

МАРИЯ ГРИДНЕВА

Демонизация божеств: влияние христианского дуализма на тюрко-монгольскую и финно-угорскую религиозно-мифологические системы

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-2-118-143>

Maria Gridneva

Demonisation of Gods: the Impact of Christian Dualism upon Turco-Mongol and Finno-Ugrian Religious Mythologies

Maria Gridneva — HSE University; Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies (Moscow, Russia). eugen.grandet@yandex.ru

This article deals with the problem of the influence of dualistic religions over non-dualistic ones. The main point of the author is that each non-dualistic religion contains some difficult and complex characters who are venerated as guardian gods but who could be easily demonised under the influence of the dualistic worldviews. The reason for such demonisation is a relative simplicity of dualism that explains everything in the categories as 'Good' and 'Evil' that do not exist in non-dualistic religions. Therefore, as the author argues, dualistic religion always affects the non-dualistic one when they meet. The research takes the example of Turco-Mongol and Finno-Ugrian mythologies, and the author observes characters of such gods as Erlik and Keremet before and after they were affected by the Christian narrative.

Keywords: Erlik, Keremet, Tengrism, Turco-Mongol mythology, Finno-Ugrian mythology, religious dualism, mythology, demonization.

Введение

ДАННЫЙ текст рассматривает Эрлика и Керемета как божеств, принадлежащих к двум обширным религиозно-мифологическим системам, тюрко-монгольской и финно-угорской. Исследовательский интерес для нас представляет то,

что они оба на сегодняшний день считаются покровителями загробного царства, смерти, умерших и ассоциируются со Злом как самостоятельной силой, противопоставленной Добру. При этом, как это усматривается из многочисленных источников, подобная трактовка образов Эрлика и Керемета не была присуща им изначально, а возникла под влиянием в первую очередь христианства с характерным ему внутренним дуалистическим напряжением. Исследуя этот вопрос, мы соглашаемся с точкой зрения А. М. Сагалаева, который первым решил рассмотреть тюрко-монгольскую и финно-угорскую религиозные системы сквозь призму архетипов мифологического сознания в терминах дуальности и недuality¹.

В этой статье мы употребляем термин «дуалистическая религия», имея в виду определение дуализма в онтологическом и в содержательном смысле. Дуалистические в онтологическом смысле религии — такие, в которых признаются два равнозначных первоначала: Добро и Зло. Это, например, зороастризм или манихейство. Дуалистические религии в содержательном смысле — такие, в которых, даже если за Злом не признается субстанциональное существование, отсутствует малейшая возможность его смещения с Добром, вне зависимости от происхождения Доброго и Злого, их взаимоотношения представлены как непримиримая оппозиция. Говоря о дуалистических религиях в этом в исследовании, мы имеем в виду именно дуализм в содержательном смысле, и потому относим к подобным религиям и христианство.

Еще одной методологической особенностью нашей статьи является специфика рассмотрения религиозно-мифологических образов. История как таковая разворачивается во времени, причем одна эпоха сменяет другую, и каждый новый век в чем-то отличен от предыдущего. Однако, когда дело доходит до обращения к таким духовно-интеллектуальным концептам как божества, приходится констатировать, что строгий исторический подход к их изучению не может дать удовлетворительного результата и, более того, почти что невозможен. На эту сложность, например, указывал М. Элиаде, поясняя, что «проживая» мифы, мы выходим из времени хронологического, светского и вступаем в пределы качественно другого времени, времени «сакрального», одновременно исходного, первоначального и в то же время бесконеч-

1. Сагалаев А. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1991. С. 15–35.

но повторяющегося»². С этим соглашался и А. М. Сагалаев, отмечавший, что тот, кто занимается сферами религии и мифологии, не может быть одновременно историком, поскольку «истории общественного сознания как таковой он не видит». И «если о функциях мировоззрения можно судить более или менее уверенно, то вопрос о конкретно-исторических состояниях остается почти неисследованным. В редких случаях удастся вычлениить в мировоззрении тот или иной пласт, образование которого связано с внешним воздействием, косвенно или прямо датируемым. Чаще же не удастся сделать и этого»³. В связи с этим мы, обозначив общие хронологические рамки и отметив наиболее важные даты, такие как периоды проникновения и распространения христианства на конкретных территориях, годы работы миссий и т.д., вряд ли сможем представить детальный хронологический анализ заимствований и изменений в рамках рассматриваемых религиозно-мифологических систем.

Что касается возможности сопоставления тюрко-монгольской и финно-угорской систем, то мы придерживаемся следующих соображений. Мы понимаем всю проблематичность обозначения широкой, разнообразной этнически и лингвистически общности как тюрко-монголов или финно-угров. По этой причине мы пользуемся методологией, привязанной не к генетической, т.е. обусловленной общим происхождением, а к интересубъективной, культурно-исторической, общности, следуя при этом по пути, проложенному уже упоминавшимся выше А. М. Сагалаевым, который, по нашему мнению, очень убедительно доказал возможность выделения означенных религиозно-мифологических систем на основе общности нарратива, ритуала, системы ценностей, и в первую очередь архетипических образов божеств⁴. Совместное рассмотрение образов Эрлика и Керемета позволит выделить в них частное и общее, причем и то и другое будет касаться как ситуации до встречи с христианством, так и после нее. Таким образом, через сравнение сходств и различий в том, каким образом были демонизированы оба эти божества, мы сможем обнаружить предпосылки, причины и возможные пути демонизации, внутри дуалистической религии, божества, относящегося к недуалистической религиозно-мифологической системе.

2. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический Проект, 2010.

3. *Сагалаев А.* Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. С. 21.

4. Там же. С. 3–14.

Мы решили исследовать божества загробного царства, которые также оказались связаны с Нижним миром, смертью и Злом, поскольку все означенные понятия по-разному интерпретируются в недуалистических и дуалистических религиозных системах. В данном случае речь не идет о распространенной ситуации, когда небесное божество одной религиозной системы воспринимается другой системой, теряя при переходе в нее свое значение и некоторые особенности. Эрлик и Керемет, как мы продемонстрируем ниже, даже после того как они подверглись демонизации, продолжали почитаться как божества своеобразные, но далекие от сатанинских образов, сохраняющие первоначальные черты, вследствие чего мы имеем уникальную возможность исследовать особую роль христианства, как дуалистической религии, в процессе демонизации двух указанных божеств.

Часть 1. Эрлик

1.1. Положение Эрлика в контексте тюрко-монгольской религиозно-мифологической системы

Даже внутри тюрко-монгольской религиозно-мифологической системы Эрлик предстает крайне противоречивым и проблематичным персонажем, что создает определенные трудности при его исследовании. Согласно наиболее ранней точке зрения, сложившейся в исследовательской литературе, это божество олицетворяет темную сторону мироздания, являясь дуалистической парой светлого божества, в некоторых случаях Тенгри, в некоторых Ульгена⁵. С развитием научных представлений о тюрко-монгольской (так же как и финно-угорской) религиозно-мифологической системе стало очевидно, что «недуальное мировоззрение урало-алтайских народов ... менее всего склонно к абсолютному противопоставлению богов-антиподов»⁶, а также что «для религиозных

5. Например, такую точку зрения высказывает И. В. Стеблева, в своей статье «К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы», при этом ее аргументация выглядит достаточно странно: сначала автор отмечает амбивалентность образа Эрлика, ведь он «насылает на людей болезни, но от него зависит и их выздоровление», являясь при этом либо «создателем части людей», либо «человеческих душ» (с. 218), а потом делая на этом основании вывод о существовании у тюрков дуалистической пары Ульген-Эрлик.

6. Там же. С. 32.

верований алтайцев не характерно ... противопоставление двух начал: доброго Бай-Ульгения и злого Аба-Эрлика»⁷.

Изначально Эрлик — божество, принадлежащее к религиозной системе, которая условно называется «тенгрианство», поскольку ее самоназвание неизвестно. По нашему мнению, данная религия возникла независимо от шаманизма, с которым долгое время существовала параллельно и с которым ее периодически отождествляют (например упомянутый выше в качестве предполагаемого антипода Эрлика Ульгень — божество шаманистского пантеона, в тенгрианстве обнаруживается его прототип — Этугень, олицетворяющая землю и родину). Поскольку данная статья не посвящена рассмотрению природы тенгрианства и его связи с шаманизмом, представим здесь только некоторые свои соображения по этому поводу. Так, мы согласны с Т.Д. Скрынниковой и Н.Н. Крадиным в той части их исследования, где они утверждают, что Кокочу или Теб-тенгри не был шаманом, как его часто именуют в литературе⁸. По нашему мнению, его прямая связь с Небом, исполняемые им и непохожие на шаманские практики, непререкаемый авторитет, а также мистический ужас, который он внушал самому Чингисхану, могут свидетельствовать о его статусе тенгрианского «священника». Об отличии тенгрианства от шаманизма может также свидетельствовать запрет шаманам посещать моления, посвященные Небу⁹.

На сегодняшний день существуют разные взгляды на природу этой религии, в том числе и крайняя точка зрения, согласно которой это мог быть настоящий монотеизм¹⁰. Несмотря на то, что, при желании в тенгрианстве действительно можно рассмотреть некоторые зачатки монотеизма или, скорее, некоторые черты, роднящие тенгрианство и монотеистические религии, мы полагаем, что эту религию все же можно отнести к развитому пантеизму, притом совершенно чуждому любого дуализма, как онтоло-

7. Мендешева В. Образ Бай-Ульгения и Аба-Эрлика в традиционном мировоззрении алтайцев // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сборник научных трудов / Под ред. П. К. Дашковского. Барнаул: Азбука, 2009. Вып. III. С. 206.

8. Крадин Н., Скрынникова Т. Империя Чингис-хана. М.: Восточная литература, 2006. С. 332–333.

9. Потапов Л. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. С. 264–265.

10. См.: Кодар А. Тенгрианство в контексте монотеизма // Новые исследования Тувы. 2009. № 1–2. С. 216–225; Фукалов И. Позиция тенгрианства как монотеистической религии у тюрков в Средневековье // Антро. Вестник «Западно-Уральского института экономики и права». 2014. №2(15). С. 241–245.

гического, так и содержательного. В любом случае, большинство исследователей, поддерживают ли они версию тенгрианского монотеизма или нет, согласны с тем, что тенгрианство не было политеистической системой. Так, например, Ю.И. Дробышев, рассуждая об изменениях, которые претерпел под влиянием иных религий образ Тенгри, точно подмечает, что изначально он был «безликой абстракцией»¹¹ т.е. чем-то вроде философского Абсолюта. Это очень точное и важное наблюдение, поскольку оно помогает прояснить как характер самого тенгрианства, так и то, кем мог и не мог быть в рамках этой религии Эрлик.

Жорж Минуа в своей книге «Дьявол» справедливо заметил: «Если существует единый Бог, являющийся источником и блага, и зла, единственный путь оправдать его за второе — каким-то образом выстроить генеалогию зла. Тут на сцену и выступает дьявол»¹². То есть проблема заключается в личностном Боге, который при своем всемогуществе отождествляется исключительно с Добром, Любовью и Справедливостью. Однако Тенгри не был личностным Богом, олицетворяющим абсолютное Добро и бесконечную Любовь, он был универсальным принципом. Будучи безликим и лишенным тела, он скорее нуждался не в демонических антиподах, которые могли взять на себя ответственность за мировое зло, а в исполнителях, которые отвечали бы за более частные, конкретные принципы. Вот почему нам кажется перспективным рассмотрение божеств, образы которых возникают в явно тенгрианских нарративах, как персонификации некоторых природных и нематериальных сил. Например, От олицетворяет огонь, Умай — жизнь и рождение, Эрлик — войну и победу, мужество и ремесленничество, причем это божество в дальнейшем стало отвечать еще и за смерть. Мы предполагаем, что смерть в сознании тюркомонголов могла быть связанной с войной и ремесленничеством посредством понятия изменчивости/изменений. Прийти к такому выводу позволяет предположение о том, что основное занятие ремесленников — придание некоторой формы бесформенному изначально материалу; война всегда сулит смерти и значительные изменения в воюющих странах; смерть же — предельный переход от одного состояния к другому, из бытия в небытие. Если это так, то, возможно, в самом начале, когда тенгрианство толь-

11. *Дробышев Ю.* Человек и природа в кочевых обществах Азии (III в. до н. э. — XVI в. н. э.). М.: ИВ РАН, 2014. С. 246.

12. *Минуа Ж.* Дьявол. М.: Астрель: АСТ, 2004. С. 6.

ко складывалось, Эрлик представлял собой бога Изменения, Перехода из одного состояния в другое.

Если суммировать имеющиеся на сегодняшний день данные об Эрлике в тенгрианском контексте, то окажется, что это небесное божество, олицетворяющее мужество, победу и ремесленничество (в первую очередь кузнечное мастерство), и, в некоторых случаях, воду как первостихию. Среди его атрибутов можно обнаружить черный цвет, красный цвет (и связь с Огнем через него), а также железо. Проследить происхождение и первоначальные характеристики Эрлика возможно, обратившись к этимологии его имени: происходя об общетюркского древнего корня, это имя до сих пор во всех тюркских языках значение этого имени однозначно и неизменно. Оно означает «муж», «мужчина», «мужественный», «смелый», «воин».

Важнейшим источником, который может пролить свет на исходное восприятие Эрлика тенгрианцами, являются рунические книги и надписи. Один из наиболее ранних текстов, в котором упоминается Эрлик, содержится на стеле, обнаруженной близ озера Алтын-Кёль (Телецкое озеро). Эта надпись была сделана около VIII в. и представляет собой эпитафию Барс-бега, погибшего в ходе военной кампании. Текст эпитафии содержит жалобу погибшего на то, что Эрлик разлучил его с его братьями¹³. Кажется бесспорным, что в данном случае Эрлик предстает божеством Войны, т.е. силой, превосходящей любое человеческое существо, не щадящей даже бега.

Другое упоминание Эрлика можно обнаружить в книге «Ырг Битиг», написанной между VIII и X вв. Эта книга содержит описание различных ситуаций, которые оцениваются как дурное или доброе предзнаменование. Скорее всего, в данном случае мы имеем дело с сонником, и все события, описанные в нем — вероятные сценарии снов. Имя Эрлика упоминается в тексте этой книги как минимум три раза. В первый раз оно возникает в коротком восклицании: «А участь всех и каждого [в руках] Эрклига!»¹⁴, и это восклицание прекрасно демонстрирует, насколько могущественным воспринималось это божество и с чем было связано, обладая

13. Кляшторный С. Стелы Золотого озера (к датировке енисейских рунических памятников) // *Turcologica: к семидесятилетию академика А. Н. Кононова*. Л.: Наука, 1976. С. 261.

14. Кляшторный С. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // *Тюркологический сборник: 1977. М.: Наука, 1981. С. 129. Прим. автора: «Эрклиг» — другое написание имени бога Эрлика.*

возможностью даровать счастье или уничтожить человека. В другом месте «Ырг Битиг» описан воин, который поднялся на гору и стал возносить молитву Эрлику. Согласно соннику, это дурной знак¹⁵. По нашему мнению, здесь мы имеем дело с предсказанием близкой войны, поскольку речь идет о том, что воин, человек Эрлика, обращается к своему покровителю, призывая тем самым его внимание. Весьма вероятно, что воин молится богу Войны об успешном завершении кампании или о том, чтобы он выжил в предстоящей ему битве. Конечно же, начало войны для мирных жителей не предвещает ничего хорошего, поэтому подобный сон и считается дурным предсказанием. Однако наиболее интересная для нас часть этого предсказания — упоминание о том, что воин, желая обратиться к Эрлику, поднимается на гору. Это означает, что он хочет воззвать к небесному божеству, что всегда делали тенгрианцы, молясь Тенгри, и как делал, например, Чингисхан, восходя на священную гору Бурхан-Халдун. Последний случай упоминания Эрлика в «Ырг Битиг» обнаруживается в следующем предсказании: «сын героя-воина пошел в поход. На поле боя Эрклиг сделал [его своим] посланцем. И говорят: когда он возвращается домой, то сам приходит знаменитым и радостным со славою [мужа], достигшего зрелости. Так знайте — это очень хорошо!»¹⁶. Этот пример доказывает, что Эрлик не только ассоциировался со смертью и разрушением, но воспринимался божеством, в чьих силах было даровать человеку счастье и удачу. Само же предсказание однозначно предвещает возвращение родных с войны живыми и невредимыми, покрытыми славой и награжденными трофеями.

Приведенные выше примеры ясно демонстрируют, что уже в письменную эпоху, между VIII и X вв., Эрлик почитался как могущественное божество Войны и Победы, способное даровать удачу или лишить человека ее, позволив ему, например, погибнуть в сражении. Эти примеры можно дополнить более поздним, записанным в прошлом веке А. В. Анохиным около реки Ашиякту¹⁷. Знаменитый этнограф встретился с потомственным шаманом по имени Мампый, который показал ему мистерию, посвя-

15. Там же. С. 127–128.

16. Там же. С. 128.

17. Анохин А. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л.: Издательство Российской Академии Наук, 1924. С. 84–91.

ценную Эрлику. Этот пример может продемонстрировать: даже несмотря на то, что к XX в. сложилась уже устойчивая традиция демонизации Эрлика, люди не забывали его изначальное значение и продолжали почитать как божество. Так, во время камлания шаман обращался к нему «Отец мой Эрлик»¹⁸, а само камлание представляло собой длительное путешествие в царство этого божества (в данном случае это был подземный мир). Во время своего путешествия шаман прославлял и восхвалял Эрлика, спрашивал его о судьбе некоторых людей и молил о трех годах мира и процветания, в течение которых по милости Эрлика люди будут пребывать в здравии и счастье, их стада будут увеличиваться и их обойдут стороной всевозможные беды и катастрофы. В ходе камлания шаман перечислял атрибуты Эрлика, которые мы приводили выше: так, на своем пути в его царство шаман встретил кузнецов, издававших в процессе работы такой ужасный шум, что он служил второй преградой, которую желающий поклониться Эрлику вынужден был преодолеть, доказывая, что он достоин предстать перед божеством¹⁹. Пятой преградой шаману представлялось крайне горячее место, описанное как «Кипящий Черный Ад»²⁰, преодолев который, шаман подходил к шестой преграде, которую называют «Выбуривающее глубокое озеро, ..., Волнующаяся Черная Река, Крутящееся Черное Море»²¹. Таким образом, мы убедились, что к тому времени, когда алтайский шаман Мампый показал А. В. Анохину камлание Эрлику, с этим божеством по-прежнему ассоциировались кузнечное ремесло, черный цвет, а также одновременно Огонь и Вода, что особенно интересно и демонстрирует переплетение и наложение разных интерпретаций одного и того же религиозно-мифологического персонажа.

1.2. Эрлик в христианском контексте

На сегодняшний день достоверно известно, что тенгрианство — «достаточно пластичная идеологическая система, [которая], сталкиваясь с другими религиозными системами и культурами, не от-

18. Там же. С. 86, 88, 89.

19. Там же. 85–86.

20. Там же. С. 87.

21. Там же.

торгала их, а вбирала в себя»²². Отсюда становится ясно, что при встрече с христианством интерпретация многих элементов тенгрианства должна была измениться, в том числе можно ожидать и сильное искажение восприятия Эрлика. Столкновение тюрко-монгольской религиозной системы (так же как и финно-угорской) с христианством не ограничивается единичным контактом, и тесное переплетение элементов двух религиозных систем оказалось возможным только в результате долгой совместной истории, полной как счастливых, так и трагических происшествий. Некоторые важнейшие исторические вехи этого взаимодействия мы опишем ниже, однако для нашего исследования в первую очередь важны результаты встречи двух систем, а не то, каким образом протекала взаимная интеграция их содержания. Было ли нечто воспринято естественным образом или насаждалось миссионерами насильно — мы имеем дело с фактом того, что христианский нарратив оказался вплетен в тюрко-монгольскую систему представлений. Поэтому мы будем фокусироваться именно на том, что именно было воспринято и каким образом оно оказалось совмещено с местными, уже существовавшими до встречи с христианством верованиями.

Первыми христианами в Центральной Азии были несториане, которые начали там свою проповедь среди тюркских и монгольских народов в районе VII – VIII вв.²³ Кроме того, определенный околехристианский нарратив распространялся в этом регионе и через уйгур, которые восприняли манихейство от согдийцев²⁴, что тоже стало одним из источников восприятия тенгрианцами и шаманистами дуалистического в содержательном плане нарратива. Таким образом, влияние христианской религии оказалось довольно мощным, и его необходимо учитывать при любом глубоком рассмотрении тюрко-монгольских верований.

Одним из наиболее интересных последствий столкновения христианства с тюрко-монгольской религиозно-мифологической системой была демонизация Эрлика. Как было показано выше, тенгрианство — религия, чуждая дуализму в любом из выделен-

22. Дробышев Ю. Человек и природа в кочевых обществах Азии (III в. до н. э. — XVI в. н. э.). С. 241.

23. Бартольд В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период (По поводу семиреченских надписей) // Сочинения. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука, 1964. С. 275.

24. Кызласов Л. Р. Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Вестник Московского Университета: Серия 8: История. 1998. № 3. С. 8–35.

ных нами смыслов, и не нуждавшаяся в персонификации Зла. Даже в шаманизме, в который из тенгрианства проник образ Эрлика, если и присутствуют определенные злые существа и духи (например ада — души плохих людей или мелкие бесы, способные преследовать живых и причинять им вред), персонификацией Зла или хотя бы злыми божествами их назвать невозможно. Несмотря на это, в тюрко-монгольской среде возникло множество эсхатологических мифов и мотивов, связанных с Эрликом или его вполне узнаваемыми атрибутами, выступающими в роли предвестников Апокалипсиса и разрушительными силами. По нашему мнению, это связано именно с христианским влиянием, что может подтверждаться следующим соображением.

На тенгрианство и шаманизм самое сильное влияние оказали две чуждые им изначально религии: буддизм и христианство. Как таковая, буддистская эсхатология возникла под сильнейшим влиянием индуизма, а также в известной степени даосизма и некоторых местных китайских верований. Буддизм же в своем изначальном понимании был далек от того, чтобы рисовать перед верующими устрашающую картину Конца Света. Это заметно и в тех тюрко-монгольских эсхатологических мифах, которые, на первый взгляд, кажутся навеянными именно буддистским нарративом. Например, известны рассказы о том, что в период Конца Света появятся Майтрейя (Май-Тере) и Манджушри (Мангды-Шире) (а также местное бурханистское²⁵ божество — Ойрот-хан)²⁶. Но даже в этих случаях явных упоминаний буддистских персонажей кажется, что за их именами скрывается легко считаваемый именно христианский нарратив, с чем согласны и другие авторы. Так, Н.Р. Ойноткинова в своей статье, посвященной эсхатологии алтайцев, отмечает, что обозначенные бурханы (божества в бурханизме) по своей роли в мифологическом нарративе слишком напоминают Христа, Спасителя всего человечества, который в конце времен накажет грешников и отделит их от праведни-

25. Бурханизм — религиозное течение на Алтае, возникшее в начале прошлого века в Усть-Канском районе. В его основе лежат представления о Бурхане, верховном божестве, которое приведёт алтайцев к новому золотому веку. Характеризуется опорой на джунгарское прошлое и резким отрицанием шаманизма. Подробнее об этом течении см.: *Шерстова Л. И.* Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский государственный университет, 2010.

26. *Ойноткинова Н.* Эсхатологические стихи алтайцев: основные темы и мотивы // Сибирский филологический журнал. 2017. № 4. С. 43.

ков²⁷. И действительно, бодхисаттвы из алтайских мифов ничем не напоминают, например, такой буддистский эсхатологический персонаж, как правитель Калки (также заимствованный буддизмом из индуизма царь-мессия, известный еще под именем Драгбо Хорложан, последний из правителей мифической Шамбалы²⁸). Более того, в одной из мифологических версий именно невинно пролитая кровь Майтрейи (грядущего Будды) спровоцирует Конец Света²⁹.

Следует добавить, что как таковая эсхатология оформилась у тюрко-монголов к концу XIX в., т.е. как раз в то время, когда в горах Алтая работала православная миссия, усилиями которой активно переводилась и распространялась среди местного населения христианская литература, включавшая в себя Библию, Псалтирь, молитвословы и т.д.³⁰ Не менее важно то, что большинство алтайцев, поделившихся с исследователями мифами эсхатологического содержания, так или иначе были связаны с христианством. Например, сказитель и шаман А. Г. Калкин (1925–1998) проживал в с. Паспарты Улаганского района, где почти до середины прошлого века оставались действующие православные храмы³¹.

Уже цитировавшаяся выше Н. Р. Ойноткинова, одна из немногих исследователей, уделившая пристальное внимание эсхатологическим мотивам в алтайской среде, основываясь на обширной источниковой базе, приводит в своей статье многочисленные примеры того, каким образом фигура и атрибутика Эрлика в местных легендах оказалась вплетена в типичный христианский эсхатологический нарратив³². Остановимся сначала на легендах, в которых железо упоминается как элемент Конца Света. В качестве примера можно привести следующий отрывок: «когда последний век наступит, небо станет железным»³³. Железо, по нашему мнению, хронологически было одним из первых атрибутов, при-

27. Там же. С. 43–44.

28. О нем см. подробнее: Стрелков А. М. Буддийское учение Калачакра: источники, структура, содержание // Вестник РХГА. 2008. № 1. С. 114–132.

29. Там же. С. 43.

30. Там же.

31. Там же. С. 40.

32. Ойноткинова Н. Эсхатологические стихи алтайцев: основные темы и мотивы. С. 38–40.

33. Цит. по: там же. С. 40.

писанных Эрлику. Как это наглядно показал в своей статье В.Е. Васильев, еще прежде, чем шаманы заняли свое особое место в социальной структуре общества, кузнецы уже прочно ассоциировались с незримыми мистическими силами и «считались сильнее и старше шаманов»³⁴. То есть, связь между железом и потусторонними силами представляется довольно древней и ясной, что подтверждает также и древность представления об Эрлике как о первом кузнеце и покровителе кузнечного ремесла, научившем ему людей³⁵. Одновременно с легендами, в которых упоминается железо, стоит рассматривать и легенды, в которых говорится, что перед Концом Света золото потеряет свою цену. Это будет полезно, поскольку в шаманистской традиции (в первую очередь, однако, в финно-угорской, но, как было сказано выше, тюрко-монгольская и финно-угорская религиозно-мифологические системы оказались сильно переплетены) золото принято противопоставлять именно железу³⁶.

Кроме описанных уже мотивов, необходимо упомянуть легенды, в которых фигурируют сыновья или богатыри Эрлика, которые иногда описываются как «девять всадников»³⁷. Связь этих персонажей с всадниками Апокалипсиса представляется ясной, о чем упоминает и Н.Р. Ойноткинова³⁸. Она также считает, что алтайский мотив превращения воды (еще одного атрибута Эрлика) в кровь перед Концом Света также имеет библейское происхождение³⁹. Не лишним будет отметить, что в русской православной среде того времени были распространены сходные мотивы и легенды.

Подобная поздняя эсхатологическая интерпретация фигуры Эрлика была бы невозможна без его более ранней, так сказать, подготовительной, демонизации, которая, по нашему мнению, также связана с христианским влиянием. Например, известен мифологический мотив о том, что Эрлик был сыном Тенгри, ко-

34. *Васильев В.* «Хан первым ударял молотом по наковальне...»: о триаде «кузнец — шаман — воин» // ИЛИН: Исторический, культурологический журнал. № 20(25). [<http://ilin-yakutsk.narod.ru/2001-2/47.htm>, доступ от 11.09.2023].

35. *Сагалаев А.* Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. С. 49.

36. Там же.

37. *Ойноткинова Н.* Эсхатологические стихи алтайцев: основные темы и мотивы. С. 43–44.

38. Там же.

39. Там же.

торого отец сбросил с Небес на землю⁴⁰. Этот сюжет, довольно далекий от изначального образа Эрлика, сильно напоминает историю падения Сатаны. Возможно, что восприятие Эрлика как повелителя загробного, нижнего царства, тоже имеет христианские корни. Согласно одним из наиболее древних (возможно, исконным) тюрко-монгольским представлениям, каждая душа после физической смерти тела возвращается к своему божеству, по воле которого была ниспослана для земной жизни и с которым она поэтому неразрывна связана⁴¹ (нечто подобное описывал Платон в «Тимее»⁴² и «Федре»⁴³). Таким образом, к Эрлику должны были возвращаться не все, а только его души, которые он посылал на землю, и для них возвращение к своему божеству, конечно же, было благом.

Однако в конце XIX в. В. В. Радлов зафиксировал очень интересное описание Эрлика и его царства: «Эрлик Кан — страшный враг человечества ... от него все беды, он ввергает во грех, ... насылет смерть»⁴⁴, а «каждый человек имеет двух постоянных спутников: у его правого плеча стоит йайучи (здесь имеется в виду добрый дух, покровитель человека — прим. автора), у его левого плеча — *көрмөс* (здесь имеется в виду злой дух, прислуживающий владыке Ада — прим. автора). ... душу плохого человека [после смерти] ее дух-покровитель йайучи покидает, и *көрмөс* тащит ее вниз, в самый нижний ярус преисподней, где находится страшный ад. Здесь стоит гигантский котел, наполненный кипящей смолой, и в этот котел *көрмөс* швыряет душу грешного человека»⁴⁵. Христианские параллели в этих описаниях очевидны. Здесь представлена и идея *hostis generis humani* (врага рода человеческого), и образ ангела-хранителя, вера в то, что он стоит за правым плечом человека, а бес — за левым, и мотив чертей, которые отвечают за наказание грешников в Аду, и даже картина

40. Потапов Л. Алтайский шаманизм. С. 255.

41. Там же. С. 257.

42. См.: Платон. Тимей // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи; М.: Мысль, 1994. (Философское наследие). С. 444–445.

43. См.: Платон. Федр // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. (Философское наследие). С. 156–157.

44. Радлов В. Из Сибири: Страницы дневника. М.: Наука, 1989. С. 362–363.

45. Там же. С. 363.

кипящего котла со смолой, в которой варятся осужденные на адские муки души.

В завершение необходимо коснуться и совершенно неприемлемых концепций, которые, однако, также породило постоянное смешение шаманистского, тенгрианского и христианского нарративов. Так, в 2017 г. в журнале «Вестник БГУ» вышла статья, где говорилось о том, что якобы христианство не повлияло на тенгрианство и шаманистскую традицию, а возникло из тенгрианства. В связи с этим положением предполагается, что фигура Эрлика в новой религии раздвоилась и отразилась как в представлениях о Сатане, так и в концепции Краеугольного Камня⁴⁶. Мы упоминаем здесь подобные мнения только для того, чтобы продемонстрировать, что две религиозные системы переплелись настолько сильно, что в современном мета-осмыслении причина и следствие поменялись местами.

Часть 2. Керемет

2.1. Положение Керемета в контексте финно-угорской религиозно-мифологической системы

Выявить исходные представления о Керемете и истоки возникновения данного религиозно-мифологического персонажа нелегко. Это обуславливается целым рядом причин, связанных с особенностями финно-угорской мифологии, поскольку она крайне богата на разнообразные сюжеты, и даже в пределах одной и той же этнической группы в ней можно обнаружить сразу несколько интерпретаций одного и того же персонажа или мифа. Кроме того, мы не располагаем достаточным количеством источников по ее раннему периоду вследствие отсутствия письменной традиции (для сравнения: как было сказано выше, тюркская руническая письменность сохранила важные свидетельства о местных верованиях начиная с VIII в.). Наконец, в финно-угорской мифологии невозможно выделить определенной характеристики Керемета, а связанный с ним нарратив можно скорее назвать целым комплексом представлений.

Однако эти трудности не являются совершенно непреодолимым препятствием. Так, как это показал еще в XIX в. Н. И. Золот-

46. Лебедев Р. Саяно-алтайские истоки библейских представлений // Вестник БГУ. 2017. Вып. 2. С. 78–96.

ницкий, слово «керемет» является заимствованием из арабского языка, в котором имело значение «неприкосновенное, священное» или «чудо, делаемое святыми»⁴⁷. В собственно финно-угорской мифологии слово «керемет» имеет три основных значения: это божество, также известное среди удмуртов как Луд, одновременно почитаемое и наводящее ужас, которое иногда выступает братом высшего небесного божества (Юмо, Инмара и др.) и зачастую отождествляется с другими демонизированными персонажами, Вукузё, Омёлем и т.д.; это дух конкретной территории, хозяин местности, иногда такие духи-кереметы считаются помощниками Керемета-бога; это особая священная роща, которую также могут называть «кереметь» и «кереметище», которая, как правило, располагается в середине поля. Это разнообразие значений демонстрирует важность представлений о Керемете в финно-угорской религиозно-мифологической системе.

Примечательным кажется, что Керемет вызывает в людях одновременно страх и уважение. Порой этот персонаж затеняет роль самого Юмо (Инмара и т.д.), и связано это, по нашему мнению, с тем, что Юмо мыслится слишком далеким от земли небесным божеством, в то время как Керемет всегда находится где-то неподалеку, земля — его сфера ответственности, и, даже если он не олицетворяет Благо и Добродетель, он все еще бог, которому можно помолиться и попросить о помощи. Мотив моления Керемету как не самому благому божеству появляется во множестве мифов у разных финно-угорских народов. Например, у марийцев существует следующая легенда: «Когда люди размножились... бог послал ангела собрать в назначенное место старейшин каждого племени. ... Пошел на указанное место и черемисский старейшина Бедой, но Кереметь остановил его на дороге. ... Черемисин разговорился с ним и пропустил срок. Когда он попрощался с Кереметом и пошел на место, старейшины уже возвращались, и один из них сказал ему, что бог за пустую болтовню велел черемисам кланяться Керемету»⁴⁸.

У этой легенды существует еще одна версия: «предводитель марийцев не к сроку явился к главному богу Юмо с отчетом. Юмо

47. Золотницкий Н. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Из лекций в Казанском Миссионерском институте Н. И. Золотницкого. Казань: Университетская типография, 1877. С. 25.

48. Шкалина Г. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2003. С. 56. Здесь используется иной вариант имени Керемета — Кереметь.

рассердился, сжег всю семью марийца, потом повелел молиться не небесным богам, а земному Кереметю, который был согнан с неба богом Юмо за непослушание»⁴⁹. Отсюда видно, что злой Керемет не воспринимается финно-уграми как Зло, совершенно недоступное Добру, и на самом деле весьма далеко отстоит от Сатаны в его христианском понимании. Этот мифологический сюжет важен также, поскольку с его помощью становится очевидна логическая и глубокая связь между Кереметом-богом, кереметом-духом и кереметом-местом. Керемет, будучи могущественным божеством, остается земным и далеким от чистого божественного идеала, и именно этим своим несовершенством он близок к людям, в чьей природе помимо добра и любви также есть зло и обман. Кажется, что Юмо, в отличие от Керемета, слишком совершенен, и людям сложно с ним взаимодействовать. Юмо так же далек от Добра и от полного любви и заботы о творении Бога христианства, как и Керемет от Зла и Сатаны. Он больше похож на бога Аристотеля, не нуждающегося ни в ком и ни в чем, кроме самого себя; людям же нужна такая сила, которая, превосходя их в могуществе, в чем-то бы напоминала их самих. В этом, на наш взгляд, заключается уникальная черта финно-угорской религиозно-мифологической системы, которая предопределила специфический путь демонизации Керемета.

2.2. Керемет в христианском контексте

Христианизация финно-угорских народов, в особенности в восточном ареале их расселения, значительно отличалась от той, которой подверглись тюрко-монголы. Если для последних это были в первую очередь мирные процессы взаимной интеграции, протекавшие в мультинациональных и мультирелигиозных условиях степи, то в случае финно-угров это был гораздо более болезненный опыт, связанный с территориальными, этническими и политическими проблемами⁵⁰. Первые контакты финно-угров с христианами происходили в условиях славянской колонизации исконных земель местных финно-угорских племен. В подобной ситуации в среде финно-угров, стремившихся сохранить свою

49. Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu: Joensuu yliopisto, 1997. С. 126.

50. Подробнее про эти процессы см.: Карпов А.В. Финно-угры и славяне в Волго-Клязьминском междуречье: эпоха христианизации // Мир современной науки. 2014. №6 (28). С. 18–39.

общность и принадлежащие им территории, начались заметные консолидационные процессы, в центре которых были этническая принадлежность, традиции и религиозные воззрения. Как мы покажем далее, у многих финно-угорских народов до сих пор сохранилась тесная понятийная связка «религия-национальность», которая является прямым наследием того периода, длившегося с IX по XVI вв. В эти века финно-угры в основном сохраняли свои древние верования, очень медленно принимая чуждую для них религию. Об этом, например, свидетельствует венгерский миссионер брат Юлиан, посетивший в XIII в. в поисках исторической родины своего народа несколько финно-угорских племен⁵¹. Как показывают исследования, первой финно-угорской народностью Урало-Поволжья, принявшей христианство в XIV в., были коми⁵².

Начиная рассматривать интерпретацию Керемета в христианском контексте, не будет излишним заметить, что она во многом совпадает с той, которая была уже описана применительно к Эрлику. Керемет также подвергся демонизации, его часто сравнивают с Сатаной, про него также рассказывают легенды о низвержении с Небес, а его царство по описаниям сильно напоминает христианский ад. У перечисленных отождествлений те же самые причины, что и в случае с Эрликом, поэтому нет необходимости исследовать их специально. Единственное, что разнит христианизированную интерпретацию Эрлика и Керемета в связи с обозначенными мифологическими мотивами, — тот факт, что до встречи с христианским нарративом местной религиозно-мифологической системы Эрлик воспринимался ее приверженцами как абсолютно небесное божество, а образ Керемета уже носил в себе зачатки последующей демонизации. Кроме того, несмотря на многочисленное сходство, Эрлик отличался от Керемета и в деталях. Так, например, хотя оба персонажа связаны с Водой как первостихией, только Эрлик ассоциируется с огнем и железом. Более того, согласно легендам, Керемет даже боится железа⁵³.

Обратим внимание на некоторые интересные особенности прочтения образа Керемета в христианском контексте. Так, культ

51. Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. Том III. М.-Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1940. С. 81–82.

52. Мокшин Н.Ф., Мокшина Е.Н. Основные тенденции в сфере этноконфессиональных отношений у финно-угорских народов Поволжья и Приуралья (на примере мордвы) // Социально-политические науки. 2017. № 4. С. 164.

53. Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. С. 122.

Керемета в какой-то момент стал характеристикой не только религиозной, но и национальной принадлежности. Существуют свидетельства, что в определенных обстоятельствах, таких как, например, серьезная болезнь отца семейства, люди, вне зависимости от декларируемой религиозной принадлежности, тайно от всех посторонних собирались глубокой ночью, приносили Керемету кровавую жертву, а затем «в молитвах жрец упоминал всех кереметей дома и окрестности. Во время моления не крестились...»⁵⁴. Существует и другой пример, даже более наглядный: одна марийка, исповедующая христианство, на вопрос журналиста Н. В. Морохина о кереметище (роще Керемета) ответила: «Керемет — он дьявол. Только дьявол нерусский, не тот. Мы туда не ходим»⁵⁵.

В некоторых случаях образ Керемета оказался даже слишком сильно встроен в христианство, настолько, что уже сложно сказать, с какой конкретно религиозной системой мы имеем дело. Так, люди могут размещать православные иконы в кереметищах и одновременно ходить в церковь, отмечать православные праздники, называя их в соответствии с православной традицией (Пасха и т.д.), отрицая при этом их христианский характер и стремясь обосновать необходимость празднования с помощью собственной мифологии⁵⁶. Наиболее примечательным примером христианской интерпретации Керемета является его отождествление с Николаем Угодником⁵⁷. Такое отождествление оказалось возможным благодаря тому, что в русской православной традиции св. Николай ассоциируется с Водой, родниками, ручьями и т.д. вследствие способности воды к очищению и исцелению. Однако в финно-угорской (как и в тюрко-монгольской) традиции вода — опасная стихия, связанная с Нижним миром. Именно через такой мифологический атрибут, как вода, полудемонический персонаж оказался связан с одним из наиболее почитаемых в православии святым.

54. Тойдыбекова Л. Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола: МПИК, 2007. С. 106.

55. Шкалина Г. Традиционная культура народа мари. С. 63.

56. Тойдыбекова Л. Марийская мифология: этнографический справочник. С. 48–52.

57. Knorre, B. (2014) “Neopaganism in the Mari El Republic”, in K. Aitamurto, S. Simpson (eds) *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, p. 255. Oxon and New York: Routledge.

Часть 3. Пути межрелигиозного взаимодействия

3.1. Легенда о двух ныряльщиках

Описав различные способы интерпретации Эрлика и Керемета, возникшие под влиянием дуалистической религии, необходимо отдельно остановиться на одном специфическом мифологическом сюжете. Речь идет о легенде, согласно которой добрый и злой бог вместе создают землю, ныряя в водяную первостихию. Этот сюжет можно встретить почти по всему миру: он представлен в различных европейских традициях, в центральноазиатских и даже в североамериканских⁵⁸. Существуют и версии этой легенды, в которых роль злого демиурга играют Эрлик и Керемет. Несмотря на то, что различные легендарные версии отличаются в деталях, их общий смысл остается следующим: два бога (иногда описанных как братья, иногда просто как благой и злой) ныряют глубоко в море (озеро, океан, реку), чтобы принести со дна немного глины (грязи). Добытую глину они используют для того, чтобы создать землю на поверхности воды. Согласно некоторым версиям, глину удалось достать со дна только злому богу, согласно другим — оба божества носили глину, но в любом случае именно злой демиург создал на сделанной ими земле разнообразие и ландшафты. Согласно версии этой легенды, испытавшей наиболее сильное христианское влияние, благой бог сотворил идеальную, ровную землю, а злой «испортил» его творение, создав горы, ущелья и холмы. В любом случае именно злой бог и оказался истинным творцом, либо полностью создав землю, либо завершив ее творение.

В научной литературе до сих пор обсуждаются смысл и значение этой легенды. Так, например, Ю. Стоянов считает, что в данном мифологическом сюжете можно усмотреть дуалистические тенденции, связанные с вытеснением одним божеством другого, который в результате приобретает демонические черты⁵⁹. В свя-

58. См. варианты этой легенды: *Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды. М.: Современные проблемы, 1914. С. 284–285; *Время сновидений / Пер. с англ. и франц. Т. А. Черниловской и А. М. Давыдова.* М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. С. 9–10; *Сагалаев А.* Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. С. 36–52; а также подборку источников из разных регионов на разных языках, сделанную Ю. Стояновым (Stoyanov, Yu. (2000) 'The Earth Diver and the Devil', in *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, p. 371. New Heaven: Yale University Press).

59. Stoyanov, Yu. (2000) 'The Earth Diver and the Devil', pp. 131–139.

зи с этим тезисом исследователь уделяет пристальное внимание роли Эрлика в легенде о ныряльщиках, поскольку известно, что тот изначально был небесным божеством.

Однако, несмотря на привлекательность подобного обоснования демонизации Эрлика (демонизацию Керемета с помощью описанной аргументации обосновать невозможно), необходимо отметить, что оно не очень сочетается с обнаруженными в начале 1990-х гг. прошлого века истоками мифологического сюжета о ныряющих демиургах. В своей книге, вышедшей в 1993 г., В.В. Напольских подробно описал причины появления этого сюжета⁶⁰, а спустя 25 лет дополнил приведенные ранее сведения новыми данными⁶¹. Согласно его выводам, изначально миф о ныряльщиках был представлен азиатской легендой о двух птицах, утке и гагаре. Поскольку гагара никогда не улетает далеко от воды, она стала ассоциироваться с Нижним миром, зимним периодом и смертью. Что интересно, несмотря на это, в дальнейших интерпретациях сюжета о ныряльщиках именно она превратилась в доброго бога, лишённого демиургических ассоциаций. В отличие от нее утка, которая прилетает весной с юга вместе с солнцем и теплом, ассоциировалась с Небесами, богами, весной и обновлением.

Таким образом, по предположению В.В. Напольских, которое кажется нам верным, первоначальный смысл легенды о двух птицах — смена сезонов, круговорот жизни, бесконечное обновление. Эта легенда повествует о постоянной победе Жизни над Смертью и связана с циклическим, нелинейным восприятием времени. Утка и гагара представляют Жизнь и Смерть соответственно не только из-за того, что одна может мигрировать, т. е. двигаться, а вторая нет. Утка гораздо меньше гагары, она не может нырять так же глубоко как гагара, она гораздо слабее ее. Своей слабостью и несовершенством утка действительно напоминает Жизнь, хрупкую, недолгую, чье благополучие постоянно находится под угрозой. Как и гагара, Смерть постоянна и сильна, раз наступив, она уже не отпускает свою жертву. И все же Жизнь продолжается,

60. Напольских В. Как Вукузё стал создателем суши: удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1993.

61. Напольских В. Миф о нырянии за землей (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя // Очерки по этнической истории. Казань: Издательский дом «Казанская недвижимость», 2018. С. 360–382.

каждым новым распустившимся цветком и родившимся ребенком заявляя свои права и давая отпор Смерти. Поэтому то, что утка в легенде оказалась настоящим демиургом — свидетельство ежегодной победы слабой Жизни над сильной Смертью.

Описанная легенда сильно повлияла на всю финно-угорскую религиозно-мифологическую систему, и роль Керемета в связи с ней особенно примечательна. Как уже было сказано выше, удмурты знают Керемета под этим его именем, но также и под именем Луд. Слово «луд, лудо» означает «утка»⁶². Этот факт очень много добавляет к пониманию различных интерпретаций Керемета, одновременно с тем подтверждая нашу догадку. Во-первых, он поясняет, каким образом Зло воспринималось финно-уграми. Из того, что божество Смерти, которое стало ассоциироваться с Сатаной, не менее явным образом связано и с Жизнью, можно сделать вывод о природе Зла по финно-угорским представлениям и отметить, что оно не было совершенно противоположно Добру, и оба эти концепта теми, кто верил в Керемета, могли смешиваться и заменять друг друга. Мы уже отмечали, что Юмо «чересчур совершенен», что сильно отдаляет его от обычных людей. Точно так же и его творение, согласно легенде о ныряльщиках, «слишком совершенно», вследствие чего для жизни непригодно. Сделать подходящую несовершенным людям землю мог только несовершенный Керемет, более слабая утка. Данное обоснование применимо исключительно к Керемету, поскольку представить несовершенного Эрлика невозможно. В случае с Эрликом приходится предположить, что он оказался персонажем легенды о ныряльщиках уже после того, как эта легенда пережила определенные трансформации, а на тюрко-монгольскую религиозную систему в значительной мере повлияло христианство. То есть данная легенда завершила или, лучше сказать, содержательно оформила его демонизацию, окончательно закрепив за Эрликом роль антипода небесного божества Ульгения.

По предположению В. В. Напольских, которое, на наш взгляд, выглядит очень убедительно, из своей первоначальной мифологической среды легенда о ныряльщиках распространилась среди христиан, в первую очередь, болгарских богомилов, которые переделали ее на свой лад⁶³. Богомильство — радикально дуа-

62. Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. С. 120.

63. Напольских В. Миф о нырянии за землей (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя. С. 376–379.

листическое ответвление христианства, приверженцы которого постарались представить пришедшую к ним с востока легенду как рассказ о предвечном сражении Бога и Сатаны. Из Болгарии христианизированный вариант легенды попал обратно в Азию, где имена Бога и Сатаны заменили именами Ульгена и Эрлика. Таким образом первоначально циклический нарратив превратился в линейный, описывающий не вечную победу Жизни над Смертью, а случившееся лишь однажды чудо Творения.

3.2. Причины демонизации Эрлика и Керемета

Ситуация, при которой некая религия претерпевает сильные изменения в результате встречи с другой или воспринимает из нее чужих божеств — довольно распространенная. Например, буддизм после столкновения с тибетскими верованиями, которые собирательно называют «бонская религия», вообрал в себя почти весь местный пантеон, что привело к появлению учения о гневных и мирных божествах. Когда же эта религия из Тибета пришла в Монголию, в нее оказались включены многие шаманистские персонажи, такие как Белый Старец и т.д. Как было показано выше на примере Эрлика и Керемета, нечто подобное случилось и с тюрко-монгольской и финно-угорской религиозными системами после встречи с христианством.

Однако влияние дуалистической религии (христианства), при всей его значительности, оказалось не всеобъемлющим. Возможно, проблемы во взаимной интеграции религиозных систем возникли из-за того, что между внутренней логикой недуалистических и дуалистических религий лежит настоящая пропасть. Это особенно заметно, когда мы обращаемся к тому, каким образом описываются и понимаются демонизированные Эрлик и Керемет. Не случайно марийка-христианка сказала, что Керемет — это дьявол, но не русский (для нее русский = православный), и не менее примечателен факт, что уже тогда, когда Эрлик, подобно Сатане, именовался врагом людей, ему продолжали молиться, называя «Отец мой». Эти примеры свидетельствуют о том, что христианство не смогло полностью изменить недуалистические религиозные системы, и изменения, которые произошли в последних под влиянием первой, оказались слишком чужеродными, так что недуалистические религиозные системы постоянно как бы пытались их отвергнуть.

Заключение

Как мы попытались доказать в этой статье, внутри своих религиозно-мифологических систем Эрлик и Керемет не считались демоническими персонажами. Их демонизация началась после того, как эти системы столкнулись с христианством, и, по нашему мнению, должна объясняться дуалистической природой христианства и недуалистической природой исконных тюрко-монгольской и финно-угорской систем. Она может быть следствием двух причин: деятельности миссионеров, представителей дуалистической религии, или эволюции взглядов самих приверженцев недуалистической системы, стремившихся перенять дуалистическую логику.

Таким образом, на примере Эрлика и Керемета мы пришли к следующим выводам относительно механизмов демонизации божеств недуалистических религий под влиянием дуалистического нарратива. Во-первых, влияние дуалистической религии может значительно изменить местный религиозно-мифологический нарратив, причем эти изменения могут принимать различные формы. Во-вторых, при столкновении с дуалистической религиозно-мифологической системой недуалистическая начинает меняться в сторону упрощения в дуалистической логике. В-третьих, одним из ярчайших примеров такого упрощения оказывается демонизация местных божеств, содержащих в своем образе определенные предпосылки к ней. В-четвертых, причина уязвимости недуалистической религиозно-мифологической системы перед дуалистической — в ее более сложной и архаичной природе. В-пятых, несмотря на все претерпеваемые ею изменения, недуалистическая религиозно-мифологическая система продолжает как бы сопротивляться внешнему влиянию, и божества, подвергшиеся демонизации, по-прежнему продолжают так или иначе почитаться.

Библиография/References

- Аннинский С. А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. Том III. М.-Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1940. С. 71–112.
- Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л.: Издательство Российской Академии Наук, 1924.
- Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. М.: Современные проблемы, 1914.

- Бартольд В.В.* О христианстве в Туркестане в домонгольский период (По поводу семиреченских надписей) // Сочинения. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука, 1964. С. 265–298.
- Васильев В.Е.* «Хан первым ударял молотом по наковальне...»: о триаде «кузнец — шаман — воин» // ИЛИН: Исторический, культурологический журнал. № 20 (25). [http://ilin-yakutsk.narod.ru/2001-2/47.htm, доступ от 11.09.2023].
- Время сновидений / Пер. с англ. и франц. Т.А. Черниловской и А.М. Давыдова. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.
- Дробышев Ю.И.* Человек и природа в кочевых обществах Азии (III в. до н. э. — XVI в. н. э.). М.: ИВ РАН, 2014.
- Золотницкий Н.И.* Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Из лекций в Казанском Миссионерском институте Н.И. Золотницкого. Казань: Университетская типография, 1877.
- Карпов А.В.* Финно-угры и славяне в Волго-Клязьминском междуречье: эпоха христианизации // Мир современной науки. 2014. № 6(28). С. 18–39.
- Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник: 1977. М.: Наука, 1981. С. 117–138.
- Кляшторный С.Г.* Стелы Золотого озера (к датировке енисейских рунических памятников) // *Türkologica*: к семидесятилетию академика А.Н. Кононова. Л.: Наука, 1976. С. 258–267.
- Кодар А.А.* Тенгрианство в контексте монотеизма // Новые исследования Тувы. 2009. № 1–2. С. 216–225.
- Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д.* Империя Чингис-хана. М.: Восточная литература, 2006.
- Кызласов Л.Р.* Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Вестник Московского Университета: Серия 8: История. 1998. № 3. С. 8–35.
- Лебедев Р.В.* Саяно-алтайские истоки библейских представлений // Вестник БГУ. 2017. Вып. 2. С. 78–96.
- Мендешева В.М.* Образ Бай-Ульгения и Аба-Эрлика в традиционном мировоззрении алтайцев // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сборник научных трудов / Под ред. П.К. Дашковского. Барнаул: Азбука, 2009. Вып. III.
- Минуа Ж.* Дьявол. М.: Астрель: АСТ, 2004.
- Мошкин Н.Ф., Мошкина Е.Н.* Основные тенденции в сфере этноконфессиональных отношений у финно-угорских народов Поволжья и Приуралья (на примере мордвы) // Социально-политические науки. 2017. №4. С. 164–168.
- Напольских В.В.* Как Вукузё стал создателем суши: удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1993.
- Напольских В.В.* Миф о нырянии за землей (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя // Очерки по этнической истории. Казань: Издательский дом «Казанская недвижимость», 2018. С. 360–382.
- Ойноткинова Н.Р.* Эсхатологические стихи алтайцев: основные темы и мотивы // Сибирский филологический журнал. 2017. № 4. С. 38–50.
- Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига, 2005.
- Платон.* Тимей // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Пер. с древнегреч.; общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А.Ф. Лосев; примеч. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. (Философское наследие). С. 421–500.

- Платон. Федр // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Loseva, В. Ф. Asmus, А. А. Taхо-Годи; примеч. А. Ф. Loseva и А. А. Taхо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. (Философское наследие). С. 135–191.
- Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991.
- Радлов В. В. Из Сибири: страницы дневника. М.: Наука, 1989.
- Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1991.
- Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник 1971. Москва: Наука, 1972. С. 213–226.
- Стрелков А. М. Буддийское учение Калачакра: источники, структура, содержание // Вестник РХГА. 2008. № 1. С. 114–132.
- Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола: МПИК, 2007.
- Тойдыбекова Л. С. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu: Joensuu yliopisto, 1997.
- Фукалов И. А. Позиция тенгрианства как монотеистической религии у тюрков в Средневековье // Антро. Вестник «Западно-Уральского института экономики и права». 2014. №2 (15). С. 241–245.
- Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский государственный университет, 2010.
- Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2003.
- Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический Проект, 2010.
- Knorre, B. (2014) “Neopaganism in the Mari El Republic”, in Kaarina Aitamurto and Scott Simpson (ed.) *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, pp. 249–265. Oxon and New York: Routledge.
- Stoyanov, Yu. (2000) “The Earth Diver and the Devil” in *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, pp. 131–139. New Heaven: Yale University Press.