадей – как дар за благополучную жизнь на земле. Всё это показывает условность линии разграничения между кровавыми и бескровными церемониями. Шаманы с натурой присваивания в ущерб голодающим

считались злыми, независимо от того, какой вид жертвоприношения они предпочитали.

Наши данные вносят сомнение в правоту утверждения о том, что жертвы *кэрэх* были адресованы только демонам *абааһы*, так как восточное небо считается местом обитания покровителей *айыы*. Хотя из этого ряда выпадает сообщение оймьяконцев, по которому на востоке живут нижние *абааһы*. Также странно то, что Кытатай Бахсы обитал на юге, при этом являясь божеством Нижнего мира. Такие данные отражают забытые нюансы локальной мифологии родов, которые ещё бытовали среди отдалённых северных групп саха как реликты древнего язычества.

Литература

Антонов Н.К. О якутско-монгольских языковых связях // Язык – миф – культура народов Сибири. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1988. – С. 4–16.

Боло С.И. Якутский исторический фольклор. Легенды, предания и рассказы якутов. 1925–1943 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 14. Д. 38. 76 л.

Боло С.И. Тылгыны кыргыһыта. 1938 г. // Там же. Ф. 5. Оп. 3. Д. 5. 6 л.

Боло С.И. Записи по верованиям якутов бывшего Колымского улуса. 1940а // Там же. Д. 438. 37 л.

Боло С.И. Устное сообщение по местному историческому фольклору сказителя Л.С. Белолобского. 1940б // Там же. Д. 395. 10 л.

Боло С.И. Дугуй Бөбө (сюжет олонхо). Оймьяконский район. 1942 г. // Там же. Ф. 4. Оп. 14. Д. 64. 35 л.

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.

БТСЯЯ – Большой толковый словарь якутского языка. Т. XI (буква Т: төтөллөөх – тээтэннээ) / под ред. П.А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2014. – 528 с.

Васильев В.Е. Этнографические этюды Верхоянья // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2011. – № 2(3). – С. 125–130.

Геродот. История в девяти книгах. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972. – 600 с.

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

Грязнов М.П. Комплекс археологических памятников у горы Тепсей на Енисее. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1980. – 167 с.

Ксенофонтов Г.В. Ураангхай-сахалар: Очерки по древней истории якутов. – 2-е изд. – Т. 1. – Якутск: Нац. кн. изд-во РС (Я), 1992. – Кн. 1 – 416 с.; Кн. 2 – 317 с.

Кулаковский А.Е. Научные труды / подгот. к печати Н.В. Емельянов, П.А. Слепцов. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 484 с.

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

Ойуун: ойууннар уонна ойуун сиэрин-туомун туһунан кэпсээннэр. – Якутск: ИЯЛИИ СО РАН, 1993. – 56 с.

Окладников А.П. История Якутии. –Т. 1. – Якутск: Госиздат, 1949. – 440 с.

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

Персидско-русский словарь: в 2 т. / под ред. Ю.А. Рубинчика. – Т. 2. – М.: Сов. энцикл., 1970. – 848 с.

Плетнёва С.А. Половцы. – М.: Наука, 1990. – 208 с.

ПМА, 2009 – Полевые материалы автора. Этнографическое изучение северных кангаласцев села Алеко-Кюэль Среднеколымского улуса Республики Саха (17.04.–24.04.2009 г.).

Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н.э. – М.: Наука, 1985. – 256 с.

Романова Е.Н. Исследователи-монографисты Г.Ф. Миллер и Р.К. Маак: этнографические подходы в описании профанного и сакрального мира субэтнических групп саха // Ученые Германии о Якутии. – Якутск: Изд-во ИГИ СО РАН, 2005. – С. 35–44.

Руденко С.И. Горноалтайские находки и скифы. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. – 268 с.

Русско-таджикский словарь. – М.; Сталинабад: Таджикгосиздат, 1949. – 880 с.

Саввин А.А. Погребальные обычаи якутов Севера. 1936–1941 гг. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 19. 270 л.

Саввин А.А. Шаманизм: шаманы. 1935–1941 гг. // Там же. Д. 64. 123 л.

Саввин А.А. Верования якутов: демонизм. 1936–1938 гг. // Там же. Д. 68. 98 л.

Саввин А.А. Верования якутов. 1937–1941 г. // Там же. Д. 70. 347 л.

Саввин А.А. Материалы по верованию якутов. 1938 г. // Там же. Д. 102. 61 л.

Саввин А.А. Былыргы ыһыах. 1940 г. // Там же. Ф. 5. Оп. 3. Д. 485. 13 л.

Савинов Д.К. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – 175 с.

Слепцов П.В. Этнографические материалы. 1904 г. // Рукописный фонд Архива ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 293. 350 л.

Хангалов М.Н. Балаганский сборник: сказки, поверья и некоторые обряды у северных бурят / под ред. Г.Н. Потанина. – Томск: Типолитография П.И. Макушина, 1903. – 289 с.

Хангалов М.Н. Собрание сочинений / под ред. Г.Н. Румянцева. – Т. 1. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1958. – 552 с.

Хинди-русский словарь. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1953. – 1224 с.

Элерт А.Х. Народы Сибири в трудах Г.Ф. Миллера. – Новосибирск: Наука, 1999. – 240 с.

V.E. Vasiliev

Sacrifice Kerekh: Relics and New Interpretations Based on Materials of the Northern Sakha

The article highlights the subject of kerekh sacrifices, the origins of which have deep links with the primitive cults, transformed in a form encountered in rituals of transition to another world. Their varieties still require special study within the general system of shamanism. Therefore, there are key points of contentious topics to which scientists often do not pay due attention. The importance of the subject of the kerekh sacrifice in terms of methodology relates the general picture of the concept of a system of shamanism, in fact, is not inferior to world beliefs and is not the lowest ("basement") faith of the peoples of Siberia. It assumes a deep syncretic genesis of kerekh sacrifices, associated with the ancient ethnogenesis of Sakha. Passing through the cultures of Indo-Iranians, Saks and Turks, kerekh survived to the present day, proving the extraordinary vitality of the myths and archetypes laid in the foundation of Tengrism. The northern materials of the sakha convincingly prove the contamination of northern and southern cults: kerekh is surprisingly combined with the cult of a dying and resurrecting beast. It is according to northern information that we can state that kerekh was placed not only to the spirits of the abaagy, but also to the deities of the aiyy who had the function to create, but sometimes also punish the unworthy conversion to the cult of ancestors and heavenly patrons.

Keywords: northern Sakha, Turks, Mongols, shamanism, Ygyakh, aiyy, abaagy, early cults, rituals, sacrifice kerekh.