

АЛТАЙСКИЕ ТРАДИЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ И ПОТУСТОРОННЕМ МИРЕ

Алтайцы представляли себе смерть как переселение в иной мир (*миф. алыс јер* преисподняя, место пребывания *Эрлика* – бога подземного царства, главы духов, обитающих, по анимистическим представлениям шаманистов, в нижней сфере, т. е. в преисподней [ОРС. С. 17; 193-194]; *башка јер* (букв. другая земля) загробная жизнь, «тот свет», где обитают души людей после их смерти [ОРС. С. 53]; *ол Алтай (јер)* (букв.: тот Алтай (место)) *ӧлгӧндӧрдив јери* загробный мир [Чумакаев. С. 201]), в котором они будут жить со своими родственниками.

У южных алтайцев существовала вера в *сӱне* (*миф.* душа человека, по поверью, выходящая в момент смерти и остающаяся некоторое время около умершего в виде ветра, воздуха, пара [ОРС. С. 134]). Этот дух, по мнению телеутов, обладал способностью слышать и понимать все, что творится вокруг покойника, и оставался в мире живых до погребения умершего. Поэтому не желая обижать *сӱне*, родственники, причитая, говорили что-нибудь хорошее об умершем. После погребения *сӱне* якобы отправлялся в путешествие по высшим судам (*јаргы* - *миф.* суд, на который идет душа умершего [ОРС. С. 48]). *Сӱне* богатого человека совершал путешествие на лошади, *сӱне* бедняка – пешком. Путешествие продолжалось сорок лет. В течение этого времени *сӱне* сопровождал дух, съевший кут человека (*кут* - *миф.* душа, сила, поддерживающая жизнь человека, животного, растения [ОРС. С. 97]). Только после этого *сӱне* переселялся в царство Арбыс-хана (*Арбыс-каан миф.* Арбыс-хан, царь, ведающий душами умерших [ОРС. С. 20]).

Сӱне, как считали алтайцы, не может сразу понять, что она оставила тело, три дня ходит по старому жилищу и только тогда догадывается, что она свободна, когда замечает, что на золе очага не оставляет следов. Помимо *сӱне* телеуты верили в *ӱзӱт* (*миф.* душа, дух умершего человека в виде ветра, воздуха, пара; материальное вещество души (*сӱне*), видимое человеком и животными (напр. *собакой*), привидение; *сӱненив ӱзӱди* материальное вещество души [ОРС. С. 171]). Сорок дней *ӱзӱт* живет на кладбище.

В это время по ночам он может приходить в дом. Телеуты боялись таких посещений и отпугивали лязгом железа, плетью или ножом. Страх был вызван тем, что дух *ўзўт* мог захватить с собой *јула* (миф. душа, духовный двойник человека, который может покинуть тело при жизни [ОРС. С. 58]) кого-нибудь из родственников и тем самым причинить болезнь или смерть. *Ўзўт* алтайцы кормили во время поминков, на седьмой и сороковой дни, а также через год после смерти (*конок уст.* поминки по покойнику на седьмой день [ОРС. С. 87]; *ўзўт байрамы* поминки по истечении сорока дней после смерти [ОРС. С. 171]; *кырык уст.* поминки на сороковой день [ОРС. С. 105]; *калган-аш уст.* поминки по покойнику в годовщину смерти [ОРС. С. 69]).

В сороковой день после посещения могилы алтайцы производили обряды очищения дома от скверны *ўзўт* и обряд изгнания из дома духа, пожравшего кут умершего человека. По верованиям алтайцев, добродетельные люди (*ак-сагышту кижси*) обращались в существа, легкие как воздух, *јал-салкын* (букв. легкий ветерок) и переселялись в другой мир, во владения хана Кундуса (*Кўндўс-Каан миф.* Кундус-Хан – царь, ведающий душами добродетельных людей [ОРС. С. 100]). Жизнь добродетельных людей в ином мире во всем похожа на жизнь людей, живущих на земле, а грешники вечно мучаются.

У южных алтайцев существовала также вера в загробную жизнь животных, поэтому после смерти человека закалывали его верховую лошадь. Считалось, что умерший будет ездить на ней в загробном мире: *койлого*, *койлоо* лошадь, *букв.* лошадь для отвоза умершего человека; *койло ат* – конь, которого хоронят вместе с хозяином [ОРС. С. 85].

О запретах, существовавших по отношению к больным, умершим у В.И. Вербицкого отмечено следующее: «*тын коштонын јат* — душа смешивается, сливается. Это говорят, воспрещая близко стоять возле умирающего, чтобы он долго не маялся, веря, что душа здорового сообщает свою жизненность умирающему» [Вербицкий. С. 77]¹. Так, например, алтайцы говорят: *сўнези јок кижси болбос* ‘без суне не бывает человека’. А. В. Анохин пишет: «Суне и алдачы (*алдачы* – миф. ангел смерти, дух, уносящий душу умершего, дух смерти [ОРС. С. 16]) после смерти человека

¹ О душе человека, различных ее субстанциях имеются специальные исследования (см. [Баскаков; Баскаков, Яимова; Яимова]).

живут некоторое время около юрты и в кругу оставшихся родственников; при этом душа ребенка живет семь дней, а душа взрослого – сорок дней. В течение этого срока аил или дом, в котором умер покойник, подвергается целому ряду запретов. Так, шаманы в течение сорока дней не входят в жилище, опасаясь осквернить себя вследствие тайного присутствия в аиле алдачы, а простой народ до семи суток не вносят в жилище вещей, взятых от других и не дают таковых из своей юрты. Кроме того, в этот период считается предосудительным просить чего-либо у хозяина аила, где был покойник. По истечении сорока дней жителями аила устраиваются поминки *ўзўт пайрамы*. В этих случаях колют скотину и варят мясо, которое за общим столом все съедают. Старики и старухи читают короткие импровизированные молитвы вроде следующей: *Арткан јуртуна пала парказына јакшы ползын, ългѡн сўнезине ару ползын* (оставшемуся народу и детям пусть будет хорошо, умершей душе пусть будет чисто). Шаман не принимает участия в общем молении на поминках; он иногда особо приглашается хозяином юрты и с курением арчына (можжевельника)² выгоняет алдачы из юрты...» [Анохин. С. 21].

Табуированным в речи алтайцев являлись слово *ѡл* – ‘умирать’ и выражения *божоп калар*, *ѡлўп калар* ‘умереть’. Вместо этого употреблялись следующие эвфемизмы: *божогон*, *божоп калган* ‘скончался’, *јада калган* ‘почил, скончался’, *јана берген* ‘возвратился домой’, *бистев јўре берген* ‘ушел от нас’, *ол јерге барган* ‘отправился в иной мир’, *караны в јерине барган* ‘отправился в место темноты’, *кѡстѡри јумулган* ‘глаза закрылись’, *тыныжы соогон* ‘дыхание стало холодным’, *јыгылып калган* ‘пал’, *атана берген* ‘уехал’, *ак-јарыкта в атанар* (*атана берер*, *барар*, *јўре берер*, *ыраар*) ‘с белого света отправиться (отправиться, уйти, удалиться)’, *амырап калган* ‘упокоился’.

² Можжевельник клали при первом громе в огонь, им проводили обряд очищения — *алас*: дымящей веточкой обводили круговыми движениями свою голову и проводили ею вдоль тела, если человек видел во сне умерших, преследовался ими, или же снились ему острые предметы. В этом случае дымящим можжевельником обносится также вся внутренняя часть жилища, причем особенно тщательно проводили по углам дома. По возвращении с похорон, вымыв на улице руки, каждый член семьи умершего обводил себя дымящим можжевельником. Посвящаемых высшему божеству (*Кудай*) коней и овцу, приносимую в жертву при испрашивании благополучия семье, домашнему скоту, также окуривали можжевельником.

Эвфемизмы *јана берген* 'возвратился домой', *бистев јуре берген* 'ушел от нас', *ол јерге барган* 'отправился в иной мир', *караны в јерине барган* 'отправился в место темноты', *атана берген* 'уехал' своим содержанием указывают на то, что эти образования более ранние по сравнению с остальными выражениями. Они свидетельствуют о том, что у алтайцев умерший продолжал жить в ином мире, где он окажется после воссоединения его тела с душой, покинувшей его во время смерти. Вместе с умершим человеком забивают и хоронят лошадь, на которой он ездил, а также «покойники полагаются в полной одежде и шапках и всегда с запасом в мешочке на дальнюю дорогу» [Вербицкий. С. 86]³.

Вероятно, обычай хоронить человека с запасом еды является одинаковым с обычаем вкладывать пучок сена в пасть головы со шкурой и ногами умерщвленного коня, остающимися на месте проведения обряда на шесте, и в рот убитого бурундука, шкура которого, воткнутая на палку, висит на дереве с восточной или западной стороны ствола лиственницы.

Вместо слова *оро* 'могила', говорили *мөүкү*, букв. 'вечный, вечность', 'снежные белки'; *мөүкүзине салган* 'положили в усыпальницу'; вместо слова *көм-*, букв. 'засыпать, хоронить', говорили *сөбгин јууган*, букв. 'собрали кости', т. е. 'захоронили останки' или несколько возвышенно – *мөүкүзин туткан* 'устроили усыпальницу'; вместо *конок* 'поминки' – *үч конок өткүрер* 'проводить третий день' или *јети конок өткүрер* 'проводить семь дней', говорили *күн өткүрер* 'проводить день'.

В случае смерти человека алтайцы вели себя сдержанно и после проводов тела, души и отвода поминок по ним в третий, седьмой, сороковой дни старались забыть умерших. Эти обычаи в наши дни несколько изменились. В современном алтайском языке продолжают употребляться эвфемизмы *јада калган* 'скончался, почил', выражение *јада калганыла колбой* (~ *улам*) 'в связи с кончиной', *божогогон* 'скончался', остальные же эвфемизмы употребляются в основном только в речи старшего поколения.

Алтайские эвфемизмы и фразеологизмы *јана берген* 'возвратился домой', *ол јерге (јарыкка) барган* 'отправился в иной мир', *караны в јерине барган* 'отправился в место темноты', ак-

³ О погребальных обрядах алтайцев см.: [Тошакова; Шатинова; Алексеев].

јарыкта в атанар (*атана берер, барар, јуре берер, ыраар*) (букв.: с белого света отправиться (отправиться, уйти, удалиться)) обозначают символический путь умершего в иной мир.

Фразеологизм *бажы базылган* (букв.: голова раздавлена) умер [Чумакаев. С. 49] также имеет мифологическое происхождение. Воспринимая человека как целостность, традиционное алтайское сознание вместе с тем наделяло его жизненно важные органы некоторой автономией. Фразеологизмы отразили представления о независимом, самостоятельном функционировании разных органов и частей тела. Так, алтайский богатырь Кан-Тади, расправившись с чулмусом, оттоптал ему голову и бросил на середине железной степи.

Фразеологизм *бажы баткан* (букв.: голова поместилась) умер [там же] имеет также значение 'голова закатилась (подобно солнцу, луне)'; ср.: солнечный свет в мифологической традиции – важнейшая характеристика земного мира, населенного живыми людьми (*күндү јердеги* – солнечная земля, клишированное обозначение среднего мира) [Традиционное мировоззрение... С. 147].

Фразеологизм *бажы каткан* (букв.: голова его затвердела) погиб, умер [Чумакаев. С. 51]. По представлениям алтайцев, с возрастом кости твердеют (Кулузун-хан годами состарился, крепкие его кости затвердели).

Многие алтайские фразеологизмы со значением «смерть» имеют эквиваленты в русском языке: **тыны чыкты** он умер (букв. душа его вышла); **бажын салар** (букв.: голову положить) погибнуть, умереть [там же. С. 53]; **бойына блүм табар** (букв.: найти себе смерть) умереть [там же. С. 83]; **бу јерде в барар (ыраар, ырап калар)** (букв.: с этого мира уйти (удалиться, удалиться)) умереть [там же. С. 91]; **будын чирей тебинер** (букв.: ноги протянуть) умереть [там же. С. 93]; <кара> **бажын салар** (букв.: <черную> голову положить) умереть [там же. С. 128]; **коногы јеткен** (букв.: жизнь его дошла) **божоор өйи келген** пришло время умереть [там же. С. 149]; <кызыл> **тыны кыйылган (үзүлген)** (букв.: <красная> жизнь его отрезалась (оборвалась)) умер [там же. С. 183]; <кызыл> **тынын <да> кысканбас** (букв.: <красную> жизнь свою <даже> не пожалеть) умереть [там же. С. 183]; **ортобыстав барган (јуре берген)** (букв.: от нас ушел (ушел)) умер, скончался [там же. С. 209]; **сөбгин салар** (букв.:

кости свои положить) погибнуть, умереть [там же. С. 233]; **тыны кыйылган** (букв.: жизнь его срезалась) умер [там же. С. 269]; **тыны үзүлген** (букв.: жизнь оборвалась) умер [там же. С. 269]; **тыныжы соой берген** (букв.: дыхание стало холодным) умер [там же. С. 269]; **тынын айрыыр** (букв.: жизнь его отнять) **өлүмнениг корулап алар** спасти от смерти [там же. С. 270]; **тынын алар** (букв.: жизнь свою взять) **өлүмнөв качар** спастись от смерти [там же. С. 270]; **тынын алар** (букв.: жизнь его взять) **өлүмнөв корулап алар** спасти от смерти [там же. С. 270]; **тынын алар (үзер)** (букв.: жизнь его забрать (оборвать)) **кемди-кемди эмезе нени-нени өлтүрөр** убить кого-либо или что-либо [там же. С. 270]; **тынын кыйар** (букв.: жизнь его срезать) **кемди-кемди эмезе нени-нени өлтүрөр** убить кого-либо или что-либо [там же. С. 271]; **тынын кысканбас** (букв.: жизнь свою не жалеть) **кемни-кемни эмезе нени-нени учун өлүп каларга белен болор** быть готовым умереть за кого-либо или за что-либо [там же. С. 271]; **чирей тебинер** (букв.: вытянуть [ноги]) умереть [там же. С. 283]; **жүрүм ле өлүмнү ортозында** (букв.: между жизнью и смертью) **коркышту күч, жеткерлү айалгада** в очень тяжелом состоянии [там же. С. 114]; **өлүмнү көзине көрөр** (букв.: смерти в глаза смотреть) **сүрекей жеткерлү айалгада болор, бойыны божоп калар аргазын оудоор** находиться в смертельной опасности, осознавать возможность своей гибели [там же. С. 217]; **өлүмнү кырында** (букв.: у смерти на краю) **сүрекей жеткерлү айалгада** (болор ло о.д.) в смертельной опасности (быть, находиться и т.п.) [там же. С. 217]; **jev жастанар (жастанып жыгылар)** (букв.: рукав подстелить [под себя] (подстелить [под себя], упасть) погибнуть [там же. С. 101].

Традиционные мифологические представления тюрков о смерти имеют и символическое обоснование.

Так, Д.В. Дубровский, описывая пространственные модели в погребальном обряде тюркских кочевников Центральной Азии, отмечает, что похоронный обряд может быть описан как перемещение из *своего* в *чужое* (= *путь*), которое обязательно сопровождается действиями по восстановлению *границы* [Дубровский. С. 9-10].

Для кочевой тюркской традиции этот путь может быть описан как *реальное* перемещение (от юрты до могилы), перемещение символа – *тула* (годовая перекочевка ритуального заместите-

ля умершего вместе с родом), и, наконец, символическое перемещение (поминование предков). На каждом этапе похоронного ритуала изменяется статус умершего и способы пространственного оформления действий. Этапы обряда отделяются друг от друга вначале пространственными перемещением тела умершего от юрты к могиле, а затем перемещением его символического заместителя, которое заканчивается в годовщину смерти.

Пространственно-временными локусами перемещения умершего становятся юрта; пространство около юрты; дорога к погребению; место погребения; перекочевка от места смерти в течение года до аса; ас (годовщина смерти).

Семиотические характеристики юрты отражаются в действиях, производимых над умершим сразу после кончины. Символическое перемещение покойного или его ритуальных заместителей обозначают изменение его статуса, что показывает, прежде всего, положение умершего по отношению к входу и перемещением между мужской и женской частью юрты. Кроме того, актуализируется идея разрыва связи с горизонтальным путем переноса юрты на новое место. Символика укрепления социального очевидна в подчеркивании *четырёхугольности* пространства, используемого для защиты от умершего как «чужого». Идея воссоздания мира кажется очевидной в описаниях ряда ритуальных действий, например, в отправлении гонцов с печальной вестью о кончине на четыре стороны света.

Пространство около юрты («ближний круг») отделяется от юрты порогом. Пересечение этой границы становится началом реального *пути* умершего к месту погребения, а сам по себе переход особо отмечается в похоронном ритуале. Граница понимается и обозначается как тройная, что находит свое отражение в различных способах ее презентации (тройное поднятие, ломание трех палочек). Обращает на себя внимание общий принцип разрушения обычных границ, использование специального способа выноса мертвого (через специальное отверстие) по сравнению с перемещением живого (дверь). Этот прием аналогичен широко распространенному в индоевропейской традиции способу выноса тела через окно или через разобранную стену.

Ритуальное пространство у юрты оформляется с помощью самих участников обряда, которые выстраиваются особым образом, зачастую с длинными палками в руках. Центром в данном

случае является сам умерший, по отношению к которому организуется пространство обряда. Подобные же модели воспроизводятся в момент кормления души умершего в юрте или у могилы.

Общим для всех тюркских народов является обряд жертвоприношения коня, который понимается как средство доставки души умершего в иной мир. Показательно, что во всех случаях все действия по отношению к жертвенному коню совершаются в направлении, соответствующем местоположению иного мира.

Перемещение умершего после совершения ритуальных действий у юрты очередной раз актуализирует идею пересечения границы. В связи с этим путь до места погребения обозначался как прохождение трех участков пути, эта граница снова обозначается как *тройная*.

Если сравнить характеристики того, на чем умершего везут или несут к месту погребения (кошма, ткань, ковер, *кереге*), то очевидна актуализация идеи окультуренного, структурированного, пересеченного пространства, необходимого для защиты «своего» от все более усиливающихся свойств умершего в качестве «чужого».

Организация погребения в наибольшей степени подвержена диктату определенной религиозной традиции, в рамках которой находилась к концу XIX века та или иная тюркская культура. Тем не менее, отмечается сохранение определенных пространственных моделей, относящихся к общему пространственному коду тюркской традиции Центральной Азии. Четырехугольность мира, свойственная центральноазиатской тюркской традиции в целом, так или иначе подчеркивается в процессе обряда как и у казахов - мусульман, у православных хакасов, у бурят и тувинцев - ламаистов при всей разности самих обрядов и религиозных требований.

Общим моментом также является существование вертикального объекта, который чаще всего служит для организации коммуникативного канала с умершим.

За год до аса происходит символическое перемещение покойного по привычному маршруту. Это перемещение в рассматриваемой традиции реализуется либо как перекочевка *туда* (казахи, киргизы), либо, как перемещение стола для поминок (хакасы). В последнем примере очевидна синонимия дома и всего обжитого пространства (пространства кочевания). Стол «движется» по направлению к выходу (на восток), а в конце этого пути он

разламывается, что знаменует окончание символического ухода умершего; ломание стола, таким образом, завершает эту часть пути умершего в ходе похоронного обряда. Таким же образом, кара у казахов и киргиз ломается на асе, символизируя окончание последнего пути умершего,

Дс - наиболее важный обряд для умершего, так как именно после совершения аса покойный считается «навсегда ушедшим», Не случайно, что в момент аса опасность для микрокосма оказывается наиболее реальной, в связи с чем в момент совершения аса актуализируются все средства, могущие поддержать миропорядок. Естественно, одним из важных кодов данного обряда является и пространственный код.

Основным содержанием годовых поминок во всех рассматриваемых традициях является разрушение *туна*, ломание *кара*, что знаменует собой разрыв коммуникативного канала между умершим и коллективом. В пространственном отношении эта дата сопровождается восстановлением порядка: выстраиваются социальные отношения (установка юрт на *асе*), убираются вещи умершего, развешанные в течение года внутри юрты (восстановление обычного порядка внутри юрты), убивается посвященный умершему конь (заканчивается символическое путешествие в иной мир). Таким образом? все предметы, с помощью которых организовывалось пространство смерти, все вещи, связанные с умершим, также переставали существовать,

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск : Наука, 1980. - 317 с.

2. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю 1910-1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии // Сборник Музея антропологии и этнографии. - Т. IV. - Вып. 2. - Л., 1924.

3 - Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значения и этимология) // Советская этнография. — 1973 — № 5

4. Баскаков НА., Яимова НА. Шаманские мистерии Горного Алтая. - Горно-Алтайск : Республиканская типография, 1993. - 122 с

\ Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. - М., 1893. - 221 с.

6. Дубровский Д.В. Пространственные характеристики погребального обряда тюркоязычных кочевников Центральной Азии (конец XIX - нач. XX вв.) : автореф. дис. ... канд. истор. наук. - СПб., 2007. - 16 с.
7. Ойротско-русский словарь /Н.А. Баскаков, Т.М. Тошакова. - М, 1947.-312 с.
8. Сагалаев А.М. Мифологии и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. - Новосибирск : Наука, 1981. - 175 с.
9. Тошакова Е. М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX — нач. XX в.). - Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд. Алт. кн. изд-ва, 1981. - 184 с.
10. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. - Новосибирск : Наука. Сиб. отд., 1989. -243 с.
11. Чумакаев А.Э. Алтайско-русский фразеологический словарь. - Горно-Алтайск : ГАГУ, 2005. - 312 с.
12. Шатинова Н. И. Семья у алтайцев. - Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд. Алт. кн. изд-ва, 1981.- 274 с.
13. Яимова Н.А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке. - Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 1990. — 169 с.

Дзыга Я. О.

ПОНЯТИЕ СВЯТОСТИ У Л.Н. ТОЛСТОГО И И.С. ШМЕЛЕВА

Вопрос об отношении Толстого к христианству, к православной церкви с давних пор находится в центре внимания литературоведов. Неортодоксальность толстовских выводов, своеобразие его религиозно-философской позиции состоит в замене христианского (Божеского) гуманистическим (человеческим).

Переживший в начале века увлечение социал-демократическими идеями, прошедший через период мучительной тоски и отчаяния, Шмелев нашел душевное успокоение и ответы на жизненно важные вопросы в Православии. В противоположность Толстому, стремившемуся создать учение, «очищенное» от лжи церковников, Шмелев никогда не отвергал церкви. По словам Ю. Кутыриной, писатель говорил о себе: «Бог дал грешнику жизнь, и это обязывает. Хочу жить настоящим христианином и смогу осуществить это только в церковном быту» [1. С.14]. Религиозные взгляды Шмелева укрепили его собственный мисти-