

ПУТЕШЕСТВИЕ В ПОТУСТОРОННИЙ МИР В ТРАДИЦИОННЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ БУРЯТ *

Духовная культура бурят характеризуется гармоничным переплетением архаических верований и буддийского миропонимания. При этом в культуре народа важное место отводится воззрениям о потустороннем мире. Верили, что человек приходил из инобытия (рождался), жил во взаимодействии с ним и в конце земной жизни уходил туда же (умирал). Данный мировоззренческий феномен затрагивал многие стороны жизни общества: обряды, мифы, мораль, нормы поведения и т. д. В данной работе в рамках шаманистического и буддийского мировосприятия представлена характеристика иного мира и его обитателей. Показаны традиционные бурятские суждения о душе и о людях, обладающих способностью путешествовать между мирами. Вводятся в научный оборот полевые и архивные материалы по данному мировоззренческому феномену.

Ключевые слова: буряты, шаманизм, буддизм, потусторонний мир, душа.

Современное состояние этнических культур народов Сибири характеризуется двумя процессами. С одной стороны, в рамках глобализации происходит всеобщая унификация культуры с постепенной нивелировкой национальной специфики. С другой стороны, наблюдаются и обратные процессы – стремление сохранить основные элементы традиционной культуры, содержащей в себе многовековой опыт жизнедеятельности того или иного этноса. Это в полной мере относится и к традиционному мировоззрению бурят. Данный факт свидетельствует об актуальности исследования.

В научной литературе отдельные сведения о потустороннем мире в контексте шаманистического мировоззрения представлены в исследованиях П. П. Баторова [1926], Г. Р. Галдановой [1987], И. А. Манжигеева [1978], Т. М. Михайлова [1987] М. Н. Хангалова, [2004] и др. Вместе с тем следует признать, что тема путешествий в иной мир эпических героев, шаманов и обычных людей, в контексте шаманско-буддийского

синкретизма у бурят, до сих пор остается слабо освещенной. Этим обстоятельством и определяется новизна представленного исследования.

Целью данной статьи является рассмотрение традиционных представлений бурят о потустороннем мире и о путешествиях отдельных людей по нему. Из заданной цели исходят следующие задачи: охарактеризовать понятие «потусторонний мир» в миропонимании бурят в рамках шаманистических и буддийских воззрений; привести фольклорные сюжеты о путешествии в иной мир людей. Хронологические рамки работы отнесены к XIX – началу XXI в., что обусловлено возможностями источниковой базы исследования (архивными, литературными и полевыми материалами автора). В исследовании применены метод научного описания, сравнительно-исторический и метод реликта.

Религиозные системы и традиционные верования, как известно, ориентируют сознание верующего человека на продолжение

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 12-01-00199), а также тематического плана НИР Минобрнауки (НИР 1.5.11).

жизни после смерти в ином мире. При этом общераспространенным является убеждение, что для «успешного» перехода в иной мир и дальнейшего «благостного» бытия в нем необходимы определенные условия. Они складываются из нескольких факторов, важнейшими из которых являются абсолютная вера в сверхъестественные силы, соблюдение моральных норм, праведный образ жизни, проведение специальных ритуалов и пр. Наряду с этим мифологическим сознанием допускалась возможность временного перемещения в потустороннее пространство живых людей, в том числе и во время сна. В традиционном миропонимании сибирских народов способностью путешествовать между мирами обладали особые лица, наделенные в обществе сакральным статусом. К их числу относились шаманы и эпические персонажи.

В миропонимании бурят «тот свет» обозначался такими терминами, как загробный мир / страна (*хойто турэлэй туби / орон / газар*), потусторонний мир (*далдын орон / туби / газар*), мир духов (*заяанай газар*), мир богов (*бурханай туби / орон*), мир мертвых (*ухэхэдэй газар, далдын орон*) и мир предков (*убгэ эсэгэдэй туби / орон / газар*). На формирование представлений бурят о потустороннем мире оказали влияние как архаические воззрения, так и буддизм. Согласно шаманистическим представлениям бурят, пространство, куда отправлялись люди после своей смерти, было неоднородным. Потусторонний мир делился на мир предков (*эхэ эсэгин газар*) и мир мертвых (*ухэхэдэй газар*). Считалось, что в мир предков отправляется душа человека, умершего естественной смертью, а в мир мертвых, владыкой которого являлся Эрлик-хан⁵, попадают

⁵ Эрлик-хан – Эрлик, Эрлик-хан, Эрлен-хан (бурят.), Эрлик Номун-хан (монг.), Эрлик Номин-хан (калм.), Эрлик Ловун-хан (тув.), Ирлик (хакас.), в мифах монгольских народов и саяно-алтайских тюрок владыка царства мертвых, верховный судья в загробном мире, дьявол, демиург или первое живое существо, созданное демиургом. Имя восходит к древнеуйгурскому Эркиг каган («могучий государь») – эпитету владыки буддийского ада Ямы. Прозвище *Номун-хан* – монгольская калька титула Ямы – «царь закона», «владыка веры»; кроме того, в Монголии Эрлик часто именуется Чойджалом (от тибет. *чойгял*, «царь закона»). Согласно буддийским преданиям, в прошлом Эрлик был монахом, достигшим высокой степени святости и обретшим сверхъестественное могущество, однако он был казнен по ложному обвинению в воровстве или же убит грабителями, по-

грешники и умершие неестественной смертью [Галданова, 1987. С. 61]. Таким образом, мир предков был тождественен Верхнему миру, а мир мертвых – Нижнему.

Представления об ином мире у бурят тесно связаны с фигурой Эрлик-хана. Полагали, что к концу жизни к человеку приходили посланники этого божества. Такие данные обнаруживаются в архивных материалах: «Когда срок человеческой жизни истекает, тогда Эрлик-хан, глава и высший правитель ада и грозный судья всех деяний человека в жизни, посылает на землю своего посланца “элчи” с “цолмой” (железная цепь, имеющая на одном конце копье с кольцом, а на другом с крючком). Он вылавливает и приводит к нему душу обреченного к смерти человека. После этого жизнь прекращается. Это есть естественная смерть. Он, по мнению бурят-шаманистов, живет на острове в океане, в огромном дворце в тридцать три окна и с лестницей в девяносто девять ступеней»⁶.

Вера во всемогущество Эрлика была характерна и для тюркских народов. В материалах по тувинскому шаманизму В. П. Дьяконова приводит диалог шамана с душой умершего. На вопрос кама, отчего наступила смерть собеседника, умерший ответил, что его призвал Эрлик-хан. Однако выяснилось, что он был позван раньше отведенного ему времени, но ничего сделать было уже нельзя [Дьяконова, 1975. С. 61]. По данным А. В. Анохина, хакасские и алтайские шаманы в своих призываниях называли Эрлика – *Кагакан*. В молитвах его величали отцом и творцом души человека. В шаманских призываниях нередко описывается и внешний вид Эрлика. Он изображался стариком с атлетическим телосложением. Глаза, брови у него – черные, как сажа, борода – раздвоенная и спускающаяся до колен. Усы, подобные клыкам, закручиваясь, закидываются за уши. Челюсти как кожемялка, рога похожи на корни дерева, волосы – курчавые [Анохин, 1924. С. 3]. У хакасов Эрлик-хан был одним из почитаемых божеств. В ми-

скольку оказался невольным свидетелем их преступления. Обезглавленный, но оставшийся живым, он приставил себе бычью голову и стал ужасным демоном-губителем. Его укротил «победитель смерти» Ямандаг (санскр. Ямантака), который низверг его в подземный мир, где Эрлик стал владыкой и судьей в загробном царстве [Неклюдов, 1988. С. 667].

⁶ ЦВРК БНЦ СО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 13. Л. 6.

фах он нередко именовался Аба – отец. Велика была его роль и в шаманской практике. В народе считалось, что Эрлик-хан «определял» размеры бубна и «давал» новому шаману *тёсов* – духов-помощников, «оставшихся» от умерших шаманов этого же рода [Алексеев, 1984. С. 58; Бурнаков, 2011a].

По сведениям известного исследователя бурятского шаманизма Т. М. Михайлова, мир духов являлся зеркальным отображением реального мира [1987]. М. Н. Хангалов отмечал, что «умершие шаманы, благодаря своему шаманскому корню или происхождению / *утха* / и благоволению *тэнгэринов*, *заянов* (небожителей, духов. – Д. Ц.), и сами в некотором роде делались *заянами*. Такой чести удостаивались только хорошие шаманы, плохие же постепенно забывались в народной памяти. Каждый покойный шаман “старался оберегать” потомков и родных» [2004. С. 396]. Подобные воззрения о судьбе человеческой души после смерти на материалах аларских бурят встречаются в архивных документах аларского тайши П. П. Баторова⁷: «По толкованию шаманов и некоторых улусных стариков и старух: душа всякого человека при наступлении смерти превращается в *бохолдоя* / невидимого духа / становится подданным *далдын хана*, т. е. царя того света и продолжает существовать так же, как и на этой земле при жизни, не изменившись существенно. Шаман остается по смерти шаманом же, шаманка / *одегон* / – шаманкой, кузнец – кузнецом, *ноен* – *кун*, т. е. чиновник – чиновником и т. д. Причем все *бохолдои* бывают одеты в ту же одежду, в какую было одето тело покойника, ездят на той самой лошади, какую ему дали, т. е. вывезли труп на кладбище и затем закололи ее на могиле покойника»⁸.

⁷ Петр Павлович Баторов (1851–1927 гг.) – этнограф-собирающий материалов по фольклору и быту северных бурят, просветитель, почетный член ВСОР-ГО. Специального образования у него не было, учился в местном приходском училище полтора года. В 25 лет он заменил отца на должности *тайши* Аларской степной думы. Принимал участие в организации Бурятского Отделения Иркутского музея. Его статьи по шаманизму опубликованы в «Трудах», «Записках» и «Известиях Вост.-Сиб. отд. РГО» (1889–1891 гг.), «Бурятоведческих сборниках» (1926–1927 гг.).

⁸ ЦВРК БНЦ СО РАН. Ф. 14. Д. 2. Л. 7.

Вопросы месторасположения загробного мира у забайкальских бурят затронуты в исследованиях Г. Р. Галдановой [1987. С. 60–61]. По ее материалам, при локализации мира умерших на севере, земля предков маркировалась южной стороной, которая была солнечной. Север символизировал тьму, ночь, мир без солнца («*нара угы юртэмсэ*»); поэтому, по поверьям, эта сторона – самая худшая, опасная и насылающая смерть... [Там же].

Рассматривая этот же вопрос, М. М. Содномпилова не без оснований считает, что представление о наличии разных душ у человека явилось основой разделения загробного мира на «мир предков» и «мир умерших». Представления о расположении страны предков на юге складывались, как считает исследовательница, в связи с традицией погребения умерших сородичей на южных склонах родовых гор. В прошлом с миром предков ассоциировалась идея возрождения – «воспроизводства» земных людей. Вероятно, истоки представлений о мире предков восходили к архаичным верованиям «о жизненном начале», о солнце. В противоположность солнечному миру предков, страна мертвых не освещается солнцем и луной. Более того, она, по некоторым данным, находится под землей – расположение ее соотносится с северным сектором пространства [2005].

В шаманском фольклоре бурят восточная и северо-восточная стороны света символизируют направления, ведущие в потусторонний мир. Об этом свидетельствует выражение «*зуулэхэ*» – ‘направиться на восток’, означавшее отправляться на «тот» свет, находящийся в «той» стороне. По представлениям предбайкальских бурят, «тот свет» располагался на северо-востоке за р. Леной (*Зулхэ* – *мурэн*) в стране холода и вечной мерзлоты [Манжигеев, 1978. С. 54]. Пространственные обозначения, существующие у многих народов – юг и восток, как стороны восхода и суточного пути солнца, а запад и север – как стороны захода солнца – всегда ассоциировались со сторонами жизни и смерти. В связи с этим представляет интерес «символическая» топография, предложенная историком А. Б. Зубовым: «Восход солнца среди людей связан с жизнью, небом; закат – со смертью и обителью мертвых. Характерной особенностью высоких широт северного полуша-

рия является и вторая привязка – юг, откуда дуют теплые, приносящие жизнь ветры – образ неба и жизни, север с его вымораживающими вьюгами – образ смерти. Поэтому камлания небесным духам совершаются к югу и востоку от жилища, а подземным – в северных и западных направлениях» [1997. С. 300]. В традиционной культуре иной мир нередко ассоциируется с образами духов, бога или смерти. Как верно полагает Е. Н. Елеонская, в архаических воззрениях под названием «тот свет» подразумевается место загробного существования душ, а выражение «отправиться на тот свет» равносильно значению «умереть» [Елеонская, 1994. С. 42].

Описание образов нечистой силы, якобы происходящей от душ людей, умерших насильственной или мученической смертью, представлено в работах Б. Э. Петри [1926; 1928], М. Н. Хангалова [2004], Т. М. Михайлова [1987] и И. А. Манжигеева [1978]. В материалах исследователей названы представители низшей демонологии. Среди них выделяются *ада*, *анахай*, *муу шубуун*, *боохолдой* и пр. По сообщению информаторов, у агинских бурят представления о злых духах, в частности *боохолдойе*, отсутствуют. Согласно полученным данным, воззрения об этих мифологических персонажах представлены в других этнотерриториальных группах бурят, у которых лучше сохранились шаманистические представления. Однако среди агинских бурят встречаются сведения о *ветале*⁵ (бурят. *ороолон*, тибет. *роланг*). Слово *ороолон* употребляется пожилыми людьми в качестве бранной речи (ПМА: М. Дымбрылова). В ходе сбора этнографических материалов автору удалось записать быличку следующего содержания. Девушка, исповедующая буддизм, вышла замуж за молодого человека, в семье которого строго придерживались шаманистических традиций. По прошествии определенного времени муж умер. После похорон родственники мужа просверлили в стене дома специальную дырку, якобы для того, чтобы душа беспрепятственно могла входить в дом. При этом вдова должна была каждую ночь на столе для покойного оставлять еду и питье. Как рассказывали, каждую ночь дух появлялся в доме. Наутро еда оказывалась съ-

денной, а питье выпито. Однажды женщина все-таки решила покончить с этим явлением. Ночью она выждала духа. Уловив момент, схватила железными щипцами (которыми перемешивают угли) этого духа. Оказалось, что женщина оторвала от него кусок мяса, который тут же сожгла в печи. После этого ночные визиты духа прекратились. Узнав о случившемся, родственники мужа остались недовольны поступком невестки и отослали ее к родителям (ПМА).

В бурятской традиции черти и всевозможные зловредные духи определяются как *шудхэр*, *шолмос*, *хиш юумэн / далдын юумэн* – невидимые из иного мира. Духи подразделяются на *сабдаг* – духи-хозяева определенной местности, *лусад* – духи воды, *гуйдэл* – бегущие духи. Кроме того, имеется термин *гуйдэлтэй газар*, обозначающий место, где пролегает путь духов. Как сообщали старики, в прошлом духов называли еще *альбан тишрэн*. Во всех случаях жизни люди предпринимали различные меры предосторожности для предотвращения возможного негативного воздействия злых сил. Одной из таких мер был запрет на зов духов вслух подлинными наименованиями. Считалось, что они могли нанести вред человеку, по неосторожности или намеренно произнесшего название духа (ПМА: М. Дымбрылова). Прибайкальские буряты *боохолдойе* иносказательно называли *муу – хайшуул*, что буквально означало ‘плохие – хорошие’. *Дахабари* именовали *хаяа зайгаашуул*, т. е. ‘слоняющиеся, скрывающиеся возле стен’. Об этой особенности духов подчеркивается в выражении: *Хаяада харшыгаашан, буланда бургыгаашан* ‘столпившиеся у стен, сторбившиеся в углу’. Подобного рода иносказательные названия были понятны людям одного улуса или определенного коллектива. При этом полагали, что данные эвфемизмы защищали людей от зловредного воздействия духов. Такая лексическая «маскировка» способствовала своего рода избеганию ненужных контактов с нечистой силой [Бардаханова, 1982. С. 42–43].

В традиционном миропонимании бурят, как и многих тюрко-монгольских народов, существовал запрет на зов-клик людей по имени в «красную зарю» (закат солнца). Он был обусловлен верой в особую уязвимость людей перед злыми духами в это время. Поэтому вечером и в темное время суток громко вслух никого не называли по имени. Это-

⁵ *Ветала* – «оживший мертвец», персонаж индийских легенд о духе умершего, блуждающего по земле.

го правила придерживались особенно в отношении детей. Кроме того, в данное время запрещалось лежать, спать, отправляться в дорогу, что опять-таки объяснялось большей вероятностью похищения злыми духами души человека. В это время рекомендовалось подзывать нужного человека простым окриком «эй!» (ПМА). «В хакасской традиции вечер наделяется многими чертами маргинальности – перехода дня в ночь, света во тьму, что воспроизводится во многих запретах, распространявшихся в это промежуток времени. Так, после захода солнца запрещалось что-либо делать (спать, шить, колоть дрова и пр.). В это время выходят злые духи и причиняют человеку вред [Бурнаков, 2005. С. 127].

Как отмечалось выше, по шаманистическим воззрениям бурят душа человека после смерти при благоприятных обстоятельствах становилась духом-покровителем рода. В худшем же случае – превращалась в злого духа и могла бродить среди живых, нанося им вред. Воззрения об отправлении и пребывании душ умерших в потустороннем мире, вероятно, способствовали формированию представлений об аде – месте, куда попадали грешники.

По данным И. А. Манжигеева, в архаическом мировоззрении насчитывалось до семи видов ада (*долоон тама*). Столько же существовало и способов наказания провинившихся людей в загробном мире. Они определялись в соответствии с преступлениями, совершенными людьми в их земной жизни. Шаманисты различали следующие сферы этого пространства: 1) *хуйтэн тама* (холодный ад); 2) *гал тама* (огненный ад); 3) *дабирхай тама* (дегтярный ад); 4) *бооһэнэй тама* (вшивый ад); 5) *сохын тама* (жгучий ад); 6) *могой тама* (змеиный ад); 7) *шоргоолжон тама* (муравьиный ад) [1978. С. 43].

Упоминание о семи слоях мироздания встречается в бурятском эпосе «Аламжи Мэргэн»: «Семислойная Замби земля величиной с ладонь желтеет, великие реки-моря моря, как тонкие иглы синеют» [Аламжи Мэргэн, 1991. С. 205, 299]. В комментариях к эпосу утверждается, что во фразе «... – Семислойная Замби-земля...» (*Долоон замби дайда ла*) отражены мифологические представления бурят о мироздании, согласно которым Нижний (подземный) мир имеет несколько слоев. Слово *Замби* в бурятском

языке – заимствованное наименование земли – обители людей. Оно является первой частью санскритского слова *jambī-tvīpa*. Джамбу «материк» – название одного из материков буддийской ойкумены («помещаемого» к югу от горы Меру) – Сумеру – мифического центра мироздания [Там же. С. 299].

Согласно буддийской картине мира, одновременно в *сансаре*⁶ сосуществуют шесть миров – три из которых считались высшими (богов, полубогов (асуров) и людей), а остальные три – низшими (животных, голодных духов (прет) и ада (нараки)). Любое живое существо с его чувствами, желаниями и продиктованными ими поступками замкнуто внутри «колеса жизни», где его ожидает бесконечная цепь перерождений [Мялль, 1992. С. 222].

Живущих существ, по буддизму, бесконечное множество, все они, в сущности, имеют одну и ту же природу: боги, полубоги, люди, животные, голодные духи и обитатели ада, представляют собой различные ступени внешнего существования. Каждое существо в зависимости от совершенных деяний (кармы⁷). Все живые существа подвержены негативному влиянию зла, причиной которого являются гнев, сладострастие, неведение и пр. Любая деятельность человека (мысли, слова и поступки) и накопленная им карма в силу закона причинности имеют свои последствия. Всякая добродетель имеет своим конечным результатом благо, всякое греховное деяние служит неизменным залогом грядущего зла. Закон причинно-следственных связей, в соответствии с положениями буддизма, охватывает собою все бытие. Поэтому «сансарные» миры возникли только в силу деяний человека, которые могут быть подведены под категорию «десяти черных грехов» или «десяти белых добродетелей». К «десяти черным

⁶ Сансара (от санскр. бхавачакра – колесо бытия, круг сансары, колесо перерождений) – одна из ведущих концепций буддийской модели мироздания. Любое живое существо с его чувствами, желаниями и продиктованными ими поступками замкнуто внутри «колеса жизни», где его ожидает бесконечная цепь перерождений [Мялль, 1992. С. 222].

⁷ Карма – закон воздаяния за все совершенные действия. По этому закону последствия поступков всякого существа определяют характер и условия его нового рождения, и в целом дальнейшего существования. Перерождается или в своем, или в другом мире.

грехам» относятся проступки, совершаемые телом, – убийство, воровство и прелюбодеяние; грехи языка – ложь, клевета, злословие и суесловие; прегрешения, совершаемые мыслью, – зависть, злоба и еретические убеждения.

«Десять белых добродетелей» включают в себя защиту и охрану чужой жизни; обильную раздачу милостыни; нравственную чистоту в поступках; правдивость в речах; умиротворение враждующих; приятные и мирные разговоры; беседы полезные и душеспасительные; умеренность; милосердие и сострадание; стремление к восприятию истинного учения.

Рождение в среде людей, по буддийскому вероучению, является одним из лучших благоприятных перерождений: только в нем человек может постичь истину учения Будды и осознать иллюзорность всего мирского, тем самым освободиться от цепи перерождений в сансаре. Согласно буддийской доктрине, путь к спасению лежит не через преобразование окружающего мира, а путем внутреннего самосовершенствования и познания истины, ведущей к *нирване*⁸.

По буддийским воззрениям, душа человека (*хунэһэн*) после смерти в зависимости от накопленной кармы перерождается в высших или низших мирах. Срок, в соответствии с которым решалась участь души, равнялся сорока девяти дням. В течение этого срока семь раз, в течение семи дней, душа постепенно освобождалась от материальной оболочки и отправлялась в иной мир в зависимости от своей наработанной кармы в прошлой жизни. По калмыцким представлениям, в полной мере коррелирующих с бурятскими, душа *сумси* за сорок девять дней добирается в загробный мир. Перед ней открываются три пути: железный, медный и серебряный. Железный путь представляет собой тропинку: если душа не вспомнит ни одного праведного дела, совершенного при жизни, она не переступит ее и низвергнется в первое отделение ада. Остальные души пройдут по ней на суд Эрлик-номин-хана. Медный путь ведет к местопребыванию небожителей тенгриев,

здесь обитают души, не заслуживающие ни награды, ни наказания. Серебряный путь «возвышается до неба, где находятся боги» [Бакаева, Гучинова, 1988. С. 98].

Ад (*тама*) в буддийском мировосприятии представляется местом отбывания наказания за совершенные грехи. Он является наихудшим из состояний шести видов сансарных существ и в свою очередь подразделяется на восемнадцать типов: обжигающий, леденящий, трясущий, привязывающий, режущий, коллющий, заливающий в рот горячую сталь и т. д. Самым страшным считается ваджра-ад (*ошорто-тама*), где отбывают наиболее длительное и жестокое наказание, и выйти из него практически невозможно. В него попадают люди, совершившие пять черных грехов: не уважавшие родителей, употреблявшие алкоголь и табак, клеветавшие на людей и те, кто провел всю жизнь в разгуле по причине своего неведения (ПМА: М. Дымбрылова).

Образы потустороннего мира и его обитателей ярко отражены и в фольклоре многих народов мира, как неотъемлемой составляющей мировоззрения. Как верно отмечает известная исследовательница В. И. Еремина, в фольклоре четко фокусировались и формализовались древнейшие человеческие верования, связанные с представлением о круговороте жизненных форм, с идеей вторичного рождения в новом качестве, с идеей обязательной смерти всего живого (для анимиста – всего вообще, смерти в том числе) для дальнейшего возрождения. Эти вечные мировые представления пронизывают самые разные проявления культурной жизни [1991. С. 3]. Прав и С. Ю. Неклюдов, утверждающий, что демонология как одна из самых устойчивых фрагментов фольклора благодаря своей пластичности и склонности к компромиссам с разными идеологическими системами, и в силу особой близости к универсальным «архетипическим» ощущениям и переживаниям, являет собой едва ли не самую устойчивую часть мифологической традиции⁹.

Народные рассказы (былички, предания) о духах и демонах относятся к числу наиболее продуктивных жанров, донныне не утра-

⁸ *Нирвана* – в букв. смысле отсутствие паутины желаний (вана), соединяющей одну жизнь с другой. Переход в состояние нирваны чаще сравнивают с пламенем, постепенно угасающим по мере иссякания топлива: страсти (лобха), ненависти (доса), заблуждений (моха) [Корнев, 1992. С. 192].

⁹ Неклюдов С. Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov8.htm> (дата обращения 01.05.2012)

тивших свою актуальность. Они лишь несколько меняют предмет изображения, который, тем не менее, всегда сохраняет важнейшие структурно-семантические и функциональные признаки, позволяющие говорить о нем как о принципиально едином объекте, связанном с несколькими «базовыми» эмоциями человека любой эпохи и культуры: страхом, удивлением, любопытством¹⁰.

В фольклоре многих народов часто встречаются рассказы о проникновении отдельных людей в загробный мир. В них приводятся описания того, каким образом и с какой целью попадали туда живые люди, и что менялось в их жизни после путешествия. У монгольских народов, в том числе у бурят, широко распространены буддийские истории о «хождениях» некоторых людей в ад. Так, в повести о Молон тойне (индийский – Маудгальяна) утверждается, что он явился единственным человеком, сумевшим своими усилиями вызволить собственную мать из самого низшего круга ада. Сообщается, что буддийский монах Молон, достигнув просветления, решил узнать о том, куда попали после смерти его родители. Узнал, что отец переродился на небесах. Мать же, из-за того, что была «великой» грешницей, попала в ад. Монах был сильно опечален этим известием. Он твердо решает ее вызволить оттуда. Разыскивая свою мать в аду и видя мучения грешников, он размышлял: «Матушка выносила меня все девять месяцев и три года кормила молоком из своей груди. Отвращала меня от всего нечистого. Избавляла меня от мерзкого запаха мочи. Из всех сил старалась вырастить меня честным человеком. Рождение единственного ребенка причиняет женщине страдания тысячу – десять тысяч раз. Труднее всего родить и вырастить ребенка. Родив меня, какую же благодарность ты получила от меня?».

Побывав в различных отделениях ада, Молон обращается за помощью к самому Эрлик-хану. Тот не захотел отпустить из ада его мать. Эрлик-хан сказал монаху следующее: «Если при жизни в мире под названием Дзамбутип совершаются всевозможные грехи, то никто не уйдет, и каждый будет отвечать за совершенные грехи». Молон обратился за помощью к самому Будде. Тот посоветовал Молону совершать благодеяния

и не причинять вреда домашним животным. В конце концов, его мать была вызволена из ада. Она переродилась на земле в образе собаки. В дальнейшем Молону, путем невероятных усилий, в результате его добродетели удалось добиться того, чтобы его мать родилась человеком (ПМА: Ц.-Д. Ламожапов).

Аналогичной по содержанию является история из монгольского варианта эпоса «Гэсэр». В нем повествуется о том, как Гэсэр вызволил из преисподней свою мать. Узнав о ее смерти, в поисках ее души, он поднялся на небо. Оказался во владениях своего небесного отца Хормусты. Не найдя ее в Верхнем мире, Гэсэр спустился под землю. Разбив железные ворота ада, он предстал перед владыкой подземного царства, грозным Эрлик-ханом. Герой спросил у него: «Не к тебе ли попала душа моей матери?». Эрлик-хан ответил, что в его владениях живет одна старуха, которая все время зовет сына. Гэсэр удивился тому, что его мать оказалась в этом месте. Он спросил владыку загробного царства о том, за какие же грехи она попала в ад. Эрлик-хан, посмотрев в свою книгу, ответил, что грех его матери заключается в том, что она при его рождении, приняв его за «бесово отродье», хотела схоронить в яме. Гэсэр сказал, что, несмотря на этот проступок, его мать заслуживает посмертного существования на небесах. Посадив женщину на своего коня, богатырь отвез ее на небо¹¹ [Как Бэсэр спустился..., 2007. С. 70]. В этом сюжете ярко прослеживается архаическая идея посмертного воздаяния. В то же время заметно и буддийское влияние о возможности избавления человека от страданий путем добродетели.

Согласно фольклору, между мирами свободно могли путешествовать лишь отдельные эпические герои. Как верно отмечает калмыцкий исследователь Э. Б. Овалов: «действие в эпосе монгольских народов разворачивается в трех мирах: верхнем, среднем и нижнем. В верхнем мире живут небожители, божества, в среднем мире – эпические богатыри, люди, в нижнем мире – мифические существа: шулмусы, лусы, являющиеся врагами богатырей. Главные события происходят в среднем мире. Однако герой эпоса

¹⁰ Неклюдов С. Ю. Образы потустороннего мира...

¹¹ Баркова А. Л. Функции «младших героев» в эпическом сюжете. URL: <http://mith.ru/alb/epic/dis43.htm> (дата обращения 12.04.2012).

неразрывно связан с верхним и нижним мирами» [2004. С. 74–75].

В эпосе тюркских народов Сибири, например в якутском эпосе «Могучий Эр Соготох», главный герой – Эр Соготох посещает Нижний мир, с целью спасти похищенную абаасами жену Туналыкаан Куо [Якутский героический эпос..., 1996]. В хакасском эпосе «Алтын Арыг» упоминается земля Ирлика – главы подземных демонов, живущего в подземном царстве, у подножия горы, на берегу реки, в каменном доме с сорока углами. Любопытно, что подобное описание применяется не только для обозначения местопребывания Ирлика, но оно используется и для изображения чужбины, земли врагов [Алтын Арыг, 1988. С. 543]. В этом же героическом сказании сын богатырки Пис-Тумзук, Хулатай, разыскивая мать, спустился под землю, в подземный мир через *тундюк*¹² [Там же. С. 298, 546].

Вызывают интерес тувинские мифы, приведенные в работе Л. С. Мижит, в которых говорится о том, как люди перемещаются в трех мирах. В мифе «Моортай-Дарган» повествуется об искусном кузнеце, который якобы сошел на землю из Верхнего мира. Его золотые и серебряные изделия отличались божественной красотой. Материал для них в виде металлических шариков он собирал в неизвестных для других местах. Когда кузнец прославился по всей земле, божества забрали его в Верхний мир... Средь ясного неба грянул гром, вспыхнула молния, и сидевший в своей юрте кузнец исчез без следа. Это, возможно, мифологическое воззрение о том, что Верхний мир отправлял своих представителей в Средний мир с какой-то целью и что между мирами существовала определенная связь¹³. В мифе «Девочка, побывавшая в Нижнем мире» рассказывается о девочке, которая, сидя верхом на высохшем черепе лошади, попала в Нижний мир. Нужно отметить, что здесь переход в Нижний мир происходит через определенную субстанцию – *Чер аксы* («пасть земли», «дверь земли»). Также интересно действие черепа, выступающего как

магическое транспортное средство, подобное шаманскому бубну. Далее описывается восприятие девочкой обитателей Нижнего мира – разнообразных страшных *аза-бук* (чертей) и ее переживания и страх, что она больше не вернется на землю. Интересно при этом выражение: «Вряд ли можно вырваться на землю из этой Вселенной». Это говорит о том, что Нижний мир воспринимался в мифологическом сознании как отдельная Вселенная, отдельный мир. По какой-то счастливой случайности, после страшного грохота и шума девочка снова оказывается на земле. И родители ей говорят: «Нельзя садиться верхом на череп лошади. Он унесет тебя куда угодно, в другие миры. Нельзя близко подходить к пасти земли, она имеет притягивающую силу, сразу втянет тебя в Нижний мир» [Там же]. Небезынтересно содержание мифа «Пастушка, побывавшая в Верхнем мире», где девочка, в противоположность вышеописанному мифу, попала в Верхний мир. Ее же магическим транспортным средством оказался *те-ве бодаганы* (верблюжонок), который поднялся в небо, когда девочка села на него. В Верхнем мире люди были настолько огромными, что даже говорили девочке: «Какая красивая девочка, можно сделать из ее головы пуговку». Вернулась девочка в свой мир, благодаря одному случаю: она погладила по головке девочку Верхнего мира, а та сразу же заболела. И жители того мира поняли, что эта девочка (пастушка) – из Нижнего мира (по отношению к их пространству) и она представляет для них опасность. Девочку посадили на высохший череп лошади и отправили вниз. Но старики, выслушав ее рассказ, сказали, что она, оказывается, села на «улу» (дракона), спустившегося с неба [Там же]. Эти три мифа свидетельствуют о том, что в традиционной культуре бытовало устоявшее убеждение, что обычные люди попадают в потусторонний мир лишь в исключительных случаях.

Способность перемещаться между мирами традиционно приписывалась шаманам во время их камланий. По фольклорно-этнографическим источникам, в иной мир они часто отправлялись во время совершения обрядов возврата души человека. Душа человека могла преждевременно попасть в мир иной в случае болезни или каких-либо иных причин, например из-за козней злых духов и т. п. [Бурнаков, 2008; 2011б].

¹² *Тундюк* – дымоходное отверстие в верхней части юрты [Юдахин, 1965. С. 283].

¹³ *Мижит Л. С.* Тройственные образы в мифологии и фольклоре тувинцев. URL: http://www.tuva.asia/journal/issue_4/920-mizhit.html (дата обращения 13.04.2012)

В описании обряда возвращения души у прибайкальских (эхирит-булагатских) бурят, представленном Б. Бамбаевым, говорится, что в случае чьей-либо болезни приглашали шамана. Он совершал омование и окуривание больного, а также жертвоприношения духам. Взывал о помощи и милости к злым духам, причинившим болезнь. Когда все средства по спасению человека были испробованы, и при этом состояние больного не улучшалось, тогда шаман непосредственно обращался к самому Эрлик-хану. Просил его отсрочить смерть больному. Уговаривал Эрлик-хана вернуть душу. Для этой цели использовался богатый выкуп скотом, вином, молочными продуктами. При этом шаман нередко прибегал к различным уловкам. Взамен души нужного человека он предлагал божеству взять души у других людей (русских, тунгусов, баргузин и унгинцев), но непременно оставить в покое их сородичей¹⁴.

Из изложенного текста видно, что к Эрлик-хану обращались лишь в крайних случаях. Аналогичные воззрения встречаются и у сибирских тюрков: например, в хакасской традиции камлание Эрлик-хану обычно совершалось в случае тяжелой болезни. Причем на обряде могли присутствовать лишь сам больной и его родные [Бурнаков, 2008. С. 608].

С. П. Балдаев записал миф о Бухэли хара боо – первом бурятском шамане. В нем говорится, что этот шаман обладал сверхъестественной силой, не уступавшей по своей мощи *тэнгэринам* – божествам Верхнего мира. Он даже мог соперничать с ними. Однажды шаман, обойдя Эсэгэ Малан Тэнгэри и других западных (добрых) *тэнгэринов*, при помощи восточных (злых) *тэнгэринов* сотворил для бездетного богача сына. Эсэгэ Малан тэнгэри, узнав об этом, в сильном гневе забрал душу мальчика к себе. Бухэли хара боо в поисках души сына богача обошел весь земной и подземный миры. Не найдя там ничего, он поднимается на небо и выкрадывает душу этого ребенка у Эсэгэ Малан тэнгэри¹⁵.

Вызывают большой интерес также повествования о людях, попавших в загробный мир преждевременно, до окончания срока земной жизни. В повести о Чойджид дакини

речь идет о женщине, попавшей во владения Эрлик-хана раньше отведенного для нее срока, однако сумевшей вернуться оттуда в земной мир. История начинается с сюжета о кончине. Женщина тяжело заболела. Несмотря на лечение и проведение специальных обрядов, через шестнадцать дней она умирает. Исходя из буддийской концепции умирания, она поэтапно переживает момент наступления конца своей жизни. Затем после смерти блуждает среди живых. В определенный момент женщина осознает и принимает факт своей кончины. Чойджид сверху увидела собственное тело в образе мертвой лягушки и плачущих возле него родных детей. Считается, что душа, покинувшая тело после смерти, способна мыслить и наблюдать со стороны за всем происходящим. В рассказе говорится, что она все же не могла понять, почему родственники и ламы окружили мертвую лягушку, а на нее не обращают внимания. Ее стало мучить чувство голода. Когда лама стал совершать подношения духам, ей показалось, будто она съела еду и выпила питье. Женщина так и не смогла найти себе место в своем доме. Решила отправиться в дальнейший путь. Она достигла прекрасного места. Перед ней расстилалась привольная степь. Оказалось, что она попала в промежуточную область пребывания души после смерти, которая была расположена еще в мире людей. Затем, преодолев мост, оказалась в царстве *Эрлик-Номун-хана*. Женщина наблюдала за его судом и слушала ответы людей на нем. Каждый человек за свои деяния отчитывался перед судьей. Помощники *Эрлик-Номун-хана*, всматриваясь в зеркало и книгу, сверяли подлинность рассказов и прижизненных деяний людей. Если обнаруживалось, что человек лгал, то его немедленно отправляли в ад. Чойджид стояла и наблюдала за всем происходящим. Однако *Эрлик-Номун-хан* заметил ее. Он приказал ей побывать, ничего не пропустив в разных уголках страны мертвых. Ей было необходимо запомнить все, что происходит в том мире, а также какие испытывают страдания грешные люди. Затем она должна будет вернуться в мир живых людей. По возвращении, исполняя наказ *Эрлик-Номун-хана*, она должна была рассказать людям обо всем увиденном и услышанном, чтобы оградить их от будущих грехов. «Ожив», Чойджид исполнила все, что от нее требовалось. Она передала

¹⁴ ЦВРК БНЦ СО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 13. Л. 12.

¹⁵ Там же. Ф. 36. Оп. 1. Д. 129. Л. 1–4.

людям все то, что увидела в загробном мире. После этого, оставив мирские дела и раздав свое имущество нуждающимся, вместе со своими дочерьми она приняла монашеский обет (ПМА: Ц.-Д. Ламожапов).

Итак, как видно из представленного повествования, воззрения о потустороннем мире и посещении его некоторыми людьми были широко распространены в традиционной культуре бурят. Имея глубоко архаические корни, со временем они подвергались существенному воздействию буддизма. В результате чего менялась интерпретация данного мировоззренческого пласта. При этом основная идея о возможности посещения потустороннего мира людьми все же продолжает свое существование. Можно согласиться с Н. А. Криничной, которая утверждает, что в основе легенд о возвращении из загробного мира лежит концепция мироустройства, стирающая грань между бытием и инобытием, жизнью и смертью, земным и потусторонним [2005. С. 129]. Следует отметить и тот факт, что описанный мировоззренческий феномен свидетельствует не только об универсальности данного культурного явления, но и о его востребованности в духовной жизни народа. Эти представления способствуют формированию этического, нравственного воспитания людей. Рассмотренные былички позволяют людям задуматься о смысле жизни, ее ценности. Рассказы о путешествии в иной мир людей, шаманов и эпических героев наряду с анимистическими воззрениями о душе, жизненных силах, о сроке земной жизни, о загробной жизни, воззрениями о посмертном воздаянии в традиционном миропонимании бурят сохраняют свою устойчивость и значимость в современности. Наличие общих мифологических сюжетов на данную тему с тюркскими народами свидетельствует об их этнокультурных взаимодействиях в прошлом.

Список литературы

- Анохин А. В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю с 1910–1912 гг. // Сб. МАЭ, 1924. Т. 4, вып. 2. 152 с.
- Аламжи Мэргэн. Бурятский героический эпос «Аламжи Мэргэн молодец и его сестрица Агуй Гохон» / Сост. М. И. Тулохонов. Серия: Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1991. 312 с.
- Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. Серия: Эпос народов СССР. М.: Наука, 1988. 592 с.
- Алексеев Н. А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. 232 с.
- Бакаева Э. П., Гучинова Э.-Б. М.* Погребальный обряд у калмыков // СЭ. 1988. № 4. С. 98–110.
- Бардаханова С. С.* Малые жанры бурятского фольклора. Пословицы, загадки и благопожелания. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1982. 208 с.
- Баторов П. П.* Аларские тайлаганы // Изв. ВСОРГО. Иркутск, 1926. Т. 1. С. 103–109.
- Бурнаков В. А.* Традиционные представления хакасов о злых духах айна // Сибирь на перекрестье мировых религий: Материалы второй межрегион. конф. Новосибирск, 2005. С. 125–133.
- Бурнаков В. А.* Путешествие в «мир мертвых»: мистерия хакасского шамана Макара Томозакова // Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск; Новосибирск, 2008. С. 607–616.
- Бурнаков В. А.* Эрлик-хан в традиционном мировоззрении хакасов // Археология, этнография и антропология Евразии. 2011а. № 1 (45). С. 107–114.
- Бурнаков В. А.* Путешествие к Адамхану: камлание хакасского шамана Туда Юктешева // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: История, филология. 2011б. Т. 10, вып. 3: Археология и этнография. С. 236–244.
- Галданова Г. Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 106 с.
- Дьяконова В. П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975. 163 с.
- Елеонская Е. Н.* Представление «того света» в сказочной традиции // Сказка, разговор и колдовство в России. М.: Индрик, 1994. С. 42–50.
- Еремينا В. И.* Ритуал и фольклор. Л.: Наука, 1991. 208 с.
- Зубов А. Б.* История религий. М.: Планета детей, 1997. 752 с.
- Как Гэсэр спустился в подземное царство // Мифы народов Востока и Средней Азии. М.: Вече, 2007.

Корнев В. И. Нирвана // Буддизм. М.: Республика, 1992.

Криничная Н. А. Легенды о возвращении из загробного мира (по восточнославянским материалам) // ЭО. 2005. № 6. С. 114–129.

Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М.: Наука, 1978. 127 с.

Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. 288 с.

Мяль Л. Э. Сансара // Буддизм. М.: Республика, 1992. С. 222–223.

Неклюдов С. Ю. Эрлик-хан // Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1988.

Овалов Э. Б. Типология мотивов и сюжетов в эпосе монгольских народов (опыт сравнительно-типологического исследования). Элиста: Джангар, 2004. 184 с.

Петри Б. Э. Степени посвящения монголо-бурятских шаманов // Изв. БГНИИ при ИГУ. Иркутск, 1926. Т. 2, вып. 4. С. 14–16.

Петри Б. Э. Старая вера бурятского народа. Иркутск, 1928. 78 с.

Содномпилова М. М. Сакральная топография мира мертвых в представлениях монгольских народов // Конгресс этнографов и антропологов России. СПб., 2005. С. 192–193.

Хангалов М. Н. Собр. соч.: В 3 т. Улан-Удэ: Республиканская тип., 2004. Т. 1. 396 с.

Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1965. Т. 2. С. 397.

Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох» (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). Новосибирск: Наука, 1996. 440 с.

Список источников

ЦВРК БНЦ СО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 13. Б. Бамбаев. «Описание погребального обряда и его происхождение».

ЦВРК БНЦ СО РАН. Ф. 14. Д. 2. П. Баторов. «Космогония».

ЦВРК БНЦ СО РАН. Ф. 36. Оп. 1. Д. 129. С. П. Балдаев «Бухэли Хара боо».

Список информаторов

Дашидондокова Бутид, 1926 г. р., род абхан харгана, с. Цокто-Хангил Агинского района Агинского Бурятского округа, записи 2004 г.

Дымбрылова Манда, 1911 г. р., род боохой хуасай, с. Судунтуй Агинского района Агинского Бурятского округа, записи 2004 г.

Ламожапов Цыбен-Доржи (Владимир), 1953 г. р., род боохой хуасай, с. Судунтуй Агинского Бурятского округа, записи 2004 г.

Материал поступил в редколлегию 11.05.2012

D. Ts. Tsydenova

TRIP IN THE OTHER WORLD IN TRADITIONAL VIEWS BURYAT

Spiritual culture is characterized by the harmonious interplay of the Buryat archaic beliefs and Buddhist worldview. In the culture of the people of the important place given to views of the afterlife. They believed that man came from the other being (born), lived in concert with him and at the end of earthly life would go back (dying). This ideological phenomenon affects many aspects of society: rituals, myths, morals, norms of behavior, etc. In this paper, in the shamanistic and Buddhist worldview with the characteristics of the other world and its inhabitants. Showing traditional Buryat judgment of the soul and the people with the ability to travel between worlds. The author introduced into scientific field and archival materials on the phenomenon of worldview.

Keywords: Buryats, shamanism, Buddhism, the other world, the soul.