УДК 398.2(=512.151):236.4

Н.Р. Ойноткинова

ОБРАЗНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ АДА В ШАМАНСКИХ ТЕКСТАХ АЛТАЙЦЕВ

Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ «Типология обрядового фольклора алтайцев: слово, музыка, действие», № 17-04-00314-ОГН.

Анализируются шаманские представления об аде (тамы) в текстах, записанных в начале XX в. известным этнографом, музыковедом А.В. Анохиным у алтайцев. Выделены ключевые образы и рассмотрены их символические функции. Приведенные образные параллели из мифологий других народов позволяют предположить, что представления об аде в культуре алтайцев могли сложиться на основе архаичных архетипов, характерных для древних мифологий, имевших влияние на мировые религии. Семантика ключевых образов в текстах связана с выражением понятий суда и наказания человеческой души после смерти.

Ключевые слова: шаманизм; алтайский фольклор; жанр; религиозно-мифологическая картина мира; представление об аде.

Мифология и поэтика шаманских текстов алтайцев и других тюркских народов Южной Сибири остаются малоизученной областью сибирской фольклористики. Исследование этих произведений важно для определения генезиса мифопоэтики жанра *камлания* в алтайском фольклоре, а также для понимания характера религиозных верований этноса, его историко-культурных, языковых контактов с другими народами. Шаманские обряды алтайцев, в прошлом совершавшиеся в течение трех дней, сопровождались длинными устно-поэтическими текстами (250–2 000 и более строк), обычно исполняющимися пением или речитативом в сопровождении бубна. Эти шаманские тексты можно отнести к древнему жанру *алкыш*: 1. Хвала, благословение, прославление; *рел.* Молитвенно-хвалебное песнопение, моление, молитва, гимн [1. С. 38]. Е.С. Новик, анализируя синтагматику шаманских обрядов тюркских народов, для обозначения шаманского текста использовала термин ‘камлание’, поскольку в шаманском дискурсе обряд и текст представляют собой неразрывное целое [2]. В данной работе мы вслед за Е.С. Новик предпочитаем называть эти тексты камланиями, так как за термином *алкыш* в алтайском фольклоре закрепился жанр благопожелания. Текст камлания включает в себя различные по коммуникативной направленности речевые жанры: призывание, просьбу, заклинание, благопожелание. В тексте шаман в зависимости от цели обряда обращается к светлому или темному божеству (Кудаю, Ульгену, Эрлику, их «сыновьям»), а также к духам-покровителям семьи и домашнего огня, духам-покровителям среднего мира (Алтаю, Jер-су – букв. ‘Земле-воде’, Jезиму – букв. ‘Медному господину’), он призывает покровительствующих ему духов предков-шаманов. Действуя в рамках семейно-родовых традиций, шаманы оказывали моральную поддержку семьям, лечили больных. Любую болезнь язычники понимали как действия злых духов или как вселение в человека злого духа. Изгнанием злых духов занимались лишь опытные, сильные шаманы, которые могли обращаться к божествам Верхнего или Нижнего мира.

В своей книге «Материалы по шаманству у алтайцев» А.В. Анохин [3] опубликовал шаманские тексты, записанные им вначале XX в. Это единственное полное издание, по которому можно ознакомиться с шаманизмом, широко бытовавшим у алтайцев в прошлом. Некоторые записи ученого остались неопубликованными и неизученными. Телеутские и шорские материалы А.В. Анохина исследованы и опубликованы Д.А. Функом [4–5].

В данной статье рассматриваются образы и символы, раскрывающие представления об аде в шаманских текстах алтайцев. Материалом исследования послужили 5 неопубликованных текстов, которые оказались уникальными в плане изучения мифонимов, связанных с понятием ада [6–10]. Сведения об исполнителях содержатся в книге А.В. Анохина [3]. Если соотнести их родовую принадлежность с современными этническими группами алтайцев, то все они относились к алтай-кижи, составившей костяк этой единой народности: шаман Чодур был из рода мундус, Таштан – из рода тонгжон, Абакай и Тартык – из рода кергил.

1. Традиционная космология и мифологема ада в шаманизме алтайцев. В традиционной космологии сибирских народов, в том числе и тюркских, мир членится на три сферы: Верхний мир (небесный), Средний мир (земной) и Нижний мир (подземный). В шаманской мифологии алтайцев рай отождествляется с Верхним миром и обозначается словом *ӱстӱги (ороон)* ‘верхний мир’. Понятие ада в той трактовке, в какой оно присутствует в мифологиях мировых религий, появляется в алтайском фольклоре лишь в шаманских камланиях, посвященных божествам Верхнего и Нижнего миров, а также духам-хозяевам Среднего мира.

В алтайском и других тюркских языках ад обозначается лексемой *tamug*, по предположениям авторов «Сравнительно-исторической грамматики тюркских языков», заимствованной, как и слово *иӡmaz* ‘рай’, из восточно-иранских языков, а именно из согдийского, в среднеиранский период [11. С. 792–793]. По их мнению, это объясняется тем, согдийцы активно занимались в Центральной Азии не только торговлей, но и миссионерством. Они были приверженцами манихейской религии [Там же]. По данным «Сравнительно-исторической грамматики тюркских языков», форма *tamug* в первый раз появляется в стихе QB («Кудатгу Билиг» Махмуда Кашгарского. – *уточн. Н.О.*): *iki ev*

jaratty bu xalqqa qamuy / biri aty učmaq birinij tamuy (с передачей морфологических форм) ‘он создал два жилища для всех этих народов, одного имя – рай, другого же – ад’. Предполагается, что все сибирские формы этого слова могут быть монголизмами [11. С. 793–794], т.е. они могли быть заимствованы через монгольский язык.

По шаманской мифологии алтайцев *тамы* ‘ад’ – это воображаемое пространство, темное место, находящееся в нижнем ярусе трехъярусного мира, место суда над человеческой душой и ее наказания. Преобладание эпитета *кара* ‘черный’ в описаниях мифонимов ада объясняется тем, что чернота является пространственным признаком бездны, темноты, мрака.

Табуированными синонимичными названиями подземного мира, или ада, выступают словосочетания со словом *jер*: *карачкы jер* ‘темное место’, *јаан jер* ‘большая земля’, *јаргы jер* ‘место суда’. Согласно мифу алтайцев Эрлик попросил у своего брата Ульгена кусок земли с кончик своего посоха; когда тот дал, Эрлик воткнул свой посох в то место, где стоял, и провалился под землю [12. С. 63]. Одна из функций Эрлика – судить людей за их грехи после смерти и определять им наказание.

Шаманские тексты сохранили до наших дней древние архетипы, отражающие представления о жизни на земле и в потустороннем мире. К.Г. Юнг считал, что количество архетипов ограничено. Укоренившиеся глубоко в сознании и культуре «первообразы», или архетипы, определенные мотивы и их комбинации, сюжеты способны повторяться и варьировать на протяжении всей истории культуры. К.Г. Юнг объяснял это тем, что сюжеты и мотивы заимствуются не друг у друга, а из «коллективной памяти», хранящей первомиф человечества. Каждое такое произведение представляет собой воплощение одного из хранящихся в «коллективной памяти» инвариантов. Эти инварианты и обеспечивают сквозное единство человеческой культуры [13]. Изученный нами с позиции диахронии фольклорный материал свидетельствуют о том, что мифологема ада у алтайских тюрков имеет образные параллели в мифологиях других народов. Сравнительный анализ образов и символов ада в шаманской мифологии алтайцев с образами и символами в архаичных мифологиях других народов [14–19] позволяет сделать вывод о том, что эти общие архетипы, как и другие заимствуемые элементы текста, сюжеты и мотивы, хранящиеся в «коллективной памяти», могут становиться интертекстуальными элементами, способными переходить из одного текста в другой.

2. Образное представление ада в шаманской мифологии алтайцев. Шаманы «путешествовали» в Нижний мир лишь в том случае, если было необходимо спасти чью-либо жизнь, т.е. вернуть душу, случайно попавшую в иной мир. Смерть, причиненная алчностью Эрлика, считается неестественной и преждевременной. От нее можно избавиться, совершив обряд жертвоприношения. Вторая смерть считается предопределенной судом, и избавиться от нее нет никакой возможности. «В момент смерти душа (*сӱне*) отделяется от тела человека и принимает вид прозрачного пара – *сӱнезиниҥ ӱзӱдӱ*, или просто *ӱзӱт*. За порогом жизни она вступает в другой мир, который алтайцы называют *пашка јер* – другая земля» [3. С. 20].

Воображаемый путь в подземный мир начинается с приготовления. Шаман объявляет присутствующим, что по их просьбе отправляется туда, угощает (брызгает *араку*[1]) духа-хозяина бубна, духа-покровителя рода и семьи (*Jajik*), духа домашнего огня (*Ot ene* ‘Огонь-мать’) и духа порога (*Pozogo*), при этом спрашивает у них, послана ли болезнь светлым духом. Получив отрицательный ответ, обращается к духу порога с просьбой сообщить ему, кто из темных духов является виновником болезни [Там же]. Порог юрты для шамана является символическим переходом в потусторонний мир.

Алтайские шаманы считали, что ад (*јердиҥ оозы* ‘пасть земли’) находится где-то на западе, на перекрестке семи дорог, вход в него представляет собой большое жерло, откуда с силою выбрасывается огонь. *Јеті јолдыҥ пелтір јер / Аданду кам алкап парар, / Тӱҥӱрлӱ кам мӱргӱп парар. / Албаты кіжее чыгып јатан уру пар ба? / Ак малга чыгып јатан салга пар ба?* ‘Схождение семи дорог / Кам (шаман) на верблюде, заклиная, проедет, / Кам с бубном, молясь, проедет’ [7. С. 9]. Ад имеет семь или девять слоев, каждому слою присущи определенные символические образы: *Тогус таамы текпиндӱ. / Тогус куйун ойынду.* / ‘Девять адских ступеней. / Игрище девяти ветров’ [3. С. 87][2]. Символика числа «девять», как и числа «семь», связана с представлениями об устройстве Верхнего и Нижнего миров, имеющих по семь или девять сфер, слоев или ступеней. Количеству слоев ада соответствует и количество подземных божеств: их тоже 7 или 9. По мнению В.Н. Топорова, сакральные числа 7 и 9 выстраивают модель Вселенной и устанавливают мировой порядок [13. С. 236, 262]. Свою точку зрения он подтверждает примерами из алтайской и древнеиранской числовых традиций. Роль числа 7 может отражать космологический образ Вселенной, года, мирового древа (7 = 4 + 3, т.е. 4 – стороны света, 3 – число, связанное с вертикальной структурой) [14. С. 235].

Интересное сходство наблюдается в том, что алтайские шаманы, как шумеры и вавилоняне, приносили жертву и дары семи подземным божествам, символизировавшим семь препятствий, а также одному из семи сыновей Эрлика, который откликается на просьбу шамана. Переплыв реку, усопший оказывался перед городом, который был обнесен семью высокими стенами. И попасть в него можно было, лишь пройдя через семь ворот. Привратник Нети держал врата загробного мира взаперти, чтобы никто не мог зайти и не мог покинуть его. «Туда не только спускаются, но и “проваливаются”; границей подземного царства служит подземная река, через которую переправляет перевозчик. Попадающие в преисподнюю проходят через семь ворот подземного мира, где их встречает главный привратник Нети» [15. С. 648].

Символика предметного мира ада – *тамы*. Символы, изображенные в картине ада, служат фоном, направленным на раскрытие смысла понятий суда и наказания человеческой души после смерти.

Набор образов-символов и порядок их перечисления в шаманских текстах зависят от памяти и практического опыта исполнения обрядов шаманом.

Путешествие по аду начинается у черного пня (*кара төңгөш*), олицетворяющего судью, возле которого останавливаются души умерших людей в ожидании своего суда. Если шаман делает жертвенное подношение, то судья, т.е. «черный пень», возвращает на землю человеческую душу, случайно попавшую в Нижний мир. Если же жертвенного подарка нет, то судья направляет эту душу к Эрлику:

Кара төңгөш / Ӱч ӱйелӱ кара төңгөш. / Аданду кам паргажын, / Алкап парар кара төңгөш. / Тӱңӱрлӱ кам паргажын, / Мӱргӱп парар кара төңгөш / Ӧлӧтӧн неме пілдір турар, кара төңгөш. / Ӧлбӧс неменің јанатан јери пу. / Ӧлӧтӧн неменің ӧдӧр јер пу. ‘Чёрный пень, / С тремя основаниями черный пень. / На верблюде кам подъедет, / Молясь, проезжает мимо черного пня, / С бубном кам подъедет, / Молясь, проезжает мимо черного пня. / Кому суждено умереть, по черному пню видно, / Кому не суждено умереть, с этого места домой возвращается. / Кому умереть суждено, мимо этого места проходит’ [7. С. 9].

Метафорическое отождествление пня с судьей, возможно, возникло в результате ассоциации пня с неподвижно сидящей фигуры судьи в черной мантии на троне (ср. в древнегреческой мифологии Минос и Радамант: [16. С. 19]). В шумерской мифологии судьи подземного мира, ануннаки, сидящие перед владычицей подземного мира Эрешкигаль, выносят только смертные приговоры. Имена мертвых заносятся в таблицу [15. С. 648–649].

Недалеко от черного пня, по направлению к «земной пасти», стоит вечно кипящий чугунный котел (*төрт кулакту күлер казан*) огромных размеров, наполненный головами грешников, – символ наказания грешников в аду: *Кайнап јаткан кара казан ээзи, / Төрт кулакту күлер казан, / Јакшылыктың быйаны јанган, / Јамандыктың тыны калган.* ‘Хозяин кипящего черного котла, / С четырьмя ушками чугунный котел, / Душу доброго благополучно возвращает, / Душу злого забирает’ [6. С. 19].

Образ кипящего чугунного котла создает устрашающую картину ада, что наводит страх на человека, заставляет задуматься о смысле земной жизни, о нормах морали. Символ адских мук, котел, встречается и в других мифологиях, в частности в славянской [17].

Свою символическую семантику имеют кузнечные инструменты, согласно мифу, изготовленные подземным божеством. После изгнания Эрлик попросил у своего брата Ульгена землю. Вернувшись в свои подземные владения, Эрлик сотворил себе молот, наковальню, меха, клещи и все кузнечные снаряды [12. С. 60–61], поэтому покровителем кузнечного ремесла у алтайцев считается Эрлик. Наковальня, клещи и молот имели сакральный характер в фольклоре тюркских и других народов, их отождествляли с «первоинструментами» – орудиями, принадлежавшими кузнецу-божеству. От постоянного шума находящихся в работе кузнечных инструментов путешествующие по аду шаманы теряли сознание.

Согулгакту кара-ойн. / Төрт пулуңду чой эдирген. / Төрт талалу пай төжӱ; / Капылтаган кара кыскаш. / Шыңыраткан кара маска, / Күркүреген кара көрӱк – / Адам Эрлик јайаганы. ‘Трепетное черное игрище, / Четырехугольный чугунный горн, / Четырехгранная священная наковальня, / Черные щипцы, непрестанно смыкающиеся и размыкающиеся, / Звучащий черный молот, / Гремящий черный мех – / Творение Отца моего Эрлика’ [7. С. 86].

Сакральное значение кузнечным инструментам в древности придавали и другие народы. В.Г. Ардзинба о кузнечных инструментах в ритуальной практике у абхазов пишет, что наковальня имела сакральное значение, выступала в роли святыни, поскольку являлась алтарем кузни, куда приносились жертвы божеству кузни [19. С. 111].

Образы обитателей ада – *тамы.* Образы обитателей ада подразделяются на два типа: *антропоморфные* (сам человек и человекообразные существа) и *зооморфные*. К человекообразным существам относятся черные кузнецы, ведьма с козами, ожидающая своего суда, «сыновья и дочери» Эрлика. Под «сыновьями и дочерьми» имеются в виду различные категории персонажей: божества, злые духи, демоны и титаны. Зооморфные образы составляют животные и гады, сотворенные Эрликом. Обитателями ада также становятся души людей, совершавших при жизни тяжкие грехи.

Символическим является образ ведьмы с пятью козами у черного пня, ожидающей часа своего суда: *беш эчкилӱ эмеген* ‘женщина с пятью козами’. В комментариях к одному из текстов уточняется, что женщина с козами – это крайнее препятствие в Нижнем мире [8. С. 113]. *Кара төңгөш – белге јер. Ары јанында беш эчкилӱ эмеген*. ‘Черный пень – место гадания, / Сзади него старуха с пятью козами’ [Там же]. Алтайские шаманы, совершая свои обряды, считали, что они борются со злом, поэтому образ ведьмы с козами обретает негативную коннотацию, осуждающую вредоносную магию колдунов.

В мировом фольклоре образ ведьм с козлами имеет древние корни. В мифологиях европейских народов отмечается особая «любовь» ведьм к дьяволу-козлу, признанному божеством [18. С. 123]). Существует некоторое сходство между ведьмовским культом дьявола и древнегреческим культом бога плодородия – Диониса. В обоих этих культах участвовали преимущественно женщины; оба культа носили оргиастический характер. Диониса также изображали в обликах козла или быка [Там же]. В древних мифологиях с образами рогатых животных, с козлом или быком, отождествлялись различные демонические существа. В обличьях демонов могут быть соединены части тела различных животных. Чаще всего дьявол появляется в козлином обличье, а также в облике быка, барана, медведя, оленя.

Препятствия во втором слое ада олицетворяют образы черных кузнецов (*көмӱр кара устар* ‘как уголь черные мастера’), устраивающих игрища (*согулгакту кара оін* ‘место игрищ черных кузнецов’). Кузнечные мифы древних народов в прошлом были тесно связаны с анимистическими верованиями о духах и боже-

ствах, светлых или темных, якобы научивших людей обрабатывать металл. У древних людей существовало поверье о том, что кузнецы обладают большей силой, чем шаманы, поскольку они получили кузнечный дар у самого божества подземного мира.

Роли кузнеца и шамана в чем-то схожи, соответственно, и отношение к ним было как к людям, обладающим сокровенными знаниями и сверхъестественными способностями. В средневековой культуре многих народов работа кузнеца и шамана совмещалась. Сделанные кузнецами огниво, очаги, топоры и другие бытовые вещи наделялись магическими силами. Считалось, что культ кузнецов даже намного сильнее самих шаманов. И шаманы не подходили близко к кузне, чтобы силы их не покинули. Таким образом, мифологическое представление о божестве Нижнего мира как о первом кузнеце, а также образы черных кузнецов в камланиях свидетельствуют о существовании культа кузнецов и культа железа у сибирских народов в прошлом.

Женские персонажи, обитательницы Нижнего мира, обобщенно называются *сары кат* ‘желтая женщина’ или *кара кат* ‘черная женщина’. Образы дочерей Эрлика олицетворяют развратниц: их задача – соблазнить шамана и не дать ему пройти этот сложный путь. Сильный шаман, отдав им откуп, преодолевает препятствие. Если он не дает откупа, то девицы снимают с него штаны и зовут вместе спать. Соблазнившийся шаман умирает в объятиях дев. *Толугу јок толгоштор, / Шалбыры јок шалтандар, / Јелим кара кептӱлер, / Јелтек кара чачтулар, / Беш оролгон тулуңду / Јети тӱңей сары кыс*. ‘Бестолковые развратницы, / Неопрятные без штанов, / Липкие, как клей, чернавки, / С распущенными черными волосами, / С косами, опутанными пять раз [вокруг головы], / Семь одинаковых желтых дев’ [8. С. 21]. Мифологический персонаж *сары кат*, как известно, существует и в фольклоре других тюркских народов, в частности у хакасов (*сары кат*) и ногайцев (*сары кыз*).

Изображение некоторых частей тела (голова, волосы, плечи, спина) у сыновей Эрлика железными связано с представлениями шаманов о неуязвимости духов. В шаманских текстах встречаются устойчивые выражения: темир башту ‘железноголовые’, тудуш темир јарынду ‘с железными лопатками’, тулку темир тулунду ‘с железными косами (волосами)’, јалбак темир јарынду ‘широкими железными плечами’, таш пилектӱ ‘с железными локтями’.

Кӧмӱр-кам, Кӧӧ-кам, / Эрликтиң јети уул[ы], / Эрке-Солтон – кара кыс, / Темир башту кара уулдар, / Кам кижиге језек болгон, / Курчу болгон. / Эр эжикке тӱнеп јат. / Алтыгы ороонго тӱнеп кӧр, / Эр эжикке јакшы кӧр! ‘Кёмюр-кам, Кёё-кам, / ‘Семь сыновей Эрлика. / Эрке-Солтон, черная девица, / Железноголовые черные молодцы, / Каму-человеку броней служащие, / Обручем служащие, / У двери ночующие, / В преисподней живущие, / Дверь хорошо сторожите!’ [9. С. 8].

Обитателями ада также являются различные хтонические чудовища, животные и различные гады, созданные Эрликом: козы, великаны-лягушки с коровью грудину, морские чудовища, рычащие черные медведи, ревущие и бодающиеся между собой быки, водяные чудовища-живоглоты. С хтоническими чудовищами связывают различные катаклизмы: землетрясения, извержения вулканов и т.п. Эти зооморфные образы несут в себе негативную коннотацию с эмотивно-оценочными семами «безобразный», «страшный». Так, на берегу подземной реки Тойбодым живут лягушки огромных размеров, водяные чудовища *јутпалар*, с зелеными бедрами, с бледной грудью, челюсти их подобны большой лодке, они охраняют дворец Эрлика в преисподней [3. С. 3–4]. Эти животные вызывают отвращение и ужас у шамана, пребывающего в аду.

Кыйгы јетпес кара кумак, / Адам Эрликтиң јайап койгон јаан јер, / Кыйгы угулбас кара јарлар. / Адам Эрликтиң јайаган. / Аңданышкан кара пакалар, / Аңданышкан кара јутпалар, / Огырышкан кара айулар / Каан-Эрликтиң јайаганы. ‘Черные пески, где голос не слышен, / Большая земля, созданная отцом моим Эрликом, / Черные овраги, через которые голос не слышен, / Отец мой Эрлик сотворил. / Кишащие черные лягушки (на песках), / Кишащие черные живоглоты’ [Там же. С. 86]. Лягушек как символы подземного мира алтайские шаманы изображали на бубне.

Черные медведи (*кара айулар*) олицетворяют грозных духов подземного мира: *Огырышкан кара айулар / Каан-Эрликтиң јайаганы*. ‘Рычащие черные медведи – создания Хана-Эрлика’ [Там же]. В мифах алтайцев и других тюрко-монгольских народов медведь послан божеством подземного мира на землю, чтобы верховодить в лунно-солнечном мире. С медведем никто не мог сравниться умом и силой, поэтому он стал управлять животным миром, наказывать людей и животных по своему усмотрению. Тогда бог сломал его большой палец и отдал человеку, раньше не имевшему его. Сила медведя была в этом пальце, а теперь его носит человек, который считает медведя своим старшим братом. Медведя стараются не убивать, так как он олицетворяет человека в подземном мире. Считается, что за убийство медведя охотника будет наказывать сам Эрлик [20. С. 168].

В одном из слоев преисподней шаман видит девять черных быков, бодающихся между собой. *Тогус пуга сӱргектӱ. / Кӱзӱрешкен, огырышкан... / Тибилдеген кӧл Чадык, / Аңданышкан Кара талай, / Айланышкан Кара теңис*. ‘Препятствие с девятью быками, / С громом и ревом ведущими между собой бой... / Выбуривающее глубокое озеро – *Чадык*, / Волнующаяся Черная река, / Крутящееся Черное море’ [3. С. 86]. По мифологическим поверьям алтайцев, бык – демоническое животное, олицетворяющее злого духа [12. С. 230–231].

Символика природного ландшафта ада – *тамы*. Подземный мир представлен скудной растительностью, здесь много песка, пыли, часто бывают вихри, странные по виду деревья несут на себе печать отсутствия жизни, увядания. Роща, заросшая черным тальником (*арба башту кара тал*), является символическим местом гадания, где шаман получает ответ от Эрлика по поводу возврата души, случайно попавшей в Нижний мир. Если это место шаману покажется голубым, синим или зеленым, то обряд завершится благополучно; если же покажется бледным или го-

лым, то могут случиться несчастья и беды: *Арба пашту кара тал, / Адам Эрликтиң јайаганы. / Јажарып пӱткен јажсыл пӱк. / Јайаң тӱшкен јаш агашту јер, / Көгӧрӱшкен көк пӱк, / Јажарышкан јажсыл пӱк, / Јайаң тӱшкен поро тал...* ‘Черный тальник с почками с ячмень – / Творение Отца Эрлика. / Зеленая котловина создана быть зеленой. / С молодыми, распустившимися деревьями долина! / Синеющая, синяя долина, / Зеленеющая, зеленая долина, / Распустившийся серый тальник...’ [3. С. 86].

Алтайские шаманы, как и другие древние народы, представляли ад окруженным реками, озерами и морями. В центре мрачной картины пятого слоя подземелья с аномальными природными явлениями, вихревой воронкой и густыми туманами, находится кипящее Черное озеро, символизирующее место наказания грешников и препятствие на пути шамана к божеству. Так, семантика мифогидронима Черное озеро (*Кара кӧл*) связана с представлением о том, что это озеро образовалось от плача людей, тоскующих по умершим. «*Көстіҥ јажсы Кара кӧл*» ‘Черное озеро из человеческих слез’ [7. С. 10]. Символический образ Черного озера схож с образами подземных рек в древнегреческой мифологии: рекой плача – Кокитосом (Коци́т) и рекой скорби – Ахероном.

Образ Красного озера (*Кызыл кӧл*), образовавшегося из грудной крови, символизирует место страдания человеческих душ. В наивной соматике грудь понимается местом средоточия как человеческих эмоций, так и разума. Проливание крови в озеро ассоциируется с оплакиванием умершего дорогого и близкого человека. *Көгӱстӱҥ каны Кызыл кӧл. / Аданду кам ӧтсӧ, мӱргӱп парар. / Тӱҥӱрлӱ кам ӧтсӧ, јалбарып парар. / Ӧлбӧс немениҥ көзініҥ јажсы тӧгӱлген*. ‘Кровь из сердца (букв. из груди) Красное озеро [образовала]. / На верблюде кам подъедет, заклиная, проезжает. / С бубном кам подъедет, молясь, проезжает. / Кому не суждено умереть – тому слезы из глаз проливать’ [Там же]. Красное озеро в шаманских текстах ассоциируется с древнегреческим Флегетоном (Пирифлегетон) – огненной рекой.

Символическим местом у огненной бездны считается и красный яр, куда уходят души грешных людей. Красный цвет также ассоциируется с кровью. Во время ритуала большую опасность для шамана представляют овраги и обрывы, находящиеся у огненной воронки: *Кыйкап јелер кызыл јер, / Аданду кам парза, / Алкап парар кызыл јар. / Тӱҥӱрлӱ кам келзе, / Мӱргӱп парар кызыл јар*. ‘Осторожно проезжают красное место, / На верблюде *кам* подъедет, / Заклиная, проезжает этот красный яр. / С бубном *кам* подъедет, / Молясь, проезжает этот красный яр’ [Там же. С. 9].

Через реку *Тойбодым* (букв. ‘Я не насытился’) протянут мост из конского волоса (*кыл кӧмӱрӱ* ‘волосяной мост’). Безгрешные души по этому мосту проходят в рай, а грешные срываются с него в огненную бездну. У слияния девяти рек в одну, Тойбодым, текущую человеческими слезами, в которой обитают водяные чудовища *абра* и *јутпа* стоит дворец Эрлика. «Если кто вздумал самовольно уйти из его дворца, то, ступив на волосяной мост, срывается и падает в волны реки, которая приносит дерзкого беглеца обратно к берегам владений Эрлика» [3. С. 3–4].

Јалмандары јажарышкан, / Куу јутпалар. / Көк талайдыҥ јаказы, / Тойбодымныҥ јаказы, / Тогус талай пакшыт јер. / Умар-тымар тогус талай пакшыт јер. / Тойбодымныҥ талайы, / Тогус талай пелтири. / Пелтир јердиҥ јаказы. / Кирпиш пайзыҥ ӧргӧӧлӱ. / Кара палкаш ӧргӧӧлӱ / Каан-Эрликтиҥ, / Илјирмелӱ куу башту(у) темир-чакы. / Эрлик пийдиҥ кармак салар алгырлары, / Тебе согор мергендери / Эжигине јуулган. ‘Бледные живоглоты, / С зеленеющими бедрами. / Берег синей реки, / Берег Тойбодыма – / Девяти рек пересечение. / Умар-Тымар – слияние девяти морей. / Река Тойбодым – устье девяти рек; / Берег устья рек, / С каменным дворцом и ставкой, / С дворцом из черной глины. / У Хана-Эрлика / Железная коновязь с черепом и цепями. / Пловцы-багорщики Эрлика-господина и / Стрелки, убивающие наповал, / У двери его собрались’ [3. С. 87–88].

С рекой Тойбодым в древнегреческой мифологии можно сравнить реку Стикс (греч. Styx ‘чудовище’) – реку смерти, по которой переправлялись души умерших.

Самым последним, седьмым препятствием считается волосяной мост (*кыл кӧмӱрӱ*), протянутый через горящую реку Тойбодым. Представление о тонком, как волос, мосте, через который на том свете праведные проходят в рай, а грешные падают в адский огонь, известно и другим тюркским народам. В казахско-русском словаре зафиксированы лексема *көпір* ‘мост’ и идиома *кыл көпір* ‘чистилище, тонкий (как волос) мост, якобы проложенный над адом и ведущий в рай’ [21. С. 399]. Эта лексема со значениями ‘мост’, ‘лестница’, ‘плотина’, ‘узкое и обрывистое место на вершине горы’, ‘граница, отделяющая друг от друга два поля’ почти во всех тюркских языках имеет различные фонетические варианты *көпер / көпри / көпрук / көмурө* [22. С. 112–113]. М. Рэсэнен считал *көрür* греческим заимствованием (τη γέφυρα [ti géfyra]), но не дал этой этимологии фонетического и семантического обоснования. Предполагается, что в тюркские языки это слово проникло из арабского языка через персидский [Там же. С. 113].

Кыйа паспас кыл кӧмирӱ, / Јаза паспас јаш кӧмирӱ, / Аданду кам ӧтсӧ, алкап парар кыл кӧмирӱ / Ӧлӧтӧн неме ийлап кечер кыл кӧмирӱ. / Тӱҥӱрлӱ кам келзе, / Мӱргӱп парар кыл кӧмирӱ. ‘Волосяной мост – мимо не наступи, / Волосяной мост – неправильно не наступи. / На верблюде *кам*, проезжая, заклиная, проезжает волосяной мост. / Кому умереть суждено, плача переходит волосяной мост. / С бубном *кам* подъедет, / Молясь, проезжает волосяной мост’ [7. С. 9].

Образ волосяного моста встречается и в других мифологиях. Так, в древнеиранской мифологии душа умершего на том свете переходит по тонкой льняной ниточке через огненную реку. Верующие в древнеиранского бога Митру считали, что после смерти душа человека сначала возносится на вершину горы справедливости Харе, а потом должна попытаться перейти в рай по мосту Чинват. На этом мосту бог Митра вместе со своими братьями вершил суд над каждым вновь прибывшим. Б.И. Кузнецов писал: «Под охраной этих женских гениев душа поднимается до моста Чинват, который ведет на гору Гара-

Березани, жилище Митры. Дела человека, хорошие или плохие, взвешиваются самим Митрой, которому помогают Справедливость и Повиновение божественным законам. Далее мост суживается до толщины волоса для грешника, который низвергается в ад, и расширяется для праведной души, которая преодолевает его при поддержке богов. Душа поднимается сначала в место Благой мысли, потом в место Благих слов и, наконец, в место Благих деяний» [23. С. 10–11]. Мотив моста-волоса характерен и для славянского фольклора: «Путь душа на "том свете" проходит через мост то в виде тонкого волоса, то бревна (полена), настила и т.п. (часто в зависимости от греховности души), пролегающего над адом – пропастью, кипящей смолой и т.п. Грешные люди срываются и падают в ад, а праведные проходят в рай» [17. С. 94].

Аданду кам келзе, / Мӱргӱп ӧдӧр ӱйтӱ таш. / Тӱӊӱрлӱ кам келгежин, / Јалбарып ӧдӧр ӱйтӱ таш. / Ӧлӧр немениӊ сӱнези парар ӱйтӱ таш, / Ӧлбӧс немениӊ пажы айрылып келер ӱйтӱ таш. 'На верблюде кам подъедет, / Заклиная, проезжает этот камень с отверстием. / С бубном кам подъедет, / Молясь, проезжает этот камень с отверстием. / Кому суждено умереть – того душа в камень с отверстием уйдет. / Кому не суждено умереть – того голова от камня с отверстием вернется' [7. С. 10]. Преодолев все препятствия, шаман попадал к Эрлику, живущему в железном дворце, или во дворце из черной грязи, у слияния девяти рек в одну реку Тойбодым. Шаман проникает во дворец Эрлика, ведет беседу и тем же путем возвращается обратно на землю. За волосяным мостом видно узкое, глубокое каменное отверстие (*ӱйттӱ таш*), куда уходят души умерших. Возможно, это и есть переосмысленный образ чистилища, промежуточного места в загробном мире, находящегося между раем и адом.

Таким образом, в шаманских текстах алтайцев *тамы* 'ад' представляется мрачным, темным семи- или девятислойным пространством, окруженным реками, озерами и морями и населенным злыми духами, призраками умерших, «нечистыми» демоническими животными и чудовищами, созданными божеством этого мира – Эрликом. Преодоление семи или девяти препятствий шаманом в аду напоминает жертвоприношение даров семи подземным божествам в шумеро-аккадской мифологии или прохождение души девяти кругов ада в христианской мифологии. В основе символического путешествия по трехъярусному миру лежит миф-сценарий, по которому шаман, преодолевая препятствия, достигает божества этого мира, чтобы услышать его решение по поводу судьбы того или иного человека.

Таким образом, мифологема ада, его образы и символы в шаманской культуре алтайцев имеют архаичный характер. Рассмотренный материал позволяет предположить, что представления об аде у тюрков Южной Сибири могли сложиться на основе древних архетипов и символов, характерных для мировых мифологий. Выявленные образы и символы ада имеют архетипические параллели в шумеро-аккадской, древнеиранской, древнегреческой и иудео-христианской мифологиях. Они, как и другие заимствуемые элементы текстов, сюжеты и мотивы, хранятся в «коллективной памяти» народа и являются интертекстуальными элементами. Формирование мифологемы ада в религиозно-мифологической картине мира алтайцев было обусловлено историческими миграциями и контактами тюрков с другими народами.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Арака – национальный напиток, содержащий алкоголь, полученный из перегонки квашеного молока, иначе называют его молочной водкой.

[2] Здесь и далее даны переводы, сделанные автором статьи с опорой на подстрочные переводы А.В. Анохина.

ЛИТЕРАТУРА

1. Наделяев В.М., Насилов Д.М., Тенишев Э.Р., Щербак А.М. Древнетюркский словарь. Л. : Наука, 1979. 676 с.
2. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. 2-е изд., испр. и доп. М. : Вост. лит., 2004. 304 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока: осн. в 1969 г. / редкол.: Е.М. Мелетинский (пред.) и др. Семиотика фольклора).
3. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев : (собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии). Л. : Изд-во РАН, 1924. 152 с.
4. Функ Д.А. Телеутский фольклор / сост., вступит. ст., запись, пер. на рус. яз. и коммент. Д.А. Функа. М. : Наука, 2004. 183 с.
5. Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М. : Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Наука, 2005. 398 с.
6. Анохин А.В. Архив МАЭ РАН. Ф. 11, № 17. Мистерия кама Чодура. Алтай, 1910 г.
7. Анохин А.В. Архив Томского областного краеведческого музея (ТОКМ). Ф. 16, папка № 17. 15 л. Мистерии кама Шагая. Алтай, 1914 г.
8. Анохин А.В. Архив МАЭ РАН. Ф. 11, № 10. Молитва кама Таштана. Алтай, с. Чичке Чаргы, 1910 г.
9. Анохин А.В. Архив МАЭ РАН. Ф. 11, № 23. Мистерия Эрлику. Кам Абакай. Алтай, 1910 г.
10. Анохин А.В. Архив ТОКМ. Ф. 16, № 16. Мистерии кама Тартыка. Алтай, 1914 г.
11. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка [СИГТЯ] / отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.В. Дыбо. М. : Наука, 2006. 908 с.
12. Ойноткинова Н.Р., Шинжин И.Б., Яданова К.В., Ямаева Е.Е. Несказочная проза алтайцев. Новосибирск : Наука, 2011. 576 с. 1 CD-rom. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 30).
13. Юнг К.Г. Архетип и символ. М. : Ренессанс, 1991. 304 с.
14. Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. М. : Языки славянской культуры, 2004. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения. 816 с.
15. Афанасьева В.К. Шумеро-аккадская мифология // Мифы народов мира : энциклопедия / гл. ред. С.А. Токарев. М. : Сов. энциклопедия, 1988. Т. 2: К–Я. С. 647–653.
16. Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. Новосибирск : Наука, Сиб отд-ние, 1992. 320 с.
17. Морозов И.А., Толстой Н.И. Ад // Славянские древности : этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М. : Международные отношения, 1995. Т. 1: А–Г. С. 93–94.

18. Кавендиш Р. Магия Запада / пер с англ. М. Ланиной. М. : АСТ, ОСТ, 2006. 139 с.
19. Ардзинба В.Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Ардзинба В.Г. Собрание трудов: в 3 т. М. : Ин-т востоковедения РАН (ИВ РАН); Абхазский ин-т гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии, 2015. Т. III: Кавказские мифы, языки, этносы. С. 95–155.
20. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб. : Типография В. Киршбаума, 1883. Вып. IV.
21. Казахско-русский словарь / под ред. Р.Г. Сыздыковой, К.Ш. Хусаин. Алматы : Дайк-пресс, 2002. 1008 с.
22. Левитская Л.С, Дыбо А.В., Рассадин В.И. Этимологический словарь тюркских языков: общетюркские и межтюркские основы на буквы ‘К’, ‘Қ’ / отв. ред. Г.Ф. Благова. М. : Наука, 1997. 368 с.
23. Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет (история религии бон) / предисл. Б.М. Нармаева; послесл. А.Н. Зелинского. СПб. : Евразия, 1998. 352 с.

Статья представлена научной редакцией «Филология» 11 ноября 2018 г.

THE IMAGE OF HELL IN THE SHAMANIC TEXTS OF THE ALTAIANS

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2018, 437, 51–58.
DOI: 10.17223/15617793/437/7

Nadezhda R. Oynotkinova, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: sibfolklore@mail.ru

Keywords: Shamanism; Altai folklore; genre; religious and mythological picture of world; concept of hell.

The aim of this article is to identify images and symbols that reveal the ideas about hell in the shamanic texts of the Altaians. The material of the study was five unpublished archival texts recorded at the beginning of the twentieth century by the ethnomusicologist A.V. Anokhin. To identify the general and the particular, the primordial and the borrowed, to establish trends and patterns in the development of the folklore genre, a comparative historical method was used. The shamanic rites of the Altaians in the past were accompanied by long oral-poetic texts usually performed by recitative singing accompanied by a tambourine. The author of the article prefers to call the analyzed texts as *kamlanie* ‘text of the shaman’ (*kam* ‘shaman’), because she thinks that the shamanic rite and the text are an inseparable whole. The genre of the rite includes various communicative directions of discourse: invocation, spell, goodwill, request. In the traditional cosmology of the Siberian peoples, including the Turkic, the world is divided into three spheres: the upper world (celestial), the middle world (earth) and the lower world (underground). In the shamanic mythology of the Altaians, the concept of paradise is identified with the upper world, the concept of hell with the lower world. Hell is an imaginary space, a dark place located in the lower tier of the three-tiered world, the place of judgment of the human soul and the place of its punishment. The number of layers of hell corresponds to the number of underground deities: there are seven or nine of them. There are rivers, lakes and seas in hell. Evil spirits, ghosts of the dead, “unclean” demonic animals and monsters created by the god of this world, Erlik, live there. The picture of hell is also represented by images that have symbolic meanings: a black stump personifying the judge; a cast iron pot in which sinners are boiled; an old witch with goats; seven blacksmiths knocking with their tools; a boiling black lake filled with tears and blood; a staircase with nine steps going down into hell; a hair bridge from which sinners fall into the fire; a stone, associated with purgatory, through which the souls of the dead go. The listed images and symbols are the picture of the judgment and punishment of the human soul after death. A comparative analysis of the images and symbols of hell in the shamanic mythology of the Altaians with the images and symbols in the mythologies of other peoples confirms the Altaians’ archaic nature of hell and suggests that the Turks of Southern Siberia could form ideas about hell on the basis of ancient archetypes characteristic of the world mythologies. So, for example, the overcoming of seven or nine obstacles by a shaman in hell resembles the sacrifice of gifts to seven underground deities in Sumerian-Akkadian mythology or the passage of the soul through nine circles of hell in Christian mythology. The formation of these ideas was due to historical migrations and contacts of the Turks with other nations.

REFERENCES

1. Nadelyaev, V.M., Nasilov, D.M., Tenishev, E.R. & Shcherbak, A.M. (1979) *Drevnetyurkskiy slovar’* [Old Turkic dictionary]. Leningrad: Nauka.
2. Novik, E.S. (2004) *Obryad i fol’klor v sibirskom shamanizme: opyt sopostavleniya struktur* [The rite and folklore in the Siberian shamanism: the experience of comparing structures]. 2nd ed. Moscow: Vost. lit.
3. Anokhin, A.V. (1924) *Materialy po shamanstvu u altaytsev: (sobrannye vo vremya puteshestviy po Altayu v 1910–1912 gg. po porucheniyu Russkogo Komiteta dlya izucheniya Sredney i Vostochnoy Azii)* [Materials on shamanism of the Altaians: (collected during travels in Altai in 1910–1912 on behalf of the Russian Committee for the Study of Central and East Asia)]. Leningrad: RAS.
4. Funk, D.A. (2004) *Teleutskiy fol’klor* [Teleut folklore]. Moscow: Nauka.
5. Funk, D.A. (2005) *Miry shamanov i skaziteley: Kompleksnoe issledovanie teleutskikh i shorskikh materialov* [The worlds of shamans and narrators: A comprehensive study of the Teleut and Shor materials]. Moscow: Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology; Nauka.
6. Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences. Fund 11. No. 17. Anokhin, A.V. (1910) *Misteriya kama Chodura* [The Mystery of the shaman Chodur]. Altai.
7. Archive of the Tomsk Regional Museum of Local Lore. Fund 16. No. 17. 15 p. Anokhin, A.V. (1914) *Misterii kama Shagaya* [Mysteries of the shaman Shagay]. Altai.
8. Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences. Fund 11. No. 10. Anokhin, A.V. (1910) *Molitva kama Tashtana* [Prayer of the shaman Tashtan]. Altai.
9. Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences. Fund 11. No. 23. Anokhin, A.V. (1910) *Misteriya Erliku. Kam Abakay* [Mystery of Erlik. The shaman Abakai]. Altai.
10. Archive of the Tomsk Regional Museum of Local Lore. Fund 16. No. 16. Anokhin, A.V. (1914) *Misterii kama Tartyka* [Mysteries of the shaman Tartyk]. Altai.
11. Tenishev, E.R. & Dybo, A.V. (eds) (2006) *Sravnitel’no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov: Pratyurkskiy yazyk-osnova. Kartina mira pratyurkskogo etnosa po dannym yazyka* [Comparative-historical grammar of Turkic languages. Proto-Turkic basic language. The picture of the world of the Proto-Turkic ethnos according to the language]. Moscow: Nauka.
12. Oynotkinova, N.R., Shinzhin, I.B., Yadanova, K.V. & Yamaeva, E.E. (2011) *Neskazochnaya proza altaytsev* [The non-fairytale prose of the Altaians]. Novosibirsk: Nauka.
13. Jung, K.G. (1991) *Arkhetip i simvol* [Archetype and symbol]. Translated from German. Moscow: Renessans.
14. Toporov, V.N. (2004) *Issledovaniya po etimologii i semantike* [Studies on etymology and semantics]. Vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul’tury.

15. Afanas'eva, V.K. (1988) Shumero-akkadskaya mifologiya [Sumerian-Akkadian mythology]. In: Tokarev, S.A. (ed.) *Mify narodov mira: entsiklopediya* [Myths of the peoples of the world. Encyclopedia]. Vol. 2. Moscow: Sov. entsiklopediya.
16. Kun, N.A. (1992) *Legendy i mify Drevney Gretsii* [Legends and myths of Ancient Greece]. Novosibirsk: Nauka.
17. Morozov, I.A. & Tolstoy, N.I. (1995) Ad [Hell]. In: Tolstoy, N.I. (ed.) *Slavyanskie drevnosti: etnolingvisticheskiy slovar'* [Slavic antiquities: An ethnolinguistic dictionary]. Vol. 1. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya.
18. Cavendish, R. (2006) *Magiya Zapada* [The Magic of the West]. Translated from English by M. Lanina. Moscow: AST, OST.
19. Ardzinba, V.G. (2015) Sobranie trudov: v 3 t. [Collection of works in 3 vols]. Vol. 3. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; Abkhaz Institute for Humanities Studies of the Academy of Sciences of Abkhazia. pp. 95–155.
20. Potanin, G.N. (1883) *Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii* [Essays on Northwest Mongolia]. Is. 4. St. Petersburg: Tipografiya V. Kirshbauma.
21. Syzdykov, R.G. & Khusain, K.Sh. (eds) (2002) *Kazakhsko-russkiy slovar'* [Kazakh-Russian dictionary]. Almaty: Dayk-press.
22. Levitskaya, L.S., Dybo, A.V. & Rassadin, V.I. (1997) *Etimologicheskiy slovar' tyurkskikh yazykov: obshchetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na bukvy 'K', 'Ķ'* [Etymological dictionary of Turkic languages: Common Turkic and inter-Turkic bases on the letters 'K', 'Ķ']. Moscow: Nauka.
23. Kuznetsov, B.I. (1998) *Drevniy Iran i Tibet (istoriya religii bon)* [Ancient Iran and Tibet. (History of the Bon religion)]. St. Petersburg: Evraziya.

Received: 11 November 2018