

## «ДУША» И ЕЕ СУДЬБА В ЗАГРОБНОМ МИРЕ

*П.О. Рыкин*

### «ДУША», БОЛЕЗНЬ И СМЕРТЬ В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ МОНГОЛОВ, БУРЯТ И ЯКУТОВ

Тема настоящей работы образует часть традиционной для этнографии проблематики, однако ее понимание пока не достигло надлежащей глубины и ясности. Сложность заключается в том, что формулировки рассматриваемой темы наподобие той, которая вынесена нами в заглавие, предполагают понятия «душа», «болезнь» и «смерть» заведомо известными и не требующими особых комментариев, между тем как такие комментарии важны и даже настоятельно необходимы, учитывая то, с какими трудностями сталкивается исследователь, пытающийся спроецировать перечисленные понятия на материал традиционных культур. За внешней прозрачностью и понятностью в реальности скрываются не более чем мыслительные привычки, которые склоняют к использованию этих терминов без сколько-нибудь серьезной рефлексии, как если бы у них был простой и ясный для всех смысл. Такая ситуация довольно типична для социальных наук, в которых особенно сильна приверженность к употреблению терминов, представляющих собой, перифразируя К. Леви-Строса, знаки с нулевым означаемым, чья функция «состоит в противопоставленности отсутствию смысла при том, что сами они не содержат никакого конкретного специфического знания» [Леви-Строс 2000: 433–434]. Как правило, подобного рода термины играют важную роль в метаязыке научных описаний; можно сказать, они служат опорными точками, на которых держатся отдельные системы научных взглядов — парадигмы, или эпистемы. Если эти термины более или менее адекватны описываемой реальности, они могут сохранять определенную эвристическую ценность, но порой они превращаются в ненужный балласт, который наука влачит за собой по пути познания вещей, не замечая того, насколько они отягощают и замедляют движение к поставленным целям. Нам представляется, что проблематика, о которой пойдет речь ниже, как раз очень сильно страдает от такого терминологического груза, унаследованного от прошлых эпох, поэтому мы считаем уместным предварить наши рассуждения своего рода разъяснением базовых понятий, которое имеет целью не

столько дать им исчерпывающее и окончательное определение (оно едва ли возможно в принципе), сколько обозначить проблемы их применения к исследуемым культурам.

Начнем с понятия «душа». В литературе неоднократно отмечалось, что это понятие несет в себе отчетливые христианские коннотации, которые ставят под сомнение его пригодность для описания традиционных верований [Алексеев 1980: 21, 126–127, 136; Традиционное мировоззрение 1989: 52–55; Потапов 1991: 27–28]. Оно было введено в научный оборот христианами миссионерами XVIII–XIX вв., сочетавшими распространение христианства среди народов Азии со сбором научной информации, которая способствовала бы облегчению их главной задачи. Одним из важнейших направлений их деятельности был перевод Библии на языки «туземных народностей» и поиск в них эквивалентов основных понятий христианской догматики, поэтому любые, даже самые поверхностные аналогии между традиционными верованиями и религиозной концепцией христианства служили достаточным основанием для того, чтобы использовать категории второй при характеристике первых. По сути дела, с помощью этих категорий осуществлялась попытка интерпретировать традиционную духовную культуру как своего рода «наивное христианство», носители которого внутренне («в душе») уже готовы к принятию христианства настоящего, сами того не подозревая. Тем самым стирались или искажались существенные различия в восприятии и осмыслении мира и места в нем человека, которые резко противопоставляли христианство «элементарным формам религиозной жизни». Так, христианская концепция человека как единства духовной и физической составляющей (души и тела)<sup>1</sup> в корне отличается от дохристианских представлений, согласно которым граница между миром физических (материальных) объектов и духовных (сверхъестественных) сущностей практически отсутствует. Кроме того, само понимание сверхъестественного гораздо более разнообразно и вариативно (хотя одновременно и гораздо менее четко и систематично), нежели в хрис-

---

<sup>1</sup> Восходящая к христианской антропологии двуединая концепция человеческой природы в своем «светском» варианте легла в основу картезианской философии (человек как единство сознания и тела), в свою очередь сильно повлиявшей на возникновение разного рода философских дуализмов типа материализма и идеализма, бихевиоризма и ментализма и т.п., искусственный характер которых был блестяще и остроумно, хотя и не без некоторой доли эпатажа, раскрыт Г. Райлом [Райл 2000]. Популярная среди этнологов теория бинарных оппозиций К. Леви-Строса также в конечном итоге базируется на этой традиционной для западной философии дуалистической картине мира, что неудивительно, учитывая философское образование основателя этнологического структурализма.

тианстве. Мы имеем дело с принципиально разными типами отношения к действительности, равно как и определения того, что есть сама действительность и что ей противопоставить в качестве «не-действительности». Игнорирование этих различий категорически недопустимо, так как оно приводит к превратному истолкованию многих феноменов традиционной культуры, которое принимает форму их произвольного отождествления с категориями культуры исследователя.

Выдвигать на роль познавательной альтернативы такие термины, как «множественность душ» и тем более «анимизм», имеет не больше смысла, чем употребление исходного термина «душа». Первое из этих понятий неадекватно как с христианской точки зрения, которая постулирует единство духовной природы человека, так и с точки зрения традиционных верований, где, как правило, речь идет не о разновидностях какой-либо одной сверхъестественной субстанции, а о нескольких взаимосвязанных, но различных по своей сущности нематериальных аспектах жизнедеятельности человека. Что касается термина «анимизм», он представляет собой неуклюжую попытку возвести весьма разнородный круг традиционных верований в ранг некоей особой религиозной системы, принадлежащей к тому же порядку, что и христианство, а также другие мировые религии. Таким образом, оба этих термина основаны, цитируя Г. Райла, на своего рода категориальной ошибке, которая проистекает «из-за неумелого использования определенных единиц словарного запаса» [Райл 2000: 27]. Ни тот, ни другой термин не способны предложить выход из концептуального тупика, куда нас заводит употребление слова «душа» в контексте традиционной культуры.

Но чем же тогда заменить пресловутый термин «душа», коль скоро он наносит столь серьезный вред познанию? Ряд исследователей в разное время предлагали передать его функции терминам «жизненная сила», «энергия», «сакральность», «витальность» и т.п. Этих вариантов к настоящему моменту набралось немало, но все они отмечены тем недостатком, что характеризуют лишь отдельные аспекты традиционных представлений о сверхъестественном, не выражая в полной мере их сути. Им едва ли можно приписать статус родовых понятий, охватывающих все многочисленные нюансы того фрагмента действительности, к которому отсылает критикуемый нами термин. Поэтому трудно не согласиться с таким утверждением: «Следует, вероятно, сделать следующий шаг и признать, что попытки заменить понятие “душа” другим, равным ему по объему, не приведут к желаемым результатам, ибо круг явлений, описываемых термином “душа”, неопределенно велик и включает разнородные, противоречивые элементы» [Традиционное мировоззрение 1989: 54]. Дело в том, что наши (в смысле европейские) языки, будучи частью

западной культуры, насквозь пронизаны христианской концепцией мироздания как дуализма духа и материи, а значит, не могут передать другие, радикально отличные способы концептуализации явлений иначе, как в продиктованных ею понятиях. Мы еще раз убеждаемся в правильности научных прозрений В. фон Гумбольдта, который почти 200 лет назад писал о том, что «мышление не просто зависит от языка вообще — оно до известной степени обусловлено также каждым отдельным языком <...>. Каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, откуда человеку дано выйти лишь постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка» [Гумбольдт 2001: 317]. По-видимому, мы никогда не сможем полностью проникнуть в суть того, что на самом деле стоит за термином «душа» в той или иной традиционной культуре, если только не перейдем на привычную ей систему категорий и не примем «точку зрения туземца», что равносильно отказу от создания каких бы то ни было научных дефиниций для традиционных понятий. Однако такой агностицизм противоречит базовым принципам науки, поэтому в качестве компромисса нужно либо продолжать поиски подходящих понятийных эквивалентов (сознавая их условность), либо употреблять термины «душа» (в кавычках) и его альтернативные варианты (типа «жизненная сила») по ситуации, в зависимости от того, какой именно аспект описываемого явления имеется в виду. Не желая вдаваться в терминотворчество, в настоящей работе мы придерживаемся второй линии поведения (по принципу «за неимением лучшего»), хотя и не исключаем того, что когда-нибудь будет найдено терминологическое выражение, способное прочно сместить слово «душа» с его позиций в научном дискурсе.

Сказанное нами о термине «душа» вполне приложимо и к понятиям «болезнь» и «смерть», хотя возможно, что их проблематичный статус не столь очевиден. Оба этих понятия в традиционных культурах народов Центральной Азии и Сибири имели свою специфику, которую необходимо учитывать в этнографическом исследовании. В восприятии западной цивилизации болезнь и смерть представляют собой явления физической, материальной природы, связанные с человеческой телесностью. Болезнь, как правило, поражает тело человека, а не его душу (если только это не психическое расстройство, при котором он становится «душевнобольным») и должна излечиваться с помощью определенных физических субстанций — лекарств. Смерть также затрагивает сугубо материальную оболочку, тело, поскольку душа считается бессмертной. При смерти происходит отделение души от тела, в результате чего разрушается единство двух элементов человеческой природы и исчезает необходимое условие для поддержания жизни. Совершенно иную трактовку бо-

лезнь и смерть получают в традиционной культуре, где они ассоциируются не с миром телесных субстанций, а со сферой сверхъестественного. Болезнь обычно мотивируется временным отсутствием какой-либо из жизненных сил («душ») человека, а смерть объясняется их полным отделением, причем как от тела, так и друг от друга, ибо этих сил бывает несколько, хотя установить различия в их функциях удается далеко не всегда. Особенность традиционных концепций смерти также заключалась в том, что смерть в них расценивалась как длительный, растянутый во времени процесс, завершение которого совпадало не с исходом «души» из тела, а с освобождением, трансформацией или разложением всех сверхъестественных составляющих жизнедеятельности человека. Соответственно действия, предпринимавшиеся в ситуации болезни и смерти, носили скорее сверхъестественный, религиозный, нежели исключительно физический характер; впрочем, в силу уже отмеченного отсутствия границы между «естественным» и «сверхъестественным» применение физических методов воздействия (например, лекарственных трав и прочих средств так называемой «народной медицины») также было не исключено. Специфика концепции болезни и смерти, характерная для культур исследуемого ареала, подробнее будет обсуждаться в нижеследующем изложении. Пока же хотелось бы оговориться, что термины «болезнь» и «смерть» сами по себе не столь опасны и чреватые категориальными ошибками, как термин «душа». Они в меньшей степени несут на себе отпечаток христианской религиозной доктрины, возможно, потому, что просто предшествовали ее появлению. В этой связи мы считаем оправданным употреблять их без кавычек, но при этом не забывая о культурных различиях в их дефиниции.

Настоящая статья носит характер введения в проблематику; ее можно считать чем-то вроде пролегомен (от греч. *προλεγόμενα* — «предварительные рассуждения»). Мы не планируем вдаваться во все детали исследуемой темы, что не в последнюю очередь обусловлено ограничениями места: так, за пределами нашего рассмотрения остались такие интересные и важные вопросы, как типология способов погребения и представления о загробной жизни. Мы рассчитываем затронуть эти и ряд других вопросов в последующих работах. Обсуждаемый нами материал разбит, во-первых, по этническим группам, а во-вторых, по заглавным понятийным категориям («душа», болезнь и смерть). Поскольку, как уже упоминалось, наше изложение по необходимости сжато и схематично, читатель может расширить свои представления об интересующих его аспектах темы, обратившись к приведенной в статье библиографии. В заключении будут вкратце намечены результаты сравнительного анализа материалов по трем традиционным культурам,

а также осуществлен опыт определения основных тенденций исторической эволюции их религиозных верований. Как говорится, *feci, quod potui, faciant meliora potentes*.

## Монголы

### «Душа»

Традиционная культура монголов известна по двум основным типам источников. Первый из них составляют рукописные и ксилографические сборники обрядовых и магических текстов, а также руководства по астрологии и гаданиям. Данный тип в большинстве своем представлен источниками XVII–XIX вв.; для краткости мы будем называть их обрядниками. Вторую категорию источников представляют собой этнографические материалы XVIII–XX вв., собранные различными путешественниками, миссионерами и исследователями. В источниках обоих типов мы сталкиваемся с таким явлением, как множественность лексических обозначений для разных видов того, что обычно обозначается термином «душа». В классическом (так называемом старописьменном) монгольском языке существовала довольно обширная группа терминов, которые в определенных контекстах ряд авторов переводит как «душа»: *sünesün, ami(n), süр (sür jibqulang), èi ä jali, sülde, kei mori(n)* и некоторые другие, в том числе те, которые образованы путем простой комбинации перечисленных выше (типа *amin sünesün, sülde kei morin* и т.п.). Исследователи неоднократно предпринимали попытки дифференцировать их по каким-либо семантическим критериям. Ч.Р. Боуден предложил разбить эти термины на два класса: «термины жизненности» (*sür, sülde, kei mori, èi ä jali*) и «термины души», которые, по его мнению, связаны со смертью (*sünesün, ami*) [Bawden 1985]. Т.Д. Скрынникова, в целом принимая классификацию Ч.Р. Боудена, полагает, что его «термины души» на самом деле связаны с обозначением сакральности, или харизмы [Скрынникова 1997: 154–168]. Б. Ринчен писал о трех «душах» человека и прочих живых существ, которые он обозначал как *miqan-u sünesün* (букв. «душа плоти»), *yasun-u sünesün* (букв. «душа костей») и *sülde*. Первая из них якобы пребывает в тканях человеческого организма вплоть до смерти и погибает только после полного разложения труп, вторая находится в костяке до тех пор, пока у покойника не истлеет тазовая кость, а третья имеет своим вместилищем все тело человека или животного и исчезает в момент его смерти [Rintschen 1974]. Г.Ц. Пюрбеев на материале современного монгольского языка также выделяет три разновидности «души», но приводит для них иные названия: *амь (амин)* «дыхание, дух, душа»; «жизнь», *сүнс(эн)* «душа, дух», *сэтгэл* «мысль, дума, помыслы»; «душа, психика» [Пюрбеев 2000]. Авторы недавно вышедшего сборника

переводов монгольских обрядовых текстов поддерживают трехчастную классификацию «душ», однако, что примечательно, воздерживаются от ее соотнесения с какими-либо конкретными лексическими единицами. Из их описания следует, что первая «душа» постоянно находится в костях, скелете человека до самой смерти и даже остается на могиле, чтобы охранять его останки. Вторая «душа» в отличие от первой может покидать тело и при жизни своего хозяина в виде осы, пчелы или птицы; ее якобы представляют наподобие маленького человечка или, наоборот, гиганта, а ее местопребыванием считается кровь (по другим данным — легкие, сердце и печень). Третья «душа» являет собой двойник самого человека; она может принимать различные формы, а после смерти становится злым духом, причиняющим вред родне покойного [Sárközi, Sazykin 2004: 1–2].

Отсюда ясно, что относительно природы, свойств и даже наименований «души» у монголов среди исследователей наблюдаются весьма серьезные разногласия. Неизвестно даже точное число этих «душ» и соответствующих им лексем. Имеем ли мы дело с двумя (Боуден, Скрынникова) или тремя (остальные авторы) категориями духовных субстанций? Категории ли это или просто отдельные сверхъестественные сущности? Не только исследования, но и источники не позволяют дать на эти вопросы однозначного ответа. Ситуация еще больше осложняется тем, что в монгольских обрядниках не прослеживается какой-либо системы в употреблении терминов для «души»: разные лексемы, самостоятельно или в сочетании друг с другом, могут встречаться в одних и тех же контекстах на абсолютно взаимозаменяемой основе [Sárközi, Sazykin 2004: 2–4]. В работе Ч.Р. Боудена приведена обширная подборка цитат из фольклорных текстов, которая также свидетельствует об отсутствии реального семантического противопоставления между «терминами жизненности» и «терминами души», не говоря уже о лексемах внутри каждого из классов. Продемонстрировав это на ряде примеров, автор как бы ставит под сомнение собственные выводы и с сожалением заключает о «трудности, быть может, и тщетности поиска научной точности в толковании слов, имевших за собой такую долгую и сложную культурную традицию» [Bawden 1985: 12].

Данное утверждение, каким бы неутешительным оно ни было, кажется вполне оправданным, по крайней мере на текущем этапе развития научных знаний. В самом деле: построение классификационной схемы, или семантического поля, наименований разновидностей жизненной силы человека предполагает их дополнительную дистрибуцию — четкое распределение по сферам употребления относительно друг друга. Между тем источники не дают никакой возможности для выявления такой дистрибуции: все, о чем допустимо



говорить с той или иной долей уверенности, это некие семантические тенденции (векторы), которые могут наблюдаться у отдельных лексических единиц. Скажем, слово *amin* тяготеет к обозначению квазибиологической основы жизнедеятельности человека, которая отождествляется с самой жизнью и имеет своим внешним проявлением дыхание: отсюда значения «жизнь», «суть, сущность» и «дыхание», которые, наряду со значением «душа», приписываются этой лексеме словарями (см., напр.: [Ков. I 101a–1026; MPC 36a–6; DO 20b; MMED 23a; MED 18b–19a; БАМРС I 95a–98a]). Противоположностью выступают слова *sülde*, *sür* (*jibqulang*) и *èi à jali*, которые указывают скорее на социальные характеристики человека, его статусное положение, о чем свидетельствуют значения типа «величие, превосходство», «сила, мощь, могущество», «слава», «достоинство», «авторитет, репутация» [Ков. II 1434б, III 2212a; MPC 369a–6, 608a; DO 598b, 710b; MMED 461b, 749b; MED 314a, 506a; БАМРС III 1416–142a, 1436, IV 2566]<sup>2</sup>. Значения «знамя», «бунчук военачальника», «символ, эмблема, герб», которые фиксируются у *sülde* [Ков. II 1428б; MPC 369a; DO 598a; MMED 460b; MED 313a; БАМРС III 1416–142a], также объясняются его соотносительностью с социальной сферой, так как знамя и герб являются символами единства социального коллектива и служат материальными атрибутами власти. Понятие *sünesün*, по-видимому, может ассоциироваться с моральными качествами, ср. халх. *сүнсүгүй* «бессовестный, наглый, бесчестный, бесстыдный» (букв. «не имеющий *сүнс*») [MPC 369б; Цэвэл 1966: 496; MMED 461b; MED 314a; БАМРС III 1436]<sup>3</sup>. Следует подчеркнуть, что высказанные нами соображения не характеризуют семантику этих слов с безусловнос-

---

<sup>2</sup> Ср. ниже с идеей Р. Амайон о «биологической» и «социальной душе» у бурят.

<sup>3</sup> От всех этих терминов нужно отличать слово *сэтгэл* (письм. монгол. *sedkil*), которое включалось Г.Ц. Пюрбеевым в группу наименований сверхъестественных сущностей человека. На наш взгляд, такое решение вряд ли оправданно, так как *сэтгэл* как раз не встречается в контекстах, общих для остальных членов данной группы. Вообще, у нас нет надежных оснований причислить *сэтгэл* к сверхъестественным понятиям, поскольку значения «мысль, способность мышления», «идея», «настроение», «психика», «желание, воля», «чувства, эмоции», «привязанность, любовь», которые отмечены у него словарями [Ков. II 1348б; MPC 3776–378a; DO 368б; MMED 470b–471a; MED 321a–b; БАМРС III 1626–164a], допускают вывод о том, что оно охватывает как ментальную, так и эмоционально-волевую сферы, однако при этом обладает принципиально иной природой по сравнению с жизненными силами, или «душами», живых существ. Скорее, *сэтгэл* выступает общим обозначением процессов и явлений психического мира, противопоставляясь *бие* «телу» не как сверхъестественное естественному, а как внутреннее внешнему.



тью и однозначностью, а касаются неких присущих им имплицитных тенденций, которые проявляются в отдельных контекстах их употребления. Тот факт, что в других контекстах они нормально взаимозаменяют друг друга в качестве синонимов, не позволяет придавать их различиям слишком большого значения и тем более строить на этом какие-либо обобщающие классификации.

### *Болезнь и смерть*

Идея объединить болезнь и смерть в одну тематическую рубрику подсказана самим материалом, на основании которого их с успехом можно рассматривать вместе как следствия одних и тех же причин. Об этих причинах мы узнаем из монгольских «медицинских» текстов XVII–XIX вв., которые распадаются на две крупные категории. Первая образована классическими медицинскими трактатами, как правило, переведенными с тибетского или составленными по тибетскому канону с большим числом заимствованной технической терминологии. В этих трактатах болезнь определяется вполне «по-европейски», т.е. как естественное явление, обусловленное определенными физическими причинами и требующее применения определенных физических же методов лечения. Другую категорию, интересующую нас в гораздо большей степени, составляют тексты, в сущности, магического характера, в которых причины возникновения болезни или наступления смерти, способы их выяснения и средства устранения соотнесены с действиями, которые физически, объективно, казалось бы, не имеют никакого отношения к самой проблемной ситуации. В качестве примера приведем далеко не полный перечень действий субъекта, которые способны повлечь за собой болезнь или смерть: съесть падаль, оставленную волками; залезть на вершину горы; носить шубу из волчьего меха; съесть мясо животного, умершего при кастрации; встретить человека с седыми волосами и/или на серой лошади; встретиться с «душой» (*siñesiin*) пьяного; взять вещи желтого или красного цветов; поссориться с людьми, живущими возле реки; забраться глубоко в лес; пойти в северо-восточном направлении; войти в юрту, где обитают злые духи; войти в разрушенный дом; копать землю; рубить деревья; перемещать валуны (см.: [Bawden 1962a: 153–157]). Нетрудно заметить, что этот перечень продиктован стремлением во что бы то ни стало мотивировать любую болезнь или смерть, так как соблюдение всех упомянутых в нем запретов в принципе невозможно: в жизни не раз приходится по необходимости копать землю, рубить деревья или идти в северо-восточном направлении. Однако при этом причина (нарушение запрета) и следствие (болезнь или смерть) внешне никак не связаны друг с другом, точнее говоря, их связь носит символический и метафорический, а не рациональный характер. То, что тексты второй категории передают

более ранний этап в концептуализации природы болезни и смерти и отражают ее восприятие традиционной культурой, едва ли требует доказательств. Здесь достаточно привести свидетельство Сяо Дахэна, автора интересного сочинения *Бэйлу фэнсу* — «Обычай северных рабов» (1594 г.): «[Прежде], когда варвары (монголы. — П.Р.) заболели, они не принимали лекарств. Таков был обычай. Как только они подчинились (Китаю. — П.Р.) и стали платить дань, мы всякий раз давали им лекарства в надежде излечить их недомогания и хронические болезни; но большинство этих лекарств не имело никакого эффекта» [Seruius 1945: 135]. Сяо Дахэн объясняет это условиями жизни кочевников и их природными отличиями от китайцев; для нас же важен тот факт, что еще в конце XVI в., вскоре после официального принятия буддизма, монголы в массе своей не имели представления о классической индотибетской и китайской медицине, а также о выработанных ими формальных методах лечения. Такое представление появилось позже, когда буддизм и его письменная культура пустили на монгольской почве достаточно глубокие корни.

Следует уточнить, что перечисленные действия вызывали болезнь или смерть не сами по себе, а через посредство разного рода злых духов, чей гнев они вызывали. Собственно говоря, злые духи и следили за соблюдением запретов, нарушением которых считались эти действия. Свое недовольство духи выражали тем, что похищали одну из «душ» нарушителя на время или навсегда, в зависимости от тяжести проступка и характера принятых контрмер. Конечно, традиционное мировоззрение признавало, что смерть или болезнь могут наступать самопроизвольно, без какого бы то ни было сверхъестественного вмешательства (ср. выражение *јаууан-иуар үкүй* = «умереть по предопределению», которое нередко встречается в монгольских обрядниках)<sup>4</sup>. Однако такие случаи терялись на фоне общей тенденции искать конкретного виновника напасти в лице какого-либо представителя «иного мира». Монгольским народам с древнейших времен было присуще стремление объяснять болезнь и смерть воздействием демонических сил. Об этом сообщает армянский автор XIII в. Киракос Гандзакец: «А когда кто-либо из них (монголов. — П.Р.) умирал или если убивали кого, то, бывало, много дней подряд возили (его труп) с собой, поскольку, [как им казалось], бес, вселившийся в него, говорил вздор и долго бормотал» [Киракос 1976: 173]. В «Тайной

---

<sup>4</sup> В этой связи достойно упоминания наблюдение Рубрука по поводу монгольских шаманов, которых «звуют <...> когда кто-нибудь захворает, и они приносят свои заклинания и решают, *естественная ли это немощь, или она произошла от колдовства* (курсив мой. — П.Р.)» [Путешествия 1957: 176].

истории монголов» (сер. XIII в.) болезнь ка'ана Өгөдэя описывается как результат гнева «духов-хозяев земли и воды китайского народа» (*kitat irgen-ü qajar usun-u ejet qa<n>t*), недовольных захватом людей и разрушением городов при завоевании Китая [Rachewiltz 1972: § 272]. Таким образом, злые духи играли важнейшую роль в традиционных представлениях монголов, связанных с интересующей нас проблематикой.

Болезнь и смерть вызывались злыми духами либо посредством вселения в тело человека, либо через похищение одной из его «душ» (в данном контексте мог фигурировать любой из терминов, о которых шла речь в предыдущем разделе). Сами обозначения злых духов отличались такой же вариативностью и разнообразием, как и названия похищаемых ими «душ». Чаще всего источники приводят следующие из них: *ongγod*, *eliy-e*, *aliγ*, *ada*, *erlig*, *köl*ᠶᠢᠨ, *ᠶᠢᠳкүр* ~ *jedker*, *luu*, *albin*, *simnüs*, *todqar* (см.: [Bawden 1961: 239–248; Sárközi, Sazykin 2004: 159–221]). Роль силы, каузирующей возникновение болезни или смерти, может быть приписана в обрядниках любому из этих представителей потустороннего мира без особых разъяснений, и часто на протяжении одного и того же текста встречаются разные их наименования. Практически никакой ясности не вносят и словарные дефиниции, которые вместо выделения сущностных свойств определяемых объектов оперируют понятиями христианской картины мира типа «бес», «демон», «дьявол» и т.п.<sup>5</sup> Что касается характеристик злых духов, к примеру, в фольклоре, то они также не являются однозначными<sup>6</sup> и к тому же несут на себе отчетливые следы влияния индотибетской мифологической традиции, проникшей к монголам вместе с буддийской религией<sup>7</sup>. Традиционное мировоззре-

<sup>5</sup> См., напр.: *ад* — «злой дух, нечистая сила, домовый, бес», «демон», «сатана, дьявол» [МРС 23а; DO 3а; MMED 9b; MED 6а; БАМРС 48б–49а]; *албин* — «бес, злой бродячий дух, демон» [МРС 29б; DO 13б; MMED 15а; MED 11б; БАМРС I 72а], *чотгор* — «черт, бес», «дьявол», «демон» [МРС 635б; DO 212б; MMED 793а; MED 528б; БАМРС IV 321а], *холчин* — «демон, злой дух, страшилище, чудовище» [DO 270б; БАМРС IV 136а], *шимну* ~ *шулам* — «дьявол, демон», «злой дух», «дьяволица», «ведьма» [МРС 659б; DO 634а; MMED 820б; MED 549б; БАМРС IV 356а, 376б].

<sup>6</sup> Так, *ada* может употребляться как родовое понятие для всех разновидностей злых духов и в то же время как обозначение одной из их категорий; *eliy-e* выступают то посланцами *onggod*, насылающими болезнь и смерть по его воле, то вполне самостоятельной и независимой вредоносной силой, и т.п. (подробнее см.: [Bawden 1961]).

<sup>7</sup> Для каждого из монгольских названий злых духов существовал тибетский и/или санскритский эквивалент, уже прошедший значительную литературную обработку. Свойства этих мнимых эквивалентов за-

ние вряд ли нуждалось в логически упорядоченных классификациях сверхъестественного, поэтому на месте стройных систем понятий мы обнаруживаем поразительный терминологический разрыв, бороться с которым со стороны исследователя столь же бессмысленно, сколь и бесполезно.

Для того чтобы вернуть «душу» в тело<sup>8</sup> или изгнать из него злого духа, монголами использовались два основных типа ритуальных действий. К ним прибегали как для излечения больного, так и при попытках вернуть усопшего к жизни: последние признавались бесполезными после того, как многократное повторение этих действий не давало результата. Первый обряд носил название, производное от глагольной группы *sünesiin dalal* = «призывать душу»; он представлен огромным количеством текстов, ряд которых переведен на европейские языки (см., напр.: [Bawden 1962b; 1970; Even 1987; Chiodo 1996; Sárközi, Sazykin 2004]). Данный обряд, несмотря на отдельные локальные вариации, сохраняет у всех монгольских народов общее смысловое ядро, которое включает в себя призывания души больного или умершего членами его семьи либо ритуальным специалистом (шаманом, ламой). Рефреном в этих призываниях выступают настойчивые просьбы к «душе» вернуться в тело и тем самым избавить родных от скорби и уныния, а также описания благ мира живых, с которыми она разлучилась. В обряде задействуются некоторые символические артефакты: стрела, украшенная перьями и цветными лентами; сосуд с зерном, куда она втыкается; зеркало, которое привязывается к стреле; веревка, соединяющая древко стрелы с дверью юрты; кусок белого войлока, который подкладывают под больного или под исполнителя обряда; овечья нога, с помощью которой очерчивают магические круги, и пр. Семантика этих предметов заслуживает особого рассмотрения, которое выходит за рамки настоящей работы; она будет рассмотрена нами в другом месте.

Второй обряд основан на использовании ритуального заместителя больного или умершего (*joliγ ~ jolij-a*), под которым понимается фигурка в виде человека, сделанная из травы, бумаги или иного материала (в нее перемещаются овладевшие пациентом злые

---

частую без изменений переносились на персонажей монгольской демонологии, отчего при характеристике последних постоянно приходится делать ссылки на тибетскую традицию (см., напр.: [Sárközi, Sazykin 2004: 159–221]).

<sup>8</sup> Нужно оговориться, что «душа» могла покидать тело и сама, без вмешательства злого духа, например, при сильном испуге, во время сна или в состоянии опьянения. В ходе этих отлучек она могла заблудиться или попасть в руки злых духов, что также, разумеется, влекло за собой болезнь и смерть.

духи), а также разного рода приношения и дары, которые эти духи должны принять в виде компенсации за освобождение «души»; часто наряду с базовым термином *joliγ* ~ *joliy-a* в текстах употребляется слово *öglige* «дар» (см.: [Bawden 1962a: 167–169]). Обычно «выставления» ритуальных заместителей у монгольских народов имеет давние традиции. Впервые он упоминается в «Тайной истории монголов» в рассказе о болезни Öгдэй-ка'ана, где встречается выражение *joli'a ök* = «дать *joli'a*» [Rachewiltz 1972: § 272]. Кроме того, он подробно описан в этнографических работах, среди которых хочется особенно отметить статью В. Хайссига, наблюдавшего этот обряд во Внутренней Монголии [Heissig 1944]. По его данным, кукла-*joliγ* была «выставлена» (*γarya*=) из юрты в степь, помещена в специально вырытую яму и сожжена. В эту же яму исполнитель обряда (шаман) согнал злых духов, после чего она была завалена большим камнем, рядом с которым в землю был воткнут ритуальный кинжал. В яме были оставлены специальные магические предметы — вареное яйцо, черепа лошади и собаки и вареное просо. Смысл этих предметов шаман в своих призываниях объяснял тем, что злые духи смогут вернуться обратно только в случае, если из вареного яйца появится цыпленок, на черепах нарастет мясо, а просо даст свежие побеги.

Исполнителем обряда у В. Хайссига назван шаман, но в других описаниях роль ритуального специалиста маркируется самыми разными терминами, смысл которых ясен далеко не всегда. Их примерный перечень приведен в работе Ч.Р. Боудена: *blama*, *bombo*, *baγsi*, *bandi*, *sanggisba*, *gelüng*, *tarni*᠒, *ḡasaγ*᠒ [*ḡasaqu kümün*], *üḡel*᠒, *em*᠒, *otai* [Bawden 1961: 251]. Некоторые из них (*blama* — «лама», *gelüng* — «буддийский монах», *bandi* — «послушник в монастыре») вполне понятны и объяснимы в свете религиозного синкретизма монголов, соединявшего традиционные верования с буддийской ритуальной практикой. Другие (*üḡel*᠒, *ḡasaγ*᠒) являются абстрактными обозначениями исполнителя действия, образованными от глаголов *üḡe* = «видеть» и *ḡasa* = «исправлять», с помощью которых описывался символический смысл проводимых ритуалов. Появление третьих (*bombo* — «служитель религии бон») невозможно объяснить иначе, как коренными сдвигами в их первоначальном значении, едва ли уместном в тех контекстах, где они употребляются. Наконец, четвертые (*baγsi* — «учитель», *sanggisba* — «религиозный специалист», *tarni*᠒ — «заклинатель», *em*᠒ — «врач», *ota*᠒ — «врач») вообще не поддаются удовлетворительно толкованию и в ряде случаев могут рассматриваться как эфемистические обозначения для шаманов (*böge*), упоминания о которых в текстах довольно скудны. Как бы то ни было, если

позаимствовать терминологию Е.С. Новик [Новик 1984], многообразии «добывателей ценности» (= ритуальных специалистов) у монголов вполне соответствует многообразию «ликвидаторов ценности» (= злых духов) и, разумеется, многообразию самих «ценностей» (= «душ»).

## Буряты

### «Душа»

Традиционная культура бурят сохранила в себе много общемонгольских черт, восходящих к периоду монголо-бурятского единства, но в то же время ей присущи некоторые явления, которые отсутствуют у других монгольских народов; многие из этих явлений не без оснований считаются довольно архаичными. Так, мы встречаем у бурят сходную с общемонгольской номенклатуру сил, связанных с жизнедеятельностью человека, но распространенные в бурятской традиции представления о злых духах включают и такие категории, как *боохолдои* и *анахаи*, упоминания о которых не встречаются в монгольских обрядниках классического периода. Ряд обычных для этнографии тем (например, проблематика «души») на бурятском материале могут изучаться в более «чистом» виде по сравнению с основной частью монгольского мира, где они осложнены результатами влияния ламаизма. Тем не менее при исследовании этих тем возникают те же самые сложности, которые отмечались нами в предыдущей части применительно к классической монгольской традиции.

Одним из самых животрепещущих и сложных вопросов является выделение и дифференциация различных жизненных субстанций, или «душ», человека и других живых существ. Если обратиться к соответствующей литературе, сразу бросается в глаза отсутствие единодушия по самым простым и очевидным, казалось бы, вопросам, таким как общее число и наименования этих субстанций в бурятском языке. Некоторые исследователи прямо говорят о противоречивости представлений о «жизненной силе» у бурят и невозможности дать им четкую характеристику (см., напр., [Галданова 1987: 43, 54]). Разделяя эту позицию, мы хотим проиллюстрировать ее обоснованность кратким обзором основных подходов к трактовке проблемы «души» в бурятской культуре, который позволит читателю самому сделать надлежащие выводы.

По данным М.Н. Хангалова, существует лишь одна «душа», которая «представляется буряту совершенно отдельным от тела существом, могущим покидать тело временно или навсегда, и в последнем случае наступает смерть» [Агапитов, Хангалов 1958: 394]. «Душа» является абсолютным двойником своего хозяина, наследуя все его физические и интеллектуальные качества: «У молодых лю-

дей и души молодые, у пожилых — пожилые, у стариков и старух и души старые; у умного человека и душа умная, у глупого она глупая; у сердитого и душа сердитая; у смиренного и хорошего и душа смиренная и хорошая; у хромого и душа хромая; если у человека есть на теле какой-нибудь знак, то и его душа имеет такой же знак» [Хангалов 1959а: 193–194]. «Душа» отделяется от тела, в частности, по ночам, и ее странствования переживают человека в форме сновидений. Она представляет собой «невидимое и воздушное существо» [Хангалов 1959а: 193]; в то же время «душа не только реальна, но и вещественна; она может быть видима и слышима другим человеком; обыкновенно она принимает вид пчелы» [Агапитов, Хангалов 1958: 394]. Жить без «души» человеку невозможно, поэтому ее длительное отсутствие неминуемо ведет к смерти, сама же «душа» вполне способна существовать без своей телесной оболочки. Душа может покинуть тело также при сильном испуге, и тогда она «большею частью бродит около того места, где она удалилась из тела, но если долго не обращать внимание на это, то она уходит совсем» [Хангалов 1959б: 200]. Примечательно, что ни разу в своих рассуждениях автор не приводит бурятского названия для того, что он именуется «душой».

Двойственную природу приписывает «душе» И. Подгорбунский [Подгорбунский 1891]. По его мнению, помимо тела (*бэйэ*) буряты признают за человеком две духовные субстанции, или «души»: *амин* — «дыхание или низшую душу, свойственную как человеку, так и животным», и *сунэсун* (совр. бур. *һүнэһэн*) — «высшую душу, свойственную, кажется, исключительно только человеку» [Там же: 18]. Впрочем, автор тут же делает оговорку, что «по другому верованию их (“душ”. — *П.Р.*) насчитывается даже три <...>, но это верование, как кажется, местное и частное. Более же общим и распространенным является первое» [Там же: 18]. О «душе»-*амин* мало что известно; неясно и то, как представляют ее себе буряты. «Сунэсун-же они всегда представляют в форме человека, во всем похожего на бэйэ, или же в форме осы, причем и состав ее такой же, как и состав бэйэ, т.е. она также материальна, как и бэйэ, только материя ее очень тонка, так что, когда сунэсун сидит в компании с живыми, последние не замечают ее, когда ступает на пепел очага, не оставляет следов, когда ходит по лесу, не шуршит сухими листьями и не хрустит сучьями и проч.» [Там же: 19]. Обе «души» очень важны для жизни, но *амин* необходима в большей степени, поскольку ее отсутствие означает смерть, *һүнэһэн* же покидает тело довольно часто, и лишь тогда, когда она исчезает надолго, человеку может грозить вред. Именно *һүнэһэн* выходит из тела во время сна и пускается в странствия, которые состав-



ляют предмет сновидений. Если она по какой-либо причине не может вернуться обратно в тело, человек заболевает и при отсутствии своевременного противодействия умирает; такая же участь постигает и того, чью «душу»-*һүнэһэн* похищают злые духи [Там же: 21–22].

В весьма обстоятельной работе Г.Д. Санжеева сообщается о трех основных «душах» в представлении бурят [Sandschejew 1927–1928]. Первая «душа» пребывает в костях человека или животного, причем одновременно как во всем скелете в целом, так и в каждой его части; она и представляет собой точную невидимую копию скелета. Способность принимать другие формы (пчелы, осы, мухи и т.п.) у нее отсутствует. После смерти человека эта «душа» остается возле могилы и охраняет останки вплоть до полного их разложения (ср. выше с монгольскими представлениями о *sülde*) [Sandschejew 1927: 578–579]. Вторая «душа» может отделяться от тела (например, во время сна) и вести независимое существование, часто появляясь в облике осы или пчелы, а также маленького человечка или, наоборот, гиганта. Местонахождением этой «души» иногда называется кровь, по другим данным, она заключена в сердце, печени, легких и гортани. Она очень пуглива и при малейшей опасности выскакивает из тела и убегает; если вовремя не заманить ее обратно, человек заболевает, а затем умирает. Кроме того, за ней охотятся разного рода злые духи, чтобы съесть или заточить в свою темницу [Sandschejew 1927: 579–584]. Третья «душа» также в состоянии подвергаться различным трансформациям (в том числе принимать обличье человека), но в отличие от второй при жизни владельца она никогда не расстается с телом и покидает его только после смерти, превращаясь в злого (*боохолдой, ада*) или доброго (*заян, эжин*) духа либо же отправляясь в царство мертвых (северовосточная часть Неба). В первом случае она продолжает обитать по соседству со своим прежним жилищем и часто дает о себе знать всякими резкими звуками (треском, шумом и т.д.) [Sandschejew 1927: 584–585]. Автор, известный лингвист-монголовед, терминологически никак не разграничивает выделенные им разновидности духовной субстанции жизни, указывая лишь на то, что общее название «души» — *һүнэһэн*.

Трехкомпонентная модель «души» Г.Д. Санжеева получила широкое распространение среди исследователей и долгое время не имела достойных конкурентов<sup>9</sup>. Единственные изменения, кото-

---

<sup>9</sup> Пожалуй, только Р. Амайон предприняла попытку совместить двоичную и троичную концепцию «души»: с одной стороны, она выделяет две основных понятийных категории — *амин* (биологическая «душа», или жизнь) и *һүнэһэн* (социальная «душа», или тень), с дру-

рые вносились в нее с течением времени, были продиктованы стремлением подыскать для ее составляющих бурятские лексические эквиваленты. Так, И.А. Манжигеев писал о трех «душах»: высшей (*хайн хүнэхэн*, букв. «хорошая душа»), низшей (*муу хүнэхэн*, букв. «плохая душа») и средней (*дунда хүнэхэн*), которые по своим свойствам совпадают соответственно с первой, второй и третьей «душами» у Г.Д. Санжеева [Манжигеев 1978: 96а]. Такие же названия дает Т.М. Михайлов, с той лишь разницей, что «хорошая душа» у него тождественна второй «душе» в схеме Г.Д. Санжеева, «средняя душа» — третьей, а «плохая душа» — первой [Михайлов 1976: 293]. Однако существовал и альтернативный вариант лексикализации понятия о трех «душах», который был предложен И.А. Манжигеевым. Согласно этому варианту, буряты признавали существование таких сверхъестественных субстанций, как *амин* «душа-дыхание, душа-двойник», *хүлдэ* «единая материально-духовная сила; энергия, поддерживающая жизнь» и *хүнэхэн* «чисто духовное начало; независимая от тела душа человека, представляющаяся бессмертной» [Манжигеев 1978: 16а–б]. Обе разновидности теории трех «душ» синтезированы в работе Г.Р. Галдановой, которая приходит к выводу о том, что «на основе представлений о *сүлдэ*, *сүнэсун* и *амин* появилось понятие о наличии у человека трех видов души: хорошей, средней, плохой. После смерти человека плохая душа якобы остается сторожить кости, хорошая уходит в поисках нового рождения, а средняя отправляется в мир умерших, становится духом бохолдой» [Галданова 1987: 54].

Впрочем, Г.Р. Галданова не ограничивается выделением трех названных понятий и перечисляет ряд других категорий, связанных с жизнедеятельностью человека. Это *заяа*, *заяаша* «душа-судьба», *хэшэг хутаг* «счастье, благодать; жизненная сила», *зол заяа* «счастье, судьба», *хий морин* «конь-ветер» [Галданова 1987: 46–53]. Она высказывает предположение, что все эти термины совпадали по объему со словом *хүлдэ* «душа-судьба», выступая его синонимами в отдельных контекстах [Галданова 1987: 54]. Хотя такая интерпретация ничем не объясняет множественность лексических выражений для одного понятия, она берет под серьезное сомнение адекватность трехчастной классификации «душ» у бурят реальному положению вещей.

Из нашего обзора вытекает любопытная тенденция к плюрализации жизненных сил в трактовках исследователей (от одной

---

гой — как бы в дополнение к ним вводит категорию *хүлдэ*, которая якобы представляет собой жизненную силу, пребывающую во всех органах и членах живого существа и дающую ему энергию [Намаюн 1990: 549–551].

«души» у Хангалова до нескольких у Галдановой), нарастающая по мере осознания сложной природы описываемого феномена. Точно охарактеризовать эту природу не способна ни одна из перечисленных трактовок, отсюда и признания в невозможности такой характеристики вообще, которые упоминались в начале раздела. В действительности мы вправе утверждать лишь то, что границы между естественным и сверхъестественным, физическим и духовным, материальным и идеальным в обычном понимании этих терминов сознание носителей традиции попросту не знало. Об этом свидетельствует множество фактов, которые неоднократно отмечались ранее, но по какой-то причине не получили должной оценки. Еще М.Н. Хангалов писал о том, что в представлениях бурят о «душе» «как-то странно переплетаются эфирные, невещественные свойства со свойствами чисто физическими и притом характеризующими живую душу или живого человека. Так, души умерших могут быть видимы людьми, но вместе с тем не оставляют следов на пепле очага; при ходьбе не ломают старых сучьев и не шелестят опавшими листьями; души умерших <...> могут быть убиты и снова оживать или не оживать и превращаться в голую тазовую кость; духи испытывают боль и потому боятся боярышника и шиповника» [Агапитов, Хангалов 1958: 398]. Те же особенности разделяют и представления о злых духах, например о *боохолдое*: «В одном случае он считается невесомым, в другом — весомым, и от его тяжести, если он сядет в экипаж (! — П.Р.), потеют лошади. С одной стороны, он представляется бестелесным, способным проникнуть в дом через замочную скважину, с другой — телесным. У одних он считается бессмертным, у других — смертным, подверженным превращению в материальные предметы, например, в старую тазовую кость или загаженный войлок и т.п.» [Манжигеев 1978: 236]. Сквозь эти описания просматривается совершенно особая концепция мира, которая не поддается определению в терминах бинарных противопоставлений, образующих основу метаязыка науки. Понять эту концепцию — чрезвычайно сложная задача, которая под силу лишь тому, кому удастся пересмотреть устоявшиеся стереотипы и изменить привычные способы говорить о вещах.

### *Болезнь и смерть*

Как и другие монгольские народы, буряты объясняли смерть как естественными, так и сверхъестественными факторами. Смерть представлялась естественной, когда человек достигал глубокой старости и умирал, полностью прожив отмеренный ему судьбой век. Согласно материалам Г.Р. Галдановой, считалось предпочтительным и даже желанным умереть в возрасте 80 лет, который, таким обра-

зом, расценивался как нормальная продолжительность человеческой жизни. У бурят сохранились отголоски древних верований о том, что стариков, преодолевавших этот возрастной рубеж, даже предавали насильственной смерти, чтобы они не «заедали век» молодых [Галданова 1987: 55]. «Естественная» смерть от старости обозначалась выражением *наһандаа хурдэ* (букв. «достиг своего возраста»). Наряду с этим были распространены представления о «неестественной», преждевременной смерти, которые обнаруживают много общих черт с концепцией, отраженной в классических монгольских обрядниках. Исходя из данных представлений болезнь и смерть определялись как следствия одной и той же причины — расставания «души» с телом, которое могло быть случайным (при сильном испуге, чихании, в результате потери «душой» обратной дороги во время ночных странствий) и насильственным, вызванным действиями злых духов. Если душа покидала тело без постороннего вмешательства, человек поначалу ничего не замечал, но постепенно «на него нападает сонливость, память слабеет, сознание темнеет, и он часто не может подняться с постели» [Подгорбунский 1891: 21]. Сама же «душа» первое время бродила около того места, где она разлучилась с телом, а затем, коль скоро не были приняты срочные меры, уходила все дальше и дальше, дичала и, наконец, вообще исчезала из мира людей. «Души» детей, особенно подверженные испугам, водворяли на место с помощью приманки в виде обычного хлеба с маслом [Sandschejew 1927: 580]. Для взрослых людей в этом качестве использовалось любимое лакомство потерпевшего [Хангалов 1959б: 201]. Если же болезнь все равно наступала, делался вывод о том, что «душа» была похищена злыми духами, и в этом случае буряты прибегали к помощи шамана, который определял, кем из духов была поймана «душа» и где она находится. Впав в транс, шаман отправлялся к владыке царства мертвых Эрлик-хану и пытался выкупить у него «душу» больного, предлагая взамен «души» жертвенных животных. В случае успеха животное (в древности, возможно, и человека) приносили в жертву как *долио* — «заместителя» (= монгол. *joliy-a*) больного. Иногда в качестве компенсации Эрлик требовал «душу» кого-нибудь из родственников или соседей заказчика обряда, которую шаман поневоле был вынужден ловить и передавать в руки демонических сил [Хангалов 1959в: 206–210]. Впрочем, по замечанию И. Подгорбунского, «эта замена действительна только на три, на семь или на девять лет, а потом болевшему все равно придется умереть» [Подгорбунский 1891: 21].

Весьма эффективным средством по воссоединению «души» с телом считалось совершение обряда *һүнэһэн хурилха* (букв. «возвращение *һүнэһэн*»). Он проводился следующим образом. Боль-

ного клали на кусок чистого белого войлока, на второй кусок становился шаман; рядом с западным столбом жилища ставили ведро с небольшим количеством молочных продуктов, на дно которого клали серебряный рубль; в ведро втыкалась стрела, к древку которой привязывалась длинная шелковая нить красного цвета; нить выводилась через дверь и с помощью медной пуговицы прикреплялась к небольшой березке, которую заранее устанавливали во дворе. Рядом с березкой садился человек и брал под уздцы оседланного коня больного, тогда как в доме на столе раскладывали табак и различные сладости, с помощью которых предполагалось завлечь «душу» обратно. К постели больного собирали со всей округи людей одного с ним возраста, а во двор сгоняли всю домашнюю живность, включая собак. Сама церемония состояла в том, что шаман совершал кропление различным божествам (*хатам* и *заяанам*) и духам-хозяевам местности (*эжинам*), а затем начинал камлать, многократно призывая «душу» вернуться и описывая прелести «этого» мира, а также скорбь родных больного. Предполагалось, что «душа» сначала входит в тело коня, который начинает дрожать и биться, затем переходит на держащего его человека, а от него по красной нити попадает в жилище и, наконец, возвращается к своему прежнему владельцу. Возвращение «души» распознавалось по тому обстоятельству, что больной, а за ним и все присутствующие начинали громко рыдать [Sandschejew 1927: 580–583]. Иногда обряд приходилось повторять до трех раз, но если и на третий не достигалось желаемого эффекта, делалось заключение о том, что «душу» уже не вернуть, а больной обречен на смерть.

Примечательно, что в большинстве наших источников исполнителем церемонии выступает шаман, в то время как в монгольских обрядниках упоминания о нем довольно редки (см. выше). Известно, однако, что у тех групп бурят, которые подверглись сильному влиянию ламаизма, ритуал «призывания души» мог совершать и лама [Ламаизм в Бурятии 1983: 193–194].

Описания бурятской традиционной культуры содержат названия нескольких разновидностей злых духов: *ада*, *боохолдои*, *анахаи*, *дахуулы*, *муу шубуун*. Из них классические монгольские тексты знают только первое. Как отмечалось выше, характеристики, которыми наделялись злые духи, весьма противоречивы, поэтому едва ли имеет смысл рассматривать их подробно. Отметим только ряд самых общих свойств: 1) злые духи представляют собой «души» простых людей, умерших «неестественной» смертью; 2) они имеют локальный характер, т.е. связаны с определенным социальным коллективом; 3) они всегда индивидуализированы, т.е. отождествляются с теми или иными конкретны-

ми умершими; 4) имена злых духов быстро исчезают из памяти людей, так как их число постоянно пополняется [Sandschejew 1927: 590–594; ср. также: Агапитов, Хангалов 1958: 332–334; Подгорбунский 1891: 25–27]. Хотя злые духи должны специализироваться на нанесении людям и их имуществу какого-либо вреда, в бурятской традиции мы встречаем указания и на неких «добрых ада», которые «ведут себя совсем иначе, не вредят детям, но нячат их, караулят и пасут скот и берегут вообще хозяйское добро; когда кто-нибудь посторонний захочет взять вещь, принадлежащую их хозяину, то они не дают и кричат “манай”, т.е. “наше”» [Агапитов, Хангалов 1958: 334]. Что касается «душ» неординарных, выдающихся людей (великих шаманов, метких стрелков, хороших ремесленников, кузнецов, певцов), они *post mortem* превращались в *аяанов* и *эжинов* — локальных духов более высокого ранга, которые также могли быть добрыми (*хайн*) или злыми (*муу*), но не имели возможности столь тесного вмешательства в человеческие дела, как *ада*, *боохолдои* и пр. [Подгорбунский 1891: 27–32; Sandschejew 1927: 593–598; Михайлов 1976: 296–299, 302–306]. Отсюда ясно, что для традиционного мировоззрения было нерелевантно абсолютное противопоставление добра и зла: одни и те же сверхъестественные силы могли в зависимости от ситуации выступать то как податели благ, то как проводники вредоносных воздействий.

## Якуты

### «Душа»

Особое положение якутов среди народов Сибири обусловлено тремя важнейшими факторами: во-первых, их достаточно ранним отделением от основной массы представителей тюркоязычного мира, во-вторых, длительными интенсивными контактами с монголоязычными этническими группами, в-третьих, сравнительно изолированным географическим положением среди всех народов алтайской языковой семьи. Первый фактор способствовал сохранению в их культуре (так же, как и в культуре бурят) многих архаичных черт. Действие второго фактора отразилось в виде большого числа монгольских заимствований в якутском языке (подробнее см.: [Жаңғылски 1961]), а в духовной культуре — в виде ряда элементов, имеющих явно монгольское происхождение (см., напр., [Константинов 1971: 180–181]). Из этого некоторые исследователи, в частности, делают вывод о былой культурной близости предков якутов и бурят [Алексеев 1980: 186]. Наконец, третий фактор обусловил то, что традиционная культура якутов не подверглась столь сильному влиянию мировых религий, как, к

примеру, культуры монголов (буддизм) и алтайцев (православие)<sup>10</sup>. Дохристианская религия якутов представляет собой довольно обширный и разветвленный корпус верований, который несет на себе явные следы позднейшего логического упорядочения и систематизации как со стороны этнографов, так и благодаря деятельности местных культурных теоретиков, чьи интеллектуальные продукты (ср. понятие «туземной модели» у К. Леви-Строса) охотно усваивались основной массой якутского социума. Однако даже в такой более или менее стройной системе мы обнаруживаем противоречия и неувязки того же типа, который обсуждался нами выше. В особенности это касается как раз той темы, которая нас интересует.

Характерной чертой исследований по традиционным верованиям якутов, выходящих в XIX — начале XX в., является злоупотребление термином «душа», который использовался во всех контекстах, где речь шла о духовной природе человека и ее составляющих. В современных работах наблюдается тенденция к отказу от данного термина и к проблематизации его содержания. Все большую популярность приобретают альтернативные ему описательные выражения — «жизненная сила», «животворное начало» и т.п. Сообщается, что якуты знали несколько видов жизненной силы (жизненности) человека. Первый и самый главный из них (в старых работах он чаще всего переводится как «душа») носит название *кут*, известное еще по древнетюркским текстам. В словаре Э.К. Пекарского это понятие объясняется следующим образом: *кут* — 1) «душа живых существ (человека и животных)»; 2) «душа, сущность вещи; жизненность (= кут-сүр), дух; жизнь» [СЯЯ 1261–1262]. Якуты приписывали наличие *кут* как людям, так и домашним животным, зверям и птицам, отказывая в нем разве что рыбам, пресмыкающимся и насекомым [Алексеев 1980: 130]. Даже неодушевленные предметы могли обладать *кут*: «*Кут* имела пища, без которого она теряла вкус, а жилые и хозяйственные постройки при “улетучивании” *кут* теряли свое предназначение приносить людям счастье и благополучие и т.д.» [Бравина 2005: 32]. Из этого следует, что для характеристики *кут* бессмысленно использовать не только термин «душа» с его христианскими коннотациями, но и пришедшие ему на смену выражения «жизненная сила», «жизненность» и т.п., поскольку применительно к вещам они звучат более

---

<sup>10</sup> Следует оговориться, что к концу XIX в. православие как официальное вероисповедание Российской империи стало иметь у якутов (большая часть у представителей культурной и политической элиты) определенный престиж; впрочем, это не мешало им сохранять традиционные религиозные практики, унаследованные от дохристианской эпохи.



чем абсурдно. *Кут* всецело отражает представления о нерасчлененности живой и неживой природы, об отсутствии принципиальных, сущностных различий между человеком, другими живыми существами и окружающим их предметным миром. Содержание этого понятия лучше всего передает одно из определений Э.К. Пеккарского — «сущность вещи», если понимать под вещью любую материальную субстанцию, в том числе человека как носителя физического начала.

Именно *кут* в описаниях якутской культуры чаще всего упоминается в связи с болезнью и смертью. Но если у других тюркских народов она воспринималась преимущественно как единая духовная сущность, традиционное мировоззрение якутов расчленяло ее на три элемента: *буор кут* («земля-кут»), *салгын кут* («ветер-кут») и *ийэ кут* («мать-кут»). Важнейшим из них считалась *ийэ кут*; она внедрялась в человека богиней плодородия Айыһыт по указанию верховного божества Үрүң Айыы-тойона и при его жизни никогда не расставалась с телом. Только тогда, когда две другие составляющие *кут* попадали в руки злых духов и подвергались ими мучениям, *ийэ кут* покидала своего хозяина навсегда [Алексеев 1975: 120; Бравина 2005: 40–42]. По другим данным, наоборот, злые духи крали и мучили как раз *ийэ кут* [Кулаковский 1979: 59; Бравина 2005: 41]; кроме того, ее неразлучность с телом находится в противоречии с тем фактом, что она могла выскочить из ребенка при сильном испуге, и тогда этот ребенок на всю жизнь оставался робким и болезненным [Алексеев 1980: 127]. *Буор кут* вселялась в новорожденного в момент его соприкосновения с землей (отсюда и ее название) и была способна временно отдаляться от человека на небольшое расстояние. Злые духи (*абааһы*) охотились за *буор кут* и похищали ее вместе с *салгын кут* (по одному варианту) или *ийэ кут* (по другому варианту) [Алексеев 1975: 120; Бравина 2005: 41–42]. Наконец, *салгын кут* проникала в ребенка с первым его криком; она обладала способностью надолго покидать тело и совершать длительные странствования во время сна, в ходе которых могла стать объектом нападения злых духов [Бравина 2005: 41–42]. Впрочем, у людей, подверженных вещим снам, от тела отделялась не *салгын кут*, а *ийэ кут* [Бравина 2005: 125–126].

Таким образом, разделение *кут* на три элемента проводилось крайне нестрогим и непоследовательно<sup>11</sup>. Составить общую картину взаимоотношения этих элементов друг с другом на основе имею-

---

<sup>11</sup> Необходимо отметить, что наряду с перечисленными видами *кут* встречаются такие названия, как *ага кут* — «отец-кут» и *маган кут* — «белый кут», связь которых с трехчленным делением этого понятия остается неясной.

щихся данных практически невозможно. Ситуация осложняется тем, что «в большинстве случаев исследователи не отметили, о какой из душ *кут* они говорили» [Алексеев 1975: 120]. Противоречия наблюдаются и в описаниях внешнего облика *кут*: с одной стороны, утверждается, что все три ее элемента имели вид маленьких человечков [Алексеев 1980: 127], с другой — *ийэ кут* могла представляться в виде вошки с рогами, *буор кут* якобы отличалась только коричневым цветом, а *салгын кут* вообще считалась невидимой [Попов 1949: 303]. Судя по всему, существовали и другие представления: так, в словаре Э.К. Пекарского слово *кут* фигурирует в составе выражений, означающих «жук-дровосек», «моль» и «муравьиный лев» [СЯЯ 1262]. Далее, трехчастное строение *кут* приписывалось исключительно человеку: у животных имелись только *буор кут* и *салгын кут*, причем у лошадей они якобы напоминали блоху, а у коров «были похожи на клопа и, смотря по масти коров, бывали разные — рыжие, черные, пестрые и другие» [Попов 1949: 303]. Есть сведения о том, что *кут* рогатого скота была похожа на муравья и имела рога как у коровы [Бравина 2005: 42]. Все эти разноречивые показания настолько запутаны, что извлечение из них каких-либо устойчивых характеристик относительно природы и свойств *кут* сопряжено с немалыми трудностями.

Вторую разновидность жизненной силы якуты обозначали термином *сүр* [< монгол. *sür*, о котором см. выше]. Его значение размыто в еще большей степени, чем значение слова *кут*. Как не без оснований отмечает Р.И. Бравина, «сведений о происхождении и содержании этого элемента очень мало, к тому же они противоречивы» [Бравина 2005: 47]. В словаре Э.К. Пекарского это слово представлено двумя лексико-семантическими вариантами: *сүр 1* — «страх, ужас; пугало, страшилище, страшное выражение лица, страшный вид; страшный, ужасный; ужасно, страшно, несносно» и *сүр 2* — «олицетворение энергии и силы воли, вообще психики в человеке; высшая степень чего-либо, душа у человека и у животных, даже у рыб, психическая жизнь» [СЯЯ 2401–2402]. На самом деле, по-видимому, существует лишь одна лексема с широким кругом значений, которые в общих чертах совпадают с семантикой монгольских терминов *sür* (*jibqulang*) и *sedkil*. Исследователи неоднократно пытались выявить основные характеризующие признаки понятия *сүр*. Так, А.А. Попов утверждал, что «под “кут” разумелась жизненная способность, под “сүр” — психическая» [Попов 1949: 303]. По архивным материалам В.М. Ионова, *сүр* соотносится с внутренним психическим миром человека; он отсутствует у ребенка до семи лет; в отличие от *кут* он бессмертен и не может быть съеден злыми духами; после смерти человека он отправляется либо к Улуу-тойону, главе злых духов верхнего мира,

либо в западную область нижнего мира, на дно бездны, имеющей крышку (*хаппахтаах үедэн түгээгэр*) (см.: [Алексеев 1980: 129; Бравина 2005: 47]). Эти данные подтверждает Э.К. Пекарский, писавший о том, что *сүр* дается человеку Улуутар Улуу-тойоном, к которому и возвращается после смерти своего хозяина; кроме того, *сүр* несъедобен для злых духов (*абааны*) [СЯЯ 2402]. Однако понимание *сүр* в смысле «психическая способность» препятствует то обстоятельство, что, подобно *кут*, он придавался якутами не только живым существам, но и неодушевленным предметам. У того же Э.К. Пекарского приведено выражение *аңардас саңараргыттан ары* (или *ас*) *сүрэ кэтэн хаалар* — «от одних твоих разговоров душа (*сүр*) масла (или вообще пищи) улечувивается, т.е. масло (пища) утрачивает вкус, становится несъедобной» [СЯЯ 2402]. К тому же нужно учитывать, что в якутском языке «слова *сюр* и *кут* почти всегда употребляются вместе, так что принимают их как синонимы или просто в значении слова *кут*» [Жулаковский 1979: 61]. Это усугубляет трудности семантической дифференциации между обоими понятиями и подтверждает вывод Н.А. Алексеева о том, что «по этим отрывочным данным невозможно реконструировать сущность якутского *сюр* и его соотношения с *кут*» [Алексеев 1980: 129].

В качестве названия для еще одной категории жизненности часто упоминается термин *тыын*. Э.К. Пекарский дает для него три ряда значений: 1) «дыхание, дуновение; дыхание, жизнь, душа, дух; жизненность, присущая как животному, так и растению»; 2) «дух, видимое дыхание; пар (от земли)»; 3) «отдушина, отдушник для прохода воздуха; середник (отдушина) в стог сена» [СЯЯ 2948–2949]. Мы видим, что по своей семантике *тыын* вполне соответствует монгольскому *атип*. В ряде работ *тыын* рассматривается в одном ряду с понятиями *кут* и *сүр*: к примеру, В.Ф. Троцанский утверждал, что по представлениям якутов «тело, утратив почему-либо *кут*, не теряет известной доли жизненности <...>, и *кут*, возвратившись в тело, оживляет его; но если тело обнаруживает признаки разложения, то это значит, что в нем *тын* более не существует и что возвратившаяся *кут* уже не может оживить труп» [Троцанский 1903: 77]. Однако принадлежит ли *тыын* к тому же семантическому полю, что и оба названных понятия, остается под большим вопросом. Не подлежит сомнению, что дыхание в традиционной культуре ассоциировалось с жизнью, но это не означает, что само понятие «дыхание» автоматически превращалось в одну из сверхъестественных субстанций, из которых состояла духовная природа человека. В сходном ключе высказывался Н.А. Алексеев: «Термин *тыын* на самом деле означал свойство, присущее всему живому: если дышит — живой объект, а если

нет — мертвый <...>. Очевидно, понятие тын нельзя относить к числу религиозных понятий (курсив мой. — П.Р.)» [Алексеев 1980: 137]. Нам остается только поддержать это мнение известного специалиста по традиционным верованиям тюркоязычных народов Сибири.

Полагаю, нет оснований «относить к числу религиозных понятий» и понятие *кӕлӕк*, как это делает Р.И. Бравина [Бравина 2005: 46–47]. У Э.К. Пекарского *кӕлӕк* отмечено в двух значениях: 1) «тьень, сень, признак»; 2) «образ, изображение, картина, портрет» [СЯЯ 1290–1291]. Никакой даже самой отдаленной связи с жизненной силой, или «душой», в приведенных для *кӕлӕк* контекстах не прослеживается. Не может служить убедительным аргументом и ссылка Р.И. Бравиной на три тени человека: «*Кӕлюк* (тьень) — это отражение *кут* человека на солнце. В старину пожилые люди при закате солнца высматривали свои тени, которых было три <...>. Эти тени являли собой отражения в воздухе трех *кут*: *ийӕ кут*, *буор кут* и *салгын кут*. Если отсутствовала одна из трех предполагаемых теней, то это означало скорую смерть их хозяина» [Бравина 2005: 46]. В данном случае тень скорее выступает внешним, видимым признаком *кут* (как мы отмечали, она часто представлялась в облике человека), а вовсе не сущностью одного с ним порядка. Отсутствие тени было равносильно отсутствию самой *кут* в силу того, что тень имела характер атрибута, по которому определялось состояние самой субстанции.

Таким образом, на якутском материале мы вновь сталкиваемся с неразрешимой проблемой поиска подходящих понятийных эквивалентов для передачи концептов традиционной картины мира и характеристики их содержания. Любой из перечисленных выше терминов может быть подвергнут тщательному анализу на предмет их роли в традиционных религиозных верованиях, но такой анализ едва ли способен привести к каким-либо однозначным выводам (за исключением, пожалуй, сугубо отрицательных для *тыын* и тем более для *кӕлӕк*). По злой иронии, такова участь большинства терминов традиционной культуры, для понимания которой недостаточно прибегать к логическим, рациональным объяснительным моделям, оставляющим за скобками реальную противоречивость объекта изучения.

### *Болезнь и смерть*

Естественным сроком жизни человека у якутов считались 70 лет [Слепцов 1886: 127, 130–131]. Смерть «от старости» расценивалась как реализация человеческой судьбы, предопределенной верховными божествами, и поэтому считалась очень почетной. Идеалом для якута выступала «спокойная смерть в преклонном возрасте в своем

доме в кругу детей и сородичей, без сожаления о предстоящей кончине» [Бравина 2005: 161]. В якутской традиции сохранились представления о добровольной смерти, которой подвергались либо старики, намного пережившие свой век, либо больные и увечные, чтобы после смерти они «не достались злым духам» [Бравина 2005: 162–163, 180]. *Кут* и *сюр* умерших «хорошей» смертью отделялись от тела и возвращались к своим создателям (Уруң Айбы-тойону и Улуутар Улуу-тойону соответственно), чтобы ожидать нового воплощения; по другим сведениям, к верховному божеству отправлялась только *ийэ кут*, тогда как *буор кут* оставалась вместе с телом в могиле, а *салгын кут* растворялась в воздухе [Бравина 2005: 163–164]. *Кут* могла возрождаться заново до нескольких раз, причем не обязательно среди членов родственной группы умершего.

Все те, кто умер ранее 70 лет, «считаются случайно умершими: души (кут) подобных лиц ранее смерти похищаются каким-нибудь злым духом» [Слепцов 1886: 127–128]. Злым духам (*абааһы*, *үөр*) приписывалась ответственность и за возникновение болезней, причем интересно, что всякая болезнь получала какое-либо причинное объяснение, например, «у больного может находиться скот той масти, какой водится у злого духа, или больной мог обидеть самого духа, когда он находился в виде какого-либо зверя или птицы, без различия <...> или больной может строиться, иметь ночлег и ездить по избранной злым духом дороге» [Слепцов 1886: 123]. Смерть в результате болезни, вызванной вмешательством злых духов, считалась неестественной, «плохой». *Кут* (или какая-то из ее составляющих) умершего такой смертью человека похищалась или съедалась злыми духами; есть сведения о том, что духи заключали ее в особую темницу [Слепцов 1886: 130]. Как указывал А.А. Попов, на третий день после смерти злые духи возили *кут* по всем местам, которые при жизни посетил ее бывший хозяин. Так продолжалось до сорокового дня, когда *абааһы* спрашивали «душу» о том, желает ли она вернуться на землю. При положительном ответе либо сама *кут* умершего превращался в духа-*үөр*, либо это делал какой-либо *абааһы*, сняв с умершего кожу и надев ее на себя как личину [Попов 1949: 309–311]. *Үөр* бродили по земле и причиняли различный вред людям, в особенности родственникам покойного.

В различных контекстах болезнь и смерть объясняются то похищением «души» злыми духами, то их вселением в тело и поеданием *кут*. Некоторые исследователи полагают, что второй вариант объяснения стадияльно предшествовал первому, и некогда «у якутов, возможно, вообще отсутствовало представление о способности “кут” отделяться от тела и уноситься злыми духами» [Алексеев 1980: 128;

ср. также: Константинов 1971: 158–160]. Как бы то ни было, причины предпочтения того или иного варианта остаются неясными, поэтому вполне резонным выглядит мнение Р.И. Бравиной о том, что «представления о смерти у якутов были весьма неоднозначными и порой противоречивыми» [Бравина 2005: 181].

Неоднозначностью и противоречивостью отличались и описания злых духов, действиями которых мотивировалось возникновение болезни и смерти. Как говорилось выше, якуты различали две категории злых духов — *абааһы* и *үөр*. Собственно говоря, определение «злые» подходит к ним не в полной мере, так как *абааһы* «в некоторых случаях делали людям добро, например исцеляли больных» [Попов 1949: 261], хотя сами же и насылали на людей болезни. *Абааһы* обитали во всех трех мирах традиционной якутской космологии — Верхнем, Среднем и Нижнем. Считалось, что они делятся на 16 групп, или «племен», 9 из которых относятся к Верхнему миру, а 7 — к Нижнему [Слепцов 1886: 120]. Каждое племя отвечало за болезнь какого-то одного вида: «одно племя сводит с ума, другое — искалечивает, третье — ослепляет и т.д.» [Слепцов 1886: 123]. Любопытно, что в сообщении А. Слепцова ничего не говорится об *абааһы* Среднего мира, хотя А.А. Попов привел довольно обширный перечень представителей этой категории демонических сил [Попов 1949: 279]. В ряде работ вообще отрицается существование *абааһы* Среднего мира или же «настоящими» *абааһы* признаются только злые духи Верхнего и Нижнего миров, в то время как *абааһы* Среднего мира отводятся роль мелких и незначительных по своему воздействию духов [Алексеев 1975: 117–118]. *Абааһы* описываются то как антропоморфные создания с уродливой внешностью, то как существа полузооморфного или полностью зооморфного облика [Алексеев 1975: 111–112].

Злые духи, известные под наименованием *үөр*, причиняли, в сущности, такой же вред, как и *абааһы*, но считались менее сильными и опасными; у якутов шаманы, получившие свой дар от *үөр*, были малопопулярны в отличие от шаманов, призванных *абааһы* [Алексеев 1975: 140]. В *үөр* превращались либо «души» (*кут*) умерших, либо сами умершие, либо *абааһы*, надевшие личину умершего; *үөр* становились после смерти либо как-то «отмеченные» люди (талантливые и выдающиеся — с одной стороны, умственно или физически неполноценные — с другой), либо рядовые члены социума, делавшие этот выбор по собственной воле; *үөр* пополнялись либо из всех категорий умерших, либо только за счет тех, кто умер преждевременной, «худой» смертью; статус *үөр* получали злые духи либо Среднего, либо Верхнего миров и т.д. — список такого рода расхождений можно было бы продолжить (см.: [Попов 1949: 311–319; Алексеев 1975: 118–119; 1980: 164–167; Бравина 2005:

172–179]). Вообще, складывается впечатление, что чуть ли не для любой характеристики *үөр* без труда отыскивается ее противоположность. Отсюда понятны часто встречающиеся в литературе утверждения о том, что «представления якутов о злых духах были крайне противоречивы» [Алексеев 1975: 111]. Неудивительно, что описания якутской демонологии порой весьма ощутимо различаются между собой, заставляя задаваться вопросом, с одним ли и тем же материалом они имеют дело.

Для лечения болезней, вызванных сверхъестественным путем, якуты обращались к помощи шамана, который в ходе камлания вступал в контакт со злыми духами и пытался вызволить от них «душу» больного. В якутской традиции не отмечены обряды «призывания души», широко распространенные у монгольских народов, зато ей было хорошо знакомо использование ритуальных заместителей. По сообщению А. Слепцова, шаман «старается задобрить самого духа подарками и надуть его; например, шаман рассказывает злему духу, что у больного ни скота, ни казны нет, и он — больной круглый сирота, пользуется из земного богатства только клочком земли, которую ныне он из уважения к нему — духу принужден был отдать в залог и достать у добрых людей требуемых лучших подарков на выкуп своей похищенной духом души (кут). Самые же предметы подарков бывают: скот, пушные звери, птицы, гады и проч. <...> Ввиду невозможности и дороговизны требуемых жертв, *предметы эти готовят в виде деревянных чучел, обмазанных кровью и сжигаемых, или сохраняемых на курганах* (курсив мой. — П.Р.)» [Слепцов 1886: 124]. Это весьма напоминает соответствующие монгольские обряды с использованием кукол-*joliy*.

Само камлание проводилось не только с целью лечения, но и для проводов *кут* умершего в Верхний мир. Для начала шаман узнавал причину болезни или смерти от *тыл иччитэ* — духа-хозяина слова, затем впадал в транс и заклинал злых духов уйти восвояси. Если заклинания не имели эффекта, он призывал к себе духов-помощников и совершал обряд очищения места сиденья. Далее следовала важнейшая часть церемонии — поимка злых духов и выпроваживание их из мира людей. Как правило, духи соглашались уйти только при условии получения определенных жертв, которые и приносились им через какое-то время. Тогда же совершался обряд с использованием ритуального заместителя. Другой вариант камлания действовал в том случае, если злые духи не вселялись в тело больного, а уносили его «душу» с собой. Камлание этого типа символически изображало путешествие шамана в Верхний или Нижний мир, в зависимости от того, откуда были родом похитители «души». Заключительным элементом в



обоих вариантах служили проводы духов-помощников шамана [Алексеев 1975: 157–172]. Камлания продолжались довольно долго — от нескольких часов до целой ночи или даже двух ночей кряду, но, разумеется, далеко не всегда давали нужный результат. Продолжение болезни или невозможность возвращения умершего к жизни считались признаком того, что злые духи не желают отпускать «душу» обратно в мир людей и восстанавливать нарушенное единство составляющих человеческой природы.

\*\*\*

Как явствует из предшествующего изложения, между религиозными представлениями монголов, бурят и якутов наблюдается много общих черт, в том числе связанных с интересующей нас проблематикой. К таковым следует отнести, в частности, понятие о нескольких типах жизненной силы (пусть их число для каждой из традиций не поддается точному определению); одинаковую мотивировку болезни и смерти; различие «естественной» (от старости) и «неестественной» (через похищение жизненной силы злыми духами) смерти; представление об идеальном сроке человеческой жизни; отсутствие абсолютных границ между живым и неживым, материальным и идеальным, добром и злом, потусторонним и посюсторонним; семантическую размытость базовых религиозных концептов и т.д. Наличие этих общих черт объясняется либо генетическим родством соответствующих этнических групп (как в случае с монголами и бурятами), либо долговременными историко-культурными контактами (монголоязычные народы и якуты). Следует отметить, что контакты вообще играли чрезвычайно важную роль в появлении общих элементов культуры среди народов различных языковых групп Центральной и Северной Азии (монгольской, тюркской, тунгусо-маньчжурской, палеоазиатской, самодийской). В то же время нельзя не отметить и наличие в каждой из описываемых культур специфических, сугубо локальных явлений (к примеру, множественность наименований ритуальных специалистов в классических монгольских обрядниках; обозначения категорий злых духов у бурят; трехчастное строение *кут* у якутов). Последние обусловлены различным ходом исторического развития соответствующих традиций, их самодостаточным, автономным статусом.

Вопреки утверждениям ряда исследователей (см., напр.: [Sandschejew 1927: 577]) применительно к традиционным верованиям народов Сибири можно говорить об определенной эволюции, которая была связана со сменой доминантного типа религиозной системы, выразившейся в переходе от тенгризма (протомотеистического культа Неба) к шаманизму и полидемонизму с

соответствующим дроблением сферы сакрального и переносом акцента на низшие уровни пантеона. Данный переход произошел после крушения кочевых империй и служивших им идеологической основой государственных культов, когда религиозные потребности социума стали определяться интересами локальных десцентных групп, а не крупных политических образований и их правящих элит. В частности, если в средневековой монгольской и тюркской традициях жизнь давалась Небом (Тэнгри), а смерть ниспосылалась человеку как кара за преступление против установленного Небом порядка и нарушение его принципов<sup>12</sup> [Roux 1963: 53–54], то по текстам обрядников и этнографическим данным в роли инстанции, распределяющей и отбирающей жизненную силу, выступали разного рода божества и духи, номенклатура которых была довольно обширной.

Одной из ключевых характеристик традиционных концепций души, болезни и смерти у рассматриваемых народов являлась их размытость и несистематичность. Мы ставим под серьезное сомнение возможность построения, к примеру, строгой типологии обозначений «души» или же иерархии причин, вызывающих болезнь и смерть, поскольку традиционному мировоззрению были присущи такие свойства, как антиномичность и амбивалентность (см.: [Сегал 1973]). Одно и то же событие, действие или понятие получало различное осмысление в зависимости от ситуации (контекста); этим обусловлена, в частности, вариативность употреблений терминов для различных типов жизненной силы в тюркских и монгольских языках. Вероятно, правы те ученые, которые вслед за французским психологом А. Валлоном говорят о механизме дипластии, который функционировал в традиционном мировоззрении по принципу «и — и», «и да, и нет», «и то, и не то» [Шахнович 1971: 38; Поршнева 1973: 13]. По нашему мнению, для описания концептов традиционной культуры больше подходит теория размытых множеств (ср. *fuzzy sets theory* в когнитивной лингвистике), нежели структуралистская модель бинарных оппозиций. Данный подход с неизбежностью требует особого языка, свободного от воздействия религиозно-философской дуалистической метафизики, которой проникнуто отношение к миру представителями западной цивилизации. Более того, выработке подобного языка должно предшествовать создание некоей новой онтологии, которая смогла бы учесть и теоретически обосновать множественность социокультурных систем со специфичными для каждой базовыми

---

<sup>12</sup> Ср. данные китайского источника XIII в. *Хэйда шилуэ* («Заметки о черных татарах»), в котором говорится, что у монголов «не бывает ни одного дела, которое не приписывалось бы небу» (Пэн Да-я, Сюй Тин 1960: 143).

мировоззренческими принципами. Впрочем, это задача более филологии, нежели науки<sup>13</sup>.

### **Библиография**

Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири: Шаманство у бурят Иркутской губернии // Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1958. Т. 1. С. 289–402.

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975.

Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Бравина Р.И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса: На материале традиций саха. Новосибирск, 2005.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Гудмен Н. Способы создания миров. М., 2001.

Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию: Пер. с нем. / Общ. ред. Г.В. Рамишвили; послесл. А.В. Гулыги, В.А. Звегинцева. 2-е изд. М., 2001.

Киракос Гандзакечи. История Армении: Пер. с древнеарм. / Предисл. и коммент. Л.А. Ханларян. М., 1976.

Константинов И.В. Материальная культура якутов XVIII века (По материалам погребений). Якутск, 1971.

Кулаковский А.Е. Научные труды. Якутск, 1979.

Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века: Структура и социальная роль культовой системы / Г.Р. Галданова, К.М. Герасимова, Д.Б. Дашиев и др. Новосибирск, 1983.

Леви-Строс К. Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 409–434.

Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические термины: Опыт атеистической интерпретации. М., 1978.

Михайлов Т.М. Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976. С. 292–319.

Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984.

Подгорбунский И. Идеи бурят шаманистов о душе, смерти, загробном мире и загробной жизни // ИВСОРГО. 1891. Т. 22. № 1. С. 18–33.

Попов А.А. Материалы по религии якутов б. Вилюйского округа // Сб. МАЭ. 1949. Т. XI. С. 255–323.

Поршнев Б.Ф. Противопоставление как компонент этнического самосознания. М., 1973.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Путешествия в восточные страны Плато Карпини и Рубрука / Ред., вступ. ст. и примеч. Н.П. Шастиной. М., 1957.

Пэн Да-я, Сюй Тин. Краткие сведения о черных татарах / Публ. Линь Кюн-и и Н.Ц. Мункуева // Проблемы востоковедения. 1960. № 5.

---

<sup>14</sup> Ср. известную «теорию возможных миров», прекрасной иллюстрацией которой служит работа Н. Гудмена [Гудмен 2001].

Пюрбеев Г.Ц. Концепт души в культуре монгольских народов // *Altaica* IV. М., 2000. С. 101–107.

Райл Г. Понятие сознания. М., 2000.

Сегал Д.М. Антиномичность и архаическая культура // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.

Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997.

Слепцов А. О верованиях якутов Якутской области // ИВСОРГО. 1886. Т. 17. № 1/2.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск, 1989.

Троцанский В.Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань, 1903.

Хангалов М.Н. Душа // Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1959а. Т. 2. С. 193–199.

Хангалов М.Н. Дополнение к статье «Душа» // Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1959б. Т. 2. С. 200–201.

Хангалов М.Н. Духи-людоеды у бурят // Хангалов М.Н. Собр. соч. Улан-Удэ, 1959в. Т. 2. С. 202–212.

Цэвэл Я. Монгол хэлний товч тайлбар толь (= Краткий толковый словарь монгольского языка) / Ред. Х. Лувсанбалдан. Улаанбаатар, 1966.

Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия: Предыстория философии. Л., 1971.

Bawden C.R. The Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition. Pt. 1 // *AM. New Series*. 1961. Vol. 8. Pt. 2. P. 215–257.

Bawden C. R. The Supernatural Element in Sickness and Death according to Mongol Tradition. Pt. 2 // *AM. New Series*. 1962a. Vol. 9. Pt. 2. P. 153–178.

Bawden C.R. Calling the Soul: A Mongolian Litany // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1962b. Vol. 25, Pt. 1. P. 81–103.

Bawden C.R. A Mongolian Ritual for Calling the Soul // *AM*. 1970. Vol. 15. Pt. 2. P. 25–35.

Bawden C. R. Vitality and Death in the Mongolian Epic // *Fragen der mongolischen Heldendichtung: Vorträge des 4. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1983* / Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden, 1985. Т. 3. P. 9–24.

Chiodo E. The Jarud Mongol Ritual Calling the Soul with the Breast (*köke-ber sünesü da udaqu*) // *Zentralasiatische Studien*. 1996. Bd. 26. P. 153–171.

Even M.-L. Invocations chamaniques mongoles // *Études mongoles*. 1987. Cah. 19/20.

Hamayon R. La chasse à l'âme: Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien. Nanterre, 1990.

Heissig W. Schamanen und Geistesbeschwörer im Kuriye Banner // *Folklore Studies*. 1944. S. 39–72.

Ka᠋ᠣᠤᠶᠢᠰᠢ S. Mongolische Elemente in der jakutischen Sprache. Warszawa, 1961.

Rachewiltz I. de. Index To The Secret History of the Mongols. Bloomington, 1972.

Rintschen B. Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen // Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker: Protokollband der 12. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin / Hrsg. von G. Hazai und P. Zieme. Berlin, 1974. S. 497–498.

Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. P., 1963.

Sandschejew G. Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten // Anthropos. 1927. Bd. 22, H. 3/4. S. 576–613; H. 5/6. S. 933–955; 1928. Bd. 23, H. 3/4. S. 538–560; H. 5/6. S. 967–986.

Sárközi A., Sazykin A. G. Calling the Soul of the Dead: Texts of Mongol Folk-Religion in the St. Petersburg Institute of Oriental Studies. Turnhout, 2004. Vol. 1.

Serruys H. Bei-lou fong-sou: Les coutumes des esclaves septentrionaux de *Siao Ta-heng* // Monumenta Serica. 1945. Vol. 10. P. 117–208.

### Список сокращений

БАМРС — Большой академический монгольско-русский словарь: В 4 т. / Под общ. ред. акад. АН Монголии А. Лувсандэндэва и д-ра филол. наук, проф. Ц. Цэдэндамба; отв. ред. д-р филол. наук, проф. Г.Ц. Пюрбеев. М., 2001–2002.

ИВСОРО — Известия Восточно-Сибирского отдела Имп. Русского географического общества. Иркутск.

Ков. — Ковалевский О.М. Монгольско-русско-французский словарь. Казань, 1844–1849. Т. 1–3.

МРС — Монгольско-русский словарь / Под общ. ред. А. Лувсандэндэва. М., 1957.

СЯЯ — Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Спб.-Пг.-Л., 1907–1930. Вып. 1–13.

AM — Asia Major. Leipzig, London.

DO — Mostaert A. Dictionnaire ordos. 2<sup>nd</sup> éd. N.Y.; L., 1968.

MED — Mongolian-English Dictionary / Comp. by C. Bawden. L.; N.Y., 1997.

MMED — Hangin G. A Modern Mongolian-English Dictionary. Bloomington, 1986.