

**«НЕТ ЖЕЛЕЗА, КОТОРОЕ НЕ СЛОМАЕТСЯ,
НЕТ ЖИВОГО СУЩЕСТВА, КОТОРОЕ НЕ УМРЕТ»
(представление о смерти в контексте картины мира алтайцев)**

*Работа проведена при финансовой поддержке
международного проекта РФФИ–МФ–№ 05–06–80853а*

В качестве названия статьи взята поговорка, бытующая у алтайцев: *«Сынбас темир жок, ѓлбѓс тынду жок»* (Нет железа, которое не сломается, нет живого существа, которое не умрет). В ней емко отражено представление о временности всего земного и вечности потустороннего мира, основанного на противопоставлении и единстве жизни и смерти, вещи и знака, профанного и сакрального.

Под «*тынду*» подразумевается и человек, и окружающий его растительный и животный мир. Это понятие образованно от слова «*тын*», что означает «дыхание». В словаре В.И. Вербицкого термин «*тын*» переводится как «душа в живом человеке, свойственная и животным», а «*тынду*» — как «живое существо» [Вербицкий 1884: 392–393]. В словаре Н.А. Баскакова уточнено: «*тын*» — «способность жизни (дыхания, роста)», «*тынду*» — «все живущее, животный мир» [Баскаков 1947: 164]. Нами «*тынду*» в контексте поговорки переведено как «живое существо».

Для человека традиционной культуры весь окружающий мир подразделяется на две части: «мир вещей» и «мир знаков» [Элиаде 1994]. Материальные предметы, являющиеся неодушевленными, по своим обыденным и утилитарным характеристикам принадлежат профанному миру, а по символическому смыслу — сакральному. Любая вещь, пока нова и свежа, крепка, но наступает момент, когда она ветшает, изнашивается, ломается. Выражая мысль о бренности вещного мира, народ сложил устойчивые выражения о том, что нет на свете неломашегося железа (*сынбас темир*) или одежды, которая не рвется (*жыртылбас кийим*). Некоторые экземпляры перестают быть обыденными и приобретают жизненную силу, т.е. становятся «*тынду*». Так, в словаре В.И. Вербицкого есть упоминание о вещах, обладающих сакральной силой — «*Тынду болот острый булат*», «*Тынду тана перламутр*» [Вербицкий 1884: 393].

Живущее, а значит дышащее, это люди, животные и растения. По этому поводу А.В. Анохин поясняет: «Жизненная способность тела, проявляющаяся в одушевленности, дыхании, росте, определяется термином: *тын*. Эта способность, свойственная не только человеку и жи-

вотным, но и всему органическому миру» [Анохин 1924: 19]. Если некоторые экземпляры растений характеризуются как *тынду*, то это означает их новое состояние жизни, так «*Тынду агаи* свежее растущее дерево», «*Тынду өлөн* свежая трава» [Вербицкий 1884: 393]. Л.П. Потапов отметил расширенные значения слова «*тын*»: «Животные и растения у алтайцев считались живыми — *тынду*, т.е. обладающими *тын*. Растущая трава была *тынду* до тех пор, пока ее не вырвали или не скашивали. Отсюда видно, что слово *тын* у современных алтайцев имеет более широкое значение, чем название дыхания» [Потапов 1991: 32]. Жизнь каждого *тынду* не вечная и имеет конец, при этом если одни умирают, то появляются другие: так, вместо скошенной травы или срубленного дерева вырастает свежая трава и молодое дерево, в чем состоит одна из сторон вечного чередования жизни и смерти.

Говоря о смерти (*ölm*), следует отметить различную степень ее значимости для разной категории *тынду*. В представлении алтайцев смерть как состояние характерно лишь человеку и животным, но не растениям, хотя они тоже *тынду*. Одним словом, о кончине животного можно сказать «сдохло», о погибшем растении — «засохло», а о смерти человеку следует говорить образно, используя эвфемизмы, о чем будет сказано ниже. Вероятно, это противопоставление можно объяснить тем, что в отличие от растений, которые дышат, растут, питаются водой и разными веществами из почвы, животные способны передвигаться и добывать себе пропитание, а человек отличается от окружающего мира своим разумом, способностью мыслить и творить.

В традиционном сознании алтайцев мир представляется строго упорядоченным и иерархичным. Обычно мир принято делить горизонтального на «мир природы» и «мир людей», и вертикального — на три мира по принципу «верхний — нижний». Земной мир, в котором живут люди, противопоставлен верхнему — небесному миру и нижнему — подземному [Анохин 1924: 1–18; Потапов, 1982: 538–540; Сагалаев и др. 1988]. Изучение семантики миров в этнической культуре алтайцев позволило прийти к выводу о том, что при всей троичности модели мира все три «слоя» одновременно не «работают». Относительно живых или умерших действует определенная пара миров: в честь живых — символы земного и небесного мира, а в память умерших активизируется символы земного и подземного мира. Так, судьба (*салым*) человека в ведении следующих пар миров: рождение и жизнь «небесного — земного», а смерть — «земного — потустороннего» [Тадина 2004: 84–88].

В центре целостной картины мира стоит человек (*кижи*). Он является частью мира и его производным. Рождение, интеллектуальные

способности и род занятий, создание семьи, кончина и прочие события жизни для каждого человека предопределены свыше. О необратимости судьбы и наступления смерти сказано в пословице: «*Салым келзе — сакытпас, конок келзе — кондурбас*» (Судьба, когда придет, ждать не станет, час последний, наступив, не даст переночевать в последний раз). Из этого следует, что судьба есть категория антропологическая (или человекообразная) [Тюхтенева 1998: 81]. Таким образом, с временностью «этого мира», отпущенного человеку, соотносится вечность «иного мира», включающего небесный и подземный миры.

Если о рождении человека принято говорить «*чыккан*», что означает «вышел (из иного мира)», то о его кончине — «*божогон*», что дословно означает «кончился», в смысле «скончался». Вообще весть о смерти человека сообщают иносказательно, вкладывая в это смысл возвращения в «вечный мир» (*мөн-кү јер*), «иной мир» (*ол јер*), «мир предков» (*ада-дбөкөлөрдүн-јери*). Так, об умершем человеке говорят «*туска барган*», что означает «ушел за солью», «*тыныжы соогон*» — «его дыхание стало холодным». По этому поводу в словаре В.И. Вербицкого приведено: «*амырап калган*» — успокоился, помер [Вербицкий 1884: 22]. Известны другие эвфемизмы: «*јана берген*» (возвратился домой), «*бистен- јуре берген*» (ушел от нас), «*ол јерге барган*» (отправился в иной мир), «*каранын- јерине барган*» (отправился в место темноты), «*атана берген*» (уехал) [Яимова 1990: 38].

Жизнь (*јүрүм*) человека — это краткий срок, ограниченный временем и пространством, испытание для перехода в иную жизнь. Собранные полевые материалы позволяют выявить, в каком возрасте и в силу каких причин наступает смерть. Здесь категория «возраст» тесно связана с главным элементом структуры мира — категорией «время». Представление о времени связано с неизменным чередованием дня и ночи, лета и зимы, молодости и старости, жизни и смерти. В основе его лежит смена поколений: прошлое как время предков; настоящее, в котором живем мы; будущее, когда будут жить потомки.

Человек должен прожить «свой век», состоящий из шести возрастных циклов, каждый из которых включает 12 лет по «алтайскому» календарю [Каруновская 1929: 7]. После пройденных, т.е. прожитых 72 лет ($12 \times 6 = 72$) считается, что отведенный век закончился. Следует обратить внимание, что он на целый цикл длиннее календарного века, включающего 60 лет (в современном календаре век — 100 лет). По традиционным представлениям алтайцев, жить чрезмерно долго считалось неприличным, дурным знаком («*ыра*»). Представления о «пережитом» веке отразились в выражении «годы детей берет, годы не родившихся

делит» (*балдардын жажсын алып жат, ошон келген улустын жажсын үлөжип жат*) [Тадина, 2001: 255–265].

Информанты сообщили, что во времена их отцов и дедов смерть не была столь частым событием, как в наши дни. Тогда выживали самые крепкие из детей, жизнь была спокойной, люди болели редко. Исходя из того, что для мужчины и женщины предназначены разные роли в обществе, на жизненном пути каждого из них встречаются свои рискованные моменты, близкие к смерти. У женщины смерть может наступить во время родов (*кату оорунан*), поэтому говорят, что будущая мать как бы находится между двумя мирами — земным и потусторонним: «Ее одна нога в этом мире, а другая на том свете». Женщина может погибнуть и от рук мужчины (*эр кижси соксо*), физически сильного по своей природе. Третья возможность наступления смерти связана с особенностью судьбы каждого (*бойынын салымнан*) — умереть, не прожив «человеческого века». Это обстоятельство характерно и для мужчины. Другая причина его смерти связана с каким-то роковым случаем (*жеткеринен*).

По собранным сведениям можно определить, в силу каких причин происходит «задержка» смерти. Существует представление о том, что каждый человек должен быть состоявшимся в своей жизни и пройти весь путь от рождения через брак к смерти. Мужчина должен создать семью и продолжить свой род (*журт төзбөр, угын уултаар*). Женщина должна пройти обряд бракосочетания, символизирующий становление ее в статусе замужней. Ей делают прямой пробор, делящий голову на равные половины, и заплетают две косы как знак женской доли, после чего приобщают к родовому огню мужа. Об этом в народе говорят так: «*Баи жарып койгон ло отко түжүрүп койгон*» (*Сделан на голове пробор, и (она) приобщена к огню*). В противном случае, если социальное предназначение было не выполнено, то человек в преклонном возрасте обрекался на мучения в ожидании смерти.

В традиционном мировоззрении алтайцев существует понятие о приходе «легкой» и «тяжелой» смерти. Считается, что каждому суждена своя смерть, которая дается свыше по заслугам. Тот, кто прожил «правильную» жизнь, умирает легко, внезапно. Тот, кто накопил грехи (убил человека, разрушил семью, истреблял животных и пр.), расплачивается мучительной смертью. Об этом в народе сложена следующая поговорка: «*Жакшыда жүрүм жок, жаманда өлүм жок*» (*У хорошего (человека) жизни нет, у плохого смерти нет*). В силу того, что жизнь и смерть человека предопределены свыше, самоубийство считается недопустимым. Это один из главных грехов, поэтому человек должен пройти свой путь от начала до конца и принять смерть по заслугам. Считается, что мучения

умирающего выступают испытанием для его близких и окружающих. Бытует убеждение о том, что ухаживающему за тяжело больным снимаются все его грехи.

А.В. Анохин писал, что «по воззрениям алтайцев, человек состоит из тела и души. <...> Тело человека они называют: кижинин* эди, сөгү и канны — мясо, кости и кровью. <...> Понятие души, в собственном смысле слова, выражается термином сүне» [Анохин 1924: 19]. Л.П. Потапов заменяет термин «душа» понятием «двойник», объясняя это наличием древней традиции дуалистического мировоззрения алтайцев [Потапов 1991: 27–28]. Этот двойник растет и взрослеет вместе с человеком и неразрывно связан с его телом, которое покидает лишь после его смерти. Во время сна бродит по разным местам и возвращается при пробуждении человека. По данным моих полевых материалов, в народе говорят о сне как о подобии смерти, как об одной из ее сторон (*уйку олұмнын келтейи*).

Л.П. Потапов неоднократно слышал от телеутов и шорцев, что «двойник использует для выхода и входа носовые отверстия» во время сна [Потапов 1991: 30]. Я вспомнила о том, как летом 1993 г. записала от самого старшего информанта Алгычы Тышкыновной Борбуевой (1891 г. р.) такую историю: «Как-то во время привала один из путников заснул, а его друзья решили проверить, правда ли, что душа выходит через ноздри спящего, и положили соломинку под его нос. Когда тот проснулся, друзья спросили его, как ему спалось. Друг ответил, что снилось ему бревно, которое преграждало дорогу, а он не мог его перешагнуть». Этот рассказ свидетельствует о том, что мнение о выходе души человека через его нос свойственно и алтайцам.

В народе бытует представление о месте обитания души в макушке (*төбө*). Объясняется это тем, что человек рождается макушкой вперед, которая на протяжении всей его жизни направлена к небу. По народному поверью, ее следует прикрывать, особенно в траурные дни, иначе душа будет отнята и наступит смерть. Информанты сообщили о том, что во времена их дедов на похороны не допускались молодежь, беременные и младенцы, у которых душа считалась уязвимой. Эти сведения подтверждаются опубликованными данными: «В аил, где находился покойник, строго запрещалось заносить детей, не умеющих говорить» [Шатинова 1981: 96]; «опасались как бы умерший не забрал с собой “душу” беззащитного ребенка» [Потапов 1991: 30].

Полевой материал позволяет выявить, в каких случаях душа покидает человека и к чему это приводит. Как сообщили мои информанты, душа покидает человека (*сүнези жүйүн жат*) в том случае, если он неиз-

лечимо болен, тоскует по умершему или проклят кем-либо. Ушедшую душу мог увидеть ясновидец: «Сүне представляется взору көспөкчы на дальнем расстоянии в виде фигуры настоящего человека со всеми особенностями его физического облика и одевания» [Анохин 1924: 19]. Такое видение считается предвестником смерти человека «без души», вернуть которую под силу лишь шаману (*каам* — алт.).

О приближающейся смерти судят по участвовавшим снам, в которых приснившиеся умершие родственники зовут с собой. Эти посланники потустороннего мира, называемые «*алдачы*», забирают душу человека, встречают ее после смерти и сопровождают в «тот мир». А.В. Анохин отметил, что в представлении алтайцев смерть наступает по двум причинам: «Смерть, причиненная алчностью Эрлика (правителя подземного мира. — *Н.Т.*), считается неестественной и преждевременной; от нее есть возможность избавиться приношением жертв Эрлику (посредством *каама*. — *Н.Т.*). Вторая смерть считается предопределенной судом (Эрлика и Ёлгена как правителя верхнего мира. — *Н.Т.*), и избавиться от нее нет никакой возможности» [Там же: 20].

Смерть наступает после прекращения дыхания «тын»: «В момент смерти сүне отделяется от тела человека и принимает вид прозрачного пара — сүнезинин* үзүдү» [Там же: 20]. А.Т. Борбуева (1891 г.р.) рассказывала мне о том, что сразу же после смерти человека его сүне посещает те места, в которых он был при жизни, и тех людей, которых умерший вспоминал в последние минуты своей жизни. О возможности этого поведала моя знакомая Надежда (47 лет), которую 15 лет назад посетила сүне умершей невестки ее мужа. Рано утром, еще не открыв глаза, она вдруг почувствовала (или увидела, но не глазами), как через закрытую форточку появилось нечто в виде облачка, размером с кулак. Резко приблизившись, оно спросило: «Ты не чувствуешь, что она умерла?» и сообщило время смерти. Встав, Надежда забыла об этом «визите» и, лишь услышав о кончине невестки, вспомнила об утреннем известии. Надежду удивило, что сообщение прозвучало от третьего лица и на русском языке; вероятно, как она объясняет, оттого что привыкла думать по-русски. Она поняла, что визит — сүне это беспокойство умершей об оставленных ею двух малолетних детях.

А.Т. Борбуева (1891 г.р.) говорила, что в течение сорока дней сүне умершего в виде маленькой птички летает по земле и осознает, что в образе человека она уже умерла. При этом плачет и говорит: «*Если раньше подо мной трава сгибалась, то теперь сяду на тростинку, а она лишь колышется*». Все, что принадлежит потустороннему миру, является невидимым (*кей-кебизи, көзине көрүнбес*). Считается, что сорок дней душа

умершего находится рядом, поэтому резко ограничиваются контакты с другими людьми: «Не вносят в жилище вещей, взятых от других, и не дают таковых из своей юрты. Кроме того, в этот период считается предосудительным просить чего-либо у хозяина аила, где был покойник» [Там же: 20]. В этот период следовало соблюдать все предписанные запреты. Господствовала идея о том, что человек должен максимально отказаться от того, что ассоциируется с понятием «культура», и максимально приблизиться к «естественному», «природному» состоянию [Тадина 1994: 132–136].

По истечении сорока дней душа навсегда уходит в «мир мертвых», который представляется миром наоборот, поэтому на похоронах и на поминках распространены действия, противоположные обычным. В память ушедшего принято подносить угощение собравшимся против хода солнца (*күн тескери*) и наливать, наклоня от себя к тыльной стороне ладони (*колынын сыртыла*). Подношение умершим «*тöгү*» совершают вечером в день похорон и во время поминок, причем при красном закате (*кызыл эн-ир*) и непременно в сторону запада (*күн бадыш*), где, по представлению народа, находится потусторонний мир. Правилу «нечета» принято следовать в количестве инвентаря погребенного, участников ритуала, действий и подношений, творимых для «мира умерших».

Смерть воспринимается как граница между земным и потусторонним мирами. После смерти человек перестает быть прежним и становится «*үзүт*», что значит «злая сила», «покойник» [Потапов 1991: 31]. Его влияние на людей и присутствие среди них опасно. О нем не следует тосковать и звать его, называя по имени, а также не принято нарекать ребенка в честь умерших, даже близких родственников. Считается, что в своем мире они живут по подобию земной жизни, соединяясь с первой женой / первым мужем. Если снится, что умерший нуждается в какой-либо вещи, то ее следует сжечь, передавая посредством огня подношения потустороннему миру [Тадина 2006: 112–121].

В народе сохраняется устойчивое убеждение в том, что душа — сүне вечная, т.е. «*мөн-кү*». Тело человека — это оболочка души, и оно бречно, потому что сгнивает, и не случайно, из рассказа Надежды, сүне говорит об умершем теле в третьем лице. До сих пор среди алтайцев соблюдается запрет показа в сторону кладбища, которое также принято называть «*мөн-кү*», посещения могил и тем более ухода за ними. Если рядом живущие русские видят в этом забвение предков, то алтайцы говорят, что «человека нужно любить при жизни, а не после его смерти». В течение прошлого века в погребальном обряде алтайцев появились изменения. Например, алтайцы города и смешанных русско-алтайских

сел стали проводить родительский день, называемый «*өлгөндөрдүн байрамы*» (праздник мертвых) [Клешев 2005: 117–119].

В целом представление о смерти у алтайцев традиционно в своей основе, несмотря на длительный процесс христианизации и трансформации в иноэтнической среде. По-прежнему в повседневной жизни актуально соблюдение языка символов и знаков: так, важные дела следует начинать в новолуние, придерживаться во всем четного числа, восточной стороны, светлых тонов и пр. На фоне представления о смерти вырисовывается значимость брака, многодетности семьи в судьбе родителей, продолжения рода для потомков, соблюдение правильного образа жизни на земле перед вечным потусторонним миром, в котором будет обитать душа человека.

Библиография

- Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск, 1994.
- Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884.
- Каруновская Л.Э. «Календарь» 12-летнего цикла у алтайцев и телеут // Доклады АН СССР. 1929. Сер. 8. № 1. С. 7.
- Клешев В.А. Традиционная похоронная обрядность алтайцев // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 2005. Вып. 6. С. 117–119.
- Ойротско-русский словарь / Под ред. Н.А. Баскакова. 2-е изд. Горно-Алтайск, 2005.
- Потапов Л.П. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 538–540.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Сагалаев А.М. Октябрьская И.В. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
- Тадина Н.А. Регламентация поведения во время траура в традиционно-бытовой обрядности алтайцев // Археологические и фольклорные источники по истории Алтая. — Горно-Алтайск, 1994. С. 132–136.
- Тадина Н.А. О возрастных степенях и связанных с ними терминах родства и нормах апелляции у алтайцев // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. СПб., 2001. Вып. 7. С. 255–265.
- Тадина Н.А. Человек в модели мира как основы культуры общения алтайцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы V Сибир. чтений. СПб., 2004. Ч. 2. С. 84–88.
- Тадина Н.А. Традиционная картина мира как основа культуры общения алтайцев // Вестник ТГУ. Бюллетень № 60: Картина мира (лингвистические и этнокультурные аспекты). Томск, 2006. С. 112–121.
- Тюхтенева С.П. Традиционный календарь алтайцев в контексте понятий «Время» и «Судьба» // Актуальные вопросы истории и культуры Саяно-Алтая. Горно-Алтайск, 1998. С. 73–82.
- Шагинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 19881.
- Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.
- Яймова Н.А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке. Горно-Алтайск, 1990.