

## ЭРЛИК-ХАН В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ ХАКАСОВ\*

*В статье на основе архивных и литературных сведений рассматривается мифоритуальный комплекс, связанный с Эрлик-ханом – одним из главных персонажей хакасского пантеона. Выявляется его связь с культом предков и последующая трансформация этого божества. Проанализированы знаковый и функциональный аспекты.*

Ключевые слова: Эрлик-хан, духи, мир мертвых, культ предков, обряд, шаманизм.

При исследовании религиозных верований народов Южной Сибири и Центральной Азии невозможно обойти стороной Эрлик-хана, который является одним из центральных религиозных персонажей тюркских и монгольских народов. В историко-этнографической литературе ему уделялось немало внимания [Катанов, 1907; Анохин, 1924; Алексеев, 1984; Неклюдов, 1988; Традиционное мировоззрение..., 1988; Потапов, 1991; Бутанаев, 2006]. Необходимо отметить, что столь колоритная фигура в мифоритуальном комплексе хакасов, к сожалению, изучена недостаточно полно. Сведения о нем содержатся в отдельных работах, посвященных духовной культуре хакасов.

---

\*Работа выполнена в рамках проекта «Сравнительный анализ базовых духовных ценностей в культурах народов Сибири конца XIX – начала XXI в. Оценка перспектив сохранения и развития культурного наследия» программы фундаментальных исследований Президиума РАН № 25, направления № 5, и проекта № 1.5.09 или ЗН-5-09 (ранее ЗН-17-08) «Развитие механизма интеграции фундаментальных исследований и образовательной деятельности по археологии, этнографии и востоковедению в рамках УНЦ НГУ и ИАЭТ СО РАН».

### Проблема изучения и интерпретации образа

Во многих этнографических сочинениях, в которых рассматривается мировоззрение хакасов, образ Эрлик-хана представлен лишь фрагментарно, порой противоречиво. Отчасти это объясняется тем, что в XIX–XX вв. исследователи фиксировали воззрения хакасов об Эрлик-хане (как и в целом религиозно-мифологические представления), испытывавшие в прошлом значительное влияние буддизма, манихейства и христианства. Многие дореволюционные авторы в своих работах выделяли лишь отдельные грани этого образа, не замечая или сознательно «затушевывая» те, которые противоречили их концептуальным подходам.

Предки хакасов и других народов Южной Сибири впервые соприкоснулись с буддизмом, манихейством и христианством несторианского толка в древнетюркский период [Кляшторный, Султанов, 2000; Кызласов, 1999; Борисенко, Худяков, 2005; Бутанаев, 2003]. В этой связи А.М. Сагалаев справедливо отмечал, что сложный образ Эрлик-хана у тюрко-монгольских народов формировался с того времени [1984, с. 7, 70]. Ввиду ограниченности источниковой

базы трудно судить об интенсивности и степени воздействия указанных религий на всю мифоритуальную систему предков хакасов. Однако не вызывает сомнения то, что в результате длительных и сложных этнокультурных взаимодействий образ Эрлик-хана приобретал новые черты, а старые нивелировались и переосмысливались. Впоследствии, несмотря на эти изменения, мифологическая локализация и основные культовые функции Эрлик-хана сохранялись на протяжении длительного периода.

Воздействие мощных культурных импульсов мировых религий на мифологическую систему народов Саяно-Алтая продолжилось и в более позднее время [Лаппо, 1905, с. 38; Яковлев, 1900, с. 120]. К XVIII–XIX вв. в результате этнокультурного взаимодействия южно-сибирских народов с монголами и русскими местные архаические мифы и культовые практики существенно пополнились и тесно переплелись с буддийскими и христианскими воззрениями [Потапов, 1991, с. 254–260; Сагалаев, 1984, с. 8–48; Михайлов, 1980, с. 168]. На протяжении всего XIX в. мифоритуальная система хакасов продолжала подвергаться значительному влиянию православия. При дальнейшей трансформации пантеона глубоко переосмысливались отдельные мировоззренческие позиции.

С середины XIX в. с основанием Русского географического общества усилился интерес этнографической науки к духовной культуре коренных обитателей Сибири. Проводилось планомерное и систематическое изучение их культурного наследия. В некоторых историко-этнографических исследованиях того времени интерпретация отдельных аспектов этнической культуры была необъективной. Осмыслению верований сибирских народов мешал распространенный тогда подход к изучению традиционного мировоззрения аборигенов – рассмотрение его сквозь призму христианского мировидения.

«Демонизации» Эрлик-хана в христианской вариации способствовала недостаточная в то время работанность в этнографической науке терминов, характеризующих отдельные грани духовной культуры разных народов мира, в т.ч. и этносов Сибири. Это находило свое отражение прежде всего при анализе мировоззрения, обрядовой практики и таких ключевых понятий, как «Бог» и «душа». На рубеже XIX–XX вв. в западно-европейской этнологической науке данную проблему четко обозначил известный французский исследователь Л. Леви-Брюль. Ученый критически высказался об использовании термина «душа» (в христианском понимании) при характеристике мышления первобытных людей, т.к. «ощущение сопричастности и единства» с жизненным началом, растворенным в природе, не имеет никакого отношения к «духовному гостю тела», именуемому

душой [Леви-Брюль, 1999, с. 73–74]. Позже с аналогичной критикой научного инструментария, применяемого при изучении верований народов Сибири, выступал и Л.П. Потапов [1991, с. 31]. Обозначенный подход проявлялся и при рассмотрении таких основополагающих мировоззренческих категорий, как «высшая сила», «добро и зло», «светлое и темное начала» и т.д. [Лаппо, 1905, с. 16–17]. Исходя из данных культурно-исторических и ментальных посылов, многие исследователи и собиратели фольклора нередко упрощали сложный и многозначительный мифологический образ Эрлик-хана. Результатом этого явилось неосознанное, а в отдельных случаях (христианскими миссионерами) намеренное наделение его чертами безжалостного «исчадия ада» [Александров, 1888, с. 94–95].

При более глубоком и детальном рассмотрении традиционного мировоззрения хакасов выясняется, что Эрлик-хан воспринимался коренными жителями Саяно-Алтая не столь однозначно. Аскизский священник В. Суховской обратил внимание на его существенную роль в ритуальной сфере, в т.ч. в обрядах, направленных на обеспечение плодородия [1884, с. 300]. Известный исследователь алтайского шаманизма А.В. Анохин «дистанцировал» этот образ от злых духов [1924, с. 6]. В мифоритуальной практике хакасов Эрлик-хана часто называли *Ада(зы)* – «отец, патрон», *Адам* – «мой отец», *Харахан* – «черный хан», *Ансах* – «старик», *Хайрахан* – «господин» и при обращении к нему нередко использовали эпитет «добрый»\* (Архив МАЭ (Кунсткамера). Ф. 5. Оп. 6. Д. 15. Л. 23–24). Верили, что в немалой степени от его «благодушия» зависит непрерывность и благополучие жизни не только отдельного человека, но и его семьи, рода и т.д. Эрлик-хан почитался и «задабривался» всеми южно-сибирскими шаманистами, независимо от их родовой принадлежности. По материалам Н.П. Дыренковой, вполне коррелирующим с хакасскими, телеутские шаманисты обращались к Эрлик-хану со следующими словами:

...Кроме того, хан отец!  
Откликаясь на (мой) голос, придите,  
Откликаясь на зов, спуститесь!  
Лежа сотворяющий,  
Лежа устремляющий к жизни,  
Всего глава,  
Всех и всего пуповина!

[Дыренкова, 1949, с. 137].

\*Стоит отметить, что тюрки Южной Сибири при обращении к Эрлик-хану могли использовать прямо противоположные по смыслу слова и выражения [Анохин, 1924, с. 1–2].

В то же время в мифологическом сознании природные катаклизмы часто связывались с гневными действиями Эрлик-хана, требующего новую жертву. Двойственное отношение к этому божееству обуславливало определенную долю трепета и мистического страха перед ним и его ближайшим окружением. Верующие, боясь возмездия, старались лишней раз не произносить его имя [Бурнаков, 2006, с. 69, 75]. На такие черты менталитета хакасов и алтайцев, как «легковерие и склонность к суеверию», в свое время обращал внимание выдающийся тюрколог В.В. Радлов [1989, с. 172]. Ограниченность сведений об Эрлик-хане объясняется еще и нежеланием верующих беседовать с исследователями на данную тему из-за суеверного страха перед божееством Нижнего мира. По словам князя Н. Кострова, занимавшегося в середине XIX в. сбором этнографических материалов среди хакасов, на его вопросы об Эрлик-хане информаторы уклончиво отвечали: «Эрлик-хан до того ужасен, что даже нет возможности его изобразить» [1852, с. 62].

Сборы сведений о рассматриваемом мифологическом персонаже и интерпретация его образа затруднялись еще одним обстоятельством. Как известно, приоритет в мифоритуальном «взаимодействии» с Эрлик-ханом принадлежал шаманам. Следовательно, они обладали большей информацией о нем. Исследователям порой было сложно получить сведения непосредственно от самих шаманов. Не последнюю роль в этом играл социально-психологический защитный фактор. При коммуникации шаманов с представителями иных этноконфессиональных сообществ, равно как и с носителями властных административных полномочий и просто с незнакомыми людьми, эта проблема обострялась [Яковлев, 1900, с. 115]. На всем протяжении XIX–XX вв. шаманы часто подвергались преследованиям: в дореволюционное время со стороны православной церкви, в советский период – самого государства. Многие из них в целях личной безопасности сознательно избегали разговоров с исследователями по обозначенным вопросам либо давали поверхностную информацию. Указанные обстоятельства повлияли на общую информативность и, соответственно, цельность образа Эрлик-хана при изучении мировоззрения и обрядовой практики хакасов.

#### **Эрлик-хан: многообразие имен и понятий**

Согласно традиционному мировоззрению хакасов, как уже было сказано, Эрлик-хан (Ирлик-хан, Илхан, Айна-хан, Кирей-хан) являлся владыкой Нижнего мира. Русское население, совместно проживавшее

с хакасским, чаще именовало его шайтаном, чертом, дьяволом, сатаной, нечистью и т.д. Необходимо обратить внимание на то, что верования хакасов в XVIII–XX вв. испытывали влияние т.н. народного православия. По всей видимости, результатом адаптации образа Эрлик-хана к новым социокультурным реалиям того времени явилось наделение его демоническими чертами сатаны (дьявола), заимствованными из христианского вероучения. На происходившие в прошлом тесные контакты аборигенной шаманской и русской народно-православной традиций в свое время обращал внимание А.М. Сагалаев [1986, с. 167]. Д.Е. Лаппо отмечал, что в культуре хакасов «культ Кудаю (верховного божеества. – **Б.В.**) ныне уживается с одной стороны с шаманством, а с другой – с православием» [1905, с. 42].

Жизнь в теснейшем контакте с коренными жителями Южной Сибири сказывалась на мировоззрении русского населения. Многие старожилы, изучая местный язык, заимствуя способы хозяйствования и другие компоненты жизнеобеспечения, одновременно с этим воспринимали отдельные элементы автохтонного мифоритуального комплекса. Часто это выражалось в почтительном отношении к сакральным местам, совершении там некоторых обрядовых действий, соблюдении определенных промысловых норм, правил и т.д. В связи с этим можно согласиться с А.А. Люцидарской, утверждающей, что «принесенные из метрополии мистические обряды в сознании пришлого населения переплетались с элементами аборигенной культовой практики» [2007, с. 127]. В мифологическом сознании русских шаманизм чаще ассоциировался со служением «злому началу», идолопоклонством. Выдающийся российский академик В.В. Радлов, изучая в XIX в. традиционное мировидение тюркских народов, обращал внимание на то, что стремление шаманистов поддерживать с помощью шаманов добрые отношения с силами тьмы «создало у соседнего русского населения представление, будто **религия шаманистов – религия дьявола** (выделено мной. – **Б.В.**)» [1989, с. 366].

Русские, несмотря на суеверный страх и опасения, все же нередко прибегали к услугам шаманов. В конце XIX в. известный сибиревед и общественный деятель Н.М. Ядринцев по этому поводу писал: «Шаманы и их ворожба производили впечатления на русских казаков и промышленников, они усвоили веру в могущество шаманов и их чудесную силу, обращаясь к ним в трудных случаях» [1892, с. 459]. Распространенным явлением в XIX–XX вв. было присутствие русских на общественных жертвоприношениях хакасов – *тайыг* [Клеменц, 1884; Яковлев, 1900]. В большинстве случаев обращение русских к шаманам обуславливалось верой в их сверхъестественные силы и надеждой на быстрое разрешение бытовых проблем.

В отличие от ортодоксальной христианской религии, основанной на текстах Священного Писания, местные культы базировались на тесном взаимодействии с окружающей их природой. В этой связи интересны наблюдения священника Н. Орфеева, наглядно демонстрирующие этнокультурные процессы в то время. Как отмечал автор, причину некоторых природных явлений мифологическое сознание хакасов объясняло магическими манипуляциями и колдовством русских [Орфеев, 1886, с. 43].

Следствием дальнейшего этнокультурного взаимодействия хакасов и русских явилось то, что местные и заимствованные названия «властелина потустороннего мира» часто использовались как синонимы. Нередко производилась и подмена понятий. Многие хакасы, не в полной мере владея русским языком, имели лишь поверхностное знание основ православного вероучения. Доброе и злое начала шаманизма, как им казалось, были тождественны понятиям христианского Бога и сатаны.

В конце XIX в. на интенсивные процессы христианизации хакасов, проживавших вблизи русского населения, трансформации их мировоззренческой сферы обращал внимание Д.К. Клеменц. Исследователь констатировал, что «под влиянием христианства старые, шаманские божества, прежде бывшие и злыми и добрыми, переходят все в цикл злых духов, шайтанов, чертей» [Клеменц, 1884, с. 9–10]. Н.Ф. Катанов записал слова и выражения, заимствованные хакасами из религиозной терминологии русских. Они были адаптированы к специфике хакасского языка и наглядно иллюстрируют процессы межкультурного взаимодействия, происходившие в данной сфере. Вот некоторые из них: «Чорт – черт; че, чорт – ну, черт; кузуруктыг, мустуг чорт агылганар – привели дьявола, имеющего хвост и рога; чорт пілер кайдар-кайдар парчангмын – черт знает, куда куда мне идти» [1893, с. 60]; «Почы – сокращенное “фу, черт”» [1907, с. 379].

Нередко хакасы употребляли слово «шайтан» (хак. *сайдан*) вместо «Эрлик-хан» в целях более доступной трактовки своих верований и традиций как для простого русского населения, так и для исследователей [Костров, 1852, с. 62]. Некоторые ученые полагают, что слово «шайтан» изначально было заимствовано русскими из ислама и в дальнейшем использовалось ими для обозначения «нечистой силы» аборигенных этносов [Львова, 1973, с. 174]. В литературном анализе хакасского пандемониума того времени в результате лексических замен нередко один и тот же персонаж одновременно выступал в качестве разноплановых самостоятельных фигур с соответствующими именами. Они якобы отличались спецификой функций [Орфеев, 1886, с. 42–43].

Обратимся к этимологии слова «Эрлик». Необходимо сказать, что самое первое упоминание об Эрлик-хане встречается в памятниках орхоно-енисейской письменности. Название этого божества передано в форме *erklig* со значением «сильный, властный» [Малов, 1952, с. 64]. Согласно глубоким исследованиям известного тюрколога С.Г. Кляшторного, в древнетюркских письменных источниках Эрклиг устойчиво соотносится с подземным миром [1981, с. 125–131]. С.Ю. Неклюдов при анализе фольклорно-этнографических текстов народов Сибири и Центральной Азии пришел к обоснованному выводу, что имя владыки Нижнего мира «восходит к древнеуйгурскому Эрклиг каган (“могучий государь”) – эпитету владыки буддийского ада Ямы. Прозвище Номун-хан – монгольская калька титула Ямы – “царь закона”, “владыка веры”» [Неклюдов, 1988].

Не лишена оснований и версия, выдвинутая знаменитым русским ученым-путешественником и общественным деятелем Г.Н. Потаниным. Он выявил семантические ряды, связывающие термин «Эрлик» с подземным пространством и некоторыми его обитателями. В монгольских языках это слово передается в форме *Эрлен* (хак. *Ирлен*). Исследователь связал данную лексему с названием таких животных, как крот и крыса. Место обитания их, как известно, чаще расположено под землей. Г.Н. Потанин, аргументируя свою мысль, привел распространенные в фольклоре тюркских и монгольских народов сюжеты, в которых эти грызуны имели непосредственное отношение к «войску» Эрлик-хана. Он же был их непосредственным властителем [Потанин, 2005, с. 694]. Стоит заметить, что в мифологических воззрениях хакасов многие животные, живущие в норах или в воде, наделялись сверхъестественными, а порой и вредоносными свойствами. Они воспринимались местным населением как существа, имеющие отношение к Эрлик-хану.

Любопытные сведения о понятии «Эрлик» привел В.В. Радлов. Исследователь зафиксировал это слово у народов Восточного Туркестана. Оно имело отношение к этнической самоидентификации [Радлов, 1989, с. 101]. Данное сообщение представляет интерес в том аспекте, что некоторые тюркские народы Средней Азии, по всей видимости, связывали термин «Эрлик» с понятиями «земляк», «сородич» и соотносили его с местом проживания. Не исключено, что это слово могло являться реминисценцией понятия «своя земля, земля своего рода (предков)» или, по крайней мере, его символических маркеров. В некоторых тюркских мифах говорится, что именно Эрлик-хан достал из Мирового океана первую землю, чем и утвердил свое право на нее. В связи с этим авторы известной работы «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» справедливо отме-

чают: «Все живое, обитающее в земле, под землей, в воде, считалось принадлежностью Нижнего мира» [1988, с. 5]. Кроме того, земля, имевшая непосредственное отношение к Нижнему миру, олицетворяла еще и последнее пристанище человека.

Взаимосвязь Эрлик-хана с землей и ее глубинными слоями отнюдь не исключала изначальную принадлежность этого персонажа к Верхнему миру, небесной сфере, что было отмечено Л.П. Потаповым [1991, с. 255]. В мифологии южно-сибирских тюрков первым местообитанием Эрлик-хана считались небеса. Впоследствии, как повествует фольклор, он был ниспровергнут на землю, а затем и в подземелье [Вербицкий, 1992, с. 122–123]. На небесную локализацию Эрлик-хана «в прошлом» указывает его первоначальное орнитоморфное обличье. В архаических мифах о сотворении мира он выступает в качестве одного из активных демиургов. Как уже упоминалось, именно Эрлик-хан в образе летающей утки опустился под воду и достал оттуда ил, из которого Худаем (верховным божеством) была сотворена земля. Однако Эрлик-хан утаил остаток ила во рту, а затем изрыгнул его на созданную Худаем ровную поверхность, в результате чего появились горы, сопки и болота. Так, согласно мифу, определился существующий ландшафт земли [Катанов, 1907, с. 246, 522, 527]. Демиург, создав по собственной инициативе необходимые для жизни людей условия, тем самым, возможно, предопределил свою роль прародителя.

В хакасской, как и в тюркской, традиции Эрлик-хан по своему творческому потенциалу, изобретательности и активности не уступает светлому верховному божеству (Худаю, Улгеню, Ёён (Чахыс)-чаяну). Порой он даже более креативен, хотя его деятельность все же в большей степени несет в себе отрицательное начало. Став первым кузнецом, Эрлик-хан изобрел инструментарий и создал обитателей Нижнего мира [Вербицкий, 1992, с. 90]. Считалось, что именно он вдунул душу в человека. Данный миф с давних пор использовался шаманами для обоснования фатальной зависимости души умершего от воли Эрлик-хана [Потапов, 1983, с. 105].

### Эрлик-хан и Нижний мир

Как было сказано выше, в древнетюркском языке слово «Эрлик» означало «сильный». В этот термин вкладывались еще и такие понятия, как «могущественный», «имеющий власть», «правитель», «властелин», «владелец», «хозяин» [Древнетюркский словарь, 1969, с. 180]. Все перечисленные значения указывают на высокий сакральный статус Эрлик-хана в мифоритуальной сфере тюрков.

Согласно традиционному мировоззрению хакасов, Эрлик-хан жил в Нижнем мире. Это пространство было неоднородным и делилось на многочисленные сферы (слои). Эрлик-хан обитал под «17 слоями земли» [Катанов, 1907, с. 216]. Мифологическая «стратиграфия» Нижнего мира была широко распространена среди народов Саяно-Алтая. Так, например, некоторые группы алтайцев верили, что «подземное царство тьмы состоит из девяти ярусов» [Радлов, 1989, с. 361]\*. Согласно верованиям тувинцев, «земля имеет три слоя, под которыми находится 18 адских огней (тамы), в которых господами считаются 18 эрликов, старший из которых именуется Эрлик-ханом» [Катанов, 1893, с. 6]. По представлениям хакасов, владыка подземного царства жил в медном дворце. Его внутренняя обстановка и мебель были золотыми. Эрлик-хан «восседал в огромном золотом кресле за большим золотым столом» (Архив ХНКМ. Рукопись Тенишева. Л. 8). По другим сведениям, он жил «под высокой горой в каменном доме с сорока углами» [Катанов, 1907, с. 248].

Местообитанием Эрлик-хана и его помощников могла быть водная стихия. Как известно, в традиционной культуре хакасов вода (*суз*) воспринималась в качестве субстанции, связанной с Нижним миром. Она нередко наделялась амбивалентными свойствами [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 23; Бурнаков, 2006, с. 42–52]. Любопытно, что в хакасском языке родник обозначается *хара суз* – «черная вода». Семантика данной лексемы указывает на то, что в мифологическом сознании вода, вытекающая из-под земли, очевидно, воспринималась как субстанция, исходящая из потустороннего мира. Она, вероятно, наделялась тождественными этому пространству свойствами. Вода якобы могла и оживить, и погубить. В хакасской традиции существовало представление о живой (*мёги суз*) и мертвой воде (*чабал суз*). В фольклорных произведениях весьма распространен сюжет о воскрешении героя с помощью *мёги суз* [Алтын-Арыг, 1987, с. 123]. Мертвой считалась вода, которой обмывали покойника. Верили, что соприкоснувшись с ней либо случайно наступив на место, куда она была слита, человек непременно заболел и впоследствии мог умереть.

В мифологическом сознании водная стихия соединяла Нижний и Средний миры и часто выступала каналом связи между ними [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 75]. В. Суховской писал: «Подземный ключ представляет удобную дорогу для сношения с далеким духом» [1884, с. 297]. Не удивительно, что Эрлик-хан воспринимался как имеющий

\*По другой версии – из семи [Потапов, 1983, с. 103].

отношение к водной стихии либо как «живущий на берегу моря», «плывущий в лодке». В мифах часто встречается упоминание о его слугах – *эрликах* числом 88 (99)\*, также обитающих на берегу «черного моря» [Катанов, 1893, с. 27; Анохин, 1924, с. 4]. В одном из своих обращений к Эрлик-хану шаман произносил следующие слова: «Если и есть место твоего жительства, так это в верховьях Малого Абакана! Если и есть место твоих игр, так это на берегу Большого Абакана!» [Катанов, 1907, с. 558]. Необходимо указать на то, что при описании места обитания Эрлик-хана часто употребляется эпитет «покрытый ракиитниками». По фольклорным данным, из этого растения сделана коновязь, расположенная у дома владыки подземного мира [Там же, с. 219]. У хакасов ракиитник еще носит название *юзют агазы* – «дерево юзютов» (ПМА\*\*). *Юзютом* называлась душа «окончательно» умершего человека, полностью ушедшая в мир предков. По всей видимости, ракиитник воспринимался в качестве объекта, имеющего отношение к потустороннему пространству и непосредственно к Эрлик-хану. Вероятно, подобные суждения были обусловлены самим местом его произрастания – у водоемов, которые считались дорогой в иной мир. Вера хакасов в возможную локализацию этого духа в водных объектах подтверждается материалами И. Пестова [1833, с. 80–81].

В фольклоре хакасов Эрлик-хан нередко изображен в образе старика с копьем или тростью, которыми он способен поразить все живое. Однако по рассказам самих шаманов, владыка Нижнего мира представлялся им черным великаном с густой косматой шерстью, длинной бородой и рогами. «Его огромные красные глаза горели огнем. Длинные крепкие, как сталь, зубы блестели. На руках и ногах он имел медвежьи когти. Сзади у него торчал огромный хвост длиной в пять сажень» (Архив ХНКМ. Рукопись Тенишева, Л. 8). В мифологии других южно-сибирских тюрков облик повелителя подземного царства имеет определенное сходство с представленным описанием [Анохин, 1924, с. 3].

В мифопоэтической традиции хакасов гиперболизированный образ Эрлик-хана, перенасыщенный всевозможными демоническими признаками, отчетливо сохранял черты человека (старика, мужчины). Одновременно с этим «очеловечивались» и его жизненные потребности, желания и т.д. [Яковлев, 1900, с. 119]. В одном из шаманских призываний к нему обращались со следующими словами:

\*Согласно другим вариантам мифов, численность ближайших помощников Эрлик-хана составляет семь – девять *эрликов* [Катанов, 1893, с. 30; 1907, с. 215, 219–220, 248].

\*\*Полевые материалы автора.

*Хара аргымаха минген  
Хара албага тон кискен  
Хара чылан хамчы тудынган  
Хара кашы чугенниг,  
Хара узун сагаллыг  
Хучак четпес пеллиг  
Харыш четпес хабахтыг  
Эрлик-хан чахшы позынь  
Эр алдына кулеп-кел.*

*Ездящий верхом на аргамаке,  
Носящий шубу из черных соболей,  
С нагайкой из черной змеи,  
С уздечкой из черных ремней,  
С черной длинной бородой,  
Со спиной, которую не охватишь рукой,  
Со лбом длиннее четверти,  
Добрый Эрлик-хан,  
Прилети ко мне, мужчине.*

Архив МАЭ (Кунсткамера). Ф. 5.

Оп. 6. Д. 15. Л. 23 об.–24

В традиционном мировоззрении тюркских народов деление пространства осуществлялось как по вертикальному (модели мирового древа и горы), так и по горизонтальному (по сторонам света) принципу. Интересны в этом смысле наблюдения В.П. Дьяковой, отмечавшей у тюрков Саяно-Алтая многообразие представлений о месторасположении мира умерших [1975, с. 49]. Поливариативность его локализации характерна и для хакасской традиции [Майнагашев, 1915, с. 287; Катанов, 1893, с. 90].

Мир мертвых хакасами нередко назывался *Юзют-ханын чирі* – «земля Юзют-хана» или просто *Юзют чирі* – «земля юзютов». По традиционным воззрениям, душа умершего человека (*юзют*), переместившись в потустороннее пространство, всецело оказывалась во власти Эрлик-хана, именовавшегося еще Юзют-ханом. Верили, что он обладает высшей судебной функцией. Своим волевым беспристрастным решением владыка подземного царства якобы определяет судьбы умерших людей. По всей видимости, данные воззрения формировались под значительным влиянием мировых религий с их идеей посмертного воздаяния [Катанов, 1907, с. 215; Орфеев, 1886, с. 43].

Все вышесказанное позволяет согласиться с выдвинутым М.С. Усмановой предположением, что в архаическом мифологическом сознании хакасов Эрлик-хан соотносился с образом предка [1985, с. 154]. В пользу этого свидетельствуют уже упоминавшиеся наименования владыки преисподней: *Адазы* – «отец, патрон», *Адам* – «мой отец». Более того, по материалам В. Суховского, представители сеока *хый* называли Эрлик-хана своим родоначальником [1884, с. 298]. Не противоречат этому предположению и лингвистические данные. В тюркских языках основа *Эр/Ир* переводится как «мужчина», «самец» [Се-

вортян, 1974, с. 288]. Кроме того, у хакасов был распространен обычай посвящать священных лошадей (*ызыхов*) различным божествам. Многие из них воспринимались верующими в качестве предков. В этой связи Н.Ф. Катанов отмечал: «Татары, живущие по берегам Абакана, и теперь, и в прежнее время выбирали из табуна самую лучшую лошадь и посвящали Эрлик-хану, называя “ызых”» [1907, с. 216]. В хакасской традиции Эрлик-хан являлся покровителем красных (рыжих) *ызыхов* [Катанов, 1893, с. 29]. Как известно, в культуре этого народа красный цвет соотносился с целым рядом понятий, наиболее яркими из которых были «кровь», «огонь», «родство», «жизнь» [Бурнаков, 2006, с. 52–66]. Вызывают интерес правила, связанные с передачей *ызыха*. В случае смерти хозяина священного животного оно переходило во владение его брату [Катанов, 1907, с. 291]. Данные установления иллюстрируют нормы традиционного хакасского общества с преобладающими патриархальными чертами. По всей видимости, *ызых* как родовая святыня, непосредственно связанная со своим предком – Эрлик-ханом, передавалась родственникам по мужской линии. Собственно, на это и указывает рассмотренная этимология терминов *эрлик* – «сильный», *эр* – «мужчина».

О связи властителя Нижнего мира с культом предков свидетельствует и тот факт, что по религиозно-мифологическим воззрениям хакасов Эрлик-хан являлся главным покровителем всех шаманов, многие получали свое посвящение непосредственно от него. Хакасские камы в своих молитвенных призываниях именовали Эрлик-хана господином, отцом и творцом души человека [Бурнаков, 2006, с. 69]. Верили, что он передавал новому шаману *тёсов* – духов-покровителей и духов-помощников, оставшихся «в наследство» от умерших шаманов своего рода, определял, какие сделать бубен, колотушку и т.д. [Алексеев, 1984, с. 58–59; Бутанаев, 2006, с. 68–69]. Подобные представления отмечены и у шорцев [Потапов, 1947, с. 164].

Имеется еще один факт, указывающий на связь Эрлик-хана с культом предков. В культуре хакасов была распространена традиция изготовления изображений предков – *тёсов*. Г.Н. Потанин писал: «У качинских татар встречается деревянный онгон (*тёс*. – **Б.В.**) под названием Ирлик-хаан агасте» [2005, с. 700]. Об изготовлении в прошлом хакасами Ирлик-тёса в виде человечка с распростертыми руками упоминает и исследователь хакасского шаманизма А.Н. Гладышевский [1954, с. 105]. Вполне возможно, что в материалах Н.Ф. Катанова этот фетиш обозначен как безымянный *тёс*, «украшенный красными лентами». Обращают на себя внимание отдельные молитвенные возгласы, адресованные ему во время ритуальных действий: «Ты, царь земли и сын неба, украшаемый красными лентами, не истребляй

*людей*». Кроме того, этому *тёсу*, как и Эрлик-хану, посвящали *ызыха* рыжей масти [1907, с. 568].

Важнейшая роль, отводимая владыке Нижнего мира в мировоззрении и обрядовой практике хакасов, способствовала сохранности теонима «Эрлик-хан». Это слово не исчезло из обихода и, проявив удивительную устойчивость, дошло до наших дней [Бурнаков, 2006, с. 68]. Более того, на волне вторичной христианизации (протестантизации) коренных народов Южной Сибири, активно начавшейся в конце 1980-х гг., образ Эрлик-хана вновь актуализировался. Протестантские миссионеры, повторяя путь своих христианских (православных) предшественников, направили усилия на адаптацию библейского вероучения к культуре этих народов. При переводах Священного Писания и другой религиозной литературы на местные языки они широко использовали лексику и образы из мифологии коренного населения Сибири. В частности, Эрлик-хан был отождествлен с библейским дьяволом/сатаной.

### Заключение

Подводя итоги, можно констатировать, что в традиционном мировоззрении хакасов образ Эрлик-хана имел неоднозначные характеристики. Изначально он воспринимался в качестве одного из главных и активных божеств-демиургов. Впоследствии этот образ трансформировался в повелителя злых сил с соответствующими признаками. По всей видимости, в прошлом властелин мира мертвых имел непосредственное отношение к культу предков, что нашло отражение как в шаманистической лексике, так и в мифоритуальном комплексе хакасов. В своих основных чертах представления об Эрлик-хане оформились в древнетюркское время. Вероятно, с этого же периода под влиянием буддизма и христианства его образ и статус стали претерпевать существенные изменения. Из разряда языческих божеств Эрлик-хан был низведен в ранг властителя зла с подобающими характеристиками кровожадного и беспощадного демона. Он был наделен одиозной ролью «всепожирающего» источника зла, главного врага человека, а также высшей судебной функцией. Хакасские представления об Эрлик-хане развивались в русле общетюркских традиций, в результате чего прослеживается сходство с религиозно-мифологическими воззрениями тюркских и монгольских народов, проживающих на сопредельных территориях.

### Список литературы

Александров М.О. О религиозном мирозерцании минусинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости. – 1888. – № 8/9. – С. 94–101.

- Алексеев Н.А.** Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1984. – 233 с.
- Алтын Арыг.** – Абакан: Хак. кн. изд-во, 1987. – С. 7–130.
- Анохин А.В.** Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю с 1910–1912 гг. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1924. – 152 с. – (Сб. МАЭ; т. 4, вып. 2).
- Борисенко А.Ю., Худяков Ю.С.** Манихейство в восточном Туркестане в эпоху раннего Средневековья // Сибирь на перекрестке мировых религий: мат-лы Второй межрегион. конф. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 2005. – С. 120–124.
- Бурнаков В.А.** Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. – 197 с.
- Бутанаев В.Я.** Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. – Абакан: Изд-во Хак. гос. ун-та, 2003. – 260 с.
- Бутанаев В.Я.** Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан: Изд-во Хак. гос. ун-та, 2006. – 253 с.
- Вербицкий В.** Алтайские инородцы. – 2-е изд. – Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1992. – 270 с.
- Гладышевский А.Н.** Шаманизм Хакасии и его реакционная сущность: дис. ... канд. ист. наук. – М., 1954. – 245 с.
- Древнетюркский словарь.** – Л.: Наука, 1969. – 676 с.
- Дыренкова Н.П.** Материалы по шаманству у телеутов // Сб. МАЭ. – 1949. – Т. 10. – С. 108–190.
- Дьяконова В.П.** Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. – Л.: Наука, 1975. – 164 с.
- Катанов Н.Ф.** Письма Н.Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана. – СПб.: [б.и.], 1893. – 113 с. – (Прил. к т. 73 «Зап. Имп. Акад. наук»).
- Катанов Н.Ф.** Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). – СПб.: [б.и.], 1907. – Т. 9. – 640 с.
- Клеменц Д.** Минусинская Швейцария и боги пустыни (из дневника путешественника) // Восточное обозрение. – 1884. – № 9. – С. 9–11.
- Кляшторный С.Г.** Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник-1977. – М.: Наука, 1981. – С. 119–134.
- Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.** Государства и народы евразийских степей: Древность и средневековье. – СПб.: Петербург. востоковедение, 2000. – 320 с.
- Костров Н.** Качинские татары. – Казань: [Тип. Губ. правления], 1852. – 66 с.
- Кызласов Л.Р.** Открытие государственной религии древних хакасов. – М.; Абакан: Роса, 1999. – 90 с.
- Лаппо Д.Е.** Троеверы: Из жизни минусинских инородцев // На сибирские темы. – СПб.: [Тип. Тов-ва «Общая польза»], 1905. – С. 9–52.
- Левин-Брюль Л.** Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с.
- Львова Э.Л.** Материалы к изучению этнической истории чулымских тюрков по данным шаманистского культа // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1973. – С. 174–175.
- Люцидарская А.А.** Колдовство и магия в жизни колонистов Сибири XVII века // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2007. – № 4 (32). – С. 124–129.
- Майнагашев С.Д.** Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. – 1915. – № 2, вып. 2/3. – С. 277–292.
- Малов С.Е.** Енисейская письменность тюрков. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. – 113 с.
- Михайлов Т.М.** Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.) – Новосибирск: Наука, 1980. – 320 с.
- Неклюдов С.Ю.** Эрлик // Мифы народов мира. – М.: Сов. энцикл., 1988. – Т. 2. – С. 667–668.
- Орфеев Н.** Суверия и предрассудки инородцев Минусинского округа // Енисейские епархиальные ведомости. – 1886. – № 3. – С. 40–44.
- Пестов И.** Записки об Енисейской губернии Восточной Сибири 1831 г. – М.: [Тип. Моск. ун-та], 1833. – 297 с.
- Потанин Г.Н.** Очерки Северо-Западной Монголии. – 2-е изд. – Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005. – 1026 с.
- Потапов Л.П.** Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // ТИЭ. – 1947. – Т. 1. – С. 159–182.
- Потапов Л.П.** Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. – Горно-Алтайск: ГАНИИЯЛИ, 1983. – С. 96–110.
- Потапов Л.П.** Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991. – 321 с.
- Радлов В.В.** Из Сибири: Страницы дневника. – М.: Наука, 1989. – 749 с.
- Сагалаев А.М.** Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатское влияние. – Новосибирск: Наука, 1984. – 121 с.
- Сагалаев А.М.** О закономерностях восприятия мировых религий тюрками Саяно-Алтая // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 155–179.
- Севортян Э.В.** Этимологический словарь тюркских языков. – М.: Наука, 1974. – 767 с.
- Суховской В.** Остатки языческой обрядности у кивинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости. – 1884. – № 21. – С. 296–300.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири.** – Новосибирск: Наука, 1988. – 225 с.
- Усманова М.С.** Подземный мир в традиционных представлениях хакасов // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1985. – С. 152–155.
- Ядринцев Н.М.** Сибирь как колония. – СПб.: [Тип. М.М. Стасюлевича], 1892. – 720 с.
- Яковлев Е.К.** Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. – Минусинск: [Тип. В.И. Корнакова], 1900. – 212 с. – (Описание Минусинского музея; вып. 4).