

## Фольклористика

УДК 398.3, 398.332, 398.22 (=511.142, 512.151, 811.551)  
DOI 10.17223/18137083/72/1

### Культурные универсалии: сакральное пространство в мифологии народов Сибири и Дальнего Востока

Н. Р. Ойноткинова, А. А. Гриневич, Т. А. Голованева

*Институт филологии СО РАН  
Новосибирск, Россия*

#### *Аннотация*

Представлен анализ этнических особенностей актуализации пространственного кода (как культурной универсалии) в алтайской, хантыйской и корякской традиционных культурах. В мифологической картине мира сферы пространства, организованного как горизонтально, так и вертикально, отождествляются с образами покровительствующих или враждебных человеку божеств. Равновесие мира задается оппозицией противоположных начал, при этом для всех этих культур концептуальной является оппозиция по вертикали (верхний – небесный // нижний – подземный), а для хантыйской также по горизонтали, ориентированная по течению р. Оби (верхний – южный // нижний – северный). Устойчивым является представление о вертикальном перемещении души человека после его смерти. В данных традиционных культурах проявляется феномен почитания священных мест. Сакрализация определенного географического пространства сопряжена с обрядами жертвоприношений в дар священному месту, которые могут и совершаться ситуативно, и быть приуроченными к календарному циклу.

#### *Ключевые слова*

фольклор, культурный код, культурная универсалия, мифы алтайцев, мифы коряков, мифы хантов, пространственный код, сакральное пространство

#### *Благодарности*

Исследование выполнено в рамках проекта Института филологии СО РАН «Культурные универсалии вербальных традиций народов Сибири и Дальнего Востока: фольклор, литература, язык» по гранту Правительства РФ для государственной поддержки научных исследований, проводимых под руководством ведущих ученых (соглашение № 075-15-2019-1884)

#### *Для цитирования*

Ойноткинова Н. Р., Гриневич А. А., Голованева Т. А. Культурные универсалии: сакральное пространство в мифологии народов Сибири и Дальнего Востока // Сибирский филологический журнал. 2020. № 3. С. 9–22. DOI 10.17223/18137083/72/1

© Н. Р. Ойноткинова, А. А. Гриневич, Т. А. Голованева, 2020

ISSN 1813-7083  
Сибирский филологический журнал. 2020. № 3  
Siberian Journal of Philology, 2020, no. 3

## Cultural universals: sacral space in Siberian and Far East folk myths

N. R. Oinotkinova, A. A. Grinevich, T. A. Golovaneva

*Institute of Philology SB RAS  
Novosibirsk, Russian Federation*

### *Abstract*

The paper presents an analysis of the ethnic characteristics of updating the spatial code (as a cultural universal) in Altai, Khanty and Koryak cultures. Three of these cultures are characterized by elements of both vertical and horizontal space structuring. Appealing to the heavenly Supreme Deity in traditional cultures is fraught with hopes for prosperity and protection. The balance of the world is set by the antithesis of opposing principles. In Altai and Koryak cultures, mythical hero hostile to humans inhabits the underground, lower world. For Khants, the vertical structuring of space is superimposed on the autochthonous tradition of horizontal division of the world. The center of this world is the Ob River. The “top” was at its source, in the south, the “bottom” – in the north. The “top” (i.e., the south) is considered to be the space of the “bright” gods, the “bottom” (i.e. the north) – “dark” (possessions of the deity of death and illnesses of *Hin’ iki*). The mythological heroes of the hostile world (lower / underground or lower / northern) appear to be active, with destructive power. Their attack on a person is fraught with disease or death. In the Altai, Khanty, Koryak cultures, the phenomenon of veneration of sacred places is manifested, which can be interpreted as one way of horizontal structuring of the world. The sacralization of a particular geographical space is associated with sacrifice rituals as a gift to a sacred place. The ritual of venerating sacred places, besides occasional necessity, is also timed to the calendar cycle.

### *Keywords*

folklore, cultural code, cultural universal, Altai myths, Koryak myths, Khanty myths, spatial code, sacred space

### *Acknowledgments*

This research is carried out within the framework of the project of the Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences “Cultural universals of verbal traditions of the peoples of Siberia and the Far East: folklore, literature, language” supported by a grant from the Government of the Russian Federation for the promotion of research conducted under the guidance of leading scientists, contract № 075-15-2019-1884

### *For citation*

Oinotkinova N. R., Grinevich A. A., Golovaneva T. A. Cultural universals: sacral space in Siberian and Far East folk myths. *Siberian Journal of Philology*, 2020, no. 3, p. 9–22. (in Russ.) DOI 10.17223/18137083/72/1

В современном мире мифология является важным элементом духовной культуры народа, через которую традиционное общество пытается осознать свою роль в окружении других культур. Анализ мифологических текстов и обрядовых комплексов позволяет проследить, как этнос формирует свое культурно-национальное пространство, выводя его из первоначального хаоса.

Данная статья посвящена выявлению общего и специфического в представлениях о сакральном пространстве у народов Сибири и Дальнего Востока на примере мифоритуального фольклора трех этносов: алтайцев, хантов и коряков. Выбранные этносы относятся к разным языковым семьям – соответственно тюркской, финно-угорской и чукотско-камчатской.

Материалом исследования послужили мифы и обрядовые тексты алтайцев, хантов и коряков. Основным методом исследования является историко-типологический, который позволяет анализировать элементы фольклорного текста в их исторической ретроспективе, обнаруживая связи с этнографическими реалиями и обрядовыми практиками изучаемых этносов. В процессе сопоставительного исследования был использован сравнительно-типологический метод с применением методик анализа бинарных оппозиций, а также метод контекстуального анализа.

## 1. Представления о структуре мироздания

Пространство и время – это бытийные категории, т. е. способы ментального измерения материального мира, присущие человеческому мышлению как таковому. В традиционной культуре пространство как мировоззренческая категория является одним из структурообразующих элементов мифов и обрядовых текстов. Мифопоэтическая вселенная – не просто широкое развертывание вовне, свободное, хаотичное пространство, но пространство организованное, состоящее из частей.

В алтайской мифологии земля, где живет сам человек, представляет собой четырехугольное (квадратное) пространство. Границы этого мира маркируются как *булун* ‘угол’, *jan* ‘сторона, направление’. Наряду с горизонтальной космологической моделью существует представление о «трех мирах», где земля соотносится со Средним миром, небо – с Верхним, а подземный мир – с Нижним.

Представления древних тюрков о вертикальном и горизонтальном строении мира были отражены уже в древнетюркских рунических надписях, что отмечено в работах [Малов, 1951; Кляшторный, 1981]. В «Книге гаданий» (X в.) упомянуты «три бытия (мира)... видимо, им соответствуют три мира – верхний, средний и нижний в мифологиях тюркских и монгольских народов» [Басилов, 1988, с. 537].

Материальный мир дополняется идеальными мирами, населенными божествами и духами, которые, согласно мифологическим представлениям, оказывают влияние на бытие человека как в материальном, так и в потустороннем мире. В алтайской мифологии почитаемые божества соотносятся с соответствующими пространственными сферами: *Тенери* ‘Небо’, *Умай* – богиня плодородия, покровительница деторождения, *Жер-Суу* – святая земля-родина (букв. ‘Земля-вода’). Четко прослеживается противопоставление верх / низ, мужское / женское. *Тенери* ‘Небо’ было почитаемым божеством древних тюрков и монголов. Как полагают ученые, этот тюрко-монгольский теоним относится ко времени хунну [Roux, 1956]. Позже под влиянием других религий и мифологий теоним *Тенери* уступает свое место другим – *Кудай*, *Курбустан* (ср. согд. *Xurmazda*, авест. *Ahura Mazda*), *Буркан*<sup>1</sup>, *Ульген*, у данных теонимов разное происхождение и разные пути проникновения в алтайский язык. В шаманских текстах обращение всегда адресовано светлому божеству верхнего мира Ульгену или Небу (Тенери).

С нижней сферой у алтайцев ассоциируется ад (*тамы*), мир темного божества Эрлика. Самой ранней фиксацией владыки преисподней (*tamu* < согд. *tmw* ‘ад’)

---

<sup>1</sup> Этимология имени *Буркан* восходит к древнекитайскому *bət* ‘Будда’, в тюркских языках встречается с древнеуйгурского периода в буддийских и манихейских текстах [СИГТЯ, 2006, с. 569].

считается упоминание его имени и функций в первом памятнике Алтын-кёля, в эпитафии кыргызского кагана Ынанчу Алп Бильге (Барс-бега) (ср. КТб, 20) и датируется 711–712 гг. [Кляшторный, 1981, с. 125]. Позднее Эркилг упоминают в памятнике, созданном через два столетия, в своеобразной «энциклопедии» древнетюркских верований и суеверий, «Книге гаданий» (*Брк битиг*), которую правильнее было бы назвать «Книгой притч» [Там же, с. 125–126]. Верхний мир, как и Нижний, подразделяется на семь (реже на девять) слоев (подробнее об этом см.: [Ойноткинова, 2018]).

В алтайской мифологии все три мира соединяет мировая гора, или древо-тополь с золотыми ветвями и широкими листьями, вершины которого переходят в небесную область: «*Алтай ээзи кун шынгыл, / Јер киндиги јес терек, / Кун ынгылым, ай шынгылым, / Алтон алты айры пашту пай терегим*»<sup>2</sup> «Хозяин Алтая солнечный свет, / Пуп земли – медный тополь, / Солнечный свет, лунный свет, / С шестьюдесятью шестью ветвями священный тополь»<sup>3</sup>. Идея взаимосвязи трех миров восходит к шаманской мифологии, согласно которой в центре мировой горы, соединяющей все три мира – Нижний, Средний и Верхний, располагается пуп земли и неба (*Јер тенгери киндиги*), мировая гора Сюмеру. Родная земля также может восприниматься как центр мироздания.

Представления о вертикальной структуре мира характерны и для корякской мифологии. В языке оленных коряков (чавчувенов) для обозначения Главного Божества используются теонимы: *Этыны*<sup>4</sup> букв.: ‘место бытия’, *Вагыйуын*<sup>5</sup> ‘сущее’, *Этынвылг’ын*<sup>6</sup> ‘обладающий местом бытия’, *Гычголэтынвылг’ын*<sup>7</sup> ‘верхний обладающий местом бытия’. Коряки «представляют себе, что есть главный хозяин “бог”, который находится, как они говорят, “там”, указывая рукой вверх» [Беретти, 2014, с. 265]. Представления о вертикальном членении мира проявляются в корякских мифах<sup>8</sup>. В работе С. Н. Стебницкого (1941), отмечено, что для корякской мифологии характерно детальное структурирование вертикального пространства: «По представлениям коряков, существует пять вселенных, две из них расположены над землей, а две снизу – под землей. Над ближайшей к земле верхней вселенной живет Облачный народ. Следующая – самая верхняя вселенная –

<sup>2</sup> Архив Томского областного краеведческого музея. Ф. 16. Оп. 8. Д. 16. Мистерии кама Тартык, зап. А. В. Анохиным в 1914 г. на Алтае, на 18 л.; Д. 17. Мистерии кама Шагая. Алтай, 1914 г. 15 л.

<sup>3</sup> Здесь и далее перевод с алтайского Н. Р. Ойноткиновой.

<sup>4</sup> В структуре теонима выделяется непроемкая основа глагола *итык* ‘быть’: *эты=ны* ‘быть=NMLZ.loc’ (букв.: ‘место бытия’).

<sup>5</sup> Лексема образована от основы глагола *ваккы* ‘находиться, пребывать’ при помощи номинализатора со значением абстрактности: *ва=гыйу=ын* ‘находиться=NMLZ.abstr’ (букв.: ‘пребывание’).

<sup>6</sup> Теоним образован от основы глагола *итык* ‘быть’ посредством последовательного присоединения номинализатора со значением «место» и атрибутива: *эты=нвы=лг’=ын* ‘быть=NMLZ.loc=ATR=ABS.sg’ (букв.: ‘обладающий местом бытия’).

<sup>7</sup> В словообразовательной структуре теонима выделяется качественная основа *гычгол* ‘верхний’: *гычгол=эты=нвы=лг’=ын* ‘верхний=быть=NMLZ.loc=ATR =ABS.sg’ (букв.: ‘верхний обладающий местом бытия’).

<sup>8</sup> Так, в мифе о сотворении людей Создатель всего сущего *Этыны* обращается сверху вниз к сотворенным им Куткыннюку и Мити: «Посмотрел [Этыны] *оттуда, с неба*, – мало народу на земле. ... Сказал: “Куйкыннюку! Скучно вы одни живете *внизу*”» [Мальцева и др., 2019, с. 12]; «Впервые, когда люди создавались, так было. *Этыны спустился с неба*. Начал делать людей» [Стебницкий, 2000, с. 220].

местожительство верховного существа. Под землей, ближайшая к ней вселенная – место обитания *нинвитов*, вредоносных духов. Под ней находится вселенная, где живут люди *н'анэнхалалъо* 'потусторонние' или *пэнинэлъу* – предки» [Стебницкий, 2000, с. 217]. В записях корякского фольклора второй половины XX в. представления о пяти слоях вселенной не отразились, что, возможно, объясняется ограниченной выборкой сюжетов, опубликованных в сборниках советского времени.

В традиционной картине мира вертикальное структурирование мира не противоречит горизонтальному. Сакрализованными являются не только вертикальные сферы мироздания, но и отдельные территории в мире горизонтальном. В частности, у алтайцев местами обитания светлых божеств и духов Верховья считаются верховья рек (Кадын бажы 'Верховье Катунь' и Чуй Оозы 'Верховье Чу'). Эти священные места, как и вершины почитаемых гор, часто упоминаются в обрядовых текстах<sup>9</sup>. Культ почитания рек, по-видимому, некогда был характерен и для корякской культуры. В настоящее время он находит воплощение в виде весеннего обряда *в'аямъоянматык*<sup>10</sup> 'жертвоприношение реке', во время которого в дар реке забивают маленького олененка, родившегося этой весной [Голованева, Мальцева, 2015, с. 13–14].

Реки являются опорными пространственными ориентирами в хантыйской культуре. Направление их течения задает пространственные координаты: верх / низ, один / другой берег. В обрядовых песнях ими пользуются божества, рассказывая о месте своего проживания, ими пользуются люди, совершая длительные путешествия. Верх, вход, начало, истоки – самые востребованные пространственные конкретизаторы в обрядовых медвежьих песнях хантов. Каждая местность, отраженная в обрядовой песне, представляет собой владение определенного божества. Например, река Пелым описывается как *«Йуврайё йицкнийё нарэна вөн Полумэ»* 'С извиистой водой священный великий Пелым'<sup>11</sup>. Этот эпитет призван не только охарактеризовать реально существующую реку, но и показать характер божества Полум Торума, который там проживает. Полисемантическое слово *йувра* 'неправильный, поперечный, не прямой' передает впечатление «о неуправляемой, стихийной, первозданной природе» [Молданова, 2010, с. 14]. Согласно хантыйским верованиям, божества «салятся» управителями в середине или верховьях рек. Территории, подвластные божествам, называются «освоенными богами», буквально «с сидящими богами и богинями». Например, Казымская богиня, побывав замужем за северным ненцем (*Хинь ики*), поднимается вверх по Оби и «садится» в верховьях реки Казым, на озере Нумто 'Верхнее / Божественное озеро'. Автохтонное для хантыйской культуры представление о пространстве выражается в горизонтальной системе, ориентированной по течению рек. Представления о пространственной вертикали, по-видимому, являются более поздними. В хантыйской

---

<sup>9</sup> Тюрки Южной Сибири, в частности телеуты, в прошлом совершали обряды жертвоприношения божеству рек и морей Талай-Каану, когда ребенок болел корью или оспой. Л. Э. Каруновская отмечала: «По выздоровлении ребенка, в первое же половодье, старший член семьи плетет из тальника небольшой плот; на этот плот ставят арачку, пресное печенье, мед и ягоды и пускают его по течению реки "в море, к Талай-хану". Если же ребенок умирает от кори, то его сорочку, поясок, платок и обувь берегут до весны, и весной отправляют эти вещи вместе с перечисленным выше угощением, на плоту вниз по реке, к Талай-хану» [1927, с. 34–35].

<sup>10</sup> Букв. 'реке оленя убить': *в'аям=ъоя=нм=ат=ык* 'река=олень=убить= VBLZ=CV.loc'.

<sup>11</sup> Здесь и далее перевод с хантыйского А. А. Гриневич.

мифологии сакральная вертикаль задана верховным божеством Торумом (от хант. *төрәм* 'небо'). Он считается отцом семерых божеств<sup>12</sup>, которых спускает с неба. Для шаманской культуры хантов реконструируется три мира: Верхний (белый), Средний (пестрый или красный) и Нижний (черный). Верхний и Нижний миры делятся на три части. Таким образом, для обско-угорской культуры, как и для алтайской, характерно представление о вертикальной семислойной вселенной. Центром трех миров являются Уральские горы (мировая ось, связывающая три мира). Миры проницаемы, но лишь для избранных – божеств и шаманов. Представления о трехчастном пространстве унаследовано обскими уграми от сарматов через создателей звериного стиля, так называемых «бьярмов» [Эренбург, 2014].

Медвежьи песни отражают наиболее архаичное восприятие пространства в двухмерной (горизонтальной) системе координат. Три мира связывает между собой Обь. Верх находился у ее истоков на Юге, Низ – на Севере. Верх (т. е. Юг) считается пространством «светлых» богов (*Ас тый ики* 'Верховьев Оби господин'), Низ (т. е. Север) – «темных» (владения божества смерти и болезней *Хинь ики*).

Связь между северной стороной и нижним миром отмечена и в алтайской культуре. Согласно мифологическим представлениям алтайцев, текущая на север Обь (*Умар-тымар*) соединяется с подземной рекой Тойбодым: «*Умар-тымар тобус талаі пахшыт јәр. / Тойбодымның талајы, / Тобус талаі нәлтірі. 'Умар-Тымар – слияние девяти морей. / Река Тойбодым – устье девяти рек'*» [Анохин, 1994, с. 87–88]<sup>13</sup>.

Представления о горизонтальном и вертикальном структурировании мира конкретизируются в той или иной национальной мифологии с разной степенью подробности, однако отношение к подземному миру как средоточию злой мифической силы, противопоставленной покровительствующим божествам верхнего, светлого мира, является достаточно распространенным и, с некоторой долей условности, может считаться культурной универсалией.

## 2. Священные места

В традиционных культурах в пределах физически достигаемого, освоенного человеком горизонтального мира выделяются территории, которые маркируются как сакральные.

Почитание священных мест устойчиво сохраняется в алтайской обрядовой культуре. Сакральный статус имеют объекты природы: горы, реки, источники, деревья, якобы населенные духами (*ээлү јер* 'земля с хозяевами'), а также значимые культовые места, маркируемые в виде специальных знаковых объектов: ритуальных столбов-коновязей, деревьев, увешанных разноцветными лентами – *јалама*, либо груды камней – *обоо*, наскальные писаницы (*бичиктү кайа*) и каменные изваяния (*кезер таиштар*).

Особо почитаемыми являются священные горы (*ыйык*). Древний культ гор у древнетюркских племен был частью общего культа *Јер-суу* 'Земли-воды'. В прошлом каждый алтайский род имел ту или иную гору, которую почитали как

<sup>12</sup> Нужно отметить, что количество детей Торума разнится в зависимости от конкретной традиции.

<sup>13</sup> Репринт. изд.: Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев (собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии) / Предисл. С. Е. Малова. Л.: Изд-во РАН, 1924. 152 с.

родового покровителя (*ару тӧс* ‘чистый дух покровителя-предка’), от воли которого зависит благополучие всего рода. К своей горе, к ее духу-хозяину обращались в самых разных случаях: при рождении ребенка, при женитьбе, для испрашивания зверя на промысле и благополучия в хозяйстве, обилия скота и детей. На Алтае обряд жертвоприношения не только совершается ситуативно<sup>14</sup>, но и приурочен к календарному обрядовому циклу [Ойноткинова, 2016].

Почитание священных мест устойчиво проявляется и в корякской культуре: «Многие озера, сопки, отдельные скалы, рощи в составе своих названий имеют определяющую основу *-тайн-*. Качественная основа *тайн* означает ‘запретный’, ‘табуированный’ [Стебницкий, 2000, с. 216]. По отношению к сакрализованным территориям коряки употребляют и религиозный термин *тинтынутэнут* ‘мистическая, волшебная земля’ [Значение охраны..., 2007, с. 92]. В местах проживания коряков принесение жертвы священному месту по сей день носит обязательный характер. Среди священных мест выделяются такие, которые закреплены за определенной семьей. Даже переехав на новое место, семья должна сохранять связь с этой территорией и каждую весну совершать на данном месте жертвоприношение [Фольклорное наследие..., 2016, с. 62], такое священное место называют *аппапиль* ‘дедушка’<sup>15</sup>. Употребление термина родства является косвенным доказательством некогда бытующих представлений о тождестве между божеством священного места и образом покровительствующего предка.

В хантыйской культуре, как и в других подобных традициях, в качестве священной может фигурировать территория или какой-либо объект природного мира, визуально напоминающие живое существо (подробнее об этом см.: [Дунин-Горкавич, 1996, с. 36; Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 120]). Согласно представлениям об одушевленном и неодушевленном, такие места воспринимаются как живые, имеющие собственную волю: «*лӧнх веншиэна ар сӧнхам*» ‘С лицами богов многие яры’ (см. также: [Мифология хантов, 2000, с. 72–73]).

Выбор жертвенного места может быть связан с наличием у природного объекта каких-либо отличительных признаков, например, как священное почитается дерево с несколькими стволами: «*лӧпэт йитпи йитӧн йӱх*» ‘соединенное дерево, имеющее семь соединений’.

Сакрализуются и территории, имеющие особое значение для истории народа. Так, у хантов священной считается река Лямин-2, на которой происходило множество военных столкновений между хантами и ненцами.

---

<sup>14</sup> Предписание “кормить” духов – хозяев священных мест обязательны к исполнению не только для живущих в определенной местности. В ходе одной из полевых экспедиций на Алтай сотрудники сектора фольклора Института филологии нарушили это правило: проехали мимо священных мест, “не покормив” их хозяев. Результат не заставил себя долго ждать – появились проблемы с транспортным средством. На следующий день нам удалось добраться до нашего информанта, чтобы записать обряд кормления духа – хозяина огня. Дед, покормив его, сказал: «Вы, оказывается, приехали, не поклонившись духам перевала» [Ойноткинова, 2015, с. 53].

<sup>15</sup> Частотность использования теонима *аппапиль* ‘дедушка’ по отношению к священным местам была отмечена Н. Н. Беретти (1928): «Название это распространено повсеместно... Ни один туземец не пройдет мимо *аппапеля*, не принеся ему в жертву хотя бы немного чаю, табаку или чего-либо другого. Отправляясь в дальний путь и проезжая мимо аппапеля, некоторые коряки дают обещание, что если поездка будет удачная, то они принесут в жертву собаку... Между “аппапелями” есть, как говорят коряки, “сильные” и “слабые”. Сила их создается разными случайными причинами» [2014, с. 265].

В традиционных культурах священное пространство, противопоставленное обыденному, характеризуется как средоточие божественных (духовных) сил. Будучи сакрализованным, пространство наделяется способностью активно воздействовать на жизнь человека, оно становится не только локусом, но и субъектом действия. Обряды почитания священных мест, наблюдаемые в настоящее время у алтайцев, коряков, хантов, свидетельствуют об устойчивости мифологического мировоззрения, отголоски которого сохраняются в национальных культурах несмотря на экспансию цивилизации.

### 3. Традиционные представления о перемещении души

Пространство как культурологический концепт актуализирует традиционные представления о перемещении души человека после его смерти. В мифологии алтайцев образы человеческой души связаны с представлениями о вертикальной структуре мироздания. В алтайском языке В. И. Вербицкий выделил шесть наименований души: *тын, кут, жула, сүне, сүр, сус* [1893, с. 77–78]. Тюрколог-лингвист Н. А. Баскаков, предложил классификацию с разделением душ на «прижизненные» и «посмертные», обозначающие различные ипостаси и метаморфозы души человека. К прижизненным названиям души он отнес *тын, кут, джула, сир*, к посмертным названиям души – *ару көрмөс, джаман көрмөс, джел-салгын, үзүт* [Баскаков, Яимова, 1993, с. 9–20]. Некоторые из этих понятий являются диалектными синонимами, среди которых есть и заимствованные из монгольского языка, например, *сүне*. Душа, полученная у светлого божества Ульгена до рождения тела, называется *кут*, при жизни *тын*, после смерти – *жула* или *сүне*. Смерть, причиненная алчностью Эрлика, считается неестественной и преждевременной. Ее можно избежать, совершив обряд жертвоприношения. Вторая смерть считается предопределенной судом, и избавиться от нее нет никакой возможности. «В момент смерти душа (*сүне*) отделяется от тела человека и принимает вид прозрачного пара – *сүнезининг үзүдү*, или просто *үзүт*. За порогом жизни она вступает в другой мир, который алтайцы называют *пашка жер* – другая земля» [Анохин, 1994, с. 20].

Посмертный суд над душой умершего человека, согласно верованиям алтайцев, представляется как подсчет деяний, совершенных человеком при жизни. А. В. Анохин по этому поводу писал следующее: «В загробной жизни душа всякого человека без различия делается *көрмөс 'ом*... Участь *көрмөс 'ов* – душ умерших в загробной жизни – бывает различная в зависимости от добрых и худых дел человека. Так, душа хорошего человека после смерти живет на земле – *ну жерде жүрет*, пользуясь всеми земными благами. Земля, таким образом, делается ее раем, и пребывание на ней по смерти считается самым лучшим положением для души. Душа порочного человека, наоборот, за свои дела наказывается тем, что лишается возможности оставаться на земле и идет в нижний мир к Эрлику – *отко парын жат* ('идёт в огонь'). Такая душа, с момента своего перехода в загробную жизнь, делается слугой Эрлика – *элчи*, приносит людям вред и болезни и старается увлечь кого-нибудь из родственников в его царство» [Там же, с. 21]. Распространенный в эпосе мотив передвижения души эпического героя, заимствованный из шаманских камланий, иллюстрирует не только инсценируемый ритуальный акт, но и морально-этическую картину мира этносов, где нижний мир маркирован негативной окраской, а верхний мир – положительной.



Для корякской картины мира также устойчивым является представление о перемещении души умершего по вертикали. Согласно мифу оленных коряков (чавчувенов), после физической смерти человека его душа (*уйийыт*) поднимается наверх, к Верховному Божеству. Эти представления лежат в основе обрядов кремации умерших. По сюжету мифа, когда на земле умер первый сотворенный человек (Огэля), то первые люди стали думать: «Куда же нам Огэлю деть? ... Если мы его закопаем в землю, то он там сгниет и все. А он ведь пришел с неба. Значит, нам надо его на небо отправить». Ну и взяли, сожгли его, проводили. И он ушел на небо. Поэтому у нас умерших сжигают» [Мальцева и др., 2019, с. 22]. Вместе с дымом костра душа человека возносится в Верхний мир<sup>16</sup>. Представление о том, что души умерших обитают в Верхнем мире, устойчиво сохраняется в современных мифологических рассказах коряков-чавчувенов<sup>17</sup>.

Согласно хантыйским верованиям, человек имеет несколько душ: пять у мужчины и четыре у женщины<sup>18</sup>. Важнейшим и самым распространенным понятием, обозначающим душу, как и у алтайцев, является пар, дыхание *lil, lit, iles* [Карьялайнен, 1994]<sup>19</sup>. По данным В. Н. Чернецова, местом ее обитания считаются голова и волосы, отчего происходит обряд скальпирования [Чернецов, 1959, с. 137]. Пимские ханты отождествляют ее с рассудком, умом *ñomäs*. В. М. Кулемзин и Н. В. Лукина со ссылкой на дневники В. Н. Чернецова отмечают, что *lil* отправляется в Верхний мир к Торуму [Мифология хантов, 2000, с. 69]. Однако в статье, посвященной представлениям о душе у обских угров, В. Н. Чернецов называет ее душой реинкарнирующей [Чернецов, 1959, с. 137]. Представления о возрождении души в Среднем мире сохранились до настоящего времени [Волдина, 2010]. Другая душа – это тень *is*. После смерти человека она также перемещается по вертикали и возрождается в Нижнем мире, который считается противоположностью миру живых. В загробном мире все наоборот: время идет вспять, а сломанные предметы Среднего мира становятся целыми в Нижнем. В загробный мир душа отправляется в облике человека, птицы или насекомого<sup>20</sup> (у восточных хантов). Эта душа может отделяться от человека и при жизни. Такую отделившуюся душу чаще называют *is-hur* (*hur* ‘образ, фигура, тень, контур, отражение, снимок’). Отделяясь, она может быть поймана злым духом. Если шаман не сможет вернуть ее,

---

<sup>16</sup> Представления различных локальных групп коряков о мироздании не имеют стройности и единства: «По одним представлениям – мертвецы живут в нижней вселенной, по другим – души умерших людей находятся в жилище верховного существа» [Стебницкий, 2000, с. 219]. При всей противоречивости этих пространственных координат (низ / верх) для корякской картины мира устойчивым остается представление о перемещении души умершего по вертикали.

<sup>17</sup> Например, чавчувенка (оленная корячка) А. А. Кергильхот (1951 г.р.), вспоминая о пережитой клинической смерти, характеризует момент возвращения к земной жизни как вертикальное перемещение сверху вниз, переход из верхнего слоя в нижний: «Он [умерший дядя] надавил на меня ногой и говорит: “Что ты сюда приходишь? Дома же у тебя дети. О чем ты думаешь?” И надавил мне на голову, и вдавил меня в землю. Я только немножко успела посмотреть – зелень, яранги. Ногой наступил и вдавил меня в землю, вернул сюда» [Мальцева и др., 2019, с. 139].

<sup>18</sup> По поводу названий, назначения и образов души в исследовательской литературе по хантыйской мифологии нет единого мнения.

<sup>19</sup> См. также: *Karjalainen K. F. Die Religion der Jugra Völker. FFC 41. Helsinki; Porvoo, 1921. I.*

<sup>20</sup> Данные представления коррелирует с мифом о сотворении Нижнего мира и насекомых из следа от посоха.

потерявший душу человек заболевает и умирает. Отметим также душу, которая в облике птицы живет независимо от человека и прилетает к нему во время сна. Охранительное изображение глухарки сна до сих пор можно увидеть на традиционных детских люльках. Таким образом, согласно представлениям хантов, после смерти человек становится сопричастным всем трем мирам: Верхнему, Среднему и Нижнему.

Несмотря на характерные различия в мифологических представлениях алтайцев, коряков и хантов о потустороннем мире, неизменными остаются представления о вертикальном перемещении души человека после его смерти.

### Выводы

При всем своеобразии рассмотренных культур в алтайской, хантыйской и корякской мифологии наблюдаются определенные сферы схождения в восприятии пространственной организации мироздания. В традиционной картине мира вертикальные и горизонтальные сферы населены мифологическими божествами и героями, воплощение которых обусловлено конкретной национальной традицией и ее историческими связями, однако предпочтительными являются верхняя часть пространства (она ассоциируется с миром светлых божеств). Мистическим страхом окрашены представления о нижней части пространства, которая воспринимается как мир темных божеств. Устойчивым является представление о вертикальном перемещении души человека после его смерти.

Представление о трехчастном пространстве четко просматривается в алтайской и хантыйской культурах, отчасти в корякской, что, возможно, связано с архетипическими основами восприятия пространства. Деление мира на три сферы отражает дуальные представления о боге и дьяволе, светлом и темном, добре и зле.

Наряду с вертикальным структурированием мира для мифологического восприятия существенными остаются элементы горизонтального сегментирования пространства. Данные представления проявляются в почитании священных мест и рек. В настоящее время культ почитания рек в большей степени характерен для хантыйской традиции, однако в алтайской и корякской культурах реликты данного культа сохраняются в обрядах. Устойчивые мифологические представления о структуре мироздания, о силе воздействия священных мест послужили основой организации культовых и календарных обрядов, соблюдение которых сохраняется в алтайской, хантыйской и корякской традициях вплоть до настоящего времени.

### Список литературы

*Анохин А. В.* Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994.

*Басилов В. Н.* Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Сов. энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 536–537.

*Баскаков Н. А., Яимова Н. А.* Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск: Республиканская типография, 1993. 123 с.

*Беретти Н. Н.* На крайнем Северо-Востоке // Вопросы истории Камчатки. 2014. Вып. 8. С. 240–318.

- Вербицкий В. В.* Алтайские инородцы. М.: Этнограф. отд. Имп. об-ва любителей естествознания и антропологии, состоящий при Моск. ун-те, 1893. 386 с.
- Волдина Т. В.* Представления о перевоплощении душ в традиционной культуре казымских хантов (проблемы записи и интерпретаций сакральных сведений) // Этнографическое обозрение. 2010. № 3. С. 32–43.
- Гемуев И. Н., Сагалаев А. М.* Религия народа манси. Культурные места (XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1986. 192 с.
- Голованева Т. А., Мальцева А. А.* Голоса корякской культуры: Лилия Аймык. Новосибирск: Гео, 2015. 172 с.
- Дунин-Горкавич А. А.* Тобольский Север: В 3 т. М.: Либерия, 1996. Т. 3: Этнографический очерк местных инородцев. 208 с.
- Значение охраны священных мест Арктики: исследование коренных народов севера России. М.: АКМНСС и ДВ РФ, 2007. 184 с.
- Каруновская Л. Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. Т. 6. С. 19–36.
- Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов / Пер. с нем. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. Т. 1. 152 с.
- Кляшторный С. Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 1977. М.: Наука, 1981. С. 117–138.
- Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 452 с.
- Мальцева А. А., Голованева Т. А., Тирон Е. Л.* Голоса корякской культуры: Александра Кергильхот. Новосибирск: Гео, 2019. 276 с.
- Мифология хантов / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, Т. А. Молданов, Т. А. Молданова; науч. ред. В. В. Напольских. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. Т. 3. 310 с. (Энциклопедия уральских мифологий)
- Молданова Т. А.* Пельымский Торум – устроитель медвежьих игр. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2010. 224 с.
- Ойроткинова Н. Р.* О некоторых результатах полевого исследования современного обрядового фольклора алтайцев // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2015. № 1 (28). С. 50–55.
- Ойроткинова Н. Р.* Поэтика текста обряда жертвоприношения духам-хозяевам гор у современных алтайцев // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2016. № 2 (31). С. 92–98.
- Ойроткинова Н. Р.* Образное представление ада в шаманских текстах алтайцев // Вестник Том. ун-та. 2018. № 437. С. 51–58.
- СИГТЯ – Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Е. Р. Тенишев, Г. Ф. Благова, И. Г. Добродомов, А. В. Дыбо, И. В. Кормушин, Л. С. Левицкая, О. А. Мудрак, К. М. Мусаев. М.: Наука, 2006. 908 с.
- Стебницкий С. Н.* Очерки этнографии коряков. СПб.: Наука, 2000. 236 с.
- Фольклорное наследие В. Н. Малюковича. Обрядовые праздники коряков: фольклорно-этнографический сборник / Сост. М. Е. Беляева. Петропавловск-Камчатский: Камчатпресс, 2016. 68 с.
- Чернецов В. Н.* Представления о душе у обских угров // Тр. Ин-та этнографии: Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 51. С. 114–156
- Эренбург Б. А.* Звериный стиль. Пермь: Сенатор, 2014. 212 с.

Kannisto A., Liimola M. *Wogulische Volksdichtung*. Bd. 4. Bärenlieder. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1958. 551 p.

Roux J.-P. Tängri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques (deuxième article) // *Revue de l'histoire des religions*. 1956. Vol. 149, no. 2, pp. 197–230.

## References

Anokhin A. V. *Materialy po shamanstvu u altaytsev* [Materials on the shamanism of the Altaians]. Gorno-Altaysk, Ak Chechek, 1994.

Basilov V. N. Tyurkoyazychnykh narodov mifologiya [Türkic-speaking peoples' mythology]. In: *Mify narodov mira: Entsiklopediya: V 2 t.* [Myths of the peoples of the world. Encyclopedia: in 2 vols]. S. A. Tokarev (Ed. in Ch.). Moscow, Sov. entsikl., 1988, vol. 2, pp. 536–537.

Baskakov N. A., Yaimova N. A. *Shamanskiye misterii Gornogo Altaya* [Shamanistic Mysteries of the Altai Mountains (Gorny Altai)]. Gorno-Altaysk, 1993, 123 p.

Beretti N. N. Na kraynem Severo-Vostoke [On the far North-East]. In: *Voprosy istorii Kamchatki* [Kamchatka history issues]. 2014, iss. 8, pp. 240–318.

Chernetsov V. N. Predstavleniya o dushe u obskikh ugrov [The conception of the soul among Ob Ugrians]. In: *Trudy Instituta etnografii: Issledovaniya i materialy po voprosam pervobytnykh religioznykh verovaniy* [Study of Ethnographic institute: studies and materials on first primeval beliefs]. Moscow, 1959, vol. 51, pp. 114–156.

Dunin-Gorkavich A. A. *Tobol'skiy Sever: V 3 t. T. 3. Etnograficheskiy ocherk mestnykh inorodtsev* [Tobolsk North: in 3 vols. Vol. 3. Ethnographic essay of local foreigners]. Moscow, Liberiya, 1996, 208 p.

Erenburg B. A. *Zverinyy stil'* [Animal style]. Perm, Senator, 2014, 212 p.

Fol'klornoe nasledie V. N. Malyukovicha. *Obryadovye prazdniki koryakov: fol'klorno-etnograficheskiy sbornik* [Folklor heritage of V. N. Malucevich. Koryak ritual festivals: folklore-ethnographical album]. M. E. Belyaeva (Comp.). Petropavlovsk-Kamchatskiy, Kamchatpress, 2016, 68 p.

Gemuev I. N., Sagalaev A. M. *Religiya naroda mansi. Kul'tovye mesta (19 – nachalo 20 v.)* [Religion of the Mansi people. Places of worship (the 19th – the beginning of 20th century)]. Novosibirsk, Nauka, 1986, 192 p.

Golovaneva T. A., Mal'tseva A. A. *Golosa koryakskoy kul'tury: Liliya Aymyk* [Voices of koryak culture: Lilya Aymic]. Novosibirsk, Geo, 2015, 172 p.

Kannisto A., Liimola M. *Wogulische Volksdichtung. Vol. 4. Bärenlieder*. Helsinki, 1958, 551 p.

Karjalainen K. F. *Religiya yugorskikh narodov* [Religion of the Ugra folks]. N. V. Lukina (Transl. from Germ). Tomsk, TSU Publ., 1994, vol. 1, 152 p.

Karunovskaya L. E. Iz altayskikh verovaniy i obryadov, svyazannykh s rebenkom [From the Altai beliefs and rites associated with the child]. In: *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Leningrad, AN SSSR, 1927, vol. 6, pp. 19–36.

Klyashtornyy S. G. Mifologicheskiye syuzhety v drevneturkskikh pamyatnikakh [Mythological subjects in ancient Turkic monuments]. In: *Tyurkologicheskiy sbornik 1977* [Turkological collection 1977]. Moscow, Nauka, 1981, pp. 117–138.

Malov S. Ye. *Pamyatniki drevneturkskoy pis'mennosti: teksty i issledovaniya* [Monuments of ancient Turkic writing: texts and studies]. Moscow, Leningrad, AN SSSR, 1951, 452 p.

Mal'tseva A. A., Golovaneva T. A., Tiron E. L. *Golosa koryakskoy kul'tury: Aleksandra Kergil'khot* [Voices of Koryak culture: Alexandra Kirgil'khot]. Novosibirsk, Geo, 2019, 276 p.

*Mifologiya khantov* [Khanty mythology]. V. M. Kulemzin, N. V. Lukina, T. A. Moldanov, T. A. Moldanova (Comps). V. V. Napol'skikh (Sci. ed.). Tomsk, TSU Publ., 2000, vol. 3, 310 p. (Entsiklopediya ural'skikh mifologiy [Encyclopedia of Ural mythologies]).

Moldanova T. A. *Pelymskiy Torum – ustroitel' medvezh'iz igrishch* [Torum of Pelym – organizer of bear games]. Khanty-Mansiysk, Poligrafist, 2010, 224 p.

Oinotkinova N. R. O nekotorykh rezul'tatakh polevogo issledovaniya sovremennogo obryadovogo fol'klora altaytsev [On the results of field study of current ritual folklore of Altai]. *Languages and folklore of indigenous peoples of Siberia*. 2015, no. 1 (28), pp. 50–55.

Oinotkinova N. R. Poetika teksta obryada zhertvoprinosheniya dukham-khozyaevam gor u sovremennykh altaytsev [The poetics of the text in ritual sacrifice to the spirits of the Mountains modern Altaians]. *Languages and folklore of indigenous peoples of Siberia*. 2016, no. 2 (31), pp. 92–98.

Oinotkinova N. R. Obraznoye predstavleniye ada v shamanskikh tekstakh altaytsev [The figurative representation of hell in shamanistic texts of Altai people]. *Tomsk State University Journal*. 2018, no. 437, p. 51–58.

Roux J.-P. Tängri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques (deuxième article). *Revue de l'histoire des religions*. 1956, vol. 149, no. 2, pp. 197–230.

*Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov. Praturkskiy yazyk-osnova. Kartina mira praturkskogo etnosa po dannym yazyka* [Comparative-historical grammar of the Turkic languages. Praturk language base. Picture of the world of the Praturkic ethnos based on the data of the language]. E. R. Tenishev, G. F. Blagova, I. G. Dobrodomov, A. V. Dybo, I. V. Kormushin, L. S. Levitskaya, O. A. Mudrak, K. M. Musayev. Moscow, Nauka, 2001, 822 p.

Stebnitskiy S. N. *Ocherki etnografii koryakov* [Essays on ethnography of koryaks]. St. Petersburg, Nauka, 2000, 236 p.

Verbitskiy V. V. *Altayskiye inorodtsy* [Altai foreigners]. Moscow, Ethnographic Department of the Imperial Society of Amateurs of Natural History and Anthropology, Moscow Univ., 1893, 386 p.

Voldina T. V. Predstavleniya o perevoploshchenii dush v traditsionnoy kul'ture kazymskikh khantov (problemy zapisi i interpretatsiy sakral'nykh svedeniy) [Reincarnation of souls in the traditional culture of the Kazym Khanty (problems of recording and interpretation of sacred information)]. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2010, no. 3, pp. 32–43.

*Znachenie okhrany svyashchennykh mest Arktiki: issledovanie korennykh narodov Severa Rossii* [Protection of Arctic sacred places: study of native folk from North of Russia]. Moscow, RAIPON, 2007, 184 p.

### Сведения об авторах

*Ойноткинова Надежда Романовна* – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Лаборатории вербальных культур Сибири и Дальнего Востока Института филологии СО РАН (Новосибирск, Россия)

sibfolklore@mail.ru  
ORCID 0000-0002-5767-7085  
ResearcherID K-2125-2017

*Гриневиц Анна Александровна* – кандидат филологических наук, научный сотрудник Лаборатории вербальных культур Сибири и Дальнего Востока Института филологии СО РАН (Новосибирск, Россия)

annazor@mail.ru  
ORCID 0000-0002-7607-8387  
ResearcherID K-3277-2017

*Голованева Татьяна Александровна* – кандидат филологических наук, научный сотрудник Лаборатории вербальных культур Сибири и Дальнего Востока Института филологии СО РАН (Новосибирск, Россия)

gta-77@mail.ru  
ORCID 0000-0003-4980-8150

### Information about the authors

*Nadezhda R. Oinotkinova* – Doctor of Philology, Leading Researcher at the Laboratory of the verbal cultures of Siberia and the Far East, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation)

sibfolklore@mail.ru  
ORCID 0000-0002-5767-7085  
ResearcherID K-2125-2017

*Anna A. Grinevich* – Candidate of Philology, Researcher at the Laboratory of the verbal cultures of Siberia and the Far East, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation)

annazor@mail.ru  
ORCID 0000-0002-7607-8387  
ResearcherID K-3277-2017

*Tatyana A. Golovaneva* – Candidate of Philology, Researcher at the Laboratory of the verbal cultures of Siberia and the Far East, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation)

gta-77@mail.ru  
ORCID 0000-0003-4980-8150