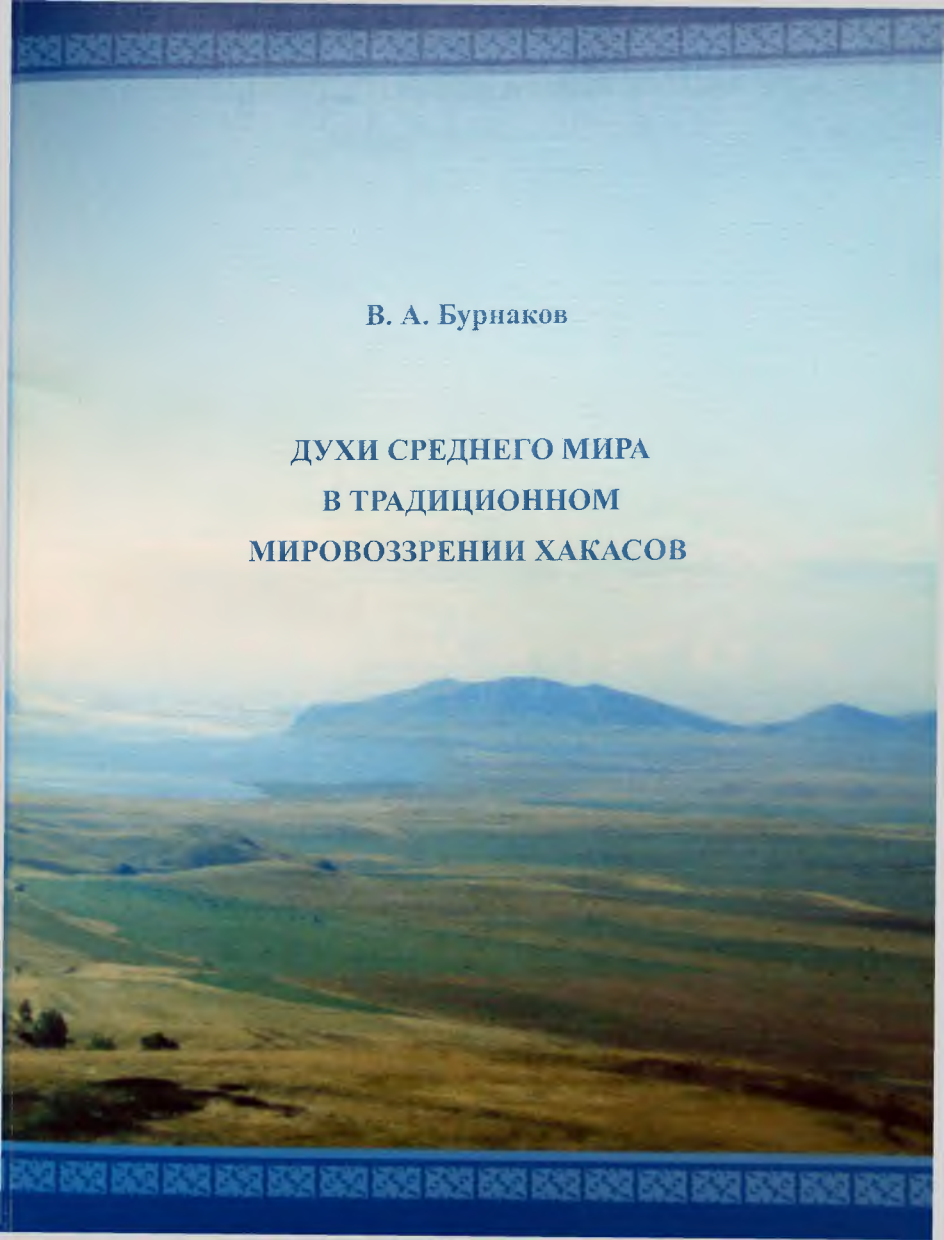




В. А. Бурнаков

**ДУХИ СРЕДНЕГО МИРА
В ТРАДИЦИОННОМ
МИРОВОЗЗРЕНИИ ХАКАСОВ**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

В. А. Бурнаков

**ДУХИ СРЕДНЕГО МИРА В ТРАДИЦИОННОМ
МИРОВОЗЗРЕНИИ ХАКАСОВ**

Ответственный редактор
доктор исторических наук И. Н. Гелуев

Утверждено к печати Ученым советом
Института археологии и этнографии СО РАН

Рецензенты

кандидат исторических наук *А.А. Бадмаев*
кандидат исторических наук *В.Н. Курилов*
кандидат исторических наук *К.М. Торбостаяев*

Б 91 **Бурнаков, В. А.**

Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов / В. А. Бурнаков. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2006. – 208 с.

ISBN 5-7803-0156-5

В монографии впервые на основе системного подхода дан анализ мифо-ритуального комплекса хакасов, связанного со Средним миром. Персонажи мифов характеризуются согласно их месту и роли в жизни хакасов. Рассматриваются представления о душе и шаманах и выясняется место человека в природном мире живого. Книга насыщена фольклорно-этнографическими материалами – сказками, легендами и др.

Предназначается для этнографов, краеведов, фольклористов и исследователей традиционных верований народов Сибири.

ISBN 5-7803-0156-5

ББК 63.5(2)



*Светлой памяти моего первого
учителя, доктора исторических наук,
профессора Томского государственного
университета Галины Ивановны Пелих
посвящается*

ВВЕДЕНИЕ

Одной из важнейших задач этнографической науки является изучение традиционной духовной культуры народов мира во всем многообразии ее проявлений. Предметом исследования становятся различные компоненты духовной культуры, в том числе мифология и религиозные верования.

На протяжении советского периода истории России религиозные верования считались пережитком «темного прошлого» и всегда трактовались однобоко. Лозунг «самоценности» сибирских культур, их уникальности не распространялся на все, что было связано с культами, обрядами и другими проявлениями народного менталитета. В результате истончался слой собственно этнической культуры, и вакуум заполнялся инновациями, безразличными к ценностям и идеалам народа. Дискредитация традиционного мировоззренческого комплекса привела к тому, что народы Сибири были отлучены от большей части своей исконной культуры. В последнее время – сообразно росту этнического самосознания – обозначился обратный процесс: обращение сибирских народов к константам собственного мироощущения.

Как известно, этнический облик духовной культуры народа складывается из различных компонентов, которые являются своего рода «этническими показателями», «этническими признаками», «этническими оп-ределителями». К таковым относятся традиционно-бытовые (в том числе, религиозно-бытовые) особенности духовной культуры, отличающие данную этническую общность от других этносов. В числе отличительных этнических признаков необходимо назвать религию и мифологию. Их влияние затрагивает не только интеллектуальную сторону человеческого сознания, но и эмоции, находя выражение в совокупности действий (обряды и обычаи, определенные формы быта, формы проведения досуга, способы обозначения важных событий личной и общественной жизни, веками устоявшиеся привычки и традиции). Изучение изменений в духовной сфере, в том числе в религиозно-бытовой обрядности, помогает решению такой общеметодологической задачи, как ретроспективный анализ культурной специфики этнических общностей.

Пантеон представителей невидимого мира духов в хакасской традиции широк. В эту категорию входят обитатели Верхнего, Среднего и Нижнего миров. Считается, что Верхний мир населен девятью главными бо-жествами – *чаянами* (творцами). Средний мир – это собственно человеческий мир, в котором люди полностью реализуются. Здесь они испытывают на себе воздействие духов Верхнего и Нижнего миров, а также духов природных стихий и явлений, а также всевозможных вредоносных духов. В Нижнем мире живет Эрлик-хан со своими сыновьями и дочерьми, а также умершие люди.

Согласно традиции, небожители редко посещают Средний мир. По всей видимости, «отдаленность» этих духов сказалась на сохранности представлений о них в мифологическом сознании людей. В жизни ха-касов наиболее живучими оказались религиозно-мифологические воззрения, связанные со Средним миром, чего нельзя сказать о Верхнем мире. Необходимо отметить, что некоторые мифологические персонажи хакасы относили одновременно как к существам Среднего, так и Нижнего миров. Главным образом это относится к духу-хозяину воды – *Суг ээзи*.

Хакасы до сих пор сохраняют обычаи и обряды, обусловленные представлениями о духах Среднего мира. Это выражается в «кормлении» и обращении к духам-хозяевам природных объектов – духам гор, воды, огня и др. «Для человека Средний реальный мир был наиболее доступным для освоения и познания» [Традицион-ное мировоззрение..., 1988, с. 29]. Средний мир являлся центральной сферой, в которой находились как бы в свернутом виде ценности и верования данного общества. Именно центр упорядочивает символы, ценности



Тёси (рогатки, обернутые кусочками бересты) на шкуре выдры перед обрядом кормления.
 Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).

и верования. Средний мир является центром, потому что он предельно, не редуцируем. Именно он определяет природу сакрального в каждом обществе. Хакасы, как и многие другие народы, никогда не отделяли себя от природы и от занимаемой территории. Связь с исконной землей была так сильна, что при отправлении культов гораздо чаще обращались к божествам стихий природы, нежели к верховным богам. До сих пор среди хакасов сохраняются традиционные верования, отражающие анимистические представления о природе и человеке. Безусловно, время вносит свои коррективы. Многие традиционные представления осовремениваются и продолжают жить в модернизированных формах.

Актуальность научных исследований в области религиозно-мифологических представлений определяется необходимостью не только выяснить генезис, раскрыть подлинную картину их бытования, но и, что самое важное, установить причины сохранения тех или иных традиционных представлений до наших дней.

Центральным понятием нашей работы будет являться термин «традиционное сознание». Следует отметить, что традиционное сознание соответствует социальным условиям жизни этноса, стадии его общественного развития, структуре жизнеобеспечения (материальной основе). Мы сочли правомерным использовать такие понятия, как «традиционная культура», «традиционное мировоззрение» и т. д., подразумевая под «традиционным» систему культурных явлений, обусловленных социально-экономической основой хакасского общества XVIII – начала XX в., исторически сложившимся способом производства, базировавшимся на полукочевом скотоводческом хозяйстве. Следовательно, термин «традиция» использован нами в широком смысле. Здесь автор полностью солидарен с К. В. Чистовым, писавшим: «Термины “культура” и “традиция” в определенном теоретическом контексте синонимичны или может быть, точнее – почти синонимичны. Термин “культура” обозначает сам феномен, а “традиция” – механизм его функционирования. Проще говоря, традиция это сеть (система) связей настоящего с прошлым, причем при помощи этой сети совершаются определенный отбор, стереотипизация опыта и передача стереотипов».



Камлание шамана В. С. Топоева.
 Фото автора.



Горы возле с. Казановка Аскизского района.
Фото автора.



Горы возле с. Чиланы Таштыпского района.
Фото автора.

которые затем воспроизводятся» [1981, с. 106]. В этом смысле культура представляет собой адаптивную систему, включающую разнорядковые культурные элементы (как стабильные, так и изменчивые), зависящие от природного и культурно-политического окружения, а также традицию – средоточие культурных парадигм, которые неизменны по своей сути и допускают только внешние, хотя порой значительные изменения. Именно в этом смысле мы употребляем термин «религиозно-мифологическая культура хакасов» – объект нашего исследования. Предметом изучения являются традиционные представления хакасов о мифологических персонажах Среднего мира и связанные с ними обычаи и обряды.

Хронологические рамки работы – вторая половина XIX – начало XXI в. Выбор данного периода объясняется возможностями источниковой базы. Нижняя граница исследования – вторая половина XIX в. – время относительно стабильного функционирования семейной и родовой обрядности, традиционных норм отношений.

Территориальные рамки исследования ограничены территорией Республики Хакасия, а также северными районами (Чойский, Турачакский) Республики Алтай. Последний регион выбран для сбора сравнительного материала вследствие приграничного географического положения, что позволяло хакасам и северным алтайцам производить культурный взаимообмен. Сбор этнографических материалов производился в местах компактного проживания хакасов – в Аскизском, Таштыпском и Ширинском районах Хакасии. Основой послужили сведения, собранные преимущественно у сагайской этнической группы, а также материалы исследований других ученых. Это объясняется тем, что сагайцы хорошо сохранили родной язык и традиционные религиозно-мифологические представления, а также обычаи и обряды, с ними связанные.

Наша монография – результат изучения комплекса вопросов, связанных с традиционными представлениями хакасов о мифических персонажах Среднего мира. Выясняя их роль и значение в поведенческой, коммуникативной и ценностной системах, мы установили причины сохранения тех или традиционных представлений до наших дней. Чтобы реконструировать мифо-ритуальный комплекс хакасов, связанный со Средним миром, необходимо было произвести анализ представлений о душе, выяснить место человека в природном мире живого, описать и проанализировать место и роль шаманов в традиционной картине мира. В контексте трансформации культуры хакасов нами предпринята попытка выявления и анализа характера и механизма изменений комплекса идей и представлений, связанных с мифологическими персонажами Среднего мира, а также оценка их влияния на жизнь людей.

Явления культуры рассматривались в конкретном социально-экономическом контексте как подвижная система взаимодействия культуры жизнеобеспечения и мировоззренческих представлений. В процессе исследования использовались теоретические разработки таких исследователей, как В. Н. Топоров (анализ на основе методов сравнительно-исторической и лингвистической реконструкции мифологических образов), А. К. Байбурин (разработка типологической концепции в изучении обрядовой системы восточных славян).



Сагайцы. Фото С. Д. Майнахичева (1910-е гг.).

Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, М. С. Усманова, А. М. Сагалаев (изучение традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири в двух главных аспектах: представление о мире и представление о человеке).

При изучении архаичных комплексов культуры использовались следующие методы: реликтов, сравнительно-исторический, историко-типологический, системный, структурно-функциональный. В комплексе это дало возможность выделить структурно значимые элементы этнокультурных явлений, проследить их эволюцию на протяжении определенного отрезка времени, определить «генетические» истоки. Изучение культуры требует использования метода вживания в культуру, взгляда на нее изнутри, что открывает новые возможности для понимания функционирования ее центральных и периферийных элементов, механизмов и трансформации.

Научное описание религиозных верований и культов хакасов началось в 1721 г., когда Южную Сибирь посетили первые ученые-путешественники Сибири Д. Г. Мессершмидт и Ф. И. Страленберг [Радлов, 1888–1902; Кузнецов-Красноярский, 1888]. Они первыми обратили внимание на памятники древности, дали их описания и зарисовки. В их материалах содержатся лишь фрагментарные сведения о бытовании анимистических верований и некоторых обрядах, в частности зафиксирован культ каменных изваяний у хакасов.

В 30–40-х гг. XVIII в. Хакасию посетила вторая академическая экспедиция, целью которой было изучение природных богатств Сибири, истории и этнографии ее народов, проведение астрономических наблюдений. Ее участниками были Г. Ф. Миллер, И. Э. Гмелин, И. Ф. Фишер, Я. И. Линденау [Радлов, 1888–1902; Миллер, 1750, 1937; Гмелин, 1806; Фишер, 1774; Линденау, 1983].

И. Э. Гмелиным и Я. И. Линденау впервые в русской этнографии были сделаны записи музыкального фольклора.

Значительный вклад в изучение народов Сибири внес историк Г. Ф. Миллер. Он собрал огромную коллекцию копий документов из местных архивов, которые легли в основу знаменитых «портфелей Г. Ф. Миллера». В сентябре–октябре 1739 г. Г. Ф. Миллер посетил Хакасию. Его интересовали сведения по этнографии (в том числе по религиозным верованиям качинцев и сагайцев), исторические предания, хакасские диалекты.

В 1771–1772 гг. Хакасия стала объектом внимания участников академической экспедиции, которую возглавили известные ученые П. С. Паллас и И. Г. Георги [Паллас, 1788; Георги, 1799].

П. С. Паллас зафиксировал обряд посвящения *ызыхов**, описал шаманские атрибуты – бубен, костюм, домашние фетиши – *тёси*, а также процесс камлания сагайского шамана Стелана, некоторые элементы семейной обрядности. У П. С. Палласа впервые встречается упоминание и описание праздника первого *айрана* – *Тун пайрам*.

* *Ызых* – священное животное, посвященное духам



Юрта новобрачных (*алачых*) во дворе родителей жениха (внутри юрты стоит приданое).

Фото С. Д. Майнаганова (1910-е гг.).



Замужняя женщина (качинцы). Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).

И. Г. Георги дополнил и систематизировал сведения предыдущих исследователей о народах Сибири. В его работе «Описание всех в Российском государстве обитающих народов» имеется параграф «О шаманском языческом законе», посвященный религиозным представлениям хакасов. В нем дано описание моления, связанного с хозяйственным весенним циклом, а также обряд поклонения *тёсям* и культ *ызыхов*.

Материалы, собранные этими исследователями, безусловно, интересны и важны, но их работы имеют описательный, поверхностный эмоционально-оценочный характер.

В первой половине XIX в. сбором материалов по духовной культуре хакасов занимались царские чиновники Г. И. Спасский [1818], А. П. Степанов [1835], Н. Пестов [1833], Н. С. Щукин [1847, 1850], Н. А. Костров [1852, 1853, 1857, 1863, 1868, 1884], Н. Попов [1885], А. А. Ярилов [1899]. Они также уделили внимание традиционной культуре, хозяйству, обычному праву, родоплеменному составу, семейно-родовой обрядности, шаманизму и т. д.

Особо следует выделить работы Г. И. Спасского и Н. А. Кострова. Г. И. Спасский достаточно подробно описал религиозно-бытовой комплекс хакасов. Им зафиксированы: обряд поклонения горе – *Таг тайне*, камлание шамана, народные праздники. Г. И. Спасский описал хакасские струнные инструменты – *чатхан* и *хомис*, а также способы изготовления и игры на них.

Исследователь Н. А. Костров одну из своих работ посвятил хакасскому шаманизму [1868]. В ней он дал полное описание камлания хакаского шамана, а также шаманских атрибутов. Н. А. Костров характеризовал шаманов как лиц, наделенных огромными артистическими способностями, способных оказывать психологическое воздействие на окружающих.

Начиная со второй половины XIX в., в Хакасии активизировала свою деятельность православная церковь. Некоторые священники, поняв малую эффективность проведения христианизации без знания этнокультурных особенностей народа, стали изучать их язык, традиции, мировоззрение хакасов. В «Енисейских епархиальных ведомостях» появилась серия информативных сообщений священника Н. Орфеева о религиозных верованиях, семейной обрядности «инородцев» [1885, 1886а-д, 1887а-б, 1888а-б]. Н. Орфеев один из первых отметил, что начался процесс обрусения части хакасов, живших оседлым поселением и заимствовавших многие культурные традиции русских. К сожалению, ценность сведений, зафиксированных Н. Орфеевым, снижена тем, что он рассматривал религиозно-обрядовый комплекс хакасов сквозь призму русской православной культуры, принимая и искажая ценность культуры коренного населения.

В середине XIX в. возрос интерес к этнографии хакасов со стороны ученого мира. В 1847 г. с целью выяснения этногенетических корней финнов Хакасию посетил лингвист и этнограф М. А. Кастрен [1999]. Им были собраны ценные материалы по мифологии и фольклору хакасов. М. А. Кастрен дал толкование таким персонажам религиозной картины мира хакасов, как *Худай*, *Эрлик*, *айна* и др.

Ценный вклад в изучение археологии, этнографии, фольклора и языка хакасов внес выдающийся тюрколог, академик В. В. Радлов [1868, 1888–1902, 1893–1911, 1895, 1989]. Он проложил дорогу во всех отраслях тюркологии, которая развивается сейчас по проторенным им путям. В своих трудах ученый поднял проблему возникновения устного народного творчества народов Южной Сибири. В. В. Радлов описал манеры исполнительского мастерства сказителей, исследовал музыкальную ритмику героических сказаний, проявил интерес к свадебной обрядовой поэзии. Ценно в трудах ученого и то, что он рассматривал фольклор и языковую культуру тюркоязычных народов не изолированно, а в тесной взаимосвязи, взаимообусловленности. В частности, академику В. В. Радлову принадлежит приоритет в освещении общности древних истоков устного народного творчества народов Азии и Сибири. Ученый отстаивал идею культурного взаимодействия и взаимообмена духовными ценностями между тюркскими народами. Особое внимание В. В. Радлов уделит религиозным воззрениям автохтонного населения Сибири, в том числе хакасов. Он изучал влияние, которое оказала религия на их язык и быт. Его труды отличаются от других исследований высоким уровнем аналитической работы и прекрасным знанием языков изучаемых народов.



Сагайский шаман в шапке и с бубном.
Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).

Огромная заслуга в изучении фольклора, языка и культуры своего родного народа принадлежат известному ученому-тюркологу, профессору Казанского университета Н. Ф. Катанову. В своих работах он представил обширные материалы по фольклору, языку, шаманизму, погребальным обрядам и другим вопросам этнической культуры [Катанов, 1890, 1893, 1894а-в, 1897а-б, 1900, 1907, 1909, 1996]. Н. Ф. Катанов изучил различные стороны шаманского вероучения и обрядово-культурных действий, собрал и обработал огромный фактологический материал. Его труды ценны тем, что написаны человеком, прекрасно владеющим хакасским языком, а также глубоко понимающим и чувствующим родную культуру. Работа Н. Ф. Катанова «Образцы народной литературы тюркских племен» обладает огромным информативным полем и находится на стыке этнографии, фольклористики и лингвистики. Запись и изложение материала была осуществлена на хакасском языке с последующим переводом на русский язык. Н. Ф. Катанову удалось описать мифо-ритуальный комплекс хакасов с позиции представителя этой культуры, что оказалось новым явлением в хакасоведении.

В 1871 г. в журнале «Нива» вышла статья «Шаманство и шаманы». К сожалению, фамилия автора не была указана. В ней содержались интересные сведения о культовых вещах шаманов. Например, автор писал, что на одеянии качинского шамана Куске имелось 500 лент и более 7 килограммов подвесок и бубенцов.

В «Енисейских епархиальных ведомостях» за 1888 г. была напечатана информативная статья Александрова «О религиозном мировоззрении минусинских инородцев». Различные сведения о шаманизме содержатся в работе П. А. Кропоткина «Саянский хребет и Минусинский округ» [1895].

В 1894 г. по поручению Российской академии наук в Хакасию приехал П. Е. Островских [1895]. Его переводчиком и ценным информатором был учитель Усть-Абаканской школы М. И. Райков. В ходе экспедиции удалось собрать данные по этногенезу, материальной культуре, семейной обрядности и народным верованиям хакасов. П. Островских обратил внимание на широкое распространение культа гор у хакасов. Он отметил также, что общественные моления — *тайг* могли проходить как с участием шаманов, так и без них. Исследователь дал подробное описание обряда посвящения *ызыха*, указав, что *ызыхам* могли быть лошади и коровы бурой масти, а также белые овцы с красными щеками. П. Островских дал описание домашних охранителей — *тдсей* и места их расположения. Им зафиксирован такой способ лечения больных: «шаман изгонял духов и вселял их в животное». Им также были описаны похоронные обряды и представления хакасов о душе.

Крупным научно-организационным центром по изучению хакасов (на археологическом и этнографическом материале) стал Минусинский музей, основанный в 1877 г. Н. М. Мартыяновым. С деятельностью этно-



Круг мужчин на свадебном угощении во дворе родителей жениха.
 Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).



Невеста (прикрыла лицо шалью) с молодыми женщинами во временно поставленном шалаше (качинцы). Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).

го музея связана работа Е. К. Яковлева «Этнографический обзор инородческого населения Южного Енисея» [1900]. В ней представлены ценные и достаточно подробные (на тот период) сведения по семейно-бытовой обрядности. Исследователь хорошо описал качинские обряды поклонения небу и горе. Е. К. Яковлев дал классификацию молений хакасов, среди которых выделил племенные, родовые, семейные и личные. Он проанализировал обряд посвящения *ызыхов* и поклонение домашним охранителям — *тёсям*. Им также зафиксирован процесс камлания и гадания на бараньей лопатке, предоставил сведения о шаманских атрибутах — костюме и бубне, освятил роль шаманов в традиционном обществе.



Кызыльская юрта с пристроенным навесом.
 Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).



Внутренний вид женской половины юрты (качинцы).
 Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).

С Минусинским музеем связаны и исследования В. А. Ватина [1913], содержавшие некоторые сведения о традиционном мировоззрении хакасов. Есть данные по шаманизму в работах Ф. Я. Кона [1900, 1902]. Немало работ о религиозной системе хакасов написал Д. А. Клеменц [1884, 1886, 1890, 1892, 1908]. Эти исследователи отметили, что идет процесс трансформации этнической культуры хакасов. Немало внимания они уделили также духовной культуре, в частности шаманизму, и традиционной бытовой обрядности. Материалы по традиционным религиозным представлениям хакасов содержатся и в работе Н. Н. Каргазова [1884].

Большие заслуги в научном изучении Сибири и отстаивании прав коренных народов на развитие историко-культурных традиций и политическое возрождение принадлежат представителям областного течения Н. М. Ядринцеву [1885, 1891, 1892, 1979], А. В. Адрианову [1864, 1888, 1902, 1902–1924, 1909], Н. Н. Козьмину [1925] и др.

В 1898 г. в Красноярске вышла монография А. А. Кузнецовой и П. Е. Кулакова «Минусинские и ачинские инородцы» [1898], в которой содержатся сведения о религиозно-обрядовой системе хакасов.

Описанием религиозной обрядности хакасов занимался аскизский священник Н. Суховской [1884, 1902, 1903]. Абсолютно не понимая культуры хакасов, он дал субъективную и очень негативную оценку шаманизму и общественным жертвоприношениям, называя их «фокусничеством» и народными «пирушками».

Накануне октябрьской революции 1917 г. изучением традиционной культуры коренных жителей занимался хакасский этнограф С. Д. Майнагашев [1913, 1914а-б, 1915, 1916а-б]. Он первый детально описал культуру хакасов, традиционные представления о посмертном существовании человека и его душах, различные



Внутренний вид мужской половины юрты (качинцы).
Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).



Внутренний вид юрты (кылыан).
Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).

народные приметы. Большую ценность работам С. Д. Майнагашева придают содержащиеся в них фотоматериалы. Исследователь также записал на фонограф произведения устного народного творчества хакасов, в том числе шаманские песнопения. К сожалению, большая часть его ценных полевых материалов бесследно исчезла в годы Гражданской войны.

Среди советских исследователей большая заслуга в изучении традиционных религиозно-мифологических представлений хакасов принадлежит профессору Л. П. Потапову [1928, 1929, 1934, 1935, 1946а-б, 1947а-б, 1949, 1951, 1957, 1958, 1959, 1970, 1973, 1977, 1979, 1981, 1983, 1991]. Им были написаны первые сводные труды по этнографии коренных жителей долины Среднего Енисея. Кроме собственного богатого полевого материала, автор обработал сведения из дореволюционных публикаций и архивных документов. Особого внимания заслуживают труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции, руководителем которой был Л. П. Потапов [Труды Тувинской..., 1960, 1966]. Экспедиция начала работу в 1957 г. и явилась преемницей Саяно-Алтайской экспедиции Института этнографии АН СССР, участники которой вели свои исследования на Алтае, в Шории, Хакасии и Туве. Главной задачей Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции стало изучение этнического состава и древней этнической истории тувинского народа по этнографическим, археологическим и палеоантропологическим материалам. Проблема происхождения и этнического состава тувинцев тесно связана с более крупной исторической проблемой. Речь идет о проблеме этногенеза народов Центральной Азии, разработки которой имеют большое значение для этнической истории и истории культуры ряда народностей бывшего СССР – казахов, киргизов, уйгуров, тувинцев, алтайцев и хакасов, а также племен и народностей Монголии и Синзян-Уйгурской автономной области Китая. Тувинцы играли существенную роль в жизни ряда тюркоязычных и монголоязычных племен и народностей как в древнюю, так и в средневековую эпохи. Экспедиция завершила свою работу в 1966 г., собрав богатейший материал и внося огромный вклад в историческую науку.

Ценные сведения о религиозно-мифологических представлениях хакасов и шорцев содержатся в работах Н. П. Дыренковой [1927, 1928, 1930, 1937, 1940, 1949].

В 1928 году в журнале «Этнограф-исследователь» вышла небольшая заметка В. К. Серебрякова «К вопросу о проазиатских элементах культуры у хакасов», где упоминается о существовании в прошлом у хакасов культа оленя.

Большой материал по хакасским фетишам – *тёсям* имеется в работах Д. К. Зеленина [1935, 1936]. Он собрал и систематизировал сведения по культу *тёсей* и *ызыхов* у народов Сибири, проанализировал функции шаманов и их атрибутов в традиционном обществе.

В 1947 г. вышла работа Д. Е. Хайтун «Пережитки тотемизма у хакасов», посвященная ранним формам религии. Однако основана она была на опубликованных материалах предшествующих исследователей, без использования собственного полевого материала, что снижает ценность данного исследования.



Кызылец на коне. Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).

Изучением традиционных религиозных представлений сибирских тюрков занимался и видный советский этнограф С. А. Токарев. Им написано несколько статей по традиционным культам хакасов и алтайцев [1947, 1952, 1982].

Исследовал декоративно-прикладное искусство народов Сибири известный этнограф С. В. Иванов [1955, 1979]. Он дал тщательный анализ предметов культа хакасов – шаманских бубнов, костюмов и других атрибутов традиционных верований.

В 1944 г. был создан новый научный центр – Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, благодаря которому началось изучение этнографии хакасов силами национальных кадров. С деятельностью этого института связано творчество К. М. Патачакова [1958, 1961], Ю. А. Шибаевой [1948, 1950, 1954, 1978, 1979], В. Е. Майнагашевой [1965; Унгвицкая, Майнагашева, 1972], В. Я. Бутанаева [1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1992, 1994, 1995а-б, 1996, 1998, 1999, 2001, 2003, 2005].

Хакасский этнограф К. М. Патачаков занимался исследованием таких вопросов, как родовой состав хакасов и влияние общественной жизни на изменение семейного быта, семейно-родственные отношения и религиозно-бытовые пережитки. К сожалению, его работы, содержащие ценные полевые материалы по традиционным религиозным представлениям, слишком тенденциозны, написаны в духе «воинствующего атеизма» с ярко выраженным негативным отношением к пережиткам «темного прошлого».

Перу известного этнографа-религиоведа Н. А. Алексеева принадлежат обобщающие труды о ранних формах религии и шаманизме тюркоязычных народов Сибири [1980, 1984, 1992]. В своих работах он представил сравнительный анализ традиционных воззрений и обрядов сибирских тюрков. Это позволило понять этногенез и этническую историю тюркоязычных народов Сибири. Сопоставление результатов сравнительного исследования религиозных верований тюрков Сибири со сведениями по традиционной религии бурят и эвенков выявило общие закономерности формирования древних форм религии у народов Сибири, показало эволюцию мифологических воззрений и систем религиозных обрядов, их влияние на бытовую культуру.

Изучением традиционного мировоззрения хакасов в связи с ранней историей кыргызской культуры занимаются археологи Л. Р. Кызласов [1984, 1986, 1989, 1990, 1993] и И. Л. Кызласов [1982].

Археолог Ю. С. Худяков занимается изучением религии енисейских кыргызов эпохи средневековья [1987, 1986, 1995 и др.]. Свои исследования он проводит на основе данных письменных источников в сопоставлении с археологическим материалом.



Намогильное сооружение в сагайском улусе Базмтекая Бек.

Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).

Исследованием традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири занимались Э. Л. Львова, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова и И. В. Октябрьская, результатом чего явился выход трех книг [Традиционное мировоззрение..., 1988, 1989, 1990]. Данный труд явился крупным вкладом в изучение культуры коренных народов Сибири. Его авторы сумели не просто дать описание религиозно-мифологической картины мира тюрков Южной Сибири, но и представили ее в виде своеобразной системы «Природа и Человек» в аспекте пространственно-временных измерений и связей. Значительное внимание было уделено формированию и функционированию яркой по выразительным средствам религиозной обрядности тюркоязычных народов Южной Сибири. Чрезвычайно значимым для содержания работы является включение проблем, связанных с традиционной структурой общества тюрков Южной Сибири и его социально-культурной иерархией. Кроме того, М. С. Усмановой принадлежит ряд ценных статей по религиозно-обрядовому комплексу хакасов [1975, 1976а-б, 1979, 1980а-б].

Большой вклад в изучение этнокультурной истории хакасов внес известный тюрколог-этнограф, профессор В. Я. Бутанаев. Ему принадлежит инициатива введения в научный оборот термина «Хонгорай» («Хоорай») для обозначения этносоциального объединения хакасов в позднем средневековье. Большое внимание В. Я. Бутанаев уделяет изучению культуры хакасов. В работах «Почитание тесей у хакасов», «Култ богини Умай у хакасов», «Воспитание маленьких детей у хакасов», «Служебные духи-тесы хакасских шаманов», «Народная медицина Хакаско-Минусинского края», «Култ огня у хакасов» им были подробно описаны и проанализированы семейно-бытовая обрядность, традиционные религиозные верования, народная медицина и многое другое. В совместной работе с И. И. Бутановой «Хакасский исторический фольклор» впервые представлены переведенные на русский язык уникальные тексты несказочной прозы, основная часть которых была собрана авторами в процессе многолетних полевых экспедиций. Исследователи дали интерпретацию многим мифологизированным историческим персонажам.

В обобщающем труде по ранним формам религиозных верований хакасов и тувинцев «Архаические обряды и обычаи саянских тюрков» В. Я. Бутанаев и Ч. В. Монгуш рассмотрели анимистические воззрения, представления о рождении, жизни и смерти человека. Исследователи выявили общие пласты религиозно-обрядовой сферы духовной культуры хакасов и тувинцев.

В. Я. Бутанаев сумел показать, что под влиянием буддизма и христианства у хакасов сложилась особая форма национальной религии *Ах-чаян* (букв. «Белая вера»), которую можно рассматривать как вариант бурханизма. Следствием его научных изысканий явился труд «Бурханизм тюрков Саяно-Алтая». Большой заслугой В. Я. Бутанаева является и то, что он в результате многолетнего и целенаправленного труда собрал и ввел в научный оборот огромный корпус хакасского лексического материала, уходящего своими корнями к архаическим пластам и не употребляющегося в настоящее время. В 1999 г. увидел свет его «Хакасско-русский историко-этнографический словарь».

Изучением традиционного мировоззрения хакасов занимается и Л. В. Анжиганова [1997а-г, 1998, 2001]. В ее работах дается философско-социологический анализ традиционной картины мира хакасов. Л. В. Анжиганова анализирует эволюцию мировоззрения этноса как процесс становления и развития открытой саморазвивающейся системы с привлечением данных различных научных направлений (философии, социологии, этнографии, археологии, истории и фольклора). Она пытается осмыслить роль этнического мировоззрения как фактора формирования субъектности этноса.

Таким образом, на протяжении длительного периода религиозно-мифологическая область духовной культуры хакасов привлекала к себе внимание многих исследователей. Следует отметить, что недостаточно полно был выявлен религиозно-мифологический корпус, связанный с представлениями о Среднем мире и его мифическими персонажами. Поэтому предлагаемая читателю книга представляет собой попытку заполнения образовавшейся «лакуны».

Хотелось бы выразить глубокую благодарность моим научным руководителям – доктору исторических наук, профессору И. Н. Гемуеву, доктору исторических наук, профессору В. Я. Бутанаеву, а также коллегам, родным и близким, информаторам за помощь в написании данной работы.



ГЛАВА 1

ДУХИ-ХОЗЯЕВА ПРИРОДНЫХ ОБЪЕКТОВ И ЯВЛЕНИЙ

В каждом явлении культуры есть черты, унаследованные от прошлого и появившиеся под влиянием текущих событий. Сюжетам мифологии принадлежит особое место в культурном наследии любого народа. Мифология как форма общественного сознания универсальна для всех народов мира. Мифологическое мышление лежало в основе картины мира, созданной первобытным обществом, оно же в значительной степени определило идеологические структуры более позднего времени.

Всякая религиозно-мифологическая система, не закрепленная писаным уставом, есть живой организм, в котором одно продолжает жить и развиваться, другое только что зарождается, а третье уже начинает отмирать. Многие древние мифологические представления, в особенности связанные со Средним миром, сохраняются в массовом сознании.

На примере хакасов можно увидеть, как исторические и природные условия способствуют сохранению архаичных представлений и верований, выступающих в роли основных доминант при создании современной картины мира. Из числа таких условий наиболее важны следующие: сохранение древнего института рода – *сеока*; приверженность большинства хакасов традиционным верованиям.

Весь мифо-ритуальный комплекс хакасов, уходит своими корнями в древние верования, пронизанные анимистическими представлениями и магическими элементами, которые связаны с культом природы. Представления об окружающей природной среде всегда были основой мифотворчества. Наиболее развитыми являются представления о духах-хозяевах природных объектов и явлений – гор, воды, огня и т. д.

1.1. Культ гор

Почитание гор весьма древнее и распространенное явление. Оно вошло во многие религиозно-мифологические системы мира. Большое развитие культ гор получил у хакасов. Согласно космогоническим представлениям, при создании земли творец мешалкой разделил горы и ковшом черпал реки [Бутанаев, 2003, с. 30]. Образ хозяина горы (*Таг ээзи*) или горного человека (*Таг кизи*) является лейтмотивом всей хакасской мифологии. В мифах нашли отражение религиозные представления и суеверия, а также положительные, подлинные знания об окружающем мире. Фольклор называет хакасов «народом, родившемся от горы» [Бутанаев, 1996, с. 18]. В настоящее время, среди хакасов широко бытуют представления о родстве с горными духами, об их активном воздействии на жизнь и судьбы людей.

К началу XIX века у хакасов культ гор носил родовой характер [Катанов, 1897, с. 31]. Это проявлялось в том, что каждый *сеок* (род) поклонялся своей родовой горе. При совершении обряда жертвоприношения присутствие женщины на родовой горе считалось недопустимым [Там же, с. 31–33]. Женщины хакасов не называли священную родовую гору по имени, чаще именовали «свекром» и старались «избегать» ее [Потанин, 1946, с. 151–154; 1947, с. 115]. Это подчеркивало родовую принадлежность священных гор.

Так, *сеок читти нуур* поклонялся горе *Хоорабас*, находившейся в верховьях р. Ния, а родовой горой *сеока сарыглар* была скала *Хан-Чалбарт* (второе название *Сарыг таг*) у современного г. Абаза. *Сеок теге* поклонялся горе *Сахчах*, что находится в долине р. Аскиз. *Сеок титир* поклонялся горе *Хоорыс тасхыл*, расположенной



Священная гора возле с. Казановка. Фото автора.

в устье р. Матура. Родовой горой сеока *хахпына* считалась гора *Ызых таг* в долине р. Арбаты. Сеок *сайын* почитал гору *Талбырт*, находящуюся в долине р. Таштып, а их второй почитаемой горой была *Хооргыс Тасхыл*. Сеок *сибічін* поклонялся горе *Падын Таг*, а сеок *хобый* – двум горам: *Коль тайге* и *Хоргыс Тасхылу* [Бутанаев, 1994, с. 11–22]. Сеок *таг харга* почитал гору *Падын Таг* [Потапов, 1947, с. 115–116].

Интересен факт, указывающий на возможные реликты тотемистического воззрения. Так, у хакасов имеется сеок *хызыл хая*, название которого переводится как «красная скала». *Хызыл хая* находится в истоках р. Томи. Предком сеока *хызыл хая* считается мальчик, выросший в пещере этой горы [Бутанаев, 1994, с. 17–18]. Стоит отметить, что этнолокальные группы хакасов имели общих почитаемых горных духов. Например, сагайцы почитали *Талай-хана*, качинцы – *Хубай-хана*, бельтиры – *Тастай-хана* [Бутанаев, 2003, с. 31].

Согласно этнографическим материалам, помимо почитания гор, многие хакаские роды поклонялись каменным изваяниям. Так, сеок *хыргыз* почитал каменное изваяние *Иней тас*, «считавшейся покровительницей сеока *хыргыз*». Члены сеока ежегодно совершали ей жертвоприношения. Как гласили легенды, каменное изваяние *Иней тас* (или *Хыргыз Иней*) представляло окаменевшую прародительницу кыргызов *Хыр Хыс* – «седую деву» [Бутанаев, 1994, с. 18].

Ярким показателем того, что культ гор являлся родовым, говорит такой факт: хакаские шаманы «получали» свой бубен от священной родовой горы. Нередко шаманы, у которых покровителем была одна родовая гора, «конфликтовали» с шаманами, у которых покровителем была другая священная гора [Потапов, 1991, с. 67–77]. Во многом это было результатом отражения социальной действительности, особенно касающейся хакасов, проживавших в таежной зоне, где каждый сеок имел свои охотничьи угодья.

Одним из маркеров родовой принадлежности священных гор является посвящение им *ызыхов* – коней. Наиболее яркой и архаической особенностью остаются представления, связанные с мастью *ызыха*. Сохранилась еще память о том, что каждый сеок «ставил» *ызыхов* только своей «родовой масти». Род *Пүрүт* посвящал духам соловых (*сарыг*) коней, род *Ара* – рыжих (*чигрен*), род *Хасха* – бурых (*күрен*), род *Хыргыз* – сивых (*лос*). У сагайцев род *Хобый* «ставил» *ызыхов* бурой масти, но отдельные большие семьи (*талъ*) этого рода – вороных: род *Харга* – бурых, а некоторые семьи – вороных и соловых [Потапов, 1977, с. 170]. Кроме того, выбор масти и породы священного животного соответствовал названию года рождения хозяина (по животному циклу летоисчисления) и определялся шаманом [Бутанаев, 2005, с. 13]. Целью посвящения коней было обеспечение благополучия в жизни людей. Нередко горные духи представлялись в виде покровителей всех посвященных коней одной и той же масти. Например, существовали такие духи, как «Покровитель голубых коней», «Покровитель



Священный камень *Ах-пүүр* в Аскизском районе. Фото автора.

рыжих коней – царь Кенән», «Покровитель соловых коней – царь Салыг», «Покровитель вороных коней – царь Тума», «Покровитель гнедых коней – царь Көрмас» [Катанов, 1893, с. 93–95]. Во главе всех духов-покровителей *ызыхов* отдельных мастей стоял *Ызых-хан*. Его покровительство распространялось на посвященных коней всех мастей. К нему обращались с такими словами [Катанов, 1996, с. 79]:

*Кнут у тебя из раkitника сделан!
Ты отдыхаешь, едва переправит
Конь твой тебя через бурную реку!
Ты, о, Береза, с листвою золотистой!
Ты, покровитель священных коней!*

Ызыху вплетали в гриву и хвост ленты синего, красного и белого цвета, окуривали и обмывали молоком. После обряда посвящения *ызыха* отпускали в табун. Подобно священной горе, по отношению к *ызыху* существовал ряд запретов. *Ызыхов* нельзя было использовать в хозяйстве, ездить на них (за исключением хозяев). К *ызыхам* нельзя было прикасаться, особенно женщинам. Исключение составляли матери, родившие 9 сыновей [Бутанаев, 1986, с. 206]. У хакасов *ызыхи* «ставились» на различный срок: одни на всю жизнь, другие только до назначенного момента [Зеленин, 1936, с. 304].

Гора в архаических представлениях нередко являлась алломорфом дерева, несла ту же семантическую нагрузку – оси мира и т. д. [Мифы народов..., 1997, с. 311]. Мировое дерево пронизывает слои космоса, гармонизируя его, поддерживая равновесие. Все обрядовые действия хакасов, в том числе жертвоприношение хозяину горы, совершались возле священных деревьев. Если таковых не оказывалось, их заменяли аналогом – выкопанной молодой березой. Согласно народным представлениям, *таг ээзі* мог превращаться в дерево (березу, лиственницу). Как правило, такое дерево по внешнему виду резко отличалось от других. По отношению к этому дереву налагались определенные запреты, не рекомендовалось даже приближаться к нему. Помимо этого, хакасы верили, что каждое дерево имеет своего хозяина *агас ээзі*. Прежде чем рубить дерево, надо было «разбудить» его хозяина, слегка постучав по дереву обухом топора, и попросить прощения. Дерево срубали таким образом, чтобы оно падало по направлению к солнцу. После этого на пень обязательно клали дучинку. После захода солнца в лесу запрещалось рубить деревья [ИМА, Буриakov А. А., июль 2002].

Люди верили, что деревья являются хранителями души рода. «Как говорят хакасы: “*Агас-кыз чулааны иби*” – “Дерево – это дом человеческой души. Каждый сеок имел свою породу деревьев, которые можно отождествить с тотемными. Родовые деревья носили названия “*сөөк чулааны*” – родовая душа или “*ахж соок*” – древесный род» [Бутанаев, 2005, с. 24].

Различные деревья почитались следующими сеоками [Усманова, 1980, с. 101–102]:

лиственница (тыт) – таг харга, суг харга, хобый, чити пүүр, хызыл хая, хый, тильтир, том таяс, ах хасха, сохха, ызыр, хубан, пуга, ыгы, аргын;

береза (хазын) – тилег, сагай, суг харга, хобый, хызыл хая, тилтир, суг тилтир, сайын, шор, ичега, туран, пүрүт, хырғыз, хара хырғыз, улуг ажыг, кичиг ажыг, хан;

сосна (харагай) – таг харга, суг харга, хобый, хызыл хая, хый, том, шор, туран, ах хасха, хара хасха, пүрүт, хамнар, чода;

тополь (тирек) – хый, хара тилтир, сибичин, туран, пүрүт, чода, чонмай, хан;

тальник (тал) – таг харга, суг харга, хобый, сарыг, ах хасха, талчан хасха, пүрүт, халнах;

светлый тальник (хуба тал) – хобый;

черный тальник (хара тал) – тильтир, табан;

осина (ос) – хый, ах хасха, талчан хасха, халмах;

пихта (пуйган) – хобый, хара тилтир;

кедр (хузух агас) – пуга.

«Наследование дерева» детьми происходило по мужской линии [Там же, с. 103].

Родовой характер культа гор прослеживается и в том, что хакасы уходили в горную тайгу на охоту артелями (аргыс) [Бутанаев, 1996, с. 27], которые, как правило, состояли из близких родственников и соплеменников. Сама охота проходила на родовых охотничьих территориях, со строгим соблюдением традиционных родовых норм и правил. Нахождение охотников в тайге и сам процесс охоты были сакрализированы, связаны с духом тайги, горы. «Коллектив стремился при посредстве ритуалов к преодолению границы между своим и иным миром, к установлению регулярного, ритуального контакта с животным царством, от которого зависело его благополучие» [Петрухин, 1986, с. 6]. По народным представлениям, звери являлись собственностью горных духов. Успех в добыче зависел от доброго отношения горных духов-хозяев к охотникам. Чтобы расположить их к себе, охотники соблюдали определенные нормы и обряды.

Сагайцы, приехав в тайгу и выбрав место для стоянки, совершали обряд *сеек-сеек*, который состоял в разбрызгивании *абырты* или *айрана* (национальные молочные напитки) на четыре стороны света, что означало «кормление» духов. После этого обращались к духам: «Мы приехали, позвольте нам здесь жить». Затем охотники приступали к постройке шалаша. Старший из них – опытный охотник, называемый *одаг пазы*, варил мясной суп. Сваренное мясо вытаскивал в деревянное корытце или берестяную миску. Затем охотник поднимал дымящееся мясо над головой, поворачиваясь по ходу солнца, приговаривая: «К вам пришли с просьбой, не жалейте свое богатство». «Этот обряд у сагайцев назывался “Пус тутханы”» [Потачаков, 1958, с. 95]. В об-



Священная береза и жертвенник из березовых ветвей.
Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).



Хождение с жертвенными баранами вокруг священной березы.
Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).



Каменный выступ *ансах* на горе в местности
Кюг Аскизского района. Фото автора.

ряде *Пус тутханы* хорошо просматривается традиционный образ мысли хакасов: чтобы что-то получить, необходимо сначала отдать. Этот принцип являлся важнейшим в хакасском обществе. Данные представления распространялись не только внутри родового коллектива, они были действенны и по отношению к духам и божествам.

Как уже было сказано, тасжные звери считались скотом горных хозяев, и чтобы добиться успеха в промысле, сначала необходимо было завоевать к себе расположение *таг ээзи*. Для этого на охоту специально брали музыканта-сказочника. По ночам они рассказывали сказки, играя на *чатхане* или *хомысе* (струнные инструменты). Нередко такие люди являлись шаманами. Перед тем, как рассказывать сказку, охотники прямо обращались к хозяину: «Ты (хозяин), послушай, да больше нам зверя давай, а мы тебе больше сказок будем рассказывать» [Трояков, 1969, с. 24]. Удовлетворенные таким вниманием, горные духи щедро «одаривали» своим «скотом» охотников. Хомыс, изготовленный в тайге после охоты, оставляли в балагане на радость тасжным духам-хозяевам [Бутанаев, 2005, с. 11].

В традиционном сознании мифологические персонажи наделялись качествами, свойственными людям. «Чтобы сделать любое явление мира умопостигаемым, его надо было, прежде всего, уподобить человеку. В принципе антропоморфизироваться мог любой объект, так как традиционному мировоззрению импонировала идея глубинного тождества, понимаемого закономерно, как родство» [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 8]. Это непосредственно относится к духу горы. К *таг ээзи* обращались со следующими словами [Катанов, 1893, с. 29]:

*Ездишь ты на черно-буrom скакуне,
Из черной выдры у тебя камча,
А шапка из лисицы чернотинной.*

Как уже отмечалось, местом пребывания горного духа считалась гора, хозяином которой он был. В хакасских мифах горного духа нередко изображали в виде черного человека с собачьей головой, вооруженного луком и палкой. Полагали, что он ходит, опираясь на березовую палку, а за ним следуют шесть собак. Горного духа иногда представляли в образе женщины, носившейся в виде вихря. К ней обращались с такими словами [Иванов, 1955, с. 215–216]:

*О, ты, женщина, ходящая в армяке,
Имеющая на голове колпак!
О, ты, женщина, ходящая без тела,
Одетая в армяк!*

По народным поверьям, горный дух в виде вихря причиняет вред. Чтобы отвести беду, людям рекомендовалось трижды плюнуть в духа. Согласно хакасскому фольклору, у хозяина горы было семь сыновей, которые являлись караульщиками гор и телохранителями 14 «желтых дев» – дочерей хозяина горы. Они были связаны с охотой и имели лук и палки – посохи, ветви или деревца [Катанов, 1893, с. 29]. По представлениям хакасов, «жертвою горному духу служит пар, исходящий из морей и лесов. Горы этого духа покрыты таволожником и ягодами. Ездит он на бурых конях, гривы и хвосты которых обхватывают всю землю. Кнут его черная выдра.



Жертвоприношение Небу – *Тигір Тайиг* на горе “*Тигір Тайичаң*” (бельтиры).
Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).

подхвостник его лошади – серая выдра. Украшается он сам черным сукном, лежит на отвесной скале, одевается черным бархатом, носит шапку из черного камчатского бобра и отдыхает в тени березы, имеющей золотые листья» [Там же, с. 91–92].

В тайге *таг ээзі* могли приходить к охотникам в различных образах, но чаще в виде прекрасных девушек. В большинстве хакасских мифов вознаграждение охотника – это благодарность хозяев за полученное удовольствие от прослушивания сказок. В некоторых мифах удача на охоте объясняется иначе: охотники отвлекают сказками хозяина от его дел, в результате чего звери разбегаются и их можно легко убить или поймать. По всей видимости, женский образ хозяина горы является реминисценцией идеи плодородия в лице богини Матери-Земли.

Дух горы – *таг ээзі* считался одним из сильнейших духов Среднего мира. Обращаясь к нему с призывом о помощи, люди знали, что *таг ээзі*, как и другие духи, не исполнит просьбы бесплатно. За оказанную помощь он должен получить вознаграждение в виде жертвы. Такого рода отношения с духами вытекали из представлений, будто все сверхъестественные существа были человекоподобными не только по внешнему облику, но и по образу жизни, по потребностям. Они тоже желали получить хорошую пищу, услышать добрые слова и т. п.

Гора – обитель духа-хозяина – в традиционных представлениях несла полисемантическую нагрузку. «Горы, выраставшие из земных недр и простиравшиеся высоко в небо, являлись зримым символом единства мира, олицетворением жизненной силы и гармонии. Более того, самая высокая вершина выступала как путь, дорога, по которой осуществлялась связь людей с небом, она стала символом связи мира людей с миром тенгриев – небожителей» [Кара-Сал, 2001, с. 98]. Как уже указывалось, именно на горах совершались общественные жертвоприношения. Самым распространенным являлся *таг тайиг* – жертвоприношение хозяину родовой горы. Их осуществляли регулярно с 1 по 19 июля [Катанов, 1897, с. 31–34]. Моления устраивали на вершине почитаемой родовой горы, обязательно у священной березы (*пай хазын*). К обряду не допускались женщины. Приносимые в жертву барашки, как правило, были белой масти, но с черной головой или щеками. Число жертвенных животных зависело от возможностей и желаний хозяев сеока. С точки зрения традиционного мировидения, именно коллективное обрядовое действо было наиболее эффективным средством установления контакта с иным миром [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 32]. Коллективные моления с жертвоприношением объединяли всех членов сеока, способствовали их сплочению.

Все культовые действия, связанные с почитанием родовой горы, в основном осуществлялись шаманами. Хотя простейшие обряды поклонения духам гор, будь то *сеек-сеек* или подвязывание ритуальной ленты – *чалама*, мог совершать любой человек. Но сложные моления священным горам и их хозяевам, с кровавыми жертвоприношениями, с определенной программой действий могли производить только шаманы [Потапов, 1946, с. 150].

В мироздании, лишенном непреодолимых границ, абсолютных воплощений зла и добра, актуальной становится фигура посредника, медиатора. Он связывал воедино все области Вселенной, регулировал процессы «взаимообмена», движения жизни, защищал свою общину и возвращал украденную душу человека. Шаманы взяли на себя тяжкий труд. Мыслью, словом и делом они отрицали однозначность окружающего мира, проникая в своих полетах-фантазиях в сферы зыбкого, вероятностного. Там, на грани реальности и мифа, хаоса и гармонии появлялась возможность повернуть ход событий в желаемом для сородичей направлении. Согласно представлениям хакасов, шаман получал от хозяина священной родовой горы дар камлания. Как пишет Л. П. Потапов, сагайцы и качинцы считали, что дух горы давил на *чула* (душу) будущего *хама* (шамана), поэтому он болел, особенно в тех случаях, когда сопротивлялся. Чтобы узнать о причине своей болезни, он обращался к опытному шаману, который устраивал специальное камлание. Во время этого действия, взяв *чула* испытуемого, шаман отправлялся к хозяину священной горы, покровительствующему шаманам, дающему им бубны. Тот, осмотрев *чула*, выносил решение: быть этому человеку *хамом* или нет [Потапов, 1991, с. 49]. Хозяин горы «определял» количество бубнов для шамана. Он мог уменьшить число бубнов, что означало сокращение жизни шамана. Хозяин священной родовой горы являлся главным покровителем шамана. При изготовлении бубна шаман обращался к хозяину священной горы, а после изготовления проводил специальный обряд «оживления» бубна, цель которого – показать бубен священной горе и вселить в него духов-помощников [Потапов 1946, с. 150–151].

Как уже указывалось, нередко шаманы, у которых покровителем была одна гора, враждовали с шаманами, покровителем которых являлась другая гора. В качестве оружия выступал бубен, на обечайке которого были сделаны выпуклости – «рога» [Там же].

Хакасские шаманы представляли бубен в образе ездовых животных, на которых они летают, либо ездят по горам [Потапов, 1935, с. 140]. Данные воззрения существовали и у самодийцев. На самом бубне нередко встречалось изображение священной горы. Как уже указывалось, забота и контроль за преемственностью шаманов от их предков – *хамов* лежали на хозяевах священных гор. Шаманы еще их называли *тёсями* – покровителями. Это отразилось и в названиях гор – *Тес таг* [Потапов, 1991, с. 71–75].

По хакасским мифам, шаманам во время камлания оказывали помощь «желтые девы» – дочери хозяина горы. Они помогали шаману добраться до покровителя рыжих коней во время нагорного жертвоприношения. Горные девы отводили нечистого духа в сторону, особенно когда силы у шамана ослабевали [Катанов, 1893, с. 29].

* В данном разделе анализируется лишь один из аспектов хакасского шаманизма, непосредственно связанный с почитанием гор. Роль шамана в обрядовой системе будет рассматриваться в главе 3.



Священная гора «Кёк хая» возле с. Нижняя Тёя Аскизского района.
Фото автора.

У сагайцев *хүт* (душу) для детей, а также скот, зверей, урожай хлеба шаманы спрашивали и получали от хозяина своей священной горы [Потапов, 1991, с. 35]. Хакасы полагали, что хозяин горы мог наказать и даже убить шамана за ошибки, какие-либо нарушения, отступления от норм и запретов [Там же, с. 67]. Хоронили шаманов, как правило, на самых высоких вершинах [Каратанов, Попов, 1884, с. 630–631]. Л. П. Потапов писал о том, что после смерти шамана его двойник обитал в горах, тайге. Со временем он становился покровителем кого-либо из своих потомков и определял будущую судьбу шамана [Потапов, 1991, с. 50]. Культ шаманов-предков в шаманизме достиг той степени развития, при которой отдельные шаманы были возведены в ранг местных духов или божеств [Там же, с. 68].

Из сказанного видно, что шаманы являлись трансляторами родовых представлений, культов и обрядов, главным образом, культа священной горы и ее хозяина. Сами шаманы, как лица, обладающие сакральной властью, оказывали огромное влияние на морально-этическую, нравственную сторону родового общества. Они создавали особый психологический фон среди сородичей, укрепляли веру в силу и могущество духов, важнейшим из которых являлся дух священной горы. Это воспитывало и дисциплинировало всех людей, настраивало на особое отношение к горе и ко всем обрядам, связанным с ней. Шаманы руководили общественными молебнами, которые укрепляли веру в единство родового организма, в преемственность многих традиций от священной горы, что создавало благоприятную атмосферу для консолидации.

Формы поклонения духу горы

Как уже говорилось выше, культ гор имел настолько широкое значение и распространение, что имел различные формы, среди которых особо выделяются *Обаа* (Обо) и *Иней тас* (каменные изваяния). В научной литературе бытует мнение об отсутствии культа *обаа* у хакасов. Так, выдающийся исследователь ранних форм религии и фольклора народов Сибири Н. А. Алексеев пишет: «Культа обо ни у якутов, ни у хакасов нет... На хакасских родовых горах при обращениях к духам-покровителям устанавливалась не куча камней, а береза» [1992, с. 50]. Однако есть основания и для иной точки зрения. Безусловно, культ *обаа* в виде священной груды камней на перевалах в честь духов местности к настоящему времени у хакасов не имеет такого широкого распространения, как у алтайцев или тувинцев. Тем не менее, в памяти пожилых хакасов сохранились воспоминания об особом отношении к перевалам, через которые издавна проходили во многих случаях (перекочевки, перегон скота, к месту охоты в тайгу и т. п.). В честь духов – хозяев мест на перевалах сооружалось *обаа*, являвшееся алтарем духа, владеющего данной местностью. Переезжая горы, хакасы бросали в общую кучу камень, а если рядом росло дерево, то привязывали к ветвям цветные ленточки – *чалама*, кропили *обаа айраном* (кисломолочный продукт), славословили хозяина перевала и просили о благополучии в пути. «Если человек впервые проходил через перевал, то он обязательно должен был повязать священную ленту “чалама” на шести, воткнутые в груды “обаа”, иначе его жизненный век сократится. Около “обаа” нельзя смеяться или петь песни. При наличии вина присутствующие троекратно по солнцу обходили священную грудку камней и окропляли “обаа” спиртным. В ночное время запрещалось подниматься на перевалы» [Бутанаев, 2003, с. 33–34]. Сведения о почитании хакасами *обаа* имеются в материалах Н. Пестова [1833, с. 68–69].

Языковые материалы подтверждают бытование в прошлом среди хакасов представлений об *обаа*. В хакасском языке седловина горы со священной грудой камней именуется «*обаалы пил*» [Бутанаев, 1999, с. 70]. Н. Ф. Катанов зафиксировал факт принесения хакасами кровавых жертвоприношений на *обаа* [1909, с. 282–283].



Священная грудка камней *обаа*.
Фото автора.

Народная память нередко связывает появление *обаа* со временем «кыргызского великодержавия». В связи с этим хакасы иносказательно называют эти каменные груды «кыргызскими камнями» (*хыргыз тастары*) [Бутанаев, 2003, с. 34]. Нам удалось записать одно из таких преданий, связанное с *обаа*.

«Есть горы, которые называются “Пис таг”. Там находится “обаа”. Каждый, кто проезжает через это место, бросает туда веточку либо камень и просит об удаче. По народным поверьям, там захоронен хан со своим конем. Старики рассказывали, что на том месте остановился на ночлег хан со своим войском. Проснувшись рано утром, он подошел к котлу, где на все его войско варилась кровяная колбаса – хан. Он решил проверить, сварилась ли кровяная колбаса. Саблей проткнул ее. Из отверстия на горло хана брызнула горячая кровь. Хан от боли неосознанно полоснул себя саблей по горлу, и тем самым убил себя. Воины по старому обычаю похоронили хана вместе с конем, а могилу засыпали камнями. Так образовалось “обаа”. С тех пор каждый, проезжающий мимо этого места, обязан в память об этом хане бросить в каменную насыпь веточку или камень» [ПМА, Тобурчинов Н. П., 12.06.2000].

На данном материале мы видим эволюцию представлений, связанных с *обаа*. Из культа природы *обаа* трансформируется в культ легендарных предков. Несмотря на некоторое видоизменение, первоначальный смысл культа *обаа* продолжает параллельно сосуществовать.

Хакасами термином *обаа* обозначалась не только каменная насыпь на горах в честь духов, но и курганные камни, менгиры [Бутанаев, 1999, с. 70]. Вероятно, данная лексема указывает на связь каменных изваяний – *Иней-тас* и менгиров – *күзе* с культами священных гор и предков, но главным образом с культом плодородия.

По поводу *Иней-тас* Н. Ф. Катанов писал: «О каменных бабах минусинские татары говорят, что это были монгольские старухи, которые превращены в камень за разные грехи. Каменных баб с монгольским типом я встречал в долинах Улуг-Хема, Бош-Кемчика и Абакана. Монголы, урянхайцы и минусинские татары почитают их, как своих предков, и мажут им рот маслом и сметаной» [1894, с. 19].

Каменные изваяния сооружали в основном в межгорных котловинах и по долинам рек. Как правило, это не очень большие по площади степные долины с панорамой на величественные священные горы. Каменным изваяниям – *Иней тас*, а также менгирам – *күзе*, как собственно и священным горам, устраивали жертвоприношения, причем почитание было первоначально родовым. Согласно мифологии, памятники *күзе* представляют застывших в камне богатырей, души которых стали или звездами на небе, или горными духами на земле. Поэтому их именовали *алып күзе* – богатырские обелиски. Кроме того, стелы, изображающие фигуры людей, носили и другие названия: *иней-тас* – «бабий камень», *апсах тас* – «старик-камень», *хыс-күзе* – «девичий обелиск», *брекен тас* – «старуха-камень», *хуртуях тас* – «старушечий камень» [Бутанаев, 2003, с. 193–195]. По всей видимости, традиционное сознание, «очеловечивая» камни, стремилось на мифо-ритуальном уровне освоить природное пространство, приспособиться под него, создать благоприятные условия для жизни социума. В традиционном обществе одной из самых главных ценностей была жизнь самого человека, его потомства и всего рода. В камнях видят мифических женщин-прародительниц, обеспечивающих непрерывность и процветание жизни. На протяжении тысячелетий эти камни являлись сакральными символами материнства и неиссякаемой жизненной силы родной земли. Они несли в себе силу духов-первопредков.

Не случайно современное неблагоприятное социальное положение основной массы хакаского этноса, характеризующееся падением рождаемости и увеличением смертности, побуждает людей обратиться к традиционным объектам поклонения – каменным божествам. Для современных хакасов одним из таких символов этнокультурного возрождения является *Улуг Хуртуях Тас* – «Великая каменная старуха». Она представляет собой песчаный обелиск, на котором высечена женская фигура. У нее четко обозначено женское лицо и хорошо оформлен живот беременной женщины, на котором вырезана личина. Возраст изваяния составляет около 5 тыс. лет*. Народ верит, что «Каменная бабушка» беременна. В религиозном сознании хакасов, как уже говорилось, изваяние олицетворяет собой символ женского начала. Эта хакасская «Богородица» покровительствует беременным женщинам, роженицам и маленьким детям. По традиционным поверьям, она обладает магической силой избавления женщин от бесплодия. Поэтому во все времена приезжали и приходили к ней женщины, прося здоровья, детей и счастья.

До 1954 года *Улуг Хуртуях Тас* стояла в Аскизском районе, на обочине древней дороги в Туву и Монголию. Сейчас это трасса, ведущая в село Таштып. Когда хакассские степи начали распахивать, археолог Альберт Николаевич Липский перевез *Улуг Хуртуях Тас* в Абаканский краеведческий музей. «Каменная бабушка», находясь в музее, продолжала оставаться объектом поклонения хакаских женщин, которые тайно от сотрудников музея «кормили» и молились великой богине.

* Утверждение научного сотрудника Хакассского национального музея-заповедника «Казановка», археолога-краеведа Л. В. Еремина.

С момента установления изваяния в музее не раз предпринимались попытки вернуть *Улуг Хуртуях Тас* на то место, где она стояла с древности. Сначала звучали робкие голоса людей старшего поколения, еще помнивших традиции предков. Советские чиновники всерьез их не воспринимали: в стране шла борьба с пережитками «темного прошлого». В последние годы, в связи с кризисом, который переживает хакасский этнос, вопрос о возвращении изваяния стал подниматься все чаще. По инициативе простых людей, старейшин хакасских родов, а также национальной интеллигенции правительству Республики Хакасия была подано прошение о возвращении «Каменной бабушки» на ее исконное место. Обоснованием для прошения явилось убеждение коренных жителей Хакасии, что при помощи сакральной силы *Улуг Хуртуях Тас* удастся возродить обычаи предков, укрепить национальное самосознание и «дух» хакасов. Немаловажным фактором возвращения божества явилась вера людей в целительную силу изваяния. По мнению некоторых ученых и шаманов, в древности изваяние было установлено в «энергетически активной точке земной поверхности», а ее благотворное воздействие на организм использовало не одно поколение местных жителей. После многочисленных дебатов правительство дало согласие на возвращение *Улуг Хуртуях Тас* на «историческое место», которое по-хакасски называется *Хамхазы* (близ села Анхаков), а также на организацию там музея под открытым небом *Хуртуях Тас*. 28 августа 2003 г. стало памятным днем «возвращения домой» каменной матроны. В связи с этим большой интерес представляет рассказ о вывозе *Улуг Хуртуях Тас* из Абаканского краеведческого музея и установлении ее на исконном месте (записано со слов очевидцев – О. Бахман и др.).

«Операция была произведена ночью, с помощью специально разработанной техники. Хакасские женщины сшили для Матери “Богородицы” огромное платье, надели на неё расшитый платок. Все время, пока шел демонтаж *Улуг Хуртуях Тас* в экспозиции музея, заслуженные деятели культуры Республики Хакасия – Клара Ефимовна Сунчугашева и Евгений Улугбашев пели сакральную песню – “Наказ матери-прародительницы хакасского народа”, которую записал известный музыкант-чатханист Григорий Итпеков. В этой длинной песне прозвучали такие слова:

*Верните Бабу – Хуртуях
В святое место, в степь, туда, где жизнь!
Пусть там стоит и охраняет
От всех болезней и тревог
И счастье, люди, вам несет.*

После демонтажа каменное изваяние вынесли из здания музея и уложили в кузов грузовой машины на песок, покрыв сверху ковром, который пожертвовал богине заместитель председателя совета старейшин хакасских родов Афанасий Кыжинаев. Сопровождавшие ее люди останавливались возле каждой реки, речушки, ручейка и брали круглые и продолговатые камушки, которые, по словам шаманов, означают женское и мужское начало. Их затем уложили у основания Каменной бабушки, символически дав ей тем самым детей, а значит, желание жить и дальше помогать людям. К “дому” *Улуг Хуртуях Тас* (музеем под открытым небом) подъехали уже ночью. Местные жители из *аала* (деревни) Анхаков ждали свою святыню в национальной одежде. Когда машина с *Улуг Хуртуях Тас* на борту стала въезжать в ворота, встречающие встали на колени: женщины – с южной стороны ворот, а мужчины – с северной. Ночью люди сидели у костра, смотрели на звезды и вспоминали истории, связанные с каменным изваянием. Утро начиналось очень хорошо. Люди поклонились солнцу и сняли ковер с каменной стелы, чтобы она тоже смогла его встретить. С огромными предосторожностями, обращаясь с *Улуг Хуртуях Тас* как с тяжелой больной, установили ее на родную землю. По рассказам шаманов, сейчас дух каменного божества представляет собой пожилую, очень болезненную и уставшую женщину в богатом, но немного изношенном платье. В степи она с облегчением вздохнула и довольно заулыбалась. Пока она не может помогать людям, ей надо умыться дождем, поиграть с ветром, набраться сил и энергии от земли, неба и от людского тепла. На “адаптацию” перед большим приемом гостей богине дали две недели».

В данном рассказе отчетливо проявляется свойственная хакасам мифологема матери-прародительницы. В мифологическом сознании на внешний вид божества (особенно одежду, как своего рода олицетворение истории), а также на его самочувствие проецируется социальная реальность хакасского этноса – «старые проблемы», психологическая усталость и неудовлетворенность низким уровнем жизни. Божество, как олицетворение народа, словно находилось в состоянии болезни. Возвращение на место *Улуг Хуртуях Тас* дало импульс на ее выздоровление, а значит и надежду на улучшение жизни народа.

Официальное открытие Анхаковского музея «Хуртуях тас» состоялось 12 сентября 2003 г. На открытии переплелись традиции и инновации в обрядовой системе хакасов. Председатель правительства Хакасии Алексей Иванович Лебедь, глава Аскизского района Абрек Васильевич Четдымашев и почетные гости пере-

резали красную ленточку. Все собравшиеся смогли пройти через большие ворота бревенчатой изгороди, мимо юрты-сторожки, внутрь музея под открытым небом. После соответствующих обрядов – кормления духа огня, традиционных поклонов и массового трехкратного ритуального хождения по большому кругу вокруг костра – почетных гостей «отстегали» плеткой. Самой *Улуг Хуртуях Тас* тоже воздали подобающие почести, спев ей обрядовую песню и поклонившись стоя на коленях три раза. После обряда все желающие смогли подойти к богине, дотронуться и попросить у нее помощи.

Со слов очевидцев, некоторые хакаские женщины крестились по православному, кланяясь языческому божеству. Данный факт говорит не столько о тесном взаимопроникновении внешней обрядовости христианства и традиционных верований среди основной массы коренного населения (что, безусловно, имеет место), сколько о появлении новой обрядности. Стоит отметить, что на празднике были представители разных национальностей, которые с глубоким интересом отнеслись к святыне хакаского народа. Самыми первыми паломниками в эту хакаскую «Мекку» оказалась свадебная пара Сунчугашевых, которая подъехала к музею вскоре после установления *Улуг Хуртуях Тас*. Теперь по выходным дням к степной богине приезжают молодожены-хакасы, чтобы попросить благословения на счастливую и долгую супружескую жизнь, на рождение здоровых и умных детей. В пресс-службе правительства Республики Хакасия сообщили, что появится новый праздник – День возвращения *Улуг Хуртуях Тас*. Планируется, что к изваянию будут съезжаться шаманы для обрядовых камланий.

Помимо *Улуг Хуртуях Тас*, особо почитаемым каменным божеством является *Ах Тас* – «Белый камень», находящийся в Аскизском районе близ *аала* (деревни) *Аңчыл чон*. Согласно легендам, давным-давно с верховьев реки Томь, с горы *Харлыган* шли *иней* – бабушка-прародительница и *апсах* – дедушка-первопредок. Шли они со своим народом. Дошли до красивого места и решили остаться здесь. Когда стали определять место для *аала*, дело дошло до некоторых споров. Старик предложил основать *аал* на правом берегу реки Аскиз. Старуха же настаивала на том, что надо остановиться на левом берегу. Спорили-спорили, и дело дошло до потасовки. Старуха в гневе толкнула старика, а тот перелетел через реку Аскиз. Там, от обиды на свою супругу, он отвернулся, окаменел и превратился в скалу. Глядя на скалу, можно увидеть голову и профиль сидящего первопредка. С тех пор люди стали называть эту скалу *Апсах Тас*. Сама бабушка-прародительница через некоторое время тоже окаменела. Этот камень стали называть *Ах Тас*. Учитывая мнение своих предков, потомки расселились по обе стороны реки Аскиз [ПМА, 2002].

Археологический возраст гранитного божества составляет около 4,5 тыс. лет*. *Ах Тас* на протяжении 1,5 тыс. лет активно использовался как объект исцеления. Считается, и место, и сам камень помогают при различных болезнях, особенно связанных с работой сердца. Согласно традиционным поверьям, в функции «Белого камня» входило и покровительство детям. Формы поклонения *Ах Тас* различались. Наиболее распространенной является троекратное обхождение по солнцу и подношение с восточной стороны кусочков пищи, монет и т. д. Затем с лечебной целью осуществляется непосредственный кратковременный контакт с камнем. При этом мужчина должен прижаться к камню с южной стороны, а женщина – с северной. Стоит отметить, что в настоящее время *Ах Тас* востребован не только коренным населением. «Белый камень» стал привлекать внимание людей, занимающихся оккультизмом и всевозможными магическими практиками, которые, абсолютно не зная местных традиций, в тайне проводят свои ритуалы и наносят большой вред менгиру.

Другой формой почитания *Ах Тас* является обряд жертвоприношения, который по-хакаски называется *Ах тас тайиг*. 7 июля 1996 г. автору удалось побывать и принять личное участие в нем. Обряд проводил Александр Иванович Котожеков, выступавший в роли *Алгысчаң кизи* (букв. «человек, который знает *алгыс*» – благословение). А. И. Котожеков, по мнению многих представителей хакаской интеллигенции, входит в категорию «шаманствующих лиц». Он регулярно принимает активное участие в проведении традиционных обрядов (*Таг тайиг*, *Суг тайиг*, *Чир инее тайиг* и др.). На обряде присутствовали представители хакаской интеллигенции, а также жители села Казановка.

Участники обряда подъехали к *Ах Тасу* к 12 часам дня. Остановились недалеко от того места, где должно было совершаться жертвоприношение. Здесь же разожгли костер, который носит название «*Kiči: ot*» (малый огонь). Вокруг костра воткнули 9 березовых прутьев с салом на конце. Березовые прутья, как и сама береза – священное дерево, являются неотъемлемым элементом обряда. Девять березовых прутьев символизируют 9 верховных божеств – *чайаанов*.

Алгысчаң кизи покропил айраном в направлении четырех сторон света. (Этот обряд у хакасов носит название *сеек-сеек* и является неотъемлемой частью всех ритуальных действий хакасов, имеющий целью уго-

* Установлен научным сотрудником Хакаского национального музея-заповедника «Казановка», археологом-краеведом Л. В. Еремным

шение и задабривание духов путем разбрызгивая молочных или спиртных напитков, а также разбрасывания кусочков пищи и произношения благопожеланий; обряд может проводить любой взрослый человек.) Затем начал благословлять небожителей *чайаанов* и обходить костер 3 раза по солнцу. За ним шли остальные участники и, пройдя один круг, восклицали: «Тээр» (небо). После этого проходят предварительное очищение – *алас* путем окуривания растением *ирбен* (богородская трава) с головы и до пояса по направлению движения солнца. Предварительное очищение было необходимой частью обряда, так как люди шли на контакт с высшими божествами, которые не терпят нечистоты. Окуривания проводились во время всех общественных молений, в шаманских камланиях и при лечении болезней.

После этого все пошли на место жертвоприношения к *Ах тасу*. Все подходящие поклонились *Ах тасу* 3 раза, затем повязали красный женский платок и красный пояс. На специальном столике *minci* преподнесли угощение: рыбу, 3 вареных яйца, творог. Рыба была разрезана на 7 частей. Затем *Алгысчаң кизи* совершил обряд *сеек-сеек*, благословляя *чайаанов*, и просил их о благополучии скота, о здоровье и счастье людей. *Ах тас* он обошел один раз. После этого к камню привели молодого, белого, с черным пятном на голове барана. Его передние ноги обвязали березовыми ветвями. Ведущий обошел *Ах тас* три раза по солнцу, а за ним шли два его помощника, ведущие барана. Само троекратное обхождение по кругу символически позволяет переместиться из реального мира в мир духов и доставить жертву к месту назначения. Тем временем всем участникам дали выпить айран: чашку с напитком пустили по кругу в направлении движения солнца. Потом барана зарезали, внимательно следя за тем, чтобы кровь не пролилась на землю. Баран лежал на березовых ветвях. От него отрезали часть мяса, правое легкое и правую почку, и все это положили в котел. Жертвенное мясо варили на костре, который разожгли недалеко от каменного изваяния. Такой костер называют *Улуг от* (букв. «Большой огонь»). Остальное мясо и внутренности одновременно готовят на втором костре – *Кичиг от* (букв. «Малый огонь»). Немного не доварив, мясо без соли дают попробовать участникам обряда. Немного погодя все жертвенное мясо съедают до конца. Баранья шкура с головой остается лежать на земле, возле *Ах таса*. Все кости, бараньи ноги и березовые ветви, на которых лежал баран, сжигают на этом же «Большом костре». Все идут к первому «Малому костру» и устраивают трапезу. Закончив трапезу, люди снимают с камня платок и пояс, забирают их с собой. На этом обряд поклонения *Ах тасу* завершается. После поклонения все желающие могли полечиться у менгира.

До сих пор в научной литературе нет четких сведений о том, кого олицетворяют каменные изваяния. Известный археолог Э. Б. Вадецкая считает, что они являются изображением женщины-шаманки. «Попытаемся объяснить их назначение (каменных изваяний – Б. В.), исходя из деталей самого изображения. Следует обратить внимание на то, что часть таких скульптур сочетает в себе следующие признаки: женский пол, зооморфные элементы в виде рогов, звериных голов и ушей, атрибуты какого-то обрядового костюма в виде высокой шапки, нагрудника и маски. К этим предметам нужно добавить так же змеевидные ленты, украшавшие шапку, солярные знаки, посох ил жезл в руках “божества”. Ясно, что звериные элементы составляют не часть тела изображенного божества, а украшения костюма. В то же время их костюм, нагрудник, головной убор, маска, посох внешне сходны с обычными атрибутами, с которыми ассоциируется образ шамана... Вполне возможно, что окуневцы высекали в камне скульптуры умерших шаманов, считающихся родовыми покровительницами» [Вадецкая, 1981, с. 73–74].

Согласно версии А. Н. Липского, каменные изваяния являются изображением хозяйки горы – *таг ээзи*. Вот, что он пишет: «Но самой характерной особенностью енисейских изваяний является их органическая связь с природой –



Священный камень *Ах тас* у с. Казановка.
Фото автора.

с камнем и ландшафтом. И это не случайно. Даже современные хакасы в их старшем поколении сохранили древнейшие предания о хозяйке горы, гор – таг ээзи. Нередко представления о таг ээзи настолько слиты у хакаса с мыслью о духе горы, что еще совсем недавно гора рисовалась ему живой, в скале хакас мог увидеть человеческий облик – для этого достаточно было лишь какой-то детали. Вот почему нет ни одного изваяния, где бы голова была полной скульптурой выделена из тела камня. Везде, во всех известных случаях, голова в плоти камня, неотъемлема от него, от природы, как таг ээзи от горы. В этой вере в генетическую связь женщины – праматери с природой смысл енисейских изваяний. Интересен и следующий момент в композиции енисейских изваяний: они “не стоят на ногах”, они “прорастают из земли, как бы питаются ее соками”» [Липский, 1977, с. 112–116].

Большой интерес представляет гипотеза В. Я. Бутанаева: *Иней-тас* олицетворяет *Умай* (*Ымай*), которая считалась богиней плодородия и хранительницей детских душ [1996, с. 101, 133, 169]. Бездетные женщины или те, у кого часто умирали дети, обращались с просьбой о помощи к богине *Умай*. Они подносили ей пищу. *Умай* одновременно мыслилась живущей и в небесных сферах, и около ребенка. Богиню призывали к ребенку особыми молитвами, как и при положении его в колыбель. Ей же читали молитвы при появлении нового месяца. *Умай* – воплощение богини плодородия, размножения, покровительница не только детей, но и взрослых, ангел-хранитель домашнего очага; покровительствовала хозяйству, охоте.

В. Я. Бутанаев полагает, что женское нагрудное украшение – *ного*, как олицетворение *Умай*, присутствует на каменных изваяниях. Все функции *Умай* исполняли каменные изваяния *Иней тас*, отсюда В. Я. Бутанаев делает вывод: каменные изваяния были воплощением *Умай* [1996, с. 100–101].

Археологи Л. Р. и И. Л. Кызласовы выдвинули свою версию, которая во многом схожа с гипотезой А. Н. Липского. Они считают, что каменные изваяния в различные периоды истории меняли смысловую нагрузку. По своей символической функции каменные изваяния *Иней тас* были олицетворением мировой горы [Кызласов, 1986, с. 191–193]. Для обоснования этой версии исследователи привлекли обширный фольклорный и археологический материал. И. Л. Кызласов пишет: «...испокон веков, живя в горной стране, изобилующей отвесными скалами, пещерами и гротами, творцы хакасского фольклора, естественно не могли не отразить столь характерные черты окружающей их природы. Так, например, в сказании “Алтын-Арыг” говорится о рождении эпических героев – Алтын-Арыг и Хуу-Иней внутри горы. В “Сказании о храбром Айдолае” богатырь Алтын-Ман рождается из камня. Пещера в горе связывается еще с идеей сохранения рода, в “Предании о роде Сарыглар”, в пещере скрывается женщина, продолжившая существование рода» [1982, с. 83–84]. Гора сама выступает как прародитель человеческих существ. Все приводившееся фольклорные сюжеты базируются на представлениях о существовании в горе некоего плодоносящего центра. Понимание горы как плодоносящей утробы не ограничивается представлениями первого человека той или иной общины. Фольклор дает примеры рождения в скале многих героев, даже представителей разных поколений (например, *Хуу-Иней* и *Алтын-Арыг*). Вероятно, по представлениям древних, в нутре горы зарождается каждый новый член рода. Яркие подтверждения этому находим в специфической области устного творчества – шаманских молитвах. В одной из них шаман, обращаясь к горе, произносит: «Драгоценную жертву я приношу ради детей, происходящих от твоей печени» [Там же, с. 86].

По представлениям многих тюркоязычных народов, печень – орган, прямо связанный с плодородием человека. В молении прямо указывается, что хакасы, молящиеся на родовой горе как представители одной общины (сеок), являются детьми, «зачатыми» печенью этой горы. Эти воззрения отразились и в словах другой молитвы: «О, владыка, отец наш (хребет) Чалбарт» [Там же, с. 86–87].

И. Л. Кызласов далее пишет: «...есть основания считать, что хакасы видели в горе хранителя жизнетворной силы рода, которая воспринималась ими не только как источник новой жизни, но и как постоянный хранитель существующей. Горные недра содержали в себе все необходимое для ежедневного существования коллектива. И эти представления наиболее полно воплотились в образе таг ээзи – хозяйки горы, тайги, и всех ее обитателей, от воли и покровительства которого зависело благосостояние охотника. Звери и дичь воспринимались как “скот таг ээзи”» [Там же, с. 89].

Л. Р. Кызласов указывает, что каменные изваяния следует рассматривать, прежде всего, как воплощение священной горы, как воспроизведение образа мировой горы. Мировая гора, как известно, выступает в качестве космического образа мира, модели Вселенной, центральной мировой оси. Вместе с тем идея мировой горы неразрывно связана с представлениями о горе-прародительнице всех жизненных потенций – душ людей, животных и растений, о горе, дающей и берущей, перерабатывающей и оживляющей отмершее [Кызласов, 1986, с. 198].

Все эти версии, безусловно, не лишены оснований и очень интересны. На наш взгляд, полисемантизм каменных изваяний восходит к самому истоку архаического мышления. Одним из центральных пунктов мировидения древних людей являла собой гора. Образ мировой горы восходит к самому раннему, дуалистическому

периоду хакасской мифологии, для которого характерно деление всех явлений на парные противопоставления: добрые и злые духи, верх и низ и т. д. К этому же периоду относится тройственное членение мирового пространства – Верхний, Средний и Нижний миры, а также времени – прошлое, настоящее и будущее. В мифологии многих народов мира оно связано с архетипическим образом «мирового дерева». Как пишет Л. П. Потапов: «Встречаются мифы, указывающие на связь упомянутых зон через дерево, корни которого в подземном мире, ствол на земле, а верхушка на небе. Сюжет мирового дерева распространен у многих народов. Нередко вместо мирового дерева выступает гора, упирающаяся вершиной в небеса» [1983, с. 102].

Гора часто воспринимается как образ мира, модель вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства. Несмотря на то, что священные горы имели различную локализацию, в сознании людей гора всегда находилась в центре мира – там, где проходит его ось axis mundi.

Продолжение мировой оси вверх (через вершину горы) указывает положение Полярной звезды, а ее продолжение вниз указывает место, где находится вход в Нижний мир. Основание же горы приходится на «пуп земли» [Мифы народов..., 1987, с. 311]. Подобные представления присутствовали и у хакасов-шаманистов. Через гору, либо через ее алломорф – дерево шаман или жрец вступали в контакт с высшими божествами [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 24].

Священная гора – это также «пуп вод», так как от нее берут свое начало все родники.

Прохождение между тесными или сталкивающимися горами символизирует проход на новые духовные уровни, где возможно только духовное бытие и «отсутствует время» [Купер, 1995, с. 59–60]. Как нам известно, хакасские шаманы проходили посвящение в священных горах [Бутанаев, 1996, с. 174–175]. Гора несла двойственную смысловую нагрузку. С одной стороны она воплощала в себе мужской символ – фаллос в виде вершины, с другой – женский символ – ктеис в образе пещеры. Исследуя западноевропейские палеолитические материалы, А. Леруа-Гуран отмечал: «Мы имеем некоторые основания считать, что пещеры воспринимали как женщину, по крайней мере, в некоторых ее частях» [1971, с. 89]. М. М. Бахтин писал, что у многих народов средневековой Европы пещеры, наряду с различными связанными с ними представлениями, воспринимались и как женский детородный орган [1965, с. 405]. Пещера была святилищем, в котором проходили таинственные, магические церемонии. В пещерах посвящаемые приобщались к сокровенным тайнам. Выход из пещеры, подобно проходу через арку, означал новое рождение после полного отказа от старой природы [Купер, 1995, с. 15]. Данная идея хорошо подтверждается материалами по этнографии хакасов [Каратанов, Попов, 1884, с. 633–634; Еленев, 1894, с. 72].



Тейские горы. Фото автора.

Менгир, как и гора, имеет фаллическое значение и символизирует мужскую творческую силу. Часто он ассоциируется с дольменом, женским символом входа во чрево женщины. Является так же олицетворением мировой оси и священного места жертвоприношений [Купер, 1995, с. 202–203]. Все эти представления и обряды исходят от образа мировой горы как средоточия биологических и социальных потенциалов коллектива. В качестве образа времени и неизбежности камень мог стать символом центра священного средоточия, куда входят все плоскости бытия – небо, земля и нижний мир [Абаева, 1992, с. 48].

У тюрков существовала легенда: «... в горах Каратаг, на границе Китая, воды затопили одну из пещер и замыслили в ней яму, имевшую форму человека. В течение 9 месяцев под воздействием солнечных лучей эта глиняная модель ожила. Так появился в прародительской пещере предок тюрков Ай-Аташ, который женился на женщине, появившейся в этой пещере так же в результате затопления. У них родилось 40 детей» [Потапов, 1991, с. 63]. Согласно другой легенде, тюрки произошли от сожительства юноши с волчицей, спасшей его от врагов и голода, укрыв в пещере [Потапов, 1983, с. 98]. В летописи «Чжоушу» о древних тюрках сказано: «Каждый год каган вел знатных людей в пещеру предков, чтобы принести жертвы, а в среднюю декаду 5 месяца они собирались на реке Тамыр, чтобы принести жертву богу Неба» [Потапов, 1991, с. 123]. У древних тюрков существовали шаманы, которые при помощи магического камня *Яда таши* воздействовали на погоду [Там же, с. 131–132]. Вероятно, камень был олицетворением священной горы. Данные представления распространены в настоящее время у алтайцев [ПМА, 2001].

По традиционным представлениям хакасов, умерший отправлялся в «землю усопших» – *ǰǰʉm чир*: либо вниз по течению реки на плоту, либо на *Лысую гору* [Потапов, 1991, с. 158]. По материалам С. Д. Майнагашева, души умерших отправлялись на гору *Пулан-таг*, которая располагалась в пределах хребта Кузнецкого Алатау, огибающего Хакасию с западной стороны [1915, с. 287].

Как уже говорилось выше, взаимосвязанным (а нередко и взаимозаменяемым) с мировой горой у центральноазиатских народов является образ мирового дерева, с той же архаичной и распространенной функцией. Их функции универсальных медиаторов между всеми противопоставленными началами архаичного мироздания – Небом и Землей, миром духов и людей, жизнью и смертью – тождественны. В этом смысле, как уже отмечалось, мировое дерево является такой же «осью мира», пронизывающей и объединяющей все мироздание, как и мировая гора. А. Я. Гуревич очень точно определяет мировое дерево как «главнейшее средство организации мифологического пространства» [1972, с. 54]. Другой поздней модификацией мирового дерева является так называемое шаманское дерево, наиболее употребительными алломорфами которого могли выступить шаманский посох и коновязь. Ритуальную коновязь хакасы чаще всего ставили на перевалах. Каждый проходящий должен был повесить ритуальную ленточку – *чалама* и совершить обряд *сеек-сеек*.

Образы мировой горы и мирового дерева, а также всех его атрибутов-заменителей способствовали созданию у всех этнических групп хакасов единой системы мировидения. У хакасов в образе мирового дерева, как правило, выступали береза или лиственница. Н. Ф. Катанов зафиксировал у хакасов обряд захоронения детей на дереве: «В прежнее время умерших младенцев хоронили не в земле, а где-нибудь в другом месте. Его завертывали в войлочек и сверху обматывали берестою, затем или привязывали к ветке, или клали в дупло старого дерева» [1893, с. 94].

Вероятно, образ мирового дерева, как и образ мировой горы, имел генетические связи с мифологическим образом Матери-Земли, широко распространенным в древности. В этой связи особый интерес представляет тибетский миф о праматери. Как известно, культурные и социальные связи хакасов с Тибетом уходят еще во времена Кыргызского каганата (VI–XIII вв. н. э.) и даже ранее [Кызласов, 1984, с. 73; Худяков, 1988, с. 126–132]. «Идея Великой богини, создательницы Вселенной, со всем, что в ней происходит, присуща и боннской мифологии Тибета. В ней имеется некое персонифицированное женское начало, именуемое Клумо, возникшее из ничего, которое привело в порядок все сущее: из ее головы эманировало небо, из света ее правого глаза – луна, из света левого – солнце, из верхних зубов – планеты. Когда Клумо открывает глаза, наступает день, когда закрывает их, наступает ночь. Из других ее 12 верхних и нижних зубов возникли лунные месяцы. Из ее голоса появился гром, из дыхания – облака, из слез – дождь, из поздрей – ветер, из крови – 5 океанов, из вен – реки, из тела – земля, из костей – горы и т. д.» [Жуковская, 1977, с. 20–21]. Мать-Земля является универсальным архетипом творческой силы и средств к существованию. Земля и Небо – это материя и дух [Купер, 1995, с. 98]. Как пишет Н. Л. Жуковская, «культ единой Матери-прародительницы постепенно ко второму тысячелетию до н. э. сменяется представлением о матерях – родоначальницах племен» [1977, с. 25]. Именно данным временем датируются знаменитые окуневские каменные изваяния *Иней-мас* [Бутанаев, 1996, с. 100]. Это наводит нас на мысль, что *Иней-мас* были олицетворением Матери-Земли, прародительницы и родоначальницы племен. Хорошо сохраняется образ Матери-Земли в монгольских обрядниках. Воспользоваться монгольским материалом позволяет тот факт, что, начиная с XIII по XVIII вв., шел активный процесс этнокультурного взаимодействия предков хакасов с монголами. В монгольских обрядниках говорится [Жуковская, 1977, с. 26]:

Вечно шелковое Небо!
 Вечно маслянистая мать Этуген
 Вечно Небо с пестрыми глазами!
 Мать Этуген с золотистыми ушами!
 Совершаю великое воскурение
 Гора, называемая богдо Иши хан,
 Мать-река, называемая Хатун,
 Сгибающийся твой спинной хребет,
 Наполняющееся вымя твоё,
 Сжимающаяся щель твоё,
 Выступающие лопатки твои,
 Огромная подмышка твоё...
 Ты обладаешь необъятным телом...
 Царственная земля – вода,
 Совершаю жертвоприношения!

Отголоском культового отношения монголов к Этуген как к Земле-Матери можно считать поклонение пещерам, которым приписывалось качество даровать потомство. По всей видимости, данные представления имели место и у хакасов. Интересна легенда о происхождении *гянгуней* (кыргызов – предков хакасов): «Рыжеволосое, белолицее и голубоглазое племя гянгуней по происхождению не подлежат к породе волков (то есть, тюрков – Л. К.). Гянгунь зародились от сочетания бога с коровой в горной пещере» [Кызласов, 1984, с. 32]. Древнейшая генетическая связь между божеством Мать-Земля и богиней чадородия улавливается в земном варианте, то есть в ситуации, когда оба эти божества являются земными, когда они еще сосуществуют с хозяевами местности, локальными земными духами и божествами, которым тоже приписывается способность даровать потомство бездетным семьям [Потапов, 1991, с. 292].

Известный тюрколог С. Г. Кляшторный пишет: «Божеством Среднего мира была Священная Земля-Вода (*Ыдук Йер-Суб*). В орхонских надписях это божество нигде не упомянуто обособленно, но вместе с Тенгри и Умай, оно покровительствует тюркам и наказывает согрешивших. По сообщениям иноземных информаторов, божество Земли было объектом особого культа. Так Феофилат Симоката пишет, что тюрки “поют гимны Земле”» [1979, с. 111]. Тот факт, что божества Земля-Вода, Тенгри и Умай всегда упоминались вместе, дает основание полагать: эти божества в далеком прошлом были единым божеством Мать-Земля.

Алтайцы совершали моление *Јердин ээзине* (хозяину Земли). По представлениям алтайцев *Јердинг ээзи* (или *Алтайдынг ээзи*) является людям, ночующим в лесу в облике женщины. У алтайцев была примета: «Увидеть во сне светловолосую женщину – к добру, т. к. в таком виде к человеку приходила Алтайдынг ээзи (хозяин Алтая)» [Шатинова, 1983, с. 150–153].

В алтайском эпосе во главе хозяек гор и рек стоит Мать-Земля (*Дьер-Эне*) [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 40]. Женский образ духа Земли и горы распространен и у хакасов [ПМА, 2000].

Все изложенное позволяет нам думать, что каменные изваяния *Иней-тас* являются ни чем иным, как олицетворением Матери-Земли. Из-за своей исключительной древности культ Матери-Земли, прародительницы всех людей и всего сущего, не мог сохраниться в чистом виде. Его отголоски обнаруживаются во многих верованиях и культах: огня и домашнего очага, поклонения пещерам, способным даровать потомство, почитания воды как источника жизни, обожествления рек, озер и ручьев. Реликты культа Матери-Земли проявлялись и в тех случаях, когда дух-покровитель местности выступал в женском облике: хозяйка горы, тайги, долины, перевалов; женщина-первошаманка. Во всех вариациях культа Матери-Земли подчеркивалось ее женское начало, способное даровать жизнь, повышать плодovitость скота и зверей. Хакасы, будучи скотоводами и охотниками, придавали этому большое значение, особенно при исполнении обрядов поклонения священным горам, олицетворяя их с *обаа*, а также с каменными изваяниями *Иней тас*.

Духи гор в жизни хакасов

Кульг гор до XIX в. носил ярко выраженный родовой характер и во многом являлся отображением социального устройства хакасов. На уровне рода шел процесс консолидации хакасов, немаловажным связующим ядром которого явился культ гор. Огромную роль в этом процессе играли шаманы.

По данным В. Я. Бутанаева, к концу XIX – началу XX в. на смену родовым объединениям пришли объединения межродовые, связанные духовными, территориальными и экономическими связями. Такие объеди-

нения называют *аалы* [Бутанаев, 1987, с. 55]. Родовые общины постепенно утратили доминирующие позиции в жизни хакасов. Во многом это было связано с изменением хозяйственной жизни – окончательным переходом к оседлости, развитием земледелия. Социальные изменения наложили отпечаток и на духовную сторону. Хакасы продолжали совершать нагорные жертвоприношения и молебны, но, как писал Е. К. Яковлев: «Таг тайых (жертвоприношения горе – Б. В.) носит уже существенно иной характер. Это отчасти родовое, отчасти улусное моление» [1900, с. 103]. Как видим, почитание горы носит уже не родовой характер, а межродовой. Теперь на *Таг тайиг* допускаются представители всех родов. Образ родовой горы трансформируется в этнолокальный символ священной горы, тождественной мировой горе. Для хакаса уже не имеет большого значения, какой род поклонялся этой горе, для него важнее всего сам факт священности горы. И это в значительной степени способствует объединению. Вероятно, с этого времени берет свое начало часто встречаемая фраза: «Мы, хакасы, любим родниться» [Традиционное мировоззрение..., 1990, с. 39].

«Так же как человек, будучи естественным существом, стремится определить свое физическое место, он, будучи политическим существом, стремится утвердиться территориально. Для него часто неважно, что это утверждение происходит опосредованно через ряд социальных явлений. Важно обладание ощущением как малой, так и большой Родины. В этом смысле политический подтекст слова “Родина” имеет в основании гипертрофированное ощущение места» [Ибрагимова, 2001, с. 34]. Гора-прародительница, воспринимавшаяся как средоточие жизни социума, являлась семантическим центром и обобщенной моделью Родины [Октябрьская, 1997, с. 69]. Таким образом, для каждого хакаса священная гора была олицетворением его малой Родины, его «плотью и кровью».

На процесс консолидации хакасов в определенной степени повлияло присоединение Хакасии к России, следствием чего явилось изменение в социальной и культурной жизни. Но «чувство общности происхождения, сближающее людей, закономерно дополняется осознанием своего отличия от других подобных коллективов» [Традиционное мировоззрение..., 1990, с. 62]. Думается, что с этого времени происходит консолидация хакасов на уровне самосознания: *мы* – хакасы (*тадарлар*) и *они* – русские (*хазахтар*).

«Костяком» самосознания хакасов явились религиозные представления (один из важных элементов, составляющий фундамент этнической культуры), ярчайшим маркером которого выступает священная гора. Она представляла собой «идеальный космос»: традиции, ценности, идеи, коллективные представления и понятия, язык [Гуревич, 1988, с. 67].

Образ священной горы и его атрибуты способствовали созданию у всех этнических групп хакасов единой системы мировидения. Так, В. Я. Бутанаев пишет: «Среди высоких снежных вершин Западных



Приготовление *Чил паг* для жертвоприношения *Тигир тайиг* (бельтиры).
Фото С. Д. Майнаганцева (1910-е гг.).

Саян выделяется пятиглавый Борус – священная для каждого хакаса гора» [1995, с. 9]. Значение образа священной горы было столь велико, что в сознании хакасов сохранилось представление о происхождении своего народа от горы. «Горные духи имели, якобы родство (пир тамырлыг – букв. единого корня) с хонгорцами (хакасами – Б. В.). Как гласят мифы, далекий пращур женился на дочери хана горных хозяев, от брака которых и происходят коренные жители Хонгорая (Хакасии – Б. В.). В связи с этим хонгорцы считают себя рожденными от гор (*тагдың төрен*), горным народом (*таглыг чон*), с горной душой (*таг амайлыг*) или горами сотворенными (*тагдиинан-сугдиинан чаянныг*). При обращении к горным духам последних торжественно называют “агалар” – т. е. предки» [Бутанаев, 2003, с. 31]. По народным представлениям, национальный костюм хакасов заимствован у горных хозяев. Даже конское убранство, якобы, тоже взято от них [Бутанаев, 1996, с. 15]. Образ горы красной нитью проходит в фольклоре хакасов. Например, существует множество загадок, в которых упоминается гора: «Два брата живут через гору и друг друга не видят (уши)» и др. Придуманно много пословиц и поговорок о горе: «Разум шире моря, знание выше гор», «Чужая земля с накипью, своя земля – с маслом; хоть и низкая, но у меня есть родная гора, хоть и мелкая, но у меня есть родная река» и др. Не исключено, что мифологическое сознание даже в музыкальных инструментах видело воплощение космоса, мировой горы [Майнагашев, 1997, с. 90–94]. Даже сам дар пения, в представлениях хакасов, давался человеку горой [Традиционное мировоззрение..., 1990, с. 93–94]. По мнению Л. Л. Абаевой, юрта являлась олицетворением мировой горы, представляя модель вселенной, четко ориентированную в пространстве и имеющую многогранную символику с различными семантическими секторами [1992, с. 56].

Традиционно отношения с духами у хакасов строились по принципу «свой–иной». Можно согласиться с авторами монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири», утверждающими, что «основным элементом при моделировании мира служила оппозиция “свой–чужой”. Пространственные представления мифопоэтической эпохи, суть конкретные ориентации, они относятся к местностям, имеющим эмоциональную окраску; они могут быть знакомыми и чужими, дружественными и враждебными. Горная тайга – это еще не совсем “иной мир”, но уже не мир человека» [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 91]. Отношение хакасов к духам–хозяевам природных объектов и явлений отвечает этому принципу. В традиционном сознании они мыслились одновременно как «свой и иной».

Тождество человека и природы, микрокосма и макрокосма ярко проявляется в том, что отношения между ними строятся на основе «взаимопомощи», «взаимодействия». Человек антропоморфизует и зооморфизует природу, мыслит о ней в тех же категориях, что и о себе. Согласно традиционным представлениям, *Таг кизілері* (горные духи) внешне похожи на людей: очень красивые, светлые, рыжеволосые мужчины и женщины. По другим сведениям, они темные, даже коричневые. Как правило, к людям, при должном, почтительном отношении с их стороны, горные люди относятся благосклонно. «...человек описывал природное пространство, прежде всего в терминах родства и свойства. На природные объекты переносились отношения, существовавшие в мире людей» [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 88–89]. В народном сознании жизнь горных людей являлась зеркальным отображением социальной действительности, моделью хакасского общества. Согласно нашим полевым материалам, *Таг кизілері*, как и обычные люди, имеют дома, семьи, занимаются ведением хозяйства, разводят домашних животных – коров, овец, коз, лошадей. Нередко в качестве скота выступают таежные звери. С весны и до поздней осени горные люди ведут активный образ жизни. Это выражается в проведении свадеб, массовых гуляний, езды на лошадях. На зиму горные люди «замыкаются» в горе и спят.

Жизнь горных духов строится по родовой системе. В качестве *сеока* выступает гора. Между представителями одной горы браки не разрешаются. Невест всегда берут с других гор. Свадебный эскорт движется по специальным дорогам горных людей. Калым за невесту платят таежным зверем. Возглавляет «горное общество» почтенный старейшина, чей авторитет беспрекословен. «Представления о “хозяевах” (духах) природы, прежде всего на территории, где обитает коллектив: их поведение, отношение к людям и форма (иногда антропоморфная) настолько же непостоянны, насколько непостоянны те природные условия, в которых оказался человек в первобытном обществе. Показательно, что хозяева часто принимают человеческий облик, когда вторгаются в мир людей, обычно в качестве чудесных супругов» [Петрухин, 1986, с. 9]. Люди не только почитают сверхъестественных существ, а часто идентифицируют себя с ними и принимают участие в их жизни. Грань между жизнью и деятельностью горных и обычных людей условна. Горные люди часто «уводят» к себе земных девушек и молодых женщин, как, впрочем, и парней. Они живут вместе с ними. Среди хакасов нередко можно услышать такие выражения: «*Мин таг иргізім*» – «Я замужем за горным человеком»; «*Мин таг итчізім*» – «У меня жена горная женщина»; «*Миниң таг аңсах нар*» – «У меня есть горный муж»; «*Мин тага кірген кизібім*» – «Я – человек, входивший в гору» [ПМА, 2000–2002].

По хакасским поверьям, человек, однажды побывавший в горе, навечно связан с ней и ее обитателями. Как правило, первый контакт с горной стихией и ее жителями у людей происходит в детстве, переходном возрасте или в юношестве. Переход во взрослую жизнь у этих людей происходит одновременно с «вхождением» в сакральный мир горных существ. Это выражается в том, что горные люди выбирают среди них будущих брачных партнеров. Своих избранниц, как правило, горные мужчины показывают своей матери – знатной и влиятельной матроне, находящейся в горе. Считается, что с этого момента судьбой «земной» женщины распоряжается горный супруг. В сознании людей их горные брачные партнеры являются очень красивыми, внимательными, заботливыми, хозяйственными и очень верными.

Мифологические представления о горных людях выполняют для многих хакасов своего рода компенсаторную функцию. Женщины и мужчины получают от своих горных мужей и жен все то, что не получили от «земных» супругов. Считается, что таким людям в хозяйственной и общественной жизни сопутствует удача, которая приписывается благосклонности и опеке горных людей. Общение с представителями гор в основном происходит в горах и чаще во сне. С другой стороны, связь с горными людьми – это тяжелое бремя. Тот, кто имеет горного супруга, никогда не будет счастлив в личной, семейной жизни с обычным человеком. Объясняется это тем, что горные люди очень ревнивы и не допускают, чтобы их земной супруг был счастлив с кем-то другим. Наши информаторы говорили: «Горные хозяева, как и обычные люди. Единственное, чем они отличаются, это отсутствием бровей. Они высокие и очень сильные. Носят точно такую же одежду, как и мы. Часто бывает, что они крадут девушек и женщин, а потом вместе с ними живут. Заботятся о них. Горные мужья очень ревнивы. Они внимательно следят за своими женщинами, боятся, что те сбегут. Когда горные люди выходят из горы, то вход в нее закрывают. Для этого у них есть своя особая дверь. Она может находиться в ущелье, в пещере и в других местах. Их женщины остаются в горе. Вся мебель у горных людей сделана из камня. Кроватей у них нет. Они спят сидя на стуле. Днем они ходят, а ночью спят» [ПМА, Арчимаев Е. К., 24.07.2001].

Согласно хакасским верованиям, женщины могли иметь от горного человека детей. Как правило, такие женщины отличались умением красиво петь. Красота и сила голоса поющей девушки или женщины усиливались, если она находилась в горах. По словам информаторов, желание петь в горах появлялось непроизвольно, «помимо воли самого человека». По народным представлениям, «тот, кто поет в горах, имеет силу попадать внутрь горы и имеет прочную связь с горными людьми».

Хакасы верят, что горные супруги дают «неземное» счастье своим земным женщинам, оберегают и покровительствуют им и их детям. Как говорилось выше, у хакасов принято считать, что за «опеку» со стороны горных мужчин женщины расплачиваются счастьем со своим «обычным» мужем. Как правило, в семейной жизни они несчастливы. «Некоторые горные мужья ревнуют женщин к земным мужьям. И дело доходит до того, что они не дают женщине забеременеть. Бывает, что горные мужья бросают земных жен. В этом случае она может родить ребенка. Дети, рожденные от горного человека, для постороннего человека, как правило, невидимы. Родители общаются с ними во время сна» [ПМА, 2000–2002].



Группа детей (сагайцы) из улуса Байский. Фото С. Д. Майнаганова (1913 г.).

Среди народа распространено мнение о том, что дети, рожденные от горных людей, сильно отличаются от обычных ребят. «У них глаза холодные, злые. Уши совсем другие. Поведение совсем другое. Этих детей называют “*Таг палазы*” – “Горный ребенок”» [ПМА, Топоева Г. Н., 29.09.2000].

Как полагают хакасы, если дети вырастут до груди или до горла матери (сведения о росте несколько разнятся), то ее *хут*, полностью уйдет в гору, т. е. она умрет. Эти дети живут в горе и растут очень медленно. Информаторы говорят, что у них *уйан сёок* – «слабая кость». По рассказам хакасских стариков, бывали случаи, когда девушка или женщина не могла «ужиться» в горе, тогда ее отправляли обратно домой. Народные представления о возможности браков с горными духами, в ряде случаев, смягчали ситуацию с незаконнорожденными детьми. Женщина могла сослаться на рождение ребенка от горного человека, что в некоторой степени оправдывало ее в глазах общества.

Таким образом, мифотворчество выполняет компенсаторную и адаптивную функции. Мифы о горных супругах несут в себе психотерапевтический эффект – создают условия комфорта социального бытия, снимают эмоциональную напряженность.

Музыкальные способности людей и горные духи

По традиционным представлениям хакасов, горные люди – большие ценители музыки и фольклора. Нередко они сами являются авторами музыки. Им же принадлежит заслуга в изготовлении музыкальных инструментов.

Пение в горах считается лучшим средством вхождения в контакт с горными людьми. Считается, что при помощи пения горные духи могут оказывать гипнотическое воздействие на людей.

«Горные хозяева очень красиво, мелодично поют. Они часто поют на закате солнца. У них очень веселые песни. Особенно любят петь частушки. Голоса у них прекрасные. Они даже говорят нараспев. Свои песни исполняют так, что их не поймешь, потому что у них язык другой. Человек, услышавший их пение в горах, может быть обманом уведен ими. В этом случае он “дуреет”. Горные девушки охмуряют мужчин своим великолепным голосом и мастерским исполнением песен, а также забавными играми» [ПМА, 2000–2002].

Как уже говорилось, люди верили, что дар виртуозного исполнения песен и сам музыкальный слух люди получают от горных духов. Нередко между людьми (чаще женщинами), получившими этот дар, и горными духами происходит соревнование в исполнении песен. Как правило, женщины во время таких песенных состязаний входят в измененное состояние сознания, что выражается в неконструктивном характере их поведения (человек как бы сходил с ума). Ставкой в этих состязаниях является *хут* – душа исполнительницы. Если женщина проигрывает соревнование, горные люди забирают ее *хут* в гору, и она умирает. В этой связи интересен записанный нами рассказ: «Женщина соревновалась в пении с горными людьми. Она их перепела, выиграла. Если бы не перепела, то горные люди забрали бы ее в гору. После этой встречи с горными людьми ей все время хотелось петь» [ПМА, 2000–2002].

Как видим, мифологические представления о хозяевах гор несут в себе интегрирующую, компенсаторную, адаптивную и эстетическую функции, способствуют развитию чувства прекрасного (понимания музыки и др.), помогают реализовать творческий потенциал человека.

Душа человека и горные духи

Как уже упоминалось, по представлениям хакасов, контакт с горными людьми опасен тем, что *хут* (душу) человека могут забрать в гору. По хакасской народной традиции принято считать, что похищение *хут* является любимым занятием горных людей. Для этой цели они стараются напугать свою жертву, чтобы в таком состоянии легко было забрать *хут*. Хакасы полагают: если человек, у которого похищена *хут*, не обратится за помощью к шаману, то у него могут возникнуть различные психические расстройства, а через некоторое время он умрет. *Хут* женщины, имеющей горного мужа, находится в горе. Если эта женщина разведется со своим земным мужем, то она полностью подчинится горному человеку и навсегда уйдет в гору. Как правило, похищение *хут* чаще происходит тогда, когда человек оказывается на дороге горных людей. «В мифопоэтической традиции “каналов связи” много, и не все они связаны с дорогой, проложенной человеком. Путь это то, что связывает между собой две точки пространства, в том числе и природные объекты, занимающие в традиционной картине мира ключевые точки: дерево, река, гора» [Традиционное мировоззрение, 1988, с. 72].

Центральное место в мифологических представлениях о горных людях занимает тема дороги горных людей – *Таг кизилерниң чолары*, которая усиливает оппозицию «свой–иные». В жизни древнего человека «дорога» имела не только значение нити, связывающей его с внешним миром. Он ей приписывал особые свойства, которые определялись согласно представлениям о мире – пространстве, населенном всевозможными божествами и духами, добрыми и злыми, и в зависимости от того, в какие положения он к ним становился [Фрейман, 1936, с. 36].

Понятие «дорога горных людей» весьма отлично от простой дороги. По представлениям хакасов, эта дорога горных людей для обычного человека невидима. Она не имеет привычных очертаний и может пролегать в самых неожиданных местах. Хакасы говорят: «У горных людей есть свои дороги, которые просто так не увидишь. Иногда эти дороги пролегают через ограды жилых домов» [ПМА, 2000–2002]. Само размещение дорог горных духов в населенном людьми пространстве хакасы расценивают неоднозначно. По одним сведениям, если дорога горных людей проходит через жилые дома, то духи не причиняют вреда хозяевам, «только часто беспокоят». Враждебность духов наступает в случае нарушения правил поведения с людьми по отношению к ним. Из-за этого горные люди могут навлечь беду на этих людей: «...жизни не будет, люди и скот будут болеть». По другим сведениям, дорога горных духов, где бы она ни проходила, всегда несет для человека опасность.

«Если на их дороге построишь дом, то счастья в нем не будет. Горные люди будут постоянно заходить в дом, беспокоить его обитателей. Как-то прямо на дороге горных людей поставили загон для скота. В скором времени скот начал теряться и пропадать. А с людьми стали происходить несчастные случаи. Один из них упал в колодец и утонул, другой отравился водкой, третий бросился под поезд. Остальные повесились. В итоге все умерли. Это было “наказание” горных людей. Даже если находишься не на самой дороге горных людей, а вблизи, то они все равно могут забрать человека к себе. При этом тело останется здесь, а душа и все сознание будут с ними. Несведущие люди могут посчитать их умалишенными» [ПМА, 2000–2002].

В любом случае дорога горных людей как феномен иного, невидимого мира несет в себе угрозу для безопасности человека. «Многие люди, попав на дорогу горных людей, могут пропасть». Как явление, связывающее пространство и время, эта дорога наделяется мантрическими свойствами. «На своей дороге горные люди могут появляться в виде родственников. В дальнейшем это предвещает смерть этих людей» [ПМА, 2000–2002].

Темы дороги и смерти семантически едины. Можно согласиться с А. К. Байбуриным, что «дорога соединяет свой мир с чужим, а на уровне ритуально-мифологических значений является началом или продолжением мира мертвых» [1993, с. 155]. Нахождение человека на дороге горных духов может обернуться для него гибелью, так как горные люди могут его «задавить» и забрать душу. Однако «нередко от верной гибели человека спасает сам хозяин горы. Он будит человека, уснувшего прямо на дороге горных людей» [ПМА, 2000–2002].

Несмотря на иную природу, дорога горных людей выполняет обычную связующую функцию. Именно по ней горные духи осуществляют пространственные перемещения. Горная «магистраль» важна для духов во время их свадьбы, происходящей, как правило, летом. По ней на лошадях с бубенцами и колокольчиками ездили в старые времена за невестой горные мужчины. «В летние вечера на закате солнца празднуются свадьбы горных духов, называемые “таг ойны” – букв. горные игры... По невидимым своим дорогам, от горы к горе, верхом и на телегах проезжают кавалькады веселящихся духов» [Бутанаев, 2005, с. 16].

Примечательна устойчивость мифологических представлений, связанных с темой дороги горных людей. Сейчас даже среди пожилых хакасов нередко можно встретить осовремененную интерпретацию «свадебного эскорта» горных духов, состоящего из дорогих автомобилей. Не удивительно совмещение в мифологическом сознании темы «свадьбы» и «дороги горных людей». Прежде всего, это связано с изменением статуса людей (пусть даже горных), вступивших в брак: они стали иными, нежели до свадьбы. Молодожены переступали грань, меняющую их социальное положение. Тема дороги лишь усиливает идею перехода из одного статуса в другой. Дорога соединяет мир жениха и невесты, делает общими их *сеоки*.

В традиционном сознании хакасов дорога горных людей – это «мост» в чужой мир. При этом дорога как мост понималась и в буквальном, и в метафоричном смысле. Для непрощенного человека пересечение границы между миром людей и духов, вторжение в иное пространство могло оказаться плачевным.

«В наших местах мосты через реки считаются таинственными местами. Люди опасаются проходить или проезжать мосты ночью. В это время на мосту часто слышатся звуки, подобные тому, как едет лошаадь, везущая телегу. В определенных местах эти звуки исчезают. И человек, как бы внимательно не смотрел, ничего не увидит. В таких местах часто встречаются горные люди» [ПМА, Кайнакова А. С., 2000].

Невидимость дорог горных духов подчеркивает чужеродность мира горных людей. Однако, несмотря на чуждую природу, горные духи во многом зависимы от людей. «Горные люди часто приходят к людям

и напоминают им о своем существовании, о том, что их необходимо кормить» [ПМА, 2000–2002]. Здесь дорога выполняет медиаторную функцию, является местом коммуникации духов и людей. Как видим, в традиционных представлениях хорошо показана особая семантическая напряженность дороги. Объясняется это тем, что дорога соединяет миры свой и чужой, а на уровне ритуально-мифологических значений является продолжением мира потустороннего, чужого, неосвоенного.

Во многом соотносятся с дорогой горных людей сакральные места, называемые хакасами *Элиг чир* (букв. «земля, имеющая хозяина»). «Обычно там происходят различные аномальные явления, связанные с проделками горных духов – постоянно идут дожди с грозами, распрягаются кони, опрокидываются телеги и т. д.» [Бутанаев, 2003, с. 33]. В таких местах всегда совершают обряд *сеек-сеек*: почитают духов, обращаются к ним с просьбами. *Элиг чир* – это место, связывающее мир людей и духов.

Идея взаимозависимости мира духов и людей говорит о глубокой гармонии человека и природы. Связь между людьми и духами осуществляется напрямую, без посредников. Диалог человека с миром природы ведется постоянно. Таким образом, мифологические представления выполняют еще и воспроизводящую функцию, направленную на обновление и поддержание традиций, норм, ценностей коллектива. Вероятно, это является еще одной из причин устойчивости данных мифологических представлений.

Гора — могила — предки и горные духи

В мифологической и ритуальной практике хакасов гора являлась одним из многозначительных объектов. «Именно будучи источником рода, священная гора являлась и могилой его членов [Кызласов, 1982, с. 88]. Хакасы (особенно проживающие в притасажной зоне) предпочитают погребать умерших на родовых кладбищах, которые зачастую находятся в горах. Среди народа имеют распространение «былички» о том, как люди попадают в гору, являющуюся загробным миром, где происходит встреча с умершими родственниками.

«Я заходила внутрь горы Кёк хая. Зашла через двери. Там темно. Слышны разговоры людей. Нашлись люди, которые меня знают, они интересуются тем, куда я иду. Встретила там парня, который недавно умер. Он спросил меня: “Лиза-пичек, куда идешь?” А я ему отвечаю: “Иду искать свою мать”. Парень говорит: “Я знаю, где находится твоя мать. Она находится на вершине горы. Я могу показать, как туда пройти. Иди рядом со мной, покажу тебе дорогу”. Пошли. Кругом слышны разговоры людей, но никого не видно. Идем, идем и, наконец, дошли до вершины горы Кёк хая. Остановились у дверей. Они большие, как в кошаре. Очень красивые, резные. Парень сказал, что дальше ему нельзя, и он останется здесь. А я стою и думаю, как быть. Набралась смелости и постучала в двери. Они открылись. Я увидела свою мать в белых одеждах. Вошла вовнутрь. Там все сверкает, и кругом висят портреты людей. Мать сказала мне: “Ладно, дочка, посмотрела, где я живу. Теперь поскорее возвращайся домой. Придет время, и ты будешь жить здесь. Тебе еще рано здесь находиться. Сейчас должен прийти хозяин”. А я очень проголодалась. Думаю, может быть, еще здесь задержусь, поем что-нибудь. И в тоже время понимаю, что мать то давно умерла, чем она меня может накормить. Она дала мне в руку какой-то шарик и сказала: “Возьми это и держи в руке, не бросай”. Я стала возвращаться и по дороге встретила того же паренька. Он поинтересовался, видела ли я свою мать. Я ответила, что мы встретились и поговорили. Парень говорит: “А как же ты выйдешь из горы, ведь дверь закрылась”. Потом он сказал, что знает еще один выход. Это небольшое отверстие. И если голова пролезет, то можно выбраться, а если нет, то придется остаться в горе. Я посмотрела на отверстие и опечалилась. Оно так далеко и высоко находилось, да и к тому же было очень маленьким. Делать нечего, придется выбираться. Просунула сначала ухо, а затем и всю голову. Так крутилась и вертелась. С большим трудом вылезла оттуда. Смотрю, рядом стоит кўзе – менгир. Села около него, отдыхаю. Внимательно посмотрела, оказалось, что в этой горе имеются две двери, одна из которых возле менгира».

В данном рассказе интересен момент выхода женщины из горы. Он аналогичен рождению ребенка, его выходу из материнского лона: «Просунула сначала ухо, а затем всю голову. Так крутилась и вертелась. С большим трудом вылезла оттуда». Отождествление горы одновременно как источника жизни и места ее логического завершения ставит знак равенства между понятиями «рождение» и «смерть»: рождение предполагает смерть, а смерть – рождение. Сама гора символизирует центр, она является как порождающим, так и забирающим началом, в ней циркулирует жизнь духов, связанных с людьми.

Следующим интересующим нас моментом является то, что дверь в гору упоминается совместно с менгиром. Общеизвестно, что каменные изваяния хакасы связывают с памятью о древности, о безымянных предках. В данном случае мифологическое сознание указывает на единение культа предков и культа горы. Стоит отметить, что хакасы горных духов почитали в качестве предков. «При обращении к горным духам последних торжественно называют “агалар” – т. е. предки» [Бутанаев, 2005, с. 54].

В представлениях хакасов гора воспринимается не просто как обитель предков, но и как место захоронения горных людей. В хакасском фольклоре распространен сюжет о гибели горного человека внутри горы из-за неосторожности его супруги – земной женщины [Бутанаев, 2005, с. 16]. В связи с этим интересна следующая «быличка»:

«Я оказалась у подножия. Уже была ночь. Вижу толпу людей возле горящих костров. Там были мужчины, женщины и дети. Стояло много лошадей. Они кого-то хоронили. Никто ни с кем не разговаривает, а меня даже и не замечают. Как мне потом объяснили старики, я попала на похороны горных людей» [ПМА, Ултургашева З. А., 05.10.2001].

Из сказанного видно, что в мифологическом сознании хакасов произошло слияние понятий «гора» – «могила» – «предки» и «горные духи». Им они видятся нерасчлененными, органично слитыми, что усложняет семантику горы.

Гора — дом духов

В мифологическом сознании хакасов гора нередко воспринималась как жилое пространство духов, имеющее много общего с человеческим. «Дом как мир, мир как дом – это метафорическое тождество во многом определяет систему традиционного мировосприятия» [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 61]. У хакасов часто встречаются и упоминания о жилищах духов внутри горы. «Дома горных духов сделаны из золота и серебра» [ПМА, Тобурчинов Н. П., 12.06.2000]. Считается, что в этих домах имеются двери – *Таг изиктері*, через которые обитатели гор выходят к людям. «"Двери" гор растворяются, и они, выйдя на степные просторы, начинают посещать людей, ездить в гости друг к другу» [Бутанаев, 2005, с. 16]. Данные народные представления хорошо иллюстрируют приметы сна. Так, «если увидеть дом, значит, войти во внутренность дома горного духа» [Катанов, 1907, с. 463]. Среди хакасов бытуют поверья о том, что многие люди (не обязательно шаманы) имеют способность проникать внутрь горы, в обитель горных духов. Случаи проникновения в гору чаще происходят с девочками или женщинами. Как правило, хакасская мифологическая традиция объясняет это «карамчением» горными мужчинами. Нередко происходит похищение малолетних девочек.

«Одна десятилетняя девочка пошла в горы и повстречала там горного мужчину. Он посадил ее на своего коня и повез к себе в гору. Подъехав к нужной горе, они слезли с коня, и подошли к двери. Зашли внутрь и очутились возле какого-то дома. Там сидит пожилая женщина и доит корову, но молоко почему-то льется не в ведро, а мимо – прямо на землю. Горный мужчина говорит: "Вот, привел невесту!" А женщина сердито отвечает: "Откуда ты ее взял, туда же и отвези. Она еще совсем маленькая!". Он отвез девочку на место!» [ПМА, Троякова А. М., 12.07.2001].

По рассказам стариков, люди, однажды побывавшие в горе, имели последствием этого посещения болезненное состояние и обретали постоянную связь с горными духами.

«Женщина в горах пасла скот. Она устала и решила вздремнуть. Встретила горного человека. Тот взял ее внутрь горы. Там находился большой дом. Вся мебель – стулья, столы, скамейки – и посуда была сделана из камня. Женщина вернулась домой. Долгое время болела. Во время болезни ее "увозил" на желтом коне горный человек. Горный мужчина был рыжеволосым и очень красивым. Женщина в него влюбилась. Конь, на котором она сидела, буквально летел. Этот человек увозил ее к себе домой. В горе они жили. У них родился ребенок. Женщине было сказано, что если ребенок вырастет и станет взрослым, то ее дух окончательно уйдет в гору, то есть она умрет» [ПМА, Кичеева Р. М., 13.05. 2000].

Таким образом, фольклорная традиция хакасов наделяла гору свойствами, присущими человеческому жилищу, хотя и оно само наделялось признаками срединного объекта, неотделимого от горы. Вход в гору являлся границей «очеловеченного пространства». «Мотив порога, двери (границы) занимал особое место в ритуалах, связанных с изменением статуса, будь то производственная деятельность или обрядовые церемонии» [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 69]. Как уже говорилось выше, у хакасов широко распространено выражение *Тага кірген кізі* – «Человек, входивший в гору». По хакасским поверьям, хут таких людей похищали горные люди. Данное обстоятельство отличало их от людей, которые просто имели визуальный контакт с духами. В связи с этим интересен следующий рассказ хакасской старушки:

«Одну женщину горные хозяева уводили в гору. Сама она оставалась дома, а душа в горе. Ее зовели в красивый, добротный дом. Внутри него красота. Ее там держали долгое время. Все это время, как говорят люди, она сходила с ума. Пригласили шамана. Он провел небольшое жертвоприношение. Потом шаман зашел в гору за душой женщины – хут. Горные люди убегают от шамана с этой душой. Они быстро бегут от одной горы к другой. Шаман наконец-то догнал их и вернул хут этой женщине» [ПМА, Ахпашева З. А., 08.08.2001].



Современная стела в виде священного камня (г. Абакан). Фото автора.

Хакасы до сих пор верят, что *Тага кірген кіз* может обладать многими способностями, в том числе и сверхъестественными – ясновидением, пониманием незнакомых языков (например, языка животных). Одна хакасская женщина рассказывала:

«В давние времена, люди во время различных событий входили в гору. Их называют “Тага кірген кізі”. Эти люди очень хорошо поют, понимают все языки, в том числе и животные. Они очень долго живут. Многие из таких людей уже не могут ходить по земле. Жил человек, которого звали Чибекчин. Он родом с Кузнецкой тайги. Долгое время жил в Усть-Таштыне. Когда он был ребенком, а это было в двадцатые годы, его мать входила в гору. Сейчас она там хорошо живет. Прекрасно знает, что находится внутри горы. Эта женщина говорит, что теперь она не сможет находиться вне горы, смотреть на солнечный свет. А обычный человек не сможет ходить внутри горы, не выдержит, умрет [ПМА, шаманка Бурнакова Тади, 11.10. 2001].»

По всей видимости, окончательный переход человека за грань обычного мира определяет его статус инаковости, сближающий с духами. *«Таг істінде, таг тастындагы кізі чөріп полбас»* – «Человек, живущий за пределами горы, внутри горы не сможет находиться» [ПМА, шаманка Бурнакова Тади, 11.10.2001]. *Тага кірген кізі* в какой-то мере по статусу приближался к шаману из-за способности входить в личный контакт с духами. Такой человек, как и шаман, считался «избранником духов», которые в дальнейшем определяют всю его жизнь. Он имел способность предсказывать. Старики рассказывали:

«В селе Нижняя Тея жила женщина, которую звали Канзычакова Аниса. Она очень любила петь. По ее словам, это умение она получила от горных людей. Сами горные хозяева очень красиво поют. Аниса с ними часто соревновалась в пении. В это время она сходилась с ума. В такие моменты она походила на шаманку, хотя таковою не была. В таком состоянии она могла предсказывать. Во время Великой Отечественной войны ее спрашивали о том, кто вернется или не вернется с фронта. Она все точно говорила» [ПМА, Боргоякова А. Н., 03.05.2000].»

Воздействие горных духов на этих людей было аналогично шаманской болезни. Временами эти люди начинали сходить с ума, убегали в горы, начинали петь песни. Как правило, это происходило весной, после первого крика кукушки [Бутанаев, 2005, с. 16]. Пожилая хакасса, проживающая в селе Казановка, говорила: *«“Тагдың алахан кізілер, Читі хыс тагзара парчалар”* – “Люди сходящие с ума (букв. “дуреющие”), уходят в горы *Читі хыс*”. Домом таких людей становится гора. Они ходят совсем голые» [ПМА, Ахпашева З. А., 08.08.2001].

Аналогично тому, как шаманский дар передавался по наследству, способность видеть или вступать в непосредственный контакт (а иногда и в интимную связь) с горными людьми также передавался по наследству. Результатом «горной болезни» являлось изменение «сущности» человека. Такой человек окончательно входил в сферы инобытия и в определенной степени становился инаковым.

«Постоянное местонахождение духов-хозяев – граница человеческого и природного миров, своеобразная зона диффузии, вторжения человека в которую обусловлены его хозяйственной деятельностью. И все же духи-хозяева – это существа иного мира» [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 90]. Иная природа горных людей начинала выражаться во внешних признаках. Главная отличительная черта этих существ – отсутствие бровей, ресниц и иная, непонятная обычным людям речь: «*Олардаң тілеры пасха*» – «Язык горных людей на хакасский совсем не похож» [ПМА, Кичеева Р. М., 13.05.2000]. Общение, как правило, проходило на мысленном уровне. В представлениях хакасов, встреча с горными людьми как посланниками иного мира приводила к дестабилизации внутреннего, душевного состояния человека. В результате многие люди не могли контролировать свои поступки и действия. «Горные духи воздействуют на людей какой-то силой, что-то вроде гипноза. Очень часто человек теряет память. Слабый человек им подчиняется, а сильный противостоит, не идет с ними. Горные хозяева проявляют активность ночью, хотя бывали случаи, когда они ходят и днем» [ПМА, Бурнаков А. А., 19.07.1998].

Способы и приемы воздействия горных духов на людей были различны. Самым распространенным являлось воздействие посредством звуков, в том числе импровизацией плача детей. «Иногда в горах бывает слышен плач ребенка. Это плачет горный человек. В таких местах люди *“алахчилар”* – “дуреют”, ничего не осознают и не помнят, что с ними происходит» [ПМА, Боргоякова А. В., 18.08.2001].

В народе бытует мнение, что горные люди могут забрать у человека счастье. В хакасской традиции выработался ряд правил, позволяющих обезопасить себя при контакте с обитателями гор. Например, при встрече с горными людьми необходимо говорить: «*Минің чолым алынча, сірернің алынча*» – «У меня дорога своя, у вас – своя» [ПМА, Арчимаев Е. К., 24.07.2001].

Народное сознание использует мифологему дороги, как яркое выражение оппозиции: мир людей / мир духов. Дорога одновременно несет в себе понятие связи и удаления (отчуждения), а также противостояния. Наш информант поведал: «Женщина встретила человека и поняла, что это горный человек. Она вспомнила, что советовали старики, в таких случаях – нельзя их бояться, иначе они заберут к себе в гору. Женщина сказала ему: “У нас своя дорога, у вас своя. Не надо нам мешать. Идите своей дорогой”. Горный человек, ничего не сказав, обернулся, прошел несколько шагов и исчез» [ПМА, Кайнакова А. С., 11.10.2001].

«Чуждость» людей по отношению к хозяевам гор выразилось в том, что они воспринимались ими как представители иного, солнечного мира. Это хорошо прослеживается в рассказе о сватовстве горного человека к земной девушке.

«Меня сватал горный человек. Он был очень красивым: высокого роста, голубоглазый, светлолицый. Завел меня в гору. Там стояла большая печь, возле которой сидела пожилая женщина, его мать. На ней были золотые украшения – браслеты, серьги, цепочки. Мужчина ей сказал: “Я хочу взять эту девушку в жены”. Мать подала мне гусиное крыло и сказала: “Подмети им верх печки!”. Я, как ни стараюсь, ничего не выходит. Женщина посмотрела на меня и говорит: “Ты, человек из солнечного мира, нам не подходишь. Ты не сможешь здесь жить”. Меня вывели оттуда» [ПМА, Боргоякова М. Х., 11.10.2001].

В другом мифологическом повествовании о сватовстве горных людей, указывается способ доставки в горный мир простой девушки. «И тут, то ли во сне, то ли наяву, видит, как к ней подошли двое горных мужчин в черных костюмах. Они привели с собой еще и лошадь. Мужчины посадили девушку на лошадь задом наперед и куда-то повезли. Ехали очень долго и, наконец, добрались до какой-то деревни» [ПМА, Чебодаева Р. М., 02.10.1998]. Как видно из текста, транспортировка девушки в мир горных людей соответствовала параметрам инаковости – «задом наперед».

Мифологическое сознание хакасов наделяло человека, соприкоснувшегося с представителями горной стихии, признаками инобытия, в первую очередь, невозможностью лицезрения солнечного света и полной зависимостью от горной стихии. Как указывалось выше, хакасы полагали, что *таг кизілері* счастья в личной и семейной жизни не приносят. «...совместные дети горных мужчин и земных женщин очень долго растут. Говорили, что у них *Уйан сөйк* – “слабая кость”. Сами горные люди бессмертны [ПМА, Кичеева Р. М., 13.05.2000]. Особый интерес представляет наличие «слабой кости» у совместных детей. Общеизвестно, что в традиции тюрков, кость является полисемантическим понятием, во многом соотносимым от понятий «род» и «возрождение жизни». Эти представления подчеркивают иную природу горных людей.

«Женщина отрезала кусок и подала его горному мальчику. Мальчик не смог удержать хлеб, уронил. Женщина подняла и подала другому мальчику. У того тоже хлеб упал. Хозяйка увидела, что руки у них не как у обыкновенных людей, совсем другие. Они не могут держать обычные предметы. Коричень же их кормит»

сжигая пищу на огне. Женщина положила хлеб в огонь. Дети сразу же повеселели. И через некоторое время они, очень довольные, вышли из дома. Женщина из окна стала за ними наблюдать. Дети поднялись на гору и вскоре исчезли из виду. Оказывается, горные люди питаются запахом сжигаемой для них пищи» [ПМА, Судочаков А. И., 15.09.1998].

Как видим, горные духи антропоморфизировались и наделялись признаками, присущими людям (в т. ч. потребностью в пище), однако они оставались представителями иного мира. По сути, они являлись существами нематериального уровня, что особенно проявлялось при их «кормлении»: «...они питаются запахом».

Духовная культура каждого народа находится под сильнейшим влиянием этнического сознания, которое является социально-психологической категорией и отражает состояние и формы осознания общности этноса, способы самовыражения его взаимоотношений с другими этносами [Чистов, 1986, с. 21]. Мифологическая традиция хакасов объясняла «отдаление» горных духов от хакасов принятием христианства.

«В давние времена, еще до крещения хакасов, они постоянно находились с нами рядом. Люди с ними даже играли. После того, как наш народ был крещен, горные духи отделились от нас» [ПМА, Ивандаева В. И., 20.08.2001].

Крещеным хакасам запрещалось ходить по тайге с крестами на шее и осенять себя крестным знаменем, т. к. таежные духи-хозяева – существа некрещенные (*крес чох нимелер*), поэтому придерживаются дохристианских обычаев [Бутанаев, 2003, с. 36]. Вероятно, в данных представлениях проявилась «реакция» традиционного сознания хакасов на воздействие иноэтнической идеологии, которая ярко выразилась оппозицией «свой–чужие». Горные люди стали чужими, потому что хакасы приняли чуждую религию и идеологию. В мифотворчестве религиозное и идеологическое противопоставление переносится на этническое: «Если во сне увидеть русского человека, то, значит, придет горный дух»; «Услышать божественные слова (священное писание), значит, встретиться с горным духом» [Катанов, 1907, с. 463. 465]. Само празднование христианских праздников, как процесс обращения к иной культуре, очень хорошо соотносится с инаковостью горных духов. «Многие люди часто видят горных людей во время *Мылтых* – “Пасхи”» [ПМА, Боргоякова А. А., 18.08.2001].

Таким образом, древнейший мифологический пласт не был вытеснен. Он по-своему впитал, переработал и «объяснил» процессы этнокультурного взаимодействия.

Как видим, культ гор являлся и остается одним из важнейших, центральных элементов мифоритуального комплекса хакасов. Религиозно-мифологическое мышление хакасов делило мир на две разнородные сферы – обыденного и священного. К последней относится и стихия гор. Гора являлась наиболее ярким полисемантическим религиозно-мифологическим символом и маркером. «Важная роль горы в древнейших культах была обусловлена тем, что она позволяла осуществлять взаимодействие человека с космическими силами, в том числе с астральными объектами. К тому же сама гора являлась не просто одним из природных объектов, но и олицетворением всех космических сил» [Кара-Сал, 2001, с. 98]. В мифологическом сознании хакасов отсутствует абсолютное деление мира людей и мира горных духов. Последний, несмотря на свою чуждость и некоторую отстраненность, устроен согласно социально-экономической организации земного бытия людей.

Таким образом, природные условия способствовали выработке у хакаского народа определенного мировоззрения, стержневым элементом которого являлся культ гор. Понятие «священная гора» явилось



Современная стела в виде священного камня (г. Абакан). Фото автора.

структурообразующим ядром всей системы традиционных верований и обрядов. На основе образа горы, в сознании хакасов вырисовывалась стройная картина мира, которая способствовала консолидации хакасов как нации с единым самосознанием.

1.2. Духи воды

В традиционной картине мира многих народов вода являлась одной из фундаментальных стихий мироздания. В самых различных мифах вода – первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент хаоса [Мифы народов..., 1987, с. 240]. Во многих мифологических традициях вода – субстанция, исходящая из под-земного мира.

В хакасском языке родник называется *Хара суг* (букв. «черная вода»). Такое обозначение цвета подчеркивает происхождение воды из Нижнего мира. Однако стихия воды полностью проявляется в Среднем мире в виде морей, рек, озер, атмосферных осадков и др. Хакасы считали воду неотъемлемой составляющей своей земли, что выразилось в обозначении понятия Родины термином «Чир-суг» – букв. «Земля-вода». Данное обстоятельство позволило нам рассмотреть духа-хозяина воды – *Суг ээзі* как представителя пантеона богов как Среднего, так и Нижнего миров, обладающего амбивалентными характеристиками.

Вода считалась первоосновой и источником всего живого. Так, миф о происхождении мира повествует об огромном водном пространстве, по которому плавали две утки. Одной из них пришла идея сотворить землю из ила. Другая утка нырнула и достала со дна ил, который первая утка стала разбрасывать по воде, в результате чего появилась земля. Вторая утка, выйдя на сушу, стала разбрасывать камешки, и появились горы [Катанов, 1907, с. 522, 527].

В мифологическом сознании хакасов идея воды как первоначала и источника жизни чаще отождествляется с образом женщины. В связи с этим народная мысль чаще наделяла *Суг ээзі* женской внешностью. Наши информанты отмечали: «*Суг ээзі* – красивая женщина, со светлыми волосами, голубыми глазами. Когда пере-езжаешь реку, надо всегда почитать хозяйку воды» [ПМА, шаманка Чанкова Ксения, 20.09.2000]. «*Суг ээзі* – это голая женщина с рыжими волосами, вся в веснушках. Она плавает как рыба, может выныривать и плескаться» [ПМА, Боргоякова А. Н., 03.05.2000].

Хотя стоит отметить, что *Суг ээзі* мог показываться не только в женском облике. По рассказам пожилых хакасов, *Суг ээзі* обладает способностью принимать еще и мужские образы. В случае несоблюдения норм по отношению к этому духу, человек может поплатиться здоровьем или жизнью.

«Хозяин воды может иметь различные образы. Часто ее видят женщиной, хотя бывает, что и мужчиной. Когда забываешь их почитать, то они могут утопить человека. Душу этого человека возьмут себе. Обычно это происходит на одном и том же месте. Раньше в таких местах ставили крест» [ПМА, Топова Г. Н., 29.09.2000].

«Суг ээзі бывает мужчиной и женщиной. Они рыжеволосые. Они иногда выходят из воды и забирают некоторых людей к себе» [ПМА, Кудумаев К. М., 15.10.2001].

Аналогичные представления мы встречаем у шорцев – народа, имеющего прямые этногенетические связи с хакасами. Н. П. Дыренкова сообщала: «Хозяева воды мыслились обычно в антропоморфном виде. Все реки и реченьки тайги считались распределенными между этими хозяевами, которые рассматриваются подателями и распространителями рыбы. Значение того или иного хозяина зависело от значения той реки, властителем которой он считался» [1940, с. 403]. Схожие представления о духе-хозяине воды имеются и у северных алтайцев.

«Хозяин воды может принимать различный облик. Он показывается в виде человека или рыбы. В человеческом облике чаще видят маленького ребенка, либо женщину с длинными светлыми волосами. Суг ээзі зимой поднимается на мелкие речушки и там спит. Весной спускается, как бульдозер, и сильно ломает лед. Стоит грохот, и льдины разлетаются в разные стороны. Суг ээзі попадает в Байгол. В это время надо угощать хозяина воды самогоном или пивом. Их выливают прямо в реку. Суг ээзі руководит ледаходам и говорит: "Никогда не застревай!"» [ПМА, Пустогачев К. Г., 01.07.2001].

«Суг ээзі всегда надо угощать. На вид хозяин воды – женщина со светлыми волосами. Она сидит на камне и гребнем расчесывает свои длинные волосы. Суг ээзі иногда видят парой. Мужчина тоже светловолосый. У них есть дети. Если Суг ээзі кого заметит, то сразу прыгнет в воду, и нет ее. Их не каждый видит. Старики-долгожители видели их за Аюком. Хара суг – родник, его тоже надо почитать. К дереву, которое растет поблизости, привязывают хорбочок – ленточку и бросают монеты, еду. Если кто-то подберет монеты, то хозяин воды его убьет» [ПМА, Тазрочев С. С., 20.06.2001].

Среди *суг ээзи* особую категорию составляют духи-хозяева озер, предстающие в образе мифических быков. «Они на “красный вечер” выходили к камышовым берегам и начинали страшно реветь. Если коровы находились рядом, то, услышав раскаты их громового голоса, становились стельными. Потомство от духа-хозяина озера рождалось пестро-сивой масти» [Бутанаев, 2005, с. 19].

Согласно хакасским мифам, в долине Среднего Енисея имелись источники с «живой» водой, называемые *мõңи суг* (букв. «вечная вода») [Бутанаев, 2005, с. 23]. Вода как субстанция, необходимая для жизни и оживотворяющее все окружающее в природе, в мифологическом сознании встает в один смысловой ряд с понятием души. В хакасских представлениях вода часто ассоциируется с душой не только живого человека, но и умершего. Семантическая связь воды и души человека у хакасов ярко прослеживается в приметах, определяющих «качество» души покойного. «Когда, после похорон шел дождь, говорили, что умерший был хорошим человеком, с чистой душой. Если же, в это время дул сильный ветер, то человек был нехорошим» [ПМА, 2000–2001]. «Если зимой после похорон выпадал снег, то покойник был хорошим человеком» [ПМА, 2000–2001].

Качество воды являлось показателем состояния внутреннего мира человека. «Во сне видеть чистую воду означает, что у человека чистая душа» [ПМА, Топоева Г. Н., 29.09.2000]. «Когда видишь чистую, прозрачную воду и купаешься в ней – это означает, что человек очищается духовно, становится благороднее. Когда вода мутная – это к печали» [ПМА, Тасбергенова (Тюкпеева) Н. Е., 26.06.2000].

Большое значение хакасы придавали «водным» знакам (дождю) после совершения традиционных обрядов жертвоприношения – *тайиг* всевозможным духам (неба, гор, воды и т. д.). По словам наших информантов, «дождь после *тайига* обозначал то что, жертва принята божествами» [ПМА, 2000–2001].

Семантический ряд «вода – душа» у хакасов получает свое развитие в идее «воды – души женщины». Это хорошо иллюстрируют приметы сна. Например: «...видеть воду во сне означает видеть душу женщины. Если вода темная, то это плохая женщина. Если же вода чистая, то хорошая женщина» [ПМА, Чанков В. Н., 15.07.2000]. Идея «воды – души женщины» воссоздает целостный образ «Матери-прародительницы». М. Элиаде писал: «...с доисторических времен единство Воды... и Женщины воспринимались как антропокосмический круг плодородия» [1999, с. 184].

В архаических воззрениях образ воды соотносился с идеей великой Матери-Земли, владеющей тайной и силой рождения. Отголоском этих представлений является то, что в традиционном сознании *Суг ээзи* чаще предстает в образе молодой обнаженной женщины, нередко с большими грудями и большим животом, что, вероятнее всего, явилось манифестацией идеи плодородия. Из шорских материалов: «По рассказам стариков, эта хозяйка воды отличалась большой чувственностью. Рыбаки, отправляясь на рыбный промысел, считали необходимым рассказать на рыбалке самого непристойного содержания истории, и в песнях, и в рассказах восхвалять хозяйку. За это они надеялись получить от хозяйки, которой очень нравятся подобные рассказы, обильный улов» [Дыренкова, 1940, с. 403].

Вода, обладающая характеристиками женского начала, выступает как аналог материнского лона и чрева. Она может отождествляться с землей или другим воплощением женского начала. Так возникает возможность олицетворения земного и водного начал в одном персонаже [Мифы народов..., 1987, с. 240]. Н. А. Алексеев указывает: «Духов-хозяев воды шорцы представляли схожими с хозяевами гор» [1992, с. 89].

Аналогию между хозяйкой водной стихии и *Таг ээзи* (духами гор) мы находим и у алтайцев. Так, функции (владение дикими животными) хозяйки *аржана* (священного целебного источника) перекликаются с теми же функциями *Таг ээзи*. «Особым почитанием алтайцев пользовались аржаны – целебные источники. По приезду на аржан ему приносили в дар чаламу и угощали духа-хозяйку аржана имеющимися продуктами. Все звери и птицы вокруг аржана считались принадлежащими духу-хозяйке, поэтому в окрестностях не охотились» [Там же, с. 34]. В алтайских мифологических представлениях хозяин воды, даже нередко выступает в роли просителя воды у хозяина горы: «*Суг ээзи* спрашивает у *Таг ээзи*: “*Суг кбп тир*” – “Воды больше давай”. *Таг ээзи* всегда дает» [ПМА, 2000–2001].

В засушливые годы с просьбой о дожде алтайцы обращались еще и к хозяину священной горы. «Когда была засуха, то брали березовую веточку с ленточками синего, белого и красного цветов. Веточкой махали и говорили: “*Суг тир!*” – “Дай воды!”. Хозяин горы *Салон* всегда давал воду. Дождя с градом он не допускает, прогоняет. В лунную ночь хозяин *Салона* дает людям совет» [ПМА., Тазрочев С. С., 20.06.2001].

Связь земного и водного начал проявляется и в том, что, согласно верованиям алтайцев, *Таг ээзи* может распоряжаться телом утопленника. Хозяин горы «не дает» реке возможность «унести» покойника за пределы «своей» территории: «Если *Суг ээзи* плачет, то кто-то из людей обязательно утонет. Хозяин горы не позволяет далеко уносить тело человека. Оно где-то неподалеку выбрасывается на берег» [ПМА, Пустогачев К. Г., 01.07.2001].

У хакасов *Суг ээзи* почитался одновременно с *Таг ээзи*.

«При переправе через реку, необходимо сделать сеек-сеек (покормить духов – Б. В.), только тогда Суг ээзи человека не тронет. Когда совершаешь этот обряд, то необходимо чествовать не только Суг ээзи, но и Таг ээзи. Это делается потому, что любая река берет свое начало в горах. У горных людей есть своя дорога, которая проходит не только по горам, но и через реку» [ПМА, Тасбергенова (Тюкпеева) Н. Е., 26.06.2000].

Связь духов воды и гор просматривается и в фольклорных материалах Н. Ф. Катанова: «Сильный шаман гонится за шуками, водяными духами, до тех пор, пока не загонит их за 9 морей, во владении горного царя» [1893, с. 30]. Схожие представления были и у шорцев. «Хозяин воды, неся человеческую душу под водою, у подножия горы (ее) запирает» [Дыренкова, 1940, с. 273].

Вероятно, реминисценцией идеи единства земли-горы и воды явился генеалогический миф о происхождении *сеоков* (родов) *Суг харгазы* («водные вороны») и *Таг харгазы* («горные вороны»): «Племена *Суг Каргазы* (Дальнекаргинцы) и *Таг Каргазы* (Ближнекаргинцы) произошли от двух родных братьев, живших сначала вместе. Однажды они застрелили орла и стали делить его перья, чтобы оперить ими свои стрелы, но, рассорившись и разошедшись, поселились в разных местах, один на горе – *Таг Каргазы*, а другой у реки – *Суг Каргазы*» [Катанов, 1893, с. 92].

По всей видимости, в более поздней «редакции», не без влияния мировых религий, распространились мифы, фиксирующие единую природу духов воды и гор. Согласно этим мифам, духи-хозяева местности и отдельных явлений природы появились следующим образом. При свержении Эрлика с небес, вслед за ним посыпались на землю и его слуги. Падая в воду, они становились хозяевами вод, на горы – хозяевами гор и т. д. [Потапов, 1983, с. 106–107]. Данные верования указывают на переплетение функций и образов хозяина горы и воды. В мифологическом сознании *земное* и *водное* порой являются двуединым началом.

Как уже отмечалось, лексический материал подтверждает идею восприятия хакасами мифологического единства земли и воды. В хакасском языке выражение *Ада чир-суу* означает буквально «земля-вода отцов», а в представлении современных хакасов это выражение понимается как Родина, место рождения [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 29]. Хакасы в прошлом, ежегодно приносили жертву своей «земле-воде» [Усманова, 1976, с. 240–243].

Идея воды как великой «Матери-прародительницы» находит свое отображение в хакасских генеалогических мифах. Примечательно, что тотемы некоторых хакасских родов соотносятся с обитателями водной стихии, главным образом рыбами.

«Три брата-рыбы плыли по Абакану. Возле Усть-Таштына они стали плыть в разных направлениях. Рыба – саглах (пичуга) поплыла дальше по реке. От нее произошел род Сагалаковых. Они живут в основном в селении Печень. Вторая рыба – чалтынмас (широколобка) поплыла в другую сторону. От нее произошел род Челтыгмашевых. Третья рыба – улчес осталась на месте, от нее произошел род Юктемашевых» [ПМА, Юктемашев А. Ф., 12.07.2000].

В мифологических представлениях хакасов женщина в состоянии беременности соотносилась с водным плодотворящим началом. В обозначенной ситуации строго соблюдалась обрядность, связанная с водой и ее «хозяином». Интересны сведения о жертвоприношении воде, записанные К. М. Патачаковым: «Хозяева юрты, где была беременная женщина, приносили в жертву от ее имени духу – хозяину воды трехлетнего вола». У хакасов еще не так давно запрещалось в период половодья заходить в юрту, где жила беременная женщина. Соблюдение этого запрета должно было охранить человека при переходе через броды» [Алексеев, 1980, с. 54].

В традиционных воззрениях хакасов понятия «беременная женщина» и «река во время половодья» находятся в одном семантическом ряду. Вход человека в дом, где жила беременная женщина, был равнозначен входу в полноводную реку и давал возможность перерождения, несчастья. Избежание такого дома мыслилось как возможность избежать смерти при переправе. Жертвоприношение *Суг ээзи* от имени беременной (спускание жертвы на плотике вниз по реке), вероятно, связано с символикой благополучного разрешения от бремени [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 19].

Весьма любопытны материалы по алтайским народным верованиям: «Если женщина не может родить, то просят человека, который долго не купался, искупаться. В этом случае пойдет дождь, и женщина родит» [ПМА, Барбачакова М. Н., 01.07.2001]. По всей видимости, погружение в воду – владение *Суг ээзи* – давно не купавшегося человека символизировало возврат в состояние неформальности, полную регенерацию, новое рождение, поскольку погружение равнозначно растворению форм, реинтеграции в добытийную бесформенность, а выход из вод повторяет космогонический акт формообразования [Эмале, 1999, с. 183–185]. Возможно, в данном случае вода выступает в роли порождающего начала, источника жизни. Тот факт, что поск

погружения в воду этого человека шел дождь, говорит нам о мифологическом акте зачатия и рождения. Как писал М. Элиаде: «Вода рождает, Дождь плодотворит подобно мужскому семени» [Там же, с. 187]. По всей видимости, в свете мифо-ритуального сценария данный обряд символизировал космогонический акт зарождения новой жизни, что обеспечивало женщине благополучные роды.

Если женщина оставалась вдовой, она была обязана при переправе через реку почтить *Суг ээзі*. Хакасы говорили: «*Тул кизи сугны кискелек полза, сугны ахтанча, итпезе суг пулайсын парар*» – «Если женщина, овдовев, впервые переправляется через реку, то надо умиловить духов – хозяев реки, иначе река принесет несчастье (будет наводнение, широкий разлив, гибель людей и др.)» [Бутанаев, 1999, с. 96]. Возможно, данное изменение социального статуса женщины (вдовство) соотносилось с понятием опасности, исходящей от нее, аналогично тому, как водная бездна являлась метафорой смерти [Мифы народов..., 1987, с. 240]. Вероятно, переход через реку олицетворял переход из «своего», «освоенного» мира в другой мир – «чужой», «неосвоенный», таящий опасности. Женщина-вдова могла внести «хаос» в упорядоченную жизнь сородичей. Поэтому, обряд поклонения *Суг ээзі* являлся обязательным для вдовы, он был направлен на то, чтобы нейтрализовать негативное воздействие, исходящее от нее и упорядочить «хаос», вносимый ею. Не исключено, что обряд поклонения хозяину воды олицетворял собой слияние с водной стихией как совокупностью возможного, как возвращение к истокам всех потенций бытия. Космический символ, вместилище всех зачатков – вода выступает по преимуществу в качестве волшебной и целебной субстанции: она лечит, омолаживает, наделяет бессмертием [Элиаде, 1999, с. 183, 187]. По всей видимости, этот обряд, был также призван сохранить материнскую силу женщины.

Данные мифологические представления способствовали выработке определенных норм по отношению к водной стихии. Хакасы, как и многие другие народы, с почтением относились ко всем водным источникам. Старики до сих пор говорят: «*Пуртах-сартах суга тӧгерге чарабас – Сугдай хан чикӓн парар*» – «Нечистоты нельзя выливать в реку – хозяин воды *Сугдай хан* будет брезговать» [Бутанаев, 1999, с. 109]. По традиционным понятиям, запрещалось плохо отзываться о воде.

«У воды есть хозяин, поэтому о воде никогда нельзя плохо говорить. Если находишься около реки, то необходимо обратиться к Суг ээзі, покормить его» [ПМА, Тобурчинов Н. П., 12.06.2000].

Как уже указывалось, хозяину и хозяйке воды хакасы устраивали общественные жертвоприношения – *Суг тайиг*. Частота их проведения зависела от того, какие «взаимоотношения» складывались у людей с рекой. Жертвоприношения водному хозяину устраивали весной [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 89]. Н. Ф. Катанов об этом писал: «Водяному духу молятся вот почему: мы молимся, восхваляя его воды и прося (его) сделать броды хорошими. Ему молятся в 10 и 7 лет один раз, когда утонет какой-нибудь человек, (молятся для того) чтобы водяной дух не портил бродов и не преследовал других людей (кроме утонувшего). Жертву ему приносят перед березой, поставленной на берегу реки. К этой березе привязывают белые и синие ленточки: ленточки приносят сюда все присутствующие люди. Изображения водяного духа не бывает, есть только конь, посвящаемый ему. Конь, посвящаемый ему, бывает сивой масти. Ягненка закалывают “по середине”, т. е. распарывают ему (живому) вдоль брюхо, отрывают от позвоночного столба сердце и легкие и кладут их вместе со щеками. Снявши шкуру нераздельно от ног, кладут их вместе с головою. Шаман шаманит на берегу реки: (потом) голову и шкуру с ногами (ягненка, приносимого духу воды) он бросает в воду. Их не берет ни один человек» [1907, с. 575].

В жертву хозяину воды, кроме ягнят, хакасы также приносили черного трехгодовалого быка [Там же, с. 566]. Хакаские старики говорили: «*Сугдай хан хара торбах тайышыг*» – «*Сугдай хан* имеет в качестве жертвоприношения черного годовалого теленка» [Бутанаев, 1999, с. 121]. Жертвенное животное спускали на плоту вниз по реке [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 89]. Вода в культуре тюрков Южной Сибири – это стихия, имеющая непосредственную связь с Нижним миром, а бык представлялся животным богов Нижнего мира [Там же, 1988, с. 23].

Схожие представления существовали у алтайцев. Но в отличие от хакасов, у алтайцев жертвенным животным была лошадь темной масти. «Жертвуют ему темно-серого коня, вешают *kesil* – веревку из конского волоса – и на ней 3 × 9 тряпчечек в форме платков, а посередине шкуру белого зайца. Возле каждой тряпчечки привязывают золотые нитки (*jibek*). Жертва приносится через три года, осенью. Ему жертвуют сеоки Оочы, Тодош, Мундус, Меркит» [Каруновская, 1935, с. 166–167]. Данные обряды были нацелены на обеспечение благополучия жизни людей, на нормальное воспроизводство хозяйства. Внимание традиционного общества всегда было приковано к тайне плодородия и рождения [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 71].

Традиционное мировоззрение хакасов в своей основе диалектично и амбивалентно. По мнению многих исследователей, все образы и понятия рассматривались через призму оппозиций, основным из которых являл-

ся принцип «свой-инаковый». Дух-хозяин воды – *Суг ээзі* воспринимался «своим», так как воплощал идею плодородия и жизни. Сближало его и то, что он являлся обитателем Среднего мира, в котором жили живые люди. Как уже указывалось выше, обычно он представлялся в человеческом облике, и *Суг ээзі* также не было чуждо «все человеческое» – желание получать знаки внимания и хорошую пищу в виде жертвы. Хозяин воды, как и человек, нуждался в отдыхе. По хакасским представлениям, «у духа воды постелью служит красное сукно, шапкою – синее сукно. Он подает помощь “черным головам” (харапас), т. е. людям, и покровительствует пасомым (хадарган), т. е. домашним животным» [Катанов, 1893, с. 90]. При обращении к *Суг ээзі*, хакасы произносили: «Берега служат вам колыбелью, ивы (по берегам) убаюкивают вас!» [Катанов, 1907, с. 548]. Образ хозяина воды как бы «очеловечивался». Мифологическое сознание в определенной степени, попыталось «сблизить» этот дух с жителями Среднего мира. Как уже говорилось, образ воды и ее хозяина был неотделим от понятия своей, «освоенной», родной земли. «Каждый член рода ощущал себя составной частью “земли-воды”, Родины» [Традиционное мировоззрение..., 1990, с. 18]. В мифотворчестве хакасов (вероятно, не без влияния русской культуры) вода ассоциировалась с понятием об удаче.

«Если куда-либо отправляешься, и по дороге встретишь человека с пустыми ведрами – к неудаче, а если ведра заполнены водой – к удаче» [ПМА, Чельчигашев Е. Н., 05.07.2001].

Вода и огонь являлись важнейшими стихиями, без которых невозможна жизнь. Данное обстоятельство способствовало тому, что в культе *Суг ээзі* мифопоэтическое сознание хакасов старалось объединить два противоположных начала – воду и огонь. Эти представления хорошо иллюстрирует обращение к *Суг ээзі* во время жертвоприношения, записанное исследователем Н. Ф. Катановым. Приведем его полностью (курсив наш): «Слова к водяному духу: Заколовши трехгодовалого синего бычка и согнувши ему 4 ноги, мы положили его на плотик из 9 бревен и пустили вниз по текучей воде, как жертву тебе! Ты шурши камнями своих вод и переноси свои пески! Я прошу милости пасомым стадам и защиты черным головам! Ты владеешь 60 родами разных текучих вод! Прими от нас в виде жертвы 9-годовалого синего бычка, который спокойно положен на золотой жертвенник, унесенный скоро на плотике по волнам текучей воды! Обращаются тебе в новолуние! Ты сиди и греми своим бубном из желтой меди! Сиди и бей по нему своею колотушкою из красной меди! Подобно огню, матери моей, имеющей (вверху) 30 зубов, и подобно огню, теще моей, имеющей (внизу) 40 зубов, ты едешь верхом на рыжей 3-годовой кобылице, спишь на постели из красного сукна, носишь шапку из синего сукна! Когда станет подходить дьявол, ты кади на него (богородскою травой); когда будет приближаться нечистый, ты отмахивайся от него (лентами)! Кто будет подходить к тебе с добрыми целями, того прими радушно! Имеющих бубны не допускай (к нам в качестве врагов), гадальщикам не давай дороги! Обходя (мир) 6 раз, я ни разу не распускал бело-голубых веревок (которыми перевязаны колыбели) твоих детей! Кади ты на приближающиеся тени умерших (чтобы защитить нас от них)! Кади на приближающегося дьявола и отмахивай нас от приближающегося нечистого! Сиди и жги днем и ночью как попало 9 головней черемухи! Подобно огню, матери моей, имеющей 30 зубов, ты спокойно управляй днем и ночью железною 6-гранною палкою, железною палкою о 6 зубцах (палкою для выделывания мехов)» [Катанов, 1907, с. 566].

Объединение взаимоисключающих начал – воды и огня говорит нам и о единой, покровительствующей роли хозяев этих стихий. В системе ценностей традиционного общества на первый план выступала одна из главных функций этих духов – охранительная. При жертвоприношении *Суг ээзі* обязательной являлась жертва и хозяйке огня – *От-ине* [Там же, 1907, с. 575]. По всей видимости, это нашло выражение в слиянии некоторых функций и образов духов-хозяев воды и огня. Это, безусловно, «роднило» и сближало духов воды и огня с людьми. Не исключено и то, что воззрения о воде и огне явились отголоском космогонических мифов о двух первоэлементах.

В традиционном сознании хакасов фигура хозяина воды имела сложный, а порой и противоречивый характер. *Суг ээзі* настолько же «благодетелен», насколько опасен. «Эти духи могли помочь или помешать рыбалке и переправе через реку» [Алексеев, 1992, с. 89]. По верованиям алтайцев, хозяин воды «делает воду источников целебною, чтобы люди могли в ней лечить свои болезни. Но он же посылает наводнение. Из боязни перед *Su eezі* алтайцы не любят купаться» [Каруновская, 1935, с. 166–167]. В мифологическом сознании «река – это демаркационная линия, разделившая космос и хаос, жизнь и смерть» [Мелетинский, 1995, с. 217].

В некоторых мифологических представлениях хакасов река является препятствием и для самих представителей мира духов. Например, считается, что горные духи не могут найти человека, если он перешел реку. Пожилая хакаска поведала нам следующую быличку:

«Однажды я его (горного человека) увидела во сне. Он мне сказал: “Я тебя не могу найти. Ты перешла через реку и все твои следы смыты. Я потерял тебя”. Больше он ко мне не приходит. Это произошло тогда».

что мы с мужем переехали в другой дом, который находился за рекой. Горные люди не могут найти человека, если он пересек реку» [ПМА, Троякова А. М., 12.07.2001].

Как известно, любая территория зачастую маркируется естественной географической границей – горам, тайгой, рекой и др. В традиционной картине мира хакасов река является также границей между Средним и Нижним мирами. Невозможность полного освоения и управления водной стихией в древности стимулировала мифологическое сознание к наделению духа воды характеристиками существа инакового, чужого. «Пограничная» природа *Суг ээзи* способствовало наделению этого духа всеми соответствующими атрибутами представителя «неосвоенного мира», одним из которых является невидимость. «Про хозяина воды говорили, что он ходит голым. Не все могут его увидеть» [ПМА, Арчимаев Е. К., 24.07.2001].

Как существо иного мира *Суг ээзи* может принимать образ чудовищ и имеет постоянную связь с Нижним миром. Он несет в себе потенциальную угрозу для людей.

«Одна женщина находилась со своим ребенком у реки. Она ненадолго отошла от своего сына. В это время из воды показалось какое-то большое, черное, лохматое, с большими ушами существо. Оно выныривало и приближалось к мальчику. Мальчик очень сильно испугался и начал кричать. На крик прибежала его мать. Она увела ребенка с этого места. Женщина вернулась домой и рассказала о том, что произошло. Старики сказали, что ее мальчик видел хозяина воды. Посоветовали переехать этой женщине и ее сыну в другое место и держаться подальше от воды. Сказали, что хозяин воды – Суг ээзи приметил этого мальчика и при удобном случае постарается забрать его к себе» [ПМА, Топова Г. Н., 29.09.2000].

Хакасы при поклонении *Суг ээзи* произносили следующее: «Тебя, морское чудовище, имеющее 3 пятна, и тебя, морскую щуку, имеющую 3 названия, творил (праотец) Адам, приносится вам в жертву желтый ягненок! Место вашего жительства находится у устья 3 больших рек! Место ваших игр находится у устья госпожи Абакан!» [Катанов, 1907, с. 557]. Соответствующие представления встречаем и у шорцев: «В то время, когда идет лед на реке, хозяина воды видят похожим на рогатого черного зверя. Если стать близко к реке, он, с ледоходом вместе придя, человека утягивает. Когда идущему с промысла хозяин воды издалека покажется, талканом с водою разбавив в чашке, кропление совершают, тогда (его) не утаскивает» [Дыренкова, 1940, с. 273].

Известный тюрколог Н. П. Дыренкова писала: «Когда остановилась вода, инородцы объясняли, что *суг ээзи*, трудившийся своими зубами, взломал лед, на своих же шайтанских плечах и попер его вниз». Гневом хозяина воды объясняли шорцы разливы рек и связываемые с ними бедствия, происходившие ранней весной [Там же, с. 403–404].

Согласно традиционным верованиям, контакт с *Суг ээзи* был опасен тем, что тот мог «похитить» людей или их души.

«Одной женщине во сне всегда снилась очень красивая женщина, которая говорила ей: "Твой муж с тобой несчастлив". Через какое-то время, мужу также стала сниться эта женщина. Он был рыбаком и часто ходил на реку. Как-то раз, он прибегал с рыбалки и рассказывал жене о том, что на реке увидел ту самую женщину, которая им обоим снилась. Она вышла из реки и была совершенно голой и сухой. У нее были пышные длинные волосы. После встречи с этой женщиной мужчина два раза пытался повеситься, но так и не смог. В скором времени он утонул. Старики говорят, что та женщина, которая снилась обоим супругам, была ни кем иным, как Суг ээзи. В конце концов, она забрала мужчину к себе» [ПМА, Тасбергенова (Тюкпеева) Н. Е., 26.06.2000].

Таким образом, мы видим, что «потусторонняя» природа *Суг ээзи* проявляется и в том, что он может «приходить» к людям во сне – в состоянии, когда чаще происходит контакт с потусторонними существами. Хозяйка воды явилась еще и своего рода вестником смерти. Итогом ее прихода стала гибель мужчины. Примечательно парадоксальное свойство *Суг ээзи* «выходить из реки голой и совершенно сухой», говорящее о противоположности качеств, характеризующих обитателя водной стихии и человека.

По поверьям шорцев, духи-хозяева гор и воды иногда похищали души людей [Дыренкова, 1940, с. 257]. Согласно алтайским народным поверьям, хозяйка воды чаще топит представителей женского пола: «...если женщина купается в озере, то она может утонуть. Девочкам и женщинам вообще нельзя купаться. А мужчинам можно, их *Суг ээзи* не трогает» [ПМА, Тазрочев С. С., 20.06.2001].

В мифологическом сознании алтайцев существовало представление о «плаче» хозяина воды как предвещении гибели на реке людей. «Если хозяин реки Бии "заплачет", то через неделю обязательно умрет – утонет человек. Хозяином Бии является высокая женщина со светлыми волосами. Она ходит голой. Хозяйка Бии любит сидеть на островке, возле горы Аюк» [ПМА, Авошева В. Ф., 20.06.2001].

«Суг ээзи – женщина, волосы длинные, светлые. Люди видят, как она расчесывается. Если у реки услышишь чей-то плач, то в скором времени кто-то умрет. Это плачет дух человека, которого ожидает смерть» [ПМА, Авошев И. Д., 20.06.2001].

«Иногда на реке слышится свист, плач». Это хозяин воды издает такие звуки. В это время ни в коем случае нельзя ходить на реку, потому что человек может утонуть. Когда человек утонул, то про него говорят: "Сүг ээзи апарган" – "Хозяин воды забрал к себе" [ПМА, Папикин М. И., 27.06.2001].

Исходя из мифологических рассказов, мы можем предположить, что в народных верованиях алтайцев переплелись представления о плаче хозяйки воды и плаче души человека, предвещающие смерть в воде какого-то человека. Как уже указывалось, данные воззрения могли исходить из представлений о воде как о начале, представляющем инобытие. В данном случае вода могла устойчиво соотноситься с чужим, враждебным, а значит несущим опасность. Не случайно умыть лицо водой в мифологической традиции тюрков, равнозначно понятию «умереть» [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 19].

В семантической линии «вода – смерть» стоит еще идея посмертного наказания души человека в Нижнем мире. Среди хакасов распространены «былички» о попадании в нижние слои мироздания посредством воды. Эта идея хорошо прослеживается в следующем рассказе:

«Один мужик постоянно обижал свою жену, издевался над ней. Пришло время, он умер, так и не попросив прощения у жены. Однажды эта женщина видит сон. Она гуляет по горам, собирает цветы. Вдруг к ней подошел большой, черный человек и повел ее по тропинке, которая плавно перешла в каменную дорожку. Дошли до небольшой речки. Там стояли большие камни-валуны. Человек сказал ей, чтобы она вместе с ним прыгала по этим камням и перешла речку. На середине речки он остановился и сказал ей: "Смотри вниз!". Женщина посмотрела в воду и увидела там своего покойного мужа. Он лежал на самом дне реки. Его руки и ноги были придавлены камнями. Человек сказал: "Этот человек тебя постоянно обижал, издевался над тобой. Он у тебя ни разу не попросил прощения. На нем лежит большой грех, теперь он будет страдать"» [ПМА, Топоева Г. Н., 29.09.2000].

Проведя семантический анализ данного текста, можно выявить некоторые маркеры, характеризующие представление о воде как о стихии Нижнего мира. Традиционное сознание видело во сне и во многих других состояниях измененного сознания лучший способ «путешествия» в иные миры, в том числе в Нижний мир. Хождение по горе – аналогу мировой оси, держащей весь Космос – символизирует вхождение в иной мир. Большой и черный человек являет собой представителя Нижнего мира, на что указывает его цвет. Тропинка, переходящая в каменную дорожку и ведущая к реке, подтверждает идею «вхождения» в нижние сферы Космоса. Середина реки, до которой дошла женщина, говорит о переходности состояния ее души в иное измерение. Валун, располагавшийся там, определяет собой точку отсчета Нижнего мира. Тело покойного мужа, придавленного валуном и находящегося на дне реки, манифестирует идею нахождения человека, вернее, его души в Нижнем мире.

Полисемантическая природа воды и соответствующая ей функция находит отражение в некоторых хакасских обычаях. Так, например, «у хакасов существовал такой обычай, когда переезжаешь с одной деревни в другую, необходимо ехать вверх по реке. Если же поедешь вниз по реке, то жизнь будет бедной и несчастной» [ПМА, Юктешев А. Ф., 12.07.2000]. В данных народных представлениях хорошо просматривается идея о воде как медиаторе, связывающем верх и низ. Как пишет Е. М. Мелетинский: «...исток реки совпадает с верхом, а устье с нижним миром, принимая его демонологическую окраску. Соответственно устье большей частью отождествлялось с тем направлением, на котором находится нижний мир (большой частью с севером)» [1995, с. 217]. У хакасов бытовало такое представление: «Хам пух тастаза, сүг чогар көсөчөннөр» – «Если шаман подбросил нечисть, то перекочевывали вверх по реке» [Бутанаев, 1999, с. 98].

В традиционных хакасских верованиях благополучие человека и его рода всегда связывалось с Верхним миром и его представителями – чайанами, небожителями. Антиподом Верхнего, хорошего для человека мира служил Нижний мир и его олицетворение – нижнее течение или устье реки. С этим миром могли связываться все несчастья, которые люди испытывали в жизни. По всей видимости, переход вверх по реке являлся символическим приобщением к «благополучию» Верхнего мира. Река выступает, своего рода, мифологическим ориентиром в космосе традиционного мировидения. В то же время она символизирует и саму дорогу – границу, которая отделяет свое пространство от чужого. Согласно хакасским приметам, «видеть во сне реку – к дороге» [ПМА, Троякова А. М., 12.07.2001].

На инаковость Сүг ээзи, как уже отмечалось, указывает его зооморфный или амбивалентный – зооантропоморфный внешний вид: «Хозяева воды по облику бывают разными. Встречаются как женщины, так и мужчины. Тело у них, как у человека, а ноги, как рыбий хвост» [ПМА, Тобурчинов Н. П., 12.06.2000].

«Сүг ээзи видит ночью. По виду он бывает похож на большую рыбу. Хотя чаще Сүг ээзи представляется в образе рыжеволосой девицы, которая расчесывает свои длинные, густые волосы. При приближении людей она ныряет в воду» [ПМА, Мамышева Е. Н., 20.08.2001].

Аналогичные представления встречаем и у шорцев: «Сын хозяина воды может принимать то антропоморфный, то зооморфный образ. Он плавает, обращаясь шукой, и лежит на печи, как человек. Его голова перевязана из-за побоев, которые он получил, когда попал (в образе шуки) в сеть рыболовов» [Дыренкова, 1940, с. 388]. Хозяина воды шорцы представляли еще и с рогами [Там же, с. 273].

Подобные представления имеются у алтайцев. «Дух-хозяйка могла, по верованиям алтайцев, показаться людям в различных образах: женщины, мыши, змеи и дикого зверя» [Алексеев, 1992, с. 34]. Наши информаторы говорили: «Суг ээзи бывает в облике тайменя» [ПМА, Тудашев А. И., 24.06.2001].

«Нимин палых – дух воды, который топит людей в воде. На вид, как большая, широкая и горбатая рыба с одним глазом. Рот у Нимин палых находится снизу. Его всегда надо кормить, иначе будет беда» [ПМА, Тазрочев С.С. 20.06.2001 г.]

«Река может плакать. Суг ээзи ревет как бык. Однажды, он прошелся по Телецкому озеру» [ПМА, Пустогачев А. А., 30.06.2001].

На шаманском бубне хозяйку воды изображали в виде шуки [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 89]. Двойственная сущность образа хозяина воды (человека-животного) указывает на его «невычлененность» из мира природы. Он как бы стоит в противовес «окультуренному» пространству, где живут люди. Бычий рев Суг ээзи, вероятно, может означать еще и явление плодотворящих сил [Элиаде, 1999, с. 93], в нашем случае, воды.

Образ Суг ээзи находит четкое выражение в контрапункте «день-ночь». Как правило, видение и контакт с хозяином воды как представителем «чуждого» мира происходит ночью. Согласно хакасским традициям, ночью не разрешалось ходить за водой, чтобы не беспокоить Суг ээзи.

«Суг ээзи по ночам выходит из воды. У хакасов не принято было брать воду ночью. Был случай: одна женщина после захода солнца пошла за водой. Было полнолуние, и все хорошо было видно. Возле моста она увидела женщину со светлыми волосами. Она сидела к ней спиной и расчесывала свои волосы гребнем. Гребень и волосы блестели как золото. Женщина кашлянула, и Суг ээзи и тут же нырнула в воду» [ПМА, Троякова А. М., 12.07.2001].

В случае крайней нужды необходимо было спросить разрешение у духа воды. «Человек, пришедший за водой, три раза наклонялся к реке и три раза, тихонько подув на воду, произносил заклинание: “Хараа таранган саспын, хараа хапхан сугбын” – “Я – волосы, расчесанные ночью, я – вода, принесенная ночью!” Произносимые слова взяты из клятвы злых сил – “айна”, и таким образом человек отводил от себя всякое подозрение. Принесенные ночью ведра с водой сначала ставили у очага и в каждое бросали по три горящих уголька, очищая этим действием воду от злых сил. Пить принесенную ночью воду разрешалось только после очищения ее огненными угольками от нечистой силы. Кроме того, нельзя оставшуюся после питья воду в ковше выливать обратно в ведро с чистой водой, иначе ночью там будут виднеться легкие и сердце человека, сделавшего это» [Бутанаев, 2005, с. 19].

Распространенный образ хозяйки воды, сидящей у моста говорит о маргинальности данного мифологического персонажа. Он как бы находится на грани двух миров (людей и духов или Среднего и Нижнего), связующим звеном, которого является мост. Тот факт, что Суг ээзи сидит спиной, говорит об оппозиции «вперед-назад». Владычица воды как бы стоит на периферии освоенного человеческого пространства, она повернута спиной, она «чужда» людям. Расчесывание волос Суг ээзи можно истолковать в противовес тому, как «в ритуально-обрядовой практике южно-сибирских тюрков – заплетенная коса служила знаком принадлежности к миру людей» [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 175]. Распущенные волосы, их расчесывание являет отображение идеи хаоса, принадлежности иному состоянию и измерению, растворению в бесформенности.

Мотив ночи и воды нашел яркое выражение в хакасской сказке о волшебном растении «Суг оды» (букв. «водная трава») или «Палых оды» (букв. «рыбья трава»).

«Суг оды – это широколиственное растение, которое растет в воде. Цветок этого растения расцветает в одну из летних ночей. Он живет очень короткое время. Увидеть, а тем более сорвать этот цветок редко кому удастся. По народным поверьям, он приносит счастье. Один мужик решил сорвать этот цветок. Дождь давался до того момента, когда он зацветет, и сорвал его. Цветок положил в шапку, которую надел на голову. Как учили старики, он веткой очертил вокруг себя три круга. Сделал это для того, чтобы обезопасить себя от чертей, которые охраняли и пользовались этим цветком. Мужик, не выходя из-за кругов, необходимо было дожидаться рассвета. В противном случае считалось, что черти на него могут напасть и отобрать цветок. В скором времени появились черти, они буквально кишели. Все они зырялись на мужика за то, что он сорвал их цветок, ругают его последними словами. С огромным трудом они преодолели два круга, а через третий никак не могут пробраться. Тогда они пошли на хитрость. Один из них запел петухом, вдруг наступил рассвет.

а черти стали разбегаться по сторонам. Мужик обрадовался этому, решил пойти домой. И как только он вышел из круга, вдруг снова стало темно, наступила ночь. Черти стали гоняться за мужиком. А он так сильно испугался, что со страху обо всем забыл. Бросил шапку с цветком и, не оглядываясь, побежал домой. Черты вскоре от него отстали. А мужик так ни с чем и вернулся домой» [ПМА, Бурнаков А. А., 12.07.1998].

Дух воды как существо потустороннее мог причинить людям некоторые виды болезней, в том числе и шаманскую [Катанов, 1897, с. 36; Алексеев, 1992, с. 166]. Велика была роль воды в шаманской обрядовой практике. Хакасские шаманы использовали воду в качестве средства гадания.

«Одного мальчика привели к шаману. Тот начал гадать. Опустил в стакан с водой монету и начал туда смотреть. Потом сказал, что видит, как этот мальчик в обнимку гуляет с покойником-соседом. Шаман сказал, что необходимо срочно возвращать "хут", иначе мальчик скоро умрет. Шаман начал камлат. В руках у него был женский платок. Он читал благословения различным духам и рассказывал, в каких местах пролетает. В какой-то момент в доме издался оглушительный грохот. Весь дом заходил ходуном, и бревна чуть было не рассыпались. Впоследствии шаман объяснил, что он таким образом "вбил" в мальчика "хут"» [ПМА, Майнагашев С.М. 06.09.2000 г].

Представления о магической силе воды, получая дальнейшее развитие, нередко встают в один мифологический ряд с образом шаманов. Согласно мифопоэтической традиции алтайцев, шаманы после смерти могли становиться духами-хозяевами воды. Л. Э. Каруновская пишет [1935, с. 166–167]: «Surbaj kam – обитает в воде, в реках, озерах. Через три года, осенью, ему жертвуют серого коня, араку, молоко, вешают ткань. Изображений ему не делают. Жертву приносят только сеок Оочы.

Как Катунь ты смеешься,
Бия твоя соска,
Дяденька Surbay кам человек,
На сером коне возносишься!
Темно-серым конем жертвуем тебе,
На высотах ты паришь,
На высокую гору облокотившись,
На шести белках (вершинах) играешь,
По общим белкам бегаешь,
Маньяк твой (одежда кама) развивается
На Jьldьs jodьr (бубен его) облокотившись,
С летающими птицами разговаривающий,
От высокого начальника с законом ты
Молящихся выслушивай!
На поклоняющихся (тебе) взгляните!
Доброе благополучие давайте!»

Стоит сказать, что в обрядовых целях (в том числе в гаданиях) использовали водную стихию – субстанцию, несущую в себе тайну миров и времен, не только лица, приобщенные к сакральным знаниям, но и обычные люди. Так, например, среди хакасских девушек было распространено гадание на свою судьбу у реки:

«В давние времена, девушки бросали в воду цветы. Если они не тонули и уплывали, то это предрекало долгую и счастливую жизнь. Если же цветок быстро тонул, то это означало, что человек будет жить недолго» [ПМА, Боргояков Н. Т., 10.10. 2001].

Аналогичные представления бытовали и у русских.

Алтайцы использовали воду для гаданий при выборе подходящего места для строительства дома или хозяйственных сооружений: «Когда строили новый дом, то место выбирали следующим образом. На новолуние ставили чашки или туески с водой в понравившееся место. Через месяц приходили и смотрели. В случае, когда там оставалась вода, место считалось хорошим, там можно было строить дом. Когда устанавливали матицу, то под нее клали монету, чтобы в доме были деньги. Когда ставили стайку, то, как и при постройке дома, в чашку наливали воду и ставили на место будущей постройки» [ПМА, Авошева В. Ф., 20.06.2001].

По традиционным хакасским воззрениям, большую опасность представляла использованная, грязная вода.

«...запрещается выливать грязную воду на улицу, по которой ходят люди. Считается, что если человек наступит на такую воду, то может заболеть» [ПМА, Чепчигашева Л. А., 07.08.2000].

Было недопустимо выливать воду, которой обмывали покойника, на дорогу или в место, где ходят люди или животные [ПМА, Бурнаков А. А., 12.07.1998]. Вероятно, указанные воззрения находят свое объяснение в вере в магическую силу воды. Хакасы полагали, что вода могла впитывать те свойства объектов, с которыми она находится в контакте. В данном случае вода становилась «мертвой» вследствие того, что соприкасалась с телом покойника, поэтому несла в себе опасность для живых.

Двойственное значение воды, как указывалось выше, хорошо иллюстрируют приметы сна у хакасов: «чистая вода – к здоровью, грязная вода – к болезни» [ПМА, Боргоякова Ф. Е., 17.09.2000]; «Мутная вода – к болезни, чистая вода – к долгой жизни» [ПМА, Бурнаков В. С., 20.07.2000]. Трактовка обитателей воды (в особенности рыб) в приметах сна у хакасов порой содержала эротическую семантику: «Когда молодой женщине снится рыба, то это к беременности» [ПМА, Топоева Г. Н., 29.09.2000]. По всей видимости, в данном случае рыба несет в себе фаллическую символику, манифестирует плодородие. Чрезвычайно интересной является следующая примета сна: «Когда ешь вареную рыбу – к удаче, а если сырую рыбу – к неудаче» [ПМА, Тасбергенова (Тюкпеева) Н. Е., 26.06.2000].

Известный этнограф Ж. К. Леви-Стросс в своей работе «Сырое и вареное» [1972, с. 25–50] указывал на универсальность в арханческом сознании оппозиции «сырое-вареное». Под «сырым» он понимал все то, что не подверглось освоению человеком. Это хаос, мир опасности и потенциальной угрозы. «Вареное» же, являясь антиподом «сырого», олицетворяло положительное, окультуренное человеком пространство, вещи и т. д. Исходя из этих посылок, мы можем понять смысл данной приметы. В нашем случае «сырая рыба» – это существо антикосмоса, следовательно, таит в себе непредсказуемость, зло. «Вареная рыба», наоборот, это освоенная вещь, подвергшаяся изменению благодаря вмешательству человека (термической обработке), следовательно, переставшая быть опасной для мира людей.

В верованиях хакасов, увидеть во сне обитателей воды не предвещало ничего хорошего.

«Видеть (во сне) змею, ящерицу, лягушку, цуку или налима значит захворать; чтобы этого не случилось, надо принести жертву покровителю овец» [Катанов, 1907, с. 592].

Хакасами был выработан целый комплекс примет, связанных с водой, прогнозирующих погоду.

«Если видишь радугу, один конец которой упирается в реку или озеро, то в скором времени пойдет дождь. Если же конец упирается в горы, то будет ясно» [ПМА, Боргоякова А. Н. 03.05. 2000 г.].

«Погоду определяли по положению только что народившегося месяца. Если месяц лежит, и его рожок может удержать воду, то в течение месяца должны идти дожди. Если же месяц чуть-чуть приподнят, так что вода может удержаться и капать, то в течение месяца будет прекрасная погода, с периодическими дождями. Если месяц не удерживает воды, то будет засушливый месяц» [ПМА, Тасбергенова (Тюкпеева) Н. Е., 26.06.2000].

Идентичные приметы встречаются и у алтайцев: «Когда радуга одним концом упирается в одну гору, а другим во вторую – к хорошей погоде. Если же одним концом касается воды – к дождю. Видеть во сне рыбу – к дождю и ненастью» [ПМА, Барбачакова М. Н., 01.07.2001]. «Видеть во сне рыбу – к снегу» [ПМА, Кыдатова С. М., 28.06.2001].

Бинарные свойства воды и ее хозяина в религиозно-мифологическом сознании хакасов нашли выражение в противопоставлении своего этноса чужому. Среди хакасов бытует такое выражение: *«Тадар кизи тагдаң тѳреен, хазах кизи сугдаң тѳреен»* – «Хакас родился от гор (духов гор), а русский – от реки (духов реки)» [Бутанаев, 1999, с. 46]. Хакасы часто к слову «русский» (*хазах*) прибавляли эпитет «водяной» (*сугду хазах*). В данном случае противопоставление земли и воды использовалось для обозначения этнических различий «свой-чужой» [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 19].

Идея воды как первоосновы всего сущего оказывает влияние и на современное мифотворчество хакасов. Этническое сознание нередко связывает мифологему воды с этнокультурными процессами, с формированием и развитием современного национального самосознания. Например, современные мифологические представления о воде как источнике жизни, основанные на архетипических представлениях о «женской» сущности воды, как о душе, как о Матери-прародительнице у хакасов получают свое развитие в идее «души народа». Данный материал нам удалось записать у известного в Хакасии чатханиста, автора четырнадцатиструнного чатхана (хакасский музыкальный инструмент) Григория Васильевича Итпекова. По убеждениям хакасов, он входил в категорию «шаманствующих лиц»:

«Я играл на чатхане. Рядом со мной сидел шаман и под мою музыку рисовал. После он показал мне свой рисунок. Там были изображены горы и спускающийся с них воин в древних доспехах. На нем был острокопечный шлем. Все на нем сверкало. Оружия при нем не было. Я сказал, что это посланник наших духов. Сейчас он смешался с нашим народом. Этот воин пришел для того, чтобы посмотреть, как мы – хакасы – сейчас



Информаторы А. В. Боргоякова и Г. В. Итпекоев на празднике Тун Пайрам.
Фото М. В. Шапошникова.

живем. Это посланник предков, который сейчас будет обходить коренные народы Сибири – Хакасию, Алтай, Туву, Горную Шорию, Якутию и др. На рисунке было изображение воды, ход которой был перекрыт. Я говорю, что эту воду надо открыть и дать ей возможность спокойно течь. Эта вода олицетворяет наш народ, культуру, традиции, обычаи и язык. Все это перекрыла нам коммунистическая идеология. Мы начинаем терять свое национальное лицо. Поэтому нам необходим свежий приток воды».

Другой рассказ Г. В. Итпекоева полнее раскрывает идею «воды – души народа»:

«Я в 1983 году был в Абакане. Там проходил музыкальный фестиваль народов Хакасии. Сидит жюри и определяет, кому дать какое место. Я вышел на сцену и сыграл два наигрыша. А со стороны сидели шаманы и под мою музыку рисовали. После того, как я закончил и сел на место, ко мне подошел шаман Петя Топоев и пригласил меня к себе домой. Он показал мне свой альбом с рисунками, которые сделал во время моей игры. Там были какие-то знаки. Петя попросил дать ему объяснения рисунков. Я внимательно присмотрелся, там был изображен графин. Я ему говорю: “В графине закрыта душа хакасского народа”. Во время тоталитарной системы ее там закрыли. Я своей игрой приоткрыл вход в этот графин, но все равно, туда не поступает свет, поэтому душа народа не может оттуда выйти» [ПМА, Итпекоев Г. В., 12.07.1996].

Из сказанного видно, что в традиционных мифологических представлениях хакасов одним из важнейших являлся культ хозяина воды – *Суг ээзі*. Его образ имел множество символических характеристик. Хакасы наделяли духа-хозяина воды двойственной сущностью. С одной стороны, он, как и вода в целом, воплощал идеи первоначала, Матери-прародительницы, плодородия, души, очищения и защиты. С другой стороны, он олицетворял собой иномыслие, хаос, состояние дезорганизации и неоформленности и, как неуправляемая стихия, мог быть потенциально опасен для людей. Вследствие этого, *Суг ээзі* воспринимался в традиционном обществе как «свой и чужой».

Универсальность значений образа воды способствует тому, что он имеет акцентирующее значение в современном мифотворчестве хакасов, отражающем многие социально-политические реалии хакасского общества. В попытках местной интеллигенции «возродить национальную культуру» активно используется архетипические представления, связанные с водой. Данное обстоятельство говорит о важнейшей роли мифологического образа воды и его хозяина – *Суг ээзі* в религиозно-мифологической системе хакасов.

1.3. Культ огня

Культ огня является одним из важных, центральных, структурообразующих в общей обрядовой системе культов. Он охватывал самые разнообразные явления религиозной культуры многих народов. Свое яркое выражение культ огня получил и у народов Саяно-Алтайского нагорья, в частности у хакасов.

Человек уже на ранних стадиях своего развития осознал, что он единственный из всех живых существ владеет огнем, что это выделяет его из окружающего мира. Уже в глубокой древности огонь стал объектом мифологии. Согласно одной из версий хакасского мифа, происхождение огня связано с искрой, высеченной из кремня одним из культурных героев – *Ала бегам*. Хакасы считали отцом огня сталь, а матерью – кремень. По другим мифам, огонь принесла людям ласточка, выкрав его у бога подземного мира *Ирлик-хана* [Бутанаев, 1998, с. 25]. Третий вариант мифа о происхождении огня говорит о том, что «во времена переселения части предков хакасов в страну Хонгорай, или Хоорай, (Хакасию – *Б. В.*), они бросили на произвол судьбы в своих прежних кочевьях одну старую деву. В дальнейшем душа погибшей девы оседлала трехлетнюю рыжую кобылицу с белой звездочкой на лбу и, опираясь вместо посоха кроной трехлетней березы, достигла Хакасии. Ее передняя нога пересекла реку Абакан, ее задняя нога пересекла реку Енисей. Войдя в жилище хонгорайцев, она села в очаг и стала хозяйкой огня (*от ээзи*) [Там же, с. 26].

Традиционное сознание хакасов считало огонь живым существом, во многом сходным с людьми. Дух огня (*От инези* – «мать огня») имел антропоморфный облик. Пожилые хакасы про нее говорят: «*От иче* – это белая, красивая, обнаженная женщина. Она разговаривает, подает звуки» [ПМА, Боргоякова А. А., 18.08.2001]. По другим сведениям, хозяйка огня показывалась в образе полной женщины в пестром платье и платке, хотя иногда ее видят одетой во все черное. Нередко хакасы про нее говорят: «*От-ине, ол иней кизи, хыр настых*» – «Хозяйка огня – это седовласая старушка» [ПМА, Майнагашева С., 15.10.2001]. В хакасском мифологическом сознании хозяйка огня наделялась не только внешностью, но и многими чертами, характеризующими женщин.

«Хозяин огня женщина. Она такая же коварная, как и женщины. С ней нужно обходиться всегда осторожно и хорошо, чтобы она не отомстила» [ПМА, Тасбергенова (Тюкпеева) Н. Е., 26.06.2000].

На антропоморфность духа огня также указывает следующий запрет: нельзя ворошить огонь ничем острым – можно поранить его, выколоть глаза. Это представление хорошо иллюстрирует записанный нами миф:

«Две старушки разговаривают между собой. У одной из них нет глаза, а у второй – зуба. Одноглазая старушка говорит: “Мой хозяин открыл дверцу печки и ножом проткнул мой глаз”. А вторая говорит: “А меня, хозяйка проткнула ножницами и выбила мне зуб”. Поэтому у хакасов не принято острыми предметами касаться огня. Вообще к огню надо относиться очень аккуратно и с почтением» [ПМА, Бурнаков В. С., 20.07.2000].

Согласно традиционным хакасским представлениям, хорошему хозяину юрты богиня огня *От-ине* обычно представала в облике полной и доброй старушки, плохому – худой и злой. Кроме того, облик ее изменялся в зависимости от времени суток и даже месяца. При новолунии она бывала прекрасной девой, при ущербном месяце превращалась в глубокую старуху. Вечером она – красная дева, носящая шелковые одежды, ранним утром – женщина в возрасте, надевающая грубые одежды [Бутанаев, 1998, с. 26]. В связи с этим интересен следующий миф:

«Была такая история. По соседству жили богач и бедняк. Бедняк постоянно кормил хозяйку огня – утром, перед тем, как идти на работу, и вечером, во время ужина. Никогда не забывал покормить. Как-то вечером, в очередной раз угостив хозяйку огня, он лег на кровать отдохнуть. Вдруг видит, как в юрту вошла пожилая женщина. Она была одета в рваное платье, а сама вся бледная и худая. А возле очага бедняк увидел вторую женщину – полную, румяную. Первая говорит: “Сегодня ночью сожгу юрту своего хозяина, потому что дальше терпеть мочи нет. Мой хозяин такой богатый и такой жадный. Держит меня впроголодь”. А вторая говорит: “Мой хозяин хоть и беден, а про меня никогда не забывает. Всегда кормит. Дает самые лучшие кусочки пищи. Когда ты будешь сжигать юрту своего хозяина, то не сжигай седло, оно принадлежит моему хозяину, в нем его счастье”. А мужик понял, что разговор ведут хозяйки огня, но виду не подает, что слышит их разговор. Притворяется спящим. Проснувшись рано утром, он вышел во двор и увидел, что юрта богатого соседа сгорела дотла. Богач ходит сам не свой от горя. Бедняк пошел осмотреть место, где стояла юрта. В золе он увидел большой казан, перевернул его и обнаружил там свое седло. Хозяйка огня сдержала свое слово. Поэтому огонь необходимо всегда почитать» [ПМА, Бурнаков В. С., 20.07.2000].

Представления о женском облике духа-хозяйки огня встречаются у шорцев: «Хозяин огня мыслится в женском образе. К его помощи обращались во всех случаях жизни; охотники приносили жертву духу огня перед отправлением на промысел, при неудачах в тайге и после удачной добычи [Дыренкова, 1940, с. 400]. По сообщениям наших информаторов, дух-хозяин огня мог принимать и мужское обличье: «Хозяин огня похож на человека. Обычно это женщина с рыжими волосами, хотя он может быть и мужчиной. Их может увидеть не каждый, лишь избранные [ПМА, Межековой (Орешковой) Е. А., 16.07.2000]. Пожилая хакасска рассказала нам такую историю:

«У огня есть хозяин, обычно это женщина, но иногда встречается и мужчина. Я видела хозяина огня в облике рыжего старика с большой бородой. Однажды он явился ко мне и грозно сказал: "Почему ты меня не кормишь?" И как только это сказал, сразу же запрыгнул в печь. Я извинилась перед ним и поблагодарила за напоминание и бросила в огонь кусочки пищи. На следующее утро, сварив потхы, я первым делом «покормила» хозяина огня еще и угостила молочной водкой [ПМА, Кичеева Р. М., 13.05.2000].*

Аналогичные представления о духе огня в образе мужчины встречаются и у алтайцев: «От ээзи – хозяин огня, мужчина очень здоровый» [ПМА, Тазрочев С. С., 20.06.2001].

По всей видимости, мужской образ хозяина огня является результатом заимствования у русских мифологического образа домового, чаще представлявшегося мужчиной. Не исключено и то, что наделение хозяина огня женскими и мужскими чертами говорит о проявлении известной амбивалентности божеств самого арханческого пласта верований и культов хакасов. Нередко хозяйка огня представлялась и в зооморфных образах хтонических животных – змеи, ящерицы и др.

«Когда во сне видишь змею, то необходимо бросить в огонь кусочки пищи, это дает о себе знать хозяйка огня» [ПМА, Сунчугашев С.П. 09.10.2001 г.].

По алтайским поверьям, хозяин огня мог принимать облик ящерицы, что нашло отображение на шаманских бубнах [Алексеев, 1984, с. 85].

В традиционном понимании хакасов, богиня огня – «огненная мать» давала тепло и свет, постоянно охраняла домашний очаг и семью от злых сил, приносила удачу и богатство хозяину, жила заботами главы дома. Ее называли так: *чурттың-ээзі* — «хозяйка жилища», *чурттың-хадарказы* – «хранительница жилища», *кізінің-хулгы* — «оберег человека», *хадарганың-халхазы* – «щит пасущегося (скота)» и т. д. [Бутанаев, 1998, с. 26]. Для сохранения благополучия семьи женщины обязаны были ежедневно кормить духа огня.

«У хакасов принято с почтением относиться к огню. Огонь живой, он имеет своего духа-хозяина. Его всегда кормили. Любая хозяйка, когда готовит пищу, обязательно кормит хозяина огня. В огонь запрещалось бросать что попало» [ПМА, Бурнаков А. А., 12.07.1998].

Прежде чем садиться за стол, подкармливали духа огня кусочками мяса, сала, кашицы, бросая их в огонь. Перед употреблением хмельных напитков в первую очередь угощали духов огня и дома (*иб ээзі*) [Потачаков, 1958, с. 96]. Если случался пожар, считалось, что дух огня чем-то обижен на хозяина дома и вызвал пожар. Поэтому старались не обижать, не разгневать духа огня.

Аналогичные представления были и у алтайцев. «Защите матери-огня алтайцы приписывают редкость пожара. Если уж кто ее совершенно забыл, то она наказывает, поднимая головы свои до верха юрты. Она помогает живущим в доме: помогает готовить пищу, посылает детей в дом, дает приплод скоту, она есть богатство дома» [Дыренкова, 1927, с. 69]. Алтайцы обращались к ней со словами [Там же, с. 72]:

*Тридцатиголовая огонь-мать,
Колотушка бубна – красноречивая теща,
На бело-желтой лошади великое пламя.
С шестью клыками теща,
С ленточками огонь-лизун,
Каменный очаг с ленточками,
Мать-огонь с головным украшением,
Треугольный каменный очаг,
Мой отец, высекавший великое пламя,
Мать, сгребавшая в каменный очаг,
Искры искрящая.
Соединяющаяся с ясностью неба,
Свет растягивающая,
Хребет Алтая освещающая,
Внутри дома освещающий,
С украшением на голове огонь-мать,
Освещающий внутренность аила,
На бело-желтой лошади огонь-мать,
Толокно-золу подстилающий,
Каменный очаг создавший себе!*

* Потхы – традиционная хакасская каша, приготовленная из сметаны.

В верованиях хакасов огонь в заброшенных домах ассоциировался с нечистой силой.

«Старики рассказывали, что дом, в котором не живут люди, становится жилищем для айна, и поэтому там можно увидеть горящий огонь» [ПМА, Арчимов Е. Н., 24.07.2001].

Данные представления говорят об амбивалентной сущности огня и его хозяина одновременно как подателя жизни и символа смерти, как олицетворении всего светлого и доброго, но в определенных случаях и как символе заброшенности и потенциального зла. Велика была роль хозяина огня в погребальном обряде. Все время, когда покойник находился дома, внутри помещения горел огонь [ПМА, Боргоякова А. А., 18.08.2001]. Среди хакасов было распространено определение срока смерти человека по дымку горящей свечи.

«Когда в доме находится покойник, всегда зажигается свеча. Если от свечи отходит вверх витиеватый дымок, то говорили, что человек умер не в свое время, а если дымок поднимался прямо вверх, то человек был хорошим и умер в свое, положенное ему время» [ПМА, Тасбергенова (Тюкпеева) Н. Е., 26.06.2000].



Похоронный обряд на кладбище. Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).



Поминки на кладбище. Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).



Похоронный обряд (сагайцы). Покойнику подготовлен «запас».

Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).

У шорцев тоже обязательно в доме, где умер человек, ночью в течение семи суток горел огонь [Дыренкова, 1940, с. 335]. Вероятно, это было связано с убеждением, что душа умершего некоторое время ходит около дома, где он жил. А огонь дома был равноценен жизни домочадцев и служил самым лучшим и надежным оберегом. В процессе поминок (дома и на кладбище) разводился специальный костер, на котором сжигали пищу для умерших. Умершему мужчине клали в огонь пищу правой рукой, а женщине – левой. Прежде чем приступить к обряду «кормления» умершего, бросали три кусочка сала богине огня *От-ине*. Через год после смерти завершали поминальный комплекс обрядом *ибириг* – ритуальным обходом могилы с огнем. Все родственники обходили могилу три раза с запада на восток, против движения солнца, держа в руках головню (*турун*). Вдова или вдовец стучали по надмогильному холмику горячей головней и, три раза ударяя по тому месту, где находилась голова покойного, приговаривали: «Мы бьем тебя огненной головней! Мы закружили твою голову! Больше не проси у нас еды!». У восточной стороны все останавливались, пили араку и кланялись могиле. После третьего обхода головню клали у изголовья могилы со словами: «Твой огонь потух!». Затем все отряхивали подола, говоря: «Пусть злые силы больше не привязываются к нам. Ты совсем уходишь, больше не думай о нас. Ты ушел в истинный мир и больше не вернешься».

Согласно представлениям хакасов, после завершения обряда *ибириг* душа умершего уже не могла выйти из могилы, так как ей закружили голову (т. е. она потеряла ориентацию) и обложили огнем [Бутанаев, 1998, с. 30]. До сих пор хакасы, если умирает ребенок, на горе на сороковой день жгут костер и «кормят» хозяйку огня – *От-ине*. При этом говорят: «*От-ине*, не забирай пищу у моего ребенка в течение сорока дней! Тебе, *От-ине*, я специально разожгу костер и тебя накормлю!» [ИМА, Арчимаев Е. К., 24.07.2001].

Ежегодно хакасы совершали домашнее жертвоприношение духу огня – *от тайнг*. Обычно его проводили весной, на девятый день новолуния, когда распускаются листья, закукует кукушка, «проснутся» горы и реки. Это жертвоприношение могли возглавлять шаманы и служители «белой веры», называемые по-хакаски, *пурхат*, т. е. «святой человек» [Бутанаев, 1998, с. 30]. В честь духа огня закалывается обыкновенно *марай настые ах слакка*, т. е. белый холощенный баран с черными щеками [Катанов, 1897, с. 90]. Для обеспечения благополучия и отворачивания бед духу огня тоже посвящали *ызыхов*. Обряд проводился шаманом. Процесс посвящения сопровождался жертвоприношением белого барана [Катанов, 1897, с. 35].

Шаман произносит алгыс – благословение:
 Ты, огонь, – моя мать, имеющая 30 зубов,
 ты – моя теща, имеющая 40 зубов!
 Едешь ты верхом на рыжей
 кобылице, еще не жеребившейся,
 украшаешь (свой наряд) красными
 лентами [Катанов, 1907, с. 547].

Совершались и регулярные кормления домашних фетишей – *Чалбах-тёс* или *От Инези-тёс* и *Хызы-тёс*, находившихся в каждой юрте и являвшихся олицетворением богини огня и ее атрибутов (*сабыт* – железо) [Бутанаев, 1998, с. 30–31].

Хозяина огня хакасы наделяли всеми свойствами медиатора. Ни одно домашнее и общественное жертвоприношение не обходилось без жертвенного огня. Ни одно божество не могло «вкусить» жертвовой им пищи без помощи огня.

«Самым почитаемым духом является хозяйка огня – От ине. Через нее достается пища духам-хозяевам гор, воды и т. д. В тайге мужчины, когда начинают промысел, в первую очередь кормят хозяйку огня. Она помогает в добыче зверей. Благодаря ее помощи за зверями не надо будет далеко ходить» [ПМА, Тобурчинов Н. П. 12.06.2000].

Аналогичные представления бытовали у шорцев: «Огонь, с его длинными языками, служит посредником между человеком и божествами. Огонь передает жертвы различным духам. Ни одна жертва не пойдет к Ульгению прежде, чем ее не примет огонь. Огонь поедает жертву, передавая ее божествам» [Дыренкова, 1927, с. 71]. Помимо того, что дух огня нес в себе функцию медиатора в передаче жертвы духам, он еще был посредником в передаче *хут* (души) людей и домашних животных [Каруновская, 1935, с. 163].

Свойство посредника между людьми и духами сближало функции огня и шамана. В архаических воззрениях хакасов дух огня считался одним из главных помощников шамана. Перед отправкой в далекие путешествия во время камлания шаман в первую очередь обращался за помощью к хозяину огня. Н. П. Дыренкова по этому поводу писала: «Ни один кам не согласится идти ни к какому духу без разрешения матери-огня. “Без нее идти нельзя,” – говорила камка, – “а если она с тобой, то идти и светло и легко”. Вот почему каждое камлание начинается с обращения к матери-огню и молитвы к ней» [Дыренкова, 1927, с. 71]. Считалось, что «если будет какой-нибудь черт нападать на шамана, то От эзи (дух огня) опояшется вокруг кама, этим самым защитит его от нападений черта, так что, если даже черт одолеет кама, он все равно не сможет его съесть, а без него уже кам умрет» [Алексеев, 1984, с. 72].

Хакаские шаманы обращались к богине огня со следующими словами [Катанов, 1996, с. 44–45]:

*Молодая дева, в новолуние
Тридцать жгучих ты зубов имеешь!
Дева-вековуха – на ущербе,
Сорок желтых ты зубов имеешь!
Ездишь ты на рыжей кобылице,
Для которой время жеребиться
Не назначено еще судьбою!
А сама наряд свой кумачовый
Красными ты лентами в избытке
Украшаешь, чтоб развеивалась!
Ты – Дева-мать, что тридцать языков
Имеет, чтобы всеми говорить!
Ты – Дева-мать, что сорок языков
Имеет, чтобы с нами говорить!
Ты – собеседница Ульгения, ты –
Советница самой Земли-Воды!
Резвишься ты, как юная девица,
И мчишься, как лихая кобылица.
Воительница ты, что тучу стрел,
Несущих пламя, посылаешь в мир,
И там царит ужасный пересверк!*

Другим качеством, сближающим функции огня с шаманом, являлась убежденность в то, что божество огня обладает способностью предвидения и предсказания. Если в горящем очаге вдруг оседала головня, то это предвещало приход гостей. Севшую головню называют *хоначы* – «гость». С какой стороны оседала *хоначы* – с той и надо было ждать гостей. Сначала головню нужно было «накормить». Для этого ее посыпали золой, говоря: «Здравствуй, дорогой гость! Пей айран и чай! Покури табаку!». Затем немного разгребали очаг, делали из *хоначы* «постель» и укладывали *хоначы* отдыхать. Со словами: «Гость опьянел и уснул», закрывали головню «одеялом» из золы. Уложив *хоначы* спать, ждали дорогих гостей [Бутанаев, 1998, с. 27]. Дух огня мог также известить о приходе гостей треском или свистом. По треску огня старались угадать будущее [Дыренкова, 1927, с. 70].

В связи с этим большой интерес представляет записанный Н. Ф. Катановым [1907, с. 539] миф:

«Уголь горящего огня делается иногда остроконечным и садится, как человек, если должен прийти гость. Этот уголь татары называют "Коначы" (т. е. предвестником гостей). Когда старуха сидела и расчесывалась, сидит один Коначы. Потом та старуха говорит: "Неужели хочет прийти теперь единственная моя дочь, когда-когда (т. е. давно) отправившаяся?" Она схватила тот Коначы щипцами и спустила в воду, которой мочила голову для расчесывания. Когда она опустила так, дочь ее, шедшая оттуда (т. е. из Китая) переходила через одну реку по мосту, схватившись за грудь, она упала в воду. Захлебнулась она там и умерла. Служанка, перешедши через реку, пришла в эту землю, домой. Та служанка рассказала матери Кебирчин-Пойбас все, как шли и странствовали. Потом мать плачет, говоря: "Более не буду опускать в воду Коначы!" Теперь у нас (т. е., у качинцев), если сидит Коначы, говорят: "На, тебе, кушанья!", а покормивши его золой, укладывают спать, сделавши другой уголь изголовьем».

Немаловажным мантическим смыслом у хакасов наполнена трактовка огня, увиденного во сне. «Огонь, увиденный во сне, предвещает парше детей» [Там же, с. 462]. Велика была роль огня и в традиционной хакасской медицине. Как правило, ни одна лечебная процедура не обходилась без использования огня. Богине огня приписывалась сила очищения и избавления от многих заболеваний. Хотя нередко в случае осквернения огня *От-ине* могла наслать некоторые заболевания, преимущественно кожные [Бутанаев, 1998, с. 28].

В одном семантическом ряду с огнем стоят дым и угли. Лечение любых болезней начинали с обряда окуривания – *алас*. В качестве дезинфицирующего средства применяли богородскую траву – *ирбен* или можжевельник – *арчын*, дымом которых очищали помещение от нечисти. Ароматические травы клали на железный совочек с девятью горящими угольками. Больного начинали окуривать с ног, затем кадили над головой и заканчивали окуриванием постели и жилища. В это время лекарь произносил следующие заклинания [Бутанаев, 1995, с. 4]:

*Алас-алас!
Умывшись водой из Молочного озера,
Окурившись богородской травой из горы Сумеру,
Пусть человек очиститься от злых сил!
Пусть дьяволы вернутся в свой мир!
Пусть жилище станет чистым и красивым!
Алас-алас!*

Обряд окуривания младенцев назывался *ызырых*. Он применялся в профилактических целях «от испуга». При этом на совочек также клали девять горящих угольков и девять зернышек ячменя, семь щепоток соли и богородскую траву. Обряд этот совершали на каждый девятый день новолуния мать или бабушка ребенка [Там же, с. 4].

Вследствие того, что огонь в очаге играл важную роль в жизни человека, было создано множество разных запретов, охранявших *От-ине*. Как уже было сказано, в случае проявления непочтения, а тем более осквернения огня (бросание нечистот, втыкание острых и режущих предметов и др.), богиня огня обрушивала на людей болезни мочеполовых органов и кожные заболевания. При появлении парши, чесотки и других болезней обращались к духу-хозяйке огня. Обычно дядя больного по матери (*тайы*) высекал огнем искры над зараженными участками тела и произносил заклинание. После приема пищи, прежде чем выйти на улицу, обязательно надо было послать три воздушных поцелуя духу-хозяйке огня. Существовало поверье, что если так не сделать, то влажные губы поцелуют злые (*ўзут*), и вскочат волдыри [Бутанаев, 1998, с. 28].

Н. Ф. Катанов о способах лечения хакасами заболеваний писал: «О болезнях у минусинских татар и способах лечения я узнал между прочим следующее. Оспа, корь и горячка называются из боязни заболеть гостями. Лечат их шаманы. Всякая болезнь человека или скота излечивается, если взять фульгурит и высечь из него огонь, держа огниво над больным человеком или животным» [1894, с. 18]. Шаманы брались за лечение не всех заболеваний. Например, «от горячки (тифа) ни один шаман никогда не вылечивал человека, так как в человеке, хворающем этою болезнью, сидит сам дух огня, облюбовавший больного человека себе в жертву» [Катанов, 1897, с. 28].

Согласно традиционным представлениям, «если кого-нибудь укусит бешеная собака, то отец или товарищ берут его и водят в 40 юрт. Вводя в юрту, обходят 3 раза огонь и затем наступают (с вост. стороны) на золу. Потом хозяин юрты дает хлеба человеку, укушенному бешеной собакой, но ничего не говорит. (Укушенный бешеной собакой) питается пищей, собранной из 40 юрт» [Там же, с. 53]. Золу, как и огню, приписывали охранительные свойства. Если на изгородь садилась сорока – вестник несчастий, то в ее сторону три раза броса-
ли

золу. При заболевании бешенством больного обводили три раза вокруг очага юрты, после чего он должен был три раза наступить на золу, что излечивало от болезни. Золу нельзя было разбрасывать в разные стороны: считалось, что в этом случае будет разбредаться скот [Бутанаев, 1998, с. 28].

Велика была роль хозяина огня в семейно-бытовых обрядах. Совершенно справедливо отмечает В. Я. Бутанаев: «Возникновение женского персонажа в пантеоне божеств тюрко-монгольских народов, вероятно, связано с большой ролью женщины в семейно-бытовой обрядности» [2005, с. 82]. Особое почтение духу огня оказывали женщины. Хозяйке огня поклонялась молодая женщина, вступающая в брачную жизнь, молодая кормящая мать. Когда женщина рожала, в доме обязательно должен был гореть огонь [ПМА, Боргоякова А. А., 18.08.2001]. По всей видимости, кроме утилитарных целей, использование огня объясняется еще и тем, что хозяйка огня способствовала благополучным родам. Данные верования исходили из убеждения, что в ситуациях, связанных с появлением на свет ребенка, огонь нес в себе символику жизни, выступал в качестве оберега. Наличие огня при родах являлось обязательным элементом родильной обрядности, имевшим целью очищение женщины и ребенка – существа, прибывшего из другого мира. Этот обычай исходил из представлений о том, что *От-иче* являлась родной сестрой богини плодородия и подательницей душ людей и скота *Ымай-иче*. Дух огня исполнял роль медиатора в передаче души будущего ребенка [Каруновская, 1935, с. 163]. При обращении к *Ымай-иче*, всегда призывалась *От-иче*. К ним обращались со словами [Катанов, 1996, с. 48]:

*Мать Умай, Мать Огня,
вы когда-то ели пищу
из общей посуды,
как великие, вечные сестры!*

Женщины регулярно звали к хозяйке огня о защите их детей. По хакасским поверьям, хозяйка огня, живущая в очаге, якобы, имела столько детей, сколько их в данной семье. Если ребенок заболел, то его трижды обносили горячей богородской травой, которую затем бросали в печь. Гость, закуривший трубку от очага, обязан был перед уходом выбить ее, особенно, если в семье был маленький ребенок. М. С. Усманова полагает, что запрет выносить огонь из дома объясняется тем, что у новорожденного появился в очаге двойник, в котором заключена какая-то часть жизненной силы ребенка, и ее можно ослабить [Усманова, 1976, с. 170]. На наш взгляд, данный запрет имел своей целью недопущение «выноса» из дома благополучия и жизни домохозяев, олицетворением которого являлся горящий очаг.

Как существо, обладающее двойными свойствами (подательницы жизни и разрушительницы), дух огня одновременно может оказывать положительное и негативное воздействие на женщин. Например, может предотвращать болезни груди, содействовать достаточному накоплению молока в груди для кормления ребенка [Потачаков, 1958, с. 96]. По материалам В. Я. Бутанаева, наоборот, при рождении ребенка роженице, как существу нечистому, нельзя было близко подходить к очагу, иначе богиня огня *От-иче* могла «притянуть» грудное молоко, и оно пропадало. Как только роженица поправлялась, устраивали моление огню – *отха пазыртханы*. Молодая мать становилась перед очагом с почетной стороны юрты, держа ребенка на руках, и, три раза поклонившись, бросала в огонь три кусочка сала. Ребенку в это время намазывали рот, щеки и темя маслом или сметаной. Рядом с роженицей кланялась огню ее мать или свекровь, которые произносили молитву: «Мать-огонь и богиня Умай! Смажьте свой рот жирной пищей, притяните к себе горячий пар!» До тех пор, пока молодая мать не поклонялась огню, она не прикасалась к очагу, иначе у нее могло пропасть молоко. Затем в течение года она в каждый девятый день новолуния кормила огонь, бросая в него семь кусочков сала. При этом читалось заклинание: «Если зайдет черт, прогоняй, если зайдет злой дух, выдувай!» В течение трех месяцев после рождения ребенка женщина обязана была, заходя впервые в какую-либо юрту, поклониться очагу [Бутанаев, 1998, с. 29].

Образ хозяйки огня неразрывно связан с очагом. Поклонение домашнему очагу в новой юрте и в большом доме (*удуг иб*) родителей жениха совершала невеста во время свадьбы. Невесту усаживали на кошму в «охвостье огня» со стороны дверей юрты. С почетной стороны находилась мать жениха. Она держала в руках три березовых вертела, на каждом из которых было насажено по три кусочка сала и по три красно-белых ленты – *чалама*. Во время поклонения свекровь бросала в огонь березовые вертела с салом, а почетные старцы читали благословение: «Пусть перед очагом находится колыбель! Пусть за очагом будут дрова!» [Там же, с. 29–30].

У хакасов, как и у других народов Сибири, среди символов культуры очаг – центральный образ. Он обозначал неподвижную значимую точку пространства, ее центр, от которого проводился отсчет времени и сторон мировоззрение..., 1988, с. 136].

Н. Л. Жуковская, анализируя роль очага в традиционной культуре монгольских народов, указывает: «Очаг – это семантический центр юрты, который выступает как точка отсчета при организации ее пространства, и место, вокруг которого протекает жизнь семьи. Кроме того, очаг – связующее звено между предками и потомками, символ преемственности поколений» [1988, с. 18]. В монгольской традиции потушить огонь очага водой, значит прервать жизнь человека, семьи [Галданова, 1987, с. 24].

Подобные воззрения бытовали и у хакасов. Старики категорически запрещали заливать очаг водой. Этот запрет хорошо иллюстрирует следующий миф:

«У одного мужчины была юрта. Он был очень ленивым. Во время затяжных дождей никогда не закрывал дымовое отверстие. Очаг постоянно был залит водой. Она находилась там несколько дней, пока не высохла. Как-то раз он сидел в юрте и увидел, как из залитого очага по пояс вышла рыжеволосая женщина в красном платье и сурово сказала: "Все, ты меня погубил. Теперь у тебя огонь не будет гореть". После этих слов она исчезла, лишь остался небольшой дымок. Мужчине сразу же стало холодно. Он захотел разжечь огонь, но как не пытался, ничего не выходит. Даже если и с большим трудом разожжет, то дрова трещат, стреляют, и огонь тут же погасает. Так он промучился с огнем до конца своих дней» [ПМА, Бурнаков А. А., 12.07.1998].

В тюркской традиции очаг был не только атрибутом божества – он и сам наделялся антропоморфными чертами [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 137]. Это хорошо видно из обращения к очагу у шорцев [Дыренкова, 1927, с. 72]:

*Тридцатиголовая огонь-мать,
С ушами из согнутого камыша,
Сорокаголовая девица-мать,
По семи спускам спускающаяся,
На семи зыбунах качающаяся,
преклоняя (качая) голову обитающая.
На семи спусках спускающаяся,
Спуская голову, голову прославляемая!
Хозяин трех очагов.
Рога перевитого тальника –
Синеющая синева –
спустившийся царь.
В одежде из зеленого шелка
Веселое, зеленое пламя.
В одежде из красного шелка
Веселое, красное пламя.
Будучи высеченным отцом,
Будучи матерью зажженной,
Тридцатиголовая огонь-мать!
С ушами из выгнутого тростника,
Сотворивший белые цветы,
Проливший белый навар,
Сотворивший синие цветы,
Синий навар проливший,
Тридцатиголовая огонь-мать!
По семи спускам спускающаяся,
Освещающая светом семь ясностей,
Тридцатиголовая огонь-мать!
Играющий огонь в очаге (ямке),
Чистый очаг, все знающий, уважаемый!
Все мерзлое тающий,
Все сырое варящий,
Чистый очаг, все знающий, уважаемый!
Все мерзлое тающий,
Все сырое варящий,
Чистый очаг, все знающий, уважаемый!*

Лучистый огонь очага, имевший ту же природу, что и небесное пламя, занимал видное место в культурной традиции Саяно-Алтая [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 103]. В представлениях хакасов, особым

защитным свойством наделялся «небесный» огонь (*тигир оды*), т. е. зажженный от молнии. Даже обгоревшие щепки, принесенные от разбитого молнией дерева, служили в доме оберегом. Злым силам они «казались» пылающим пламенем. Согласно хакасским представлениям, если принести «небесный» огонь домой и три года подряд поддерживать в очаге его горение, то хозяин юрты разбогатеет. Однако если этот огонь из-за недосмотра потухнет, эта семья погибнет. Сила «небесного огня» заключалась в том, что он происходил от огненной стрелы Громовержца (*Күгюрт – Чаячы*), поражавшего ими злых духов [Бутанаев, 1998, с. 27].

По хакасским поверьям, молния была олицетворением небесной огненной стрелы *Чаянов* – небожителя. Считалось, «если громовая стрела расколется дерево и если это дерево, принесши домой, сжечь, то в этот дом болезнь не придет» [Катанов, 1897, с. 52]. Представление о сакральности многих явлений и предметов, связанных с молнией, мы находим и у алтайцев: «Когда молния ударит в дерево, то часто образуется расщелина. Там можно найти камешек “*Яда-таш*”, на вид он как бронзовый. Этот камень хранят в темном месте. Его никому нельзя показывать. “*Яда-таш*” воздействует на погоду. Если давно не было дождя, то брали ведра и шли на реку. Набрав в ведра воды, бросали туда “*Яда-таш*”, с просьбой о дожде. И в скором времени начинал лить дождь. Если же заливают дожди, то необходимо этот камешек закопать в землю, и дождь в скором времени прекратится. “*Яда-таш*” находят только летом» [ПМА, Папикин М. И., 27.06.2001].

Почитание огня небесного – солнца и его аналога на земле – огня земного вполне естественно в силу той великой значимости, того огромного влияния, которое оказывали они на жизнь и деятельность людей [Галданова, 1987, с. 22]. В хакасском мифопоэтическом восприятии свет всегда ассоциировался с жизнью и добром. В одном семантическом ряду с солнцем стоит огонь – его земное олицетворение. В традиционном сознании хакасов, солнечный луч несет жизнь и соединяет человека с Верхним миром. «Солнечный свет/луч обладает в тюркском мировоззрении обширным семантическим полем, к которому тяготеют представления об источнике жизни и знаний, удаче, жизненной силе, дыхании, ритуалами коррелятами, которых является нить, волос, веревка и т. д.» [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 104].

В хакасских приметах о снах «восход солнца – начало новой жизни, заход солнца – у какого-то человека подходит к концу срок жизни» [ПМА, Бурнаков В. С., 20.07.2000]. Согласно другой трактовке, «во сне увидеть восходящее солнце – к добру, заходящее солнце – к плохому» [ПМА, Чертыкова Б. М., 19.02.2000].

В хакасской религиозно-мифологической традиции семантические звенья *огонь – солнце – предки* имеют свои яркие выражения. При совершении обряда поклонения предкам всегда возжигали костер. Подтверждает данную идею записанный нами рассказ:

«Две женщины проходили мимо кургана. По хакасскому обычаю, они покровили вином, почтили духов местности и поминули предков. Они расположились возле кургана, для отдыха. Вдруг, они увидели, что солнце начало играть с ними. Оно переливается различными цветами, то приблизится, то отдалится. Солнце танцевало и радовалось. Как поняли женщины, солнце благословило их за почтение к духам и предкам» [ПМА, Кичеева Р. М., 13.05.2000].

Солнце являлось защитником человека и его души. «Термином “*күн*” обозначают не только солнце, но и день, зависящий от солнца, и жизнь. Смертные люди носят имя “*айлыг-күннig чон*” – т. е. имеющие луну и солнце, а горные духи – “*айы-күнi чох чон*” – т. е. народ, не имеющий луны и солнца. Каждое утро при восходе солнца ему кланялись, обращались со словами: “*Чаянным осхас чарых күнiм!*” – Богоподобное мое светлое солнце!» [Бутанаев, 2005, с. 40].

С почитанием дневного небесного светила связан свадебный обряд поклонения невесты солнцу и луне – *айга-күнге пазыртханы* [Там же, с. 41]. Было принято считать, что с заходом солнца человек лишался его охранительных сил, поэтому, согласно хакасским обычаям, «запрещалось спать на заходе солнца, так как в это время душа спящего человека становилась очень уязвимой. Человек мог легко ее потерять и умереть, потому что шаманы и колдуны в это время старались причинить душе человека вред» [ПМА, Толмашева Ж. Г., 14.07.2000]. После захода солнца у хакасов нельзя было петь, стучать и вообще заниматься чем-либо. В это время засыпает природа. Это объясняется тем, что солнце может забрать все недоделанные дела в будущее, и человек будет страдать от непосильной, тяжелой работы [ПМА, Ивандаева В. И., 20.08.2001].

По представлениям хакасов, «в связи с огнем находятся и плеяды, так как у них и огня – одинпокровитель» [Катанов, 1897, с. 90]. В хакасской традиции упавшая звезда означает несчастье. В народе бытует выражение: «*Тор туспарган*», «*Тор түскен чир – хомай чир* (плохое место)» – «Место в которое пала звезда с тонким хвостом, на какое-то время освещающая ту местность. Эта звезда могла катиться по земле. Это предвещало неудачу, смерть» [ПМА, Бурнаков А. А., 12.07.1998]. По словам другого информатора: «*Тор түскен чир*» – это когда ночью, в чей-то огороде горят, бегают и кружатся огоньки небесного происхождения» [ПМА, Боргояков Н. Т., 10.10.2001].

В религиозно-мифологическую систему хакасов в результате этнокультурного взаимодействия с русским населением органично вошел иноэтничный мифологический персонаж – *Сузетка*, домовый (по-хакасски *Тураның, ээзі, Чурт ээзі, Чурт хуягы*).

Мифологические сюжеты, переходя от одного народа к другому, подвергаются изменениям не только соответственно конкретной обстановке национального быта и конкретным социально-историческим обстоятельствам, но и своеобразному мышлению, характерному для той или иной народной среды. Охранительные функции хозяйки огня – *От инее* и *Сузетки* сливаются. «*Чуртың ээзі тіпчелер, хуях*» – «Хозяин дома – это защита» [ПМА, Сунчугашев С. П., 09.10.2001]. «*Тістің хуягы пар, чуртаң ээзінің андыг ох*» – «У нас есть *хуях* (защита), у “хозяина дома”, он также есть» [ПМА, Боргоякова А. А., 18.08.2001].

Хакасы до сих пор строго соблюдают обычай поклонения хозяину огня и «хозяину» дома при постройке нового жилища (равно как и нового очага).

«Когда построишь новый дом, то необходимо затопить печь и положить в огонь часть пищи. Так ты одновременно поклоняешься хозяйке огня и хозяину дома. Они оба охраняют дом от всяких болезней, не пускают в дом несчастье» [ПМА, Тобурчинов Н. П., 12.06.2000].

Образ *Сузетки*, как и хозяйки огня, наделяется антропоморфными чертами. «*Чуртың ээзі кізі ла осхас*» – «Хозяин дома похож на человека» [ПМА, Мамышева Е. Н., 20.08.2001].

«По внешнему виду Сузетка бывает разной, чаще она показывается в виде маленького человечка с взъерошенными волосами и в белой одежде. Когда построят новый дом, то в первую очередь кормят духов огня и горы. Как раз в это время в доме и поселяется Сузетка» [ПМА, Бурнаков В. С., 20.07.2000].

Схожие представления о хозяине дома встречаем у алтайцев. Алтайцами домовый чаще именуется *Тордо*. И в настоящее время среди алтайцев можно услышать такое выражение: «*Кижинин тордозы атхан*» – «Остался *Тордо* человека» [ПМА, Елбачева М. И., 20.07.2001].

«Тордо – это духи, которые живут в доме. Они маленькие, как куколки. Как-то, я сплю и вижу бородатого мужичка. Он мне сказал: “Ты что меня не кормишь?!” Я проснулась и поставила ему чашку с едой. Он больше не показывался. Хорошо охраняет дом» [ПМА, Мокошева А. А. 27.06.2001].

По словам информаторов, по отношению к человеку «они делают как хорошо, так и плохо» [ПМА, Тудашев А. И., 24.06.2001].

Семантическая связь очага с *Сузеткой* у хакасов прослеживается на том факте, что обычно, наряду с порогом, местообитанием последнего, являлась печь, либо место около печи. «*Сузетка* живет возле печки в подполье» [ПМА, Ивандаева В. И., 20.08.2001]. Пожилые хакасы говорят, что «*тура ээзі* или “*чурт хуягы*” живет в каждом доме». Раньше, когда переезжали в другой дом, то брали с собой домового. Его приглашали таким образом: из печи в платок высыпали три щепотки золы и говорили: «Пойдем с нами в другое место!». Затем эту золу разбрасывали по углам нового дома [ПМА, Чепчигашева Л. А., 07.08.2000]. Согласно другим сведениям, при постройке нового дома хакасы «перевозили» хозяина дома следующим образом. В новом доме порог обязательно переступали правой ногой, которая считается счастливой. Из печи старого дома брали угольки, которые клали в новый очаг. На эти угольки льют масло и называют «хозяина дома». Обряд освящения нового дома, как правило, проводил старик либо уважаемый взрослый мужчина. Он кропил по углам дома араку и произносил *алгысы* – благопожелания. Затем обходил весь двор и приглашал «*Тураның, ээзі*» [ПМА, Тасбергенова (Тюкпеева) Н. Е., 26.06.2000].

Для хакасов порог дома являлся одним из возможных мест обитания «хозяина» дома. Порог был важнейшим элементом внутреннего устройства жилища. В традиционном сознании он мыслился границей между освоенным и неосвоенным пространствами. Не удивительно, что порог являлся одним из тех мест, где мог обитать дух-хозяин дома. Пожилые хакасы говорили, что если в доме ни с того, ни с чего начинает разбиваться посуда, то это верный признак, что в дом пришел *айта* – черт. По народным поверьям, когда в доме порог чистый, то *айта* не может пробраться в дом, если же грязный – входит беспрепятственно. Поэтому всё жилище, особенно порог, у хакасов строго держали в чистоте. Так же строго воспрещалось наступать, а тем более садиться на порог, так как «хозяин» дома обидится. Из-за этих поверий хакасы никогда не наступают на порог, не здороваются и не передают что-либо через порог [ПМА, Чертыкова Б. М., 19.02.2000].

Наделение домового антропоморфными чертами, по всей видимости, объясняется «освоенностью» домашнего пространства – местообитания духа дома, его включенностью в ранг «своих». По хакасским верованиям, характер домового зависит от характера хозяина дома. «Если хозяин серьезный человек, то и домовый будет таким же. Если же хулиганистый, то *тура ээзі* будет соответствующим» [ПМА, Кичеева Р. М., 13.05.2000].

«Тура ээзи или Чурт ээзи во всем походит на человека – хозяина дома, как внешнеюстью, так и характером. Его надо всегда кормить. “Хозяина” дома редко кто видит, чаще он проявляет себя стуками, либо что-нибудь роняет. Бывает, что он приходит к людям во сне. Рассказывают случай. Женщина построила дом для своего младшего сына. Она хотела, чтобы и “хозяин дома” был бы молодым, так как в таком случае им будет веселее. По хакасскому обычаю, окропила аракой углы дома и сказала: “Все, что есть в доме, все твоё! Кушай, что есть съедобное в доме!” Через два дня ей снится сон. Она вошла в этот дом и увидела молодого, коренастого, с большой черной бородой и розовыми щеками мужичка. Ростом был около одного метра. Он был одет по последней моде. Сам веселиться, стилиажничает и танцует. Женщина поняла, что это “хозяин дома”. Она осталась довольной, потому что он был молодым» [ПМА, Топоева Г. Н., 29.09.2000].

По алтайским поверьям, «хозяин дома» обладает озорливым характером: «Тордо – домовый. когда кто-нибудь спит, он может его дернуть за ногу или за другую часть тела. Так, однажды, Тордо дернул пожилую женщину, а она так закричала и стала ругать Тордо, что тот больше ее не трогал» [ПМА, Пустогачев А. А., 30.06.2001].

Кроме своего озорного характера Сузетка отличается своей заботливостью о домашнем хозяйстве. «Домового алтайцы называют Сузетка, Тордо, У-Ээзи. Он на вид, как человек. Один мужик пришел домой, видит, прямо у окна сидит Сузетка – женщина. Мужик пошел в амбар – она там сидит. Ранним утром Сузетка кормит скот. Сузетка часто балуется, может утащить постель, подушку. Если же хозяин скажет Сузетке не трогать, то она ничего не возьмет. У Сузетки надо спрашивать разрешения и предупреждать, когда собираешься продавать скот. Так, например, если продашь коня, не сказав об этом Сузетке, то проданную лошадь он приводит обратно к хозяину. Но если лошадь или другой скот прогнать через реку, то Сузетка не может их обратно вернуть. Когда переезжаешь в новый дом, то надо позвать Сузетку. Это делает шаман, он кормит Сузетку талканом (ячменная мука) с чаем. Сузетку угощают постоянно, чтобы смотрел за хозяйством. Если этого не делать, то он может рассердиться и сделает в доме пожар. В случае, когда человек прогневает Сузетку, то он потеряет свое счастье. Такой человек, сколько не будет трудиться, богатства и достатка не наживет» [ПМА, Папикин М. И., 27.06.2001].

В представлениях хакасов, Сузетки очень любят лохматить, трепать и заплетать хвосты и гривы лошадей в косички. Согласно мифологическим представлениям, Сузетка доставляет неприятности женщинам: может взлохматить или заплести волосы так, что их потом трудно расчесать. По словам информаторов, после этого у женщины болит голова [ПМА, Торбостаева П. М., 10.07.2000].

Любимым занятием Сузетки считается езда на лошадях. «Порой так наездится, что лошадь стоит вся в мыле» [ПМА, 2000–2002]. Сузетка всегда напоминает о своей потребности в пище.

«Однажды ночью к одному мужику явился Сузетка. Он бросил клубок и ушел. На вторую ночь снова пришел и опять бросил клубок. На следующий день этот мужик спросил у одной старушки, как ему быть. Она ему сказала, что Сузетка любит повеселиться, погулять. Посоветовала мужику устроить дома той – праздник. Он сделал той, щедро угостил Сузетку. После этого он не появлялся» [ПМА, Ивандиева В. И., 20.08.2001].

По хакасским народным поверьям, плетение косичек означает знак покровительства и симпатии со стороны Сузетки. Женщинам, у которых заплетены такие косички, всегда сопутствует удача. Обрезать такие косички строго запрещалось.

«Одной женщине Сузетка заплела косичку, а она возьми, да и обрезала ее. Как только это сделала, то сразу же потеряла память. Считается, что заплетенная Сузеткой косичка, сама расплетется после Рождества. Такой человек до глубокой старости и будет счастливым и очень удачливым. Но если человек сам обрежет такие косички, то он может умереть» [ПМА, Бордюкова Ф. Е., 17.09.2000].

По словам информаторов, косички заплетались из трех жгутиков. Их было невозможно расплести. Одна косичка могла быть толще, а вторая тоньше. Если их обрезали, в семье этой женщины кто-то умирал [ПМА, Ултургашева З. С., 05.10.2001].

Хакасами Сузетка воспринималась и как покровительница домашних животных, особенно лошадей. «Сузетки ухаживают за скотом, охраняют их. Считается, что они являются хозяевами лошадей» [ПМА, Тобурчинов Н. П., 12.06.2000].

Аналогичные представления бытуют у алтайцев: «Тордо – это домовый, он хороший. Его надо всегда кормить. Если корова отелилась или лошадь ожеребится, то он разбудит хозяев, не даст спать, Тордо небольшого роста, с бородой. Бывает, что он живет со своей женой. Они обитают в стайках, живут со скотом. Любимой лошади заплетают в косички гриву и хвост. Лошадь же, которую не полюбит, может так загнать, что с нее даже течет. Попривалившую корову выглаживает. А если корова не нравится, то она ходит вся в морщинах. Кормит Тордо в углах, приговаривая: “Чахшы ажын! Чахшы кюр!” – “Хорошо покушай! Хорошо присматривай!”» [ПМА, Тазрочев С. С., 20.06.2001].

«Тордо – это хозяин и охранитель дома. Если полюбит скотину, то за ней ухаживает. Ночью ходит, чашками гремит, посуду моет. Когда переезжаешь из одного дома в другой, в другую деревню, то всегда звали Тордо с собой. Для этого брали ухват, клюку – кочергу, лопату и “звали” домового. Когда Тордо коровам и лошадям косички заплетает, значит, он их любит. Как-то две коровы залезли в огород. Капусту едят. Одна из них бодается. Я ее очень боюсь. Крикнула бабушке, а она мне в ответ: “Сейчас!” Коровы так и съели капусту, а бабушка, так и не пришла. На следующий день бабушка вся в печали – коровы капусту съели. А я говорю, что звала ее и она окликалась. На самом деле оказалось, что бабушки вообще дома не было, за нее ответил домовый. Вообще, Тордо любит шалить, женщинам волосы заплетет, а потом они и не могут их расплести» [ПМА, Авошева В. Ф., 20.06.2001].

Как уже было сказано, очень важно было соблюдать в доме чистоту. Специально для «хозяина дома» на столе оставляли пищу (масло, кусочки хлеба, кондитерские изделия и др.). Считалось, что иначе «хозяин дома» может рассердиться.

«По ночам *Сузетка* ходит по дому. Если в доме есть грязная посуда, то она начинает шуметь ею. Показывает, что недовольна. Поэтому хозяйке необходимо всегда поддерживать чистоту и порядок в доме. Ни в коем случае нельзя на ночь оставлять грязную посуду на столе. Также запрещается оставлять на столе нож. Для *Сузетки* в специально отведенное блюдечко клали самую лучшую пищу. Если же *Сузетку* хорошо и вкусно не кормить, то хозяина дома ничего хорошего в будущем не ожидает. Он будет несчастлив. *Сузетка* дает о себе знать тем, что издает в доме определенные звуки, шумы. Под ее воздействием могут падать предметы» [ПМА, Бурнаков В. С., 20.07.2000].

Вероятно, у русских хакасы заимствовали не только мифологический образ *Сузетки*, но и многие обрядовые действия, с ним связанные. Так, старики рассказывали, что «раньше на Рождество крестили дома, потому что в это время ходило много *айна*. Люди наряжались, как *айна*, и их называли *Сузетка*. В этот день, до того пока не выстрелят из ружья, не разрешалось брать воду. Считалось, что “*Сузетканын сугы хомай изерге*” – “Вода *Сузетки* неприятная на вкус” (букв. “ее плохо пить”). Некрещеного человека они могут убить» [ПМА, шаманка Бурнакова Т. С., 11.10.2001].

На Рождество (*Мылтых*) из бересты люди делали маску, которая называлась *Тос харах*. Людей, надевших такую маску, называли *Сузетка* [ПМА, Боргояков Н. Т., 10.10.2001].

Невидимость для людей и проявление себя через стуки, вероятно, послужило поводом к тому, что в народном мифотворчестве *Сузетка* ассоциируется с душой умершего человека. «*Сузетка* – это душа умершего человека, которая до сорока дней ходит по земле» [ПМА, Сунчугашева И. И., 07.07.2000].

Изложенный материал позволяет нам сделать следующие выводы. Традиционное сознание хакасов наделяло огонь качествами живого существа. Хакасы представляли огонь в образе женщины. С течением времени этот образ усложнялся и постепенно преобразовался в сложную по своим функциональным характеристикам фигуру «хозяйки очага». В ней видят мифическую покровительницу и прародительницу рода. Подобно духам гор и воды, дух огня характеризуется амбивалентными свойствами – источник жизни и одновременно ее разрушитель.

Со временем в мифологическую картину мира хакасов в один ряд с хозяйкой огня встал славянский мифологический персонаж – *Сузетка*. Это явление придало особый колорит хакасским народным верованиям. Сам по себе образ *Сузетки* является примером взаимодействия славянских (как дохристианских, так и христианских) представлений с местными анимистическими воззрениями. Хотя *Сузетка* происходит, скорее всего, от русского слова «соседка», этот дух не тождественен русскому домовому. *Сузетка* представляет собой локальное явление в тюркских верованиях. Очевидно, формирование образа *Сузетки* как самостоятельной категории духов теснейшим образом связано с древними местными традициями. Не подлежит сомнению и то, что под новым названием скрывается старый дохристианский демонический персонаж. Образ и привычки, которые приписываются *Сузетке* в народных верованиях, позволяют распознать в этом образе черты некоторых дохристианских персонажей, сохранивших до наших дней самостоятельную роль в народных верованиях и фольклоре.

Подводя итоги первой главы, можно констатировать, что в традиционной картине мира хакасов центральное место занимали духи-хозяева природных стихий и объектов (гор, воды, огня). Сравнение представлений о духах гор-воды, распространенных у хакасов, алтайцев и шорцев, показывает удивительное сходство сверхъестественных свойств, специфических признаков и особенностей, которыми народная мысль их наделяла. Тождество этих представлений указывает на этнокультурные связи данных народов, а также на общие закономерности развития религиозно-мифологических представлений, связанных с природно-географическими условиями проживания данных этносов. Мифологические представления, связанные со Средним миром, отражают структурные черты человеческой жизни, особенности культурного и природного ландшафта, принципы социальной организации и социальных групп и категорий, а также доминантные обычаи, регулирующие экономическую и социальную жизнь.

Мир духов в какой-то мере был моделью, отражением социальных отношений в обществе. Духовная жизнь общества тесно связана с его самосознанием, единством идеологических представлений, мировоззрением. Сложение и консолидация отдельных этнических общностей имеет следствием оформление ряда определенных, в той или иной степени устойчивых представлений, комплекса элементов самосознания и системы взглядов на мир. Отражением их являются мифологические воззрения о духах-хозяевах природных объектов.

Религиозная практика помогала хакасам приспосабливаться к жизненным трудностям, преодолевать страх и бессилие перед необъяснимыми явлениями природы. Хакасам было также присуще рациональное отношение к сверхъестественным силам. Огромна была роль природной среды, вернее тех ее элементов, которые могли повлиять на особенности хозяйства, социальной структуры и, в конечном счете, на специфику духовной жизни хакасов.

Народное мифотворчество наделяло духов-хозяев стихий двойственной характеристикой, они расценивались, как одновременно «свои и инаковые». Заметное воздействие на мифо-ритуальную сферу жизни хакасов оказали буддизм и христианство, мифологические представления и персонажи которых были включены в традиционную картину мира хакасов. В прошлом обязательным в культе гор-воды были почитания, моления – индивидуальные и общественные. В настоящее время по инициативе хакаской интеллигенции и современных шаманов реанимируются общественные моления. В сельской местности еще сохраняются индивидуальные почитания духов-хозяев.



ГЛАВА 2

ПРИЧИНЯЮЩИЕ ВРЕД ДУХИ

Человек в традиционном обществе осознавал неразрывное единство с природой. Прежде всего, это проявлялось в том, что он связывал свою жизнь с ритмами и силами природы, одухотворял ее. Согласно архаичным представлениям, вся природа и мир в целом были населены сверхъестественными существами – духами. Люди верили, что их жизнь полностью зависит от взаимодействия с духами. Сама природа духов была неоднородна.

Пандемониум хакасов включает различных духов. Заметное место в нем занимают представления о духах, якобы настроенных исключительно враждебно по отношению к людям. По представлениям хакасов, благополучие людей и их жизнь целиком зависели от различных духов. Хакасы до сих пор верят, что на духов можно воздействовать в нужном направлении. Традиционно эту функцию выполняли шаманы, которые, по существу, являлись профессиональными служителями культа и были наделены даром осуществлять связь между духами и людьми. Традиционному сознанию удалось связать воедино жизнь людей и сакральную силу духов Среднего мира. Традиционное миропонимание предполагало для каждой области жизнедеятельности человека определенных духов. Вера хакасов в вездесущность духов способствовала разработке модели поведения человека в различных ситуациях. Данное мироощущение четко определяло место человека в систематике всего живого.

2.1. Злые духи айна

Согласно традиционным представлениям хакасов, Средний мир был населен не только духами природных явлений и объектов, но и всевозможными вредоносными для человека духами. По всей видимости, в обыденности традиционное сознание хакасов не проводило четкой грани между обитателями Нижнего мира и злыми духами Среднего мира. Они все несли опасность, вторгаясь в жизнь обитателей Среднего мира. К категории нечистой силы хакасы относили следующие мифологические персонажи:

чик – бес, ходящий ночью;

ынчык – демон, приносящий несчастья и толкающий человека на преступления;

сӥлемӥр – черная сила, вызывающая болезни у людей и скота;

пуу (*поо*) – бука, которым пугали детей;

салды – черный бес, живущий в пустующем доме;

чил-аас (*ээн табыс*) – невидимый дух, голос которого обращался к человеку;

серен (*хуу-хат*) – ведьма с медным носом;

чулгусы – ночные черти, обладающие способностью перевоплощаться;

хара моосы – сыновья Эрлика;

мохсагалы – человекообразные существа с собачьими головами [Бутанаев, 2003, с. 94–95; 2005, с. 32, 33, 36];

поончах – дух суицида;

хызыл-харах (букв. «красный глаз») – злобный ночной дух;

метпечек – «слепой» дух;

чыгыс айна – леший.



Средневековая крепость *Сиве* в местности Оглах-Таг.
Фото автора.

Как источник зла и несчастий, эти демонологические персонажи порой сливались в едином образе *айна* – причиняющего вред и болезни духа.

Автор солидарен с В. Я. Бутанаевым, который пишет: «Невидимая отрицательная сила, негативно влияющая на людей и вредящая им, носит у хакасов собирательное название “айна”... Она обитает как в нижнем, так и в среднем мирах» [2003, с. 92]. Как показывает наш полевой материал, в настоящее время термином *айна* хакасы обозначают всех злых духов, независимо от места их локализации, что в равной мере относится и к обитателям Нижнего мира, и к отрицательным персонажам Среднего мира. По всей видимости, инвентаризация представлений о злых духах находит свое объяснение в их регулярном передвижении по обозначенным мирам.

Одним из первых исследователей, кто ввел в научный оборот термин *айна*, был М. А. Кастрен [1999, с. 340]. Упоминание об *айна* имеются у исследователя П. Островских: «Роль шаманов у качинцев, как и у других сибирских шаманистов, обуславливается главным образом своеобразными взглядами их на болезни и смерть, зависящими не от естественных причин, а производимыми злейшими из духов – айна. Болезни происходят в силу того, что айна поселяется в теле больного и производит страдания; когда же айна похищает душу (куд) человека, то происходит смерть» [1895, с. 341].

Хакасские мифы объясняют появление *айна* следующим образом: «Жили два брата *Худай* и *Иль-хан* (Эрлик). *Иль-хан* был помещен под землю. Как-то раз он вылез оттуда и стал просить у *Худая* земли. Тот дал ему земли ровно столько, сколько умещалось под его посохом. *Иль-хан* сделал посохом в земле отверстие, через которое вылезли все *айна* – черти» [ПМА, Ивандаева В. И., 20.08.2001]. Хакасы до сих пор верят в существование *Ильхана* в Нижнем мире. Старики говорят: «*Иль-хан тигі чирде чуртанча*» – «*Иль-хан живет в другом мире (подземном)*» [ПМА, Бурнакова Тади, 11.10.2001].

По народным воззрениям, *Эрлик-хан* (*Иль-хан*) является предводителем всех подчиненных злых духов. М. А. Кастрен по этому поводу писал: «Ирле Хан (Эрлик) в мифологии тюркских и монгольских народов – глава подземного мира, царства мертвых, которому подчинены все злые духи. В его распоряжение поступают и души умерших людей» [1999, с. 340].

У хакасов *Эрлик-хан* был одним из почитаемых божеств. В мифах он нередко именовался *Ада* – отец *Эрлик-хан*, как и духи-покровители (*таг ээзі* и др.), определял размеры бубна и давал новому шаману *тёсов* – духов-помощников, «оставшихся» от умерших шаманов этого же рода [Алексеев, 1984, с. 58]. Как уже говорилось, 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 ее “Ызык”. Ездить на этом коне никому, кроме хозяина, нельзя. Когда потеряется освященная лошадь, то дьявол (*айна*) насылет на ее хозяина болезнь. Дьявол, имеющий весьма злую душу, дьявол, живущий под 17 слоями земли, творит много зла несчастным людям, живущим на поверхности этой земли, преследуя их. Душу его могут умилостивить только шаманы, принося пагубную жертву и говоря хорошие ласковые слова» [1907, с. 216].

У алтайцев – народа, имеющего этнокультурную близость к хакасам, мы находим более подробные сведения об Эрлике. Они с именем Эрлика связывают самые тяжелые бедствия – эпидемии и эпизоотии. Считалось, что он наводит эти болезни для того, чтобы вынудить человека принести ему жертву. Если же человек не удовлетворяет желания Эрлика, тот поражает его смертью. После смерти человека Эрлик берет его душу к себе, уводит ее в подземный мир, творит над ней суд и делает своим работником. Иногда Эрлик посылает эту душу на землю, чтобы она приносила людям зло. В обычное время, особенно во время болезни, алтайцы по отношению к Эрлику испытывали болезненный страх: боялись произносить его имя, называя его *кара неме* – «нечто черное». Эрлика называли также «дерзким», «бесстыжим», «упрямым» и «несговорчивым». Несмотря на тяжелую зависимость от него, алтайцы считали возможным обманывать Эрлика и допускали неприязненное отношение к нему. Жертвоприношениями алтайцы старались выкупить свое благополучие, задобрить Эрлика, но жертву приносили неискренне и с оговоркой [Анохин, 1924, с. 1–2]:

*Эта моя жертва пусть вручится вам,
Голова моя да здравствует!
Не вынуждайте, назад оглядываясь, славословить вас,
Если проживу три года спокойно,
Еще пусть ваши жертвы до него дойдут.
Вы обессиливаете (не только обыкновенных, но) и хорошего шамана!*

Кроме такого непочтительного отношения на словах, алтайцы намеренно допускали и более тяжкие формы пренебрежения к Эрлику. Так, ему часто приносили в жертву животное тощее и даже больное. Шкуру животного не оставляли на шесте, как это делали другим *тёсям* (духам), а брали себе. Строительный материал для жертвенника (*таилга*) – шесты, колья и дерево, на котором подвешиваются части жертвенного животного, выбирали плохого качества, кривые и старые [Там же, с. 2–3].

По всей видимости, столь странное, непочтительное отношение к грозному божееству Эрлику объясняется верой в перевернутость, зеркальность Нижнего мира, владельцем которого тот являлся. В традиционном мировидении считалось, что все те вещи, которые в Среднем мире считались хорошими, красивыми, в Нижнем мире представляли в обратном свете, т. е. плохими, уродливыми и т. д.

Шаманы в своих призываниях именовали Эрлика *kairakan*. В молитвах часто называли Эрлика «отцом» и «творцом души человека». В шаманских призываниях Эрлик предстает стариком с атлетическим телосложением. Глаза, брови у него – черные, как сажа, борода – раздвоенная и спускается до колен. Усы подобны клыкам, которые, закручиваясь, закидываются за уши. Челюсти похожи на кожемялку, рога – на корни дерева, а волосы – курчавые [Там же, с. 3].



Качинцы. Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).

В ходе полевых исследований, проводимых в Республике Алтай, нам удалось записать некоторые сведения об Эрлике, подтверждающие идею его власти над душами людей.

«Кёрмес Эрлик похож на человека. В заимке по ночам горит огонь. Там Эрлик варит в котле человека, которого ненавидит. Этот человек умрет через полмесяца. Сначала Эрлик варит в котле дух человека. И через некоторое время, этот человек повесится» [ПМА, Тазрочев С. С., 20.06.2001].

Согласно мифологическим представлениям хакасов, негативному воздействию Эрлика человек подвергается еще с «изначальных времен».

«Бог из глины вылепил человека. Вдохнул в него жизнь. Этому человеку, он поручил присматривать за людьми, которых он вылепил после. Бог продолжал лепить людей дальше. Через некоторое время, первый человек прибежал к Богу и говорит: “Умирает один человек!”. Бог не успел закончить человека и отправился к умирающему человеку. Как только он ушел, к недоделанному человеку подошел айна и стал на него плевать. Всего оплевал и, довольный содеянным, ушел. Бог поставил на ноги умирающего человека и оживил его. Он вернулся к недоделанному человеку и увидел, что тот весь оплеван. Бог стал его чистить, но полностью так и не смог вычистить. Вдохнул в него жизнь. Этот человек, из-за того, что был оплеван, стал больным. Поэтому все его потомство, а это все люди, болеют и долго не живут» [ПМА, Бурнаков А. А., 12.07.1998].

Айна может принимать любые образы, в том числе и зооморфные. Нередко он показывается в виде птиц. В связи с этим очень интересна следующая «быличка»:

«За деревней Отты, в западном направлении, росла вековая лиственница. Время от времени по ночам на самую ее верхушку залетал черный петух. Он долго кукарекал. От его кукареканья людям становилось жутко. Обычно после этого в деревне кто-нибудь умирал или случалось какое-то несчастье. Люди боялись и ненавидели петуха. Они захотели от него избавиться. Мужчины ночью пошли к лиственнице. В тот момент, когда петух начал кукарекать, они враз выстрелили по нему. Прозвучал выстрел, но никто из них не попал, хотя все были опытными охотниками. Петух, как будто назло, стал еще громче кукарекать. Мужчины сделали второй выстрел, а петух, даже и перышком не пошевелил. Тогда, самый старый охотник понял, что это не простой петух, а айна в петушином обличии. Он взял патрон, начертил на нем крест и выстрелил. Петух тут же камнем упал на землю. Мужчины подошли к месту, где должен был лежать петух, но его там не нашли, не было ни капли крови, ни перышка. С тех пор, петух больше не появлялся на лиственнице и не беспокоил людей» [ПМА, Мамышева М. Н., 13.09.1998].

Проводя семантический анализ данного рассказа, необходимо выделить в нем основные моменты: 1) действие происходит за деревней, в западном направлении; 2) стержневым элементом является вековая лиственница, на которую по ночам залетал черный петух – предвестник смерти; 3) избавление от петуха.

В традиционной картине мира хакасов всякое явление, несущее в себе опасность для человека, а значит чуждое ему, исходило из мира «неосвоенного», «неокультуренного». В данном случае источник негатива находится за деревней – на периферии обжитого пространства. Усиливает данную семантическую нагрузку западное направление места, откуда исходило зло. По представлениям хакасов, запад символизировал заднюю сторону пространства, олицетворял негативные качества и даже смерть [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 42–43].

Само негативное действие происходит на вековой лиственнице. Дерево воплощает идею вертикали, связывающей воедино три мира [Там же, с. 42–43]. В нашем случае, лиственница явилась каналом, по которому восходил из Нижнего мира айна в петушином обличии. Ассоциация, связанная со злыми духами и деревом, не случайна. По представлениям хакасов, существует дерево Ызът агазы – «Чертовое дерево» [ПМА, Бурнаков А. А., 19.07.1998]. Айна – представитель Нижнего мира – представлен черным петухом. Наделение айны такими качествами находит яркое отражение в наименовании злых духов, которые настроены исключительно против людей: *Харачи* и *Таг Харазы* переводится «черные» [ПМА, Толмашова А. Б., 10.09.1998]. Действие происходит ночью, которая является символом негативных явлений, связанных с потусторонними существами (айна). По хакасским поверьям, «когда приходишь домой поздно вечером или ночью, необходимо отряхнуться и поплевать через левое и правое плечо. Это делается для того, чтобы не занести в дом чертей» [ПМА, Толмашова Г. Н., 29.09.2000].

Проводя дальнейший анализ, констатируем, что каждое ночное появление петуха для людей оборачивалось новой смертью или несчастьем. Для айны не представляет угрозы обычный выстрел. Для его нейтрализации и удаления применяется магический символ – крест. «Обезвреженный» айна возвращается в Нижний мир. Это действие рисуется падением петуха «камнем» с дерева. Окончательный уход айны обозначен отсутствием каких-либо следов его пребывания: «Мужчины подошли к месту, где должен был лежать петух, но его там не нашли, не было ни капли крови, ни перышка».

Хакасы нередко представляли айна в образе собаки. Это хорошо иллюстрирует следующая «быличка»:

«Как-то поздним вечером, после работы, возвращалась домой. Ехала верхом на лошади. Проезжаю мимо канавы. Это место считается плохим – “Айналыг чир” (место обитание чертей). Именно там люди часто слышат звуки удара бубна “Хара тюр” – “Хара тюр сапча” (букв. “удары черного бубна” – Б. В.). Оттуда выбежала черная собака. Лошадь испугалась и сбросила меня. Собака стоит передо мной и тяжело дышит, высунув большой алый язык. Я сильно испугалась, но не подала вида. Пошла домой. О том, что случилось, рассказала отцу. Он сказал, что я видела “айна” – черта. После этого случая, я заболела. Родные пригласили шамана. Шаман сказал: “Ты повстречалась с айна в облике собаки. Он прицелился к тебе. Тебе повезло, что он показатся тебе на глаза. Иначе он тебя убил бы”. Шаман прогнал этого черта, и я излечилась» [ПМА, Малышева Е. Н., 20.08.2001].

Анализируя текст, выделим следующие элементы: 1) поздний вечер; 2) лошадь; 3) канава – *Айналыг чир* и *Хара тюр*; 4) айна в образе черной собаки; 5) последствия для человека.

В данном сюжете хорошо проиллюстрировано явление переходности времени и пространства. Само событие происходит поздним вечером. Вечер в хакасской традиции наделяется чертами маргинальности – переход дня в ночь, света во тьму. Это нашло свое отражение во многих запретах, распространявшихся на данный промежуток времени. Так, «после захода солнца, запрещалось что-либо делать. Запрещалось спать, работать (колоть дрова и др.). Считалось, что в это время выходят злые духи и причиняет человеку вред».

Другим звеном нашего анализа является лошадь. Традиционно тюрки Южной Сибири наделяли лошадь многими чертами медиатора. На лошади «странствовали» в космическом пространстве шаманы [Потапов, 1935, с. 135–136]. Хакасы посвящали многим духам лошадей – *ызыхов*, через которых «обеспечивалось» благополучие в жизни людей. Таким образом, лошадь являлась своего рода посредником между мирами духов и людей.

Следующим важным элементом в рассказе является канава. Она, как и текущая в ней вода (см. Гл. 1), несет в себе медиаторную символику, соединяя верх и низ [Мелетинский, 1995, с. 217]. Как и любая пограничная зона космического пространства, канава с водой являлась источником опасности. Поэтому в народном сознании это место обозначалось как *Айналыг чир*. В этом месте «*Хара тюр сапча*» – «Издаются звуки *Хара тюр* (букв. “черный бубен”)». В религиозных представлениях хакасов «бубен предназначался быть верховым ездовым животным шамана во время камлания, когда шаман совершал свои путешествия к духам и божествам» [Потапов, 1981, с. 129]. Бубен, аналогично лошади, является посредником между мирами и его обитателями. Цветовая символика бубна (*хара* – «черный») указывает на его «подземную», чуждую жителям солнечного мира природу. *Хара тюр* своим звучанием оповещает и способствует появлению представителей иного мира – айна. Злой дух появляется в образе собаки, опять же черного цвета. В древних верованиях собака и волк могли выступать и как хтонические животные – обитатели подземного мира [Кубарев, Черемисин, 1987, с. 110–113]. Собака высовывает «алый язык». Красный цвет – символ крови, огня, вероятно, олицетворяет вхождение этого существа в солнечный мир и нанесение вреда человеку. После контакта с айна женщина сразу же заболевает. Излечение женщины происходит при помощи шамана, который изгоняет айна.

На давнюю связь собаки с Эрлик-ханом указывают многие хакаские мифы. Один из них нам хотелось бы привести:

«У нас в народе не принято гладить собак. Старики объясняют это так. В давние времена собака так же служила человеку, но была голой, без шерсти. Однажды айна захотел навредить человеку. Он пошел к дому человека. Собака не пускает его в дом, лает, кусается. Как не пытался айна пробраться в дом, ничего не вышло. Тогда он пошел на хитрость. Айна напустил жуткий холод. Собака начала мерзнуть. Айна подошел к собаке и предложил ей теплую шубу в обмен на то, что она его пропустит в дом. Собаке деваться некуда, совсем замерзла, она и согласилась. Тот бросил ей шубу и спокойно вошел в дом. Айна все же не смог навредить человеку, потому что в доме находился кот. Он был хитрее собаки, не поддавался ни на какие уловки айна и прогнал его из дома. С тех пор человек с удовольствием гладит кошку, а собаку гладить не любит, считая, что у нее чертова шкура» [ПМА, Бурнаков А. А., 12.07.1998].

Представления о способности злых духов принимать самые разнообразные формы широко распространены и среди алтайцев. Так, злые духи – *айзе* «могут превращаться в человека, рыбу, тряпку» [ПМА, Пустогачев К. Г., 01.07.2001].

В верованиях хакасов айна чаще принимает антропоморфное, нередко детское обличие. Согласно хакасским мифам, встреча с айна часто происходит у охотников в тайге. Как правило, это бывает зимой, в лунную ночь. Айна показывается в виде маленького мальчика, который грозит охотнику смертью. От негативного воздействия айна человека спасает смелость и находчивость. Охотник использует традиционный способ унич-

тожения *айна* – нижнюю пуговицу рубашки, которая служит пулей [ПМА, 2000–2002]. Люди полагали, что нечистую силу можно было поразить выстрелом из ружья, заряженного бронзовой пуговицей *холла мархы*, или ножом с бронзовой ручкой. Считалось, что свинец на них не действует. Вплоть до советского периода хакасы в качестве амулета против злых сил носили бронзовые пуговицы [Бутанаев, 2005, с. 28].

Как уже говорилось, представления о злых человекообразных духах широко распространены и среди алтайцев. «*Кёрмёсы* – это черти, которые ходят по улице и делают зло. Они как люди, только темные» [ПМА, Мокошева А. А., 27.06.2001]. Алтайцы нередко представляли *кёрмёсов* в виде маленьких мальчиков со светящимися очами, которые то появлялись на глаза людям, то исчезали [ПМА, Туймешев М. Д., 27.06.2001]. По рассказам челканских информаторов, существовал *Оро-аза* (злой дух) в виде маленького ребенка. Его можно было встретить в заброшенных местах. Он насылал на людей неизлечимые болезни. Не всякий шаман мог с ним справиться [ПМА, Пустогачев К. Г., 01.07.2001].

Характерной чертой *айна* является невидимость. Согласно традиционным представлениям, одним из любимых мест его обитания является овраг. По старинным поверьям овраг, как и нора, являлся входом в Нижний мир. *Айна* всеми способами, чаще при помощи обмана, старается заманить туда человека. Попав в овраг, человек нередко может услышать голоса незнакомых людей, почувствовать рядом хаотичные передвижения *айна*. При этом они остаются для него невидимыми. Спасением от *айна* является начертание круга, в центр которого должен встать человек и переждать некоторое время [ПМА, 2000–2002].

В традиционной картине мира злые духи находятся на противоположной стороне оппозиции: день // ночь; свет // тень; одетый // голый; лето // зима.

«Айзе встречается ночью. Ходит, как тень человека: то появится, то скроется. Был случай. Один мужик вышел из дома и на веранде встретил покойницу-жену. Она стояла голой, хотя на дворе была зима. После этой встречи через некоторое время умерли все дети, а сам мужик повесился» [ПМА, Пустогачев А. А., 30.06.2001].

По алтайским поверьям, злой дух *айзе* наделен всеми характеристиками потусторонности – «непонятным языком», невидимостью, внезапностью появления. Считается, что *кёрмёсы* могут ходить группами:

«Кёрмёсы – это шайтаны, у них разговор непонятный. Они ходят среди людей. Так, однажды они ходили толпой по деревне. Кто-то услышал непонятный звук и поднял панику. Все разбежались по домам» [ПМА, Авошева В. Ф., 20.06.2001].

Традиционно хакасы приписывали некоторым частям пространства постоянную связь с иным миром. К числу самых распространенных, маргинальных, представляющих большую опасность относятся нежилые места – *ээн чир* или заброшенные дома – *ээн тура*. У хакасов и в настоящее время не принято селиться в заброшенных домах. По народным поверьям, там обитают *айна*, встреча с которыми не сулит человеку ничего хорошего. До сих пор старики говорят, что «лучше переночевать на кладбище, чем в заброшенном доме» [ПМА, 2000–2002]. Если случайно приходилось заходить в такие места, люди три раза плевали и произносили: «Не я зашел, а русский человек» [Бутанаев, 2003, с. 93].

В традиционном мировидении понятие «заброшенность», «опустошенность» соответствует параметрам чужого, непредсказуемого, таящего в себе опасность. Нередко колорит «потусторонности» покинутых домов усиливается событиями, происходящими внутри помещения и носящими дионисийское начало (из греч. мифологии) – разгул, азартные игры, употребление хмельных напитков «коренными» обитателями этого жилища.

«Ээн тура – это дом, в котором уже никто не живет. Там живут айналар. Раньше люди к таким домам близко и подходить боялись. Рассказывали случай. Один мужик проходил ночью мимо ээн тура. Он заметил, что там горит свет. Ему стало любопытно, он решил зайти туда. Вошел в дом и видит, что там сидят мужики, вино пьют, в карты играют. Они предложили и ему сыграть вместе с ними. Мужик согласился. Сел вместе с ними пить вино, играть в карты. У мужика случайно под стол упала карта. Он нагнулся и увидел под столом, что ноги у мужиков не человеческие, а коровьи. Мужик понял, с кем имеет дело, и тут же выскочил из дома» [ПМА, Троякова А. М., 12.07.2001].

В один семантический ряд с обозначением заброшенности и «пустотности» встает мифологема смерти. Символика покинутого дома как обители «нечисти» нередко усиливается наличием в нем подполья – «дверей» в Нижний мир, откуда приходят злые духи. Практически во всех хакаских мифах путник, имеющий выбор остановиться на ночлег в «пустующем доме» или на кладбище и выбирающий первый вариант, заканчивает свою жизнь трагично.

«Двое мужички пошли охотиться. К вечеру стали возвращаться, видят, стоит пустой дом (ээн тура). Один говорит: "Давай переночуем в этом доме". Второй отвечает: "Чем ночевать в ээн тура, я лучше пойду..."»

ду на кладбище и там заночую. А если ты хочешь заночевать в этом доме, то можешь ночевать, но только предупреждаю, что это ээлг тура (букв. «дом, имеющий хозяина»), место, где обитают духи». На том и порешили: один пошел ночевать в ээн тура, а второй – на кладбище. Первый разжег костер и стал готовить себе ужин. Поел. Вдруг видит, подполье открылось. Он заглянул туда, а там человек лежит. Это был айна – хозяин ээн тура. Мужчина потерябил айна, а тот лежит, как мертвый. Мужчина поужинал и лег спать. Когда он спал, из подполья вышел айна и убил спавшего мужчину. Утром товарищ пришел его навестить и увидел, что тот лежит мертвый. И тут из подполья он услышал голос айны: «Вот, сейчас надену сапоги, вот сейчас я оденусь...» Мужик тут же со всех ног бросился из этого дома. В ээн тура живут такие черти-убийцы» [ПМА, Межекова Е. А., 16.07.2000].

Подобные представления встречаются и у алтайцев. «Аза – черти, которые живут в заброшенных домах. У нас есть выражение: «Азалу оскотурт мугу конарым» – «Лучше я заночую на могиле, чем в пустом доме». В заброшенном доме аза покоя не дадут. Будут сбрасывать с места, душить» [ПМА, Тазрочев С. С., 20.06.2001]. Понятие пустоты полностью соотносится с названием злых духов кёрмёс, переводимым как «невидимые». Согласно верованиям алтайцев, не только в пустующих домах, но и в заброшенных таежных поселках и деревнях обитают злобные духи. В таких местах нередко можно услышать голоса кёрмёсов, схожие с человеческими, либо напоминающие лай собак, мычание коров или ржание лошадей. Алтайские старики запрещают разговаривать в таких местах. Нельзя откликаться и оборачиваться даже в том случае, если кто-то тебя зовет. В противном случае человек может умереть.

«Один мужик заночевал в заброшенном доме. Ему приснился сон. Видит, как черти разводят костер, ставят на него казан. Они уже готовы были убить мужика и приготовить из него еду. Мужик еле убежал от них. Поэтому в народе говорят: «Ээн уда конарга керек тьок» – «В пустом доме нельзя ночевать». В любом случае лучше заночевать на кладбище, там «чистое» место» [ПМА, Папикин М. И., 27.06.2001].

Помимо заброшенных домов, хакасы, как и алтайцы, остерегались проезжать в местах, которые отличаются неестественностью, аномальностью. Так, например, «места, где листья осины не опадают, считаются чертовым стойбищем. Там они песни поют, танцы устраивают. Есть поселок Шокша, там их много» [ПМА, Барбачакова М. Н., 01.07.2001].

По рассказам пожилых хакасов, местом обитания айны мог стать любой уголок, не входящий в «сферу влияния» духов-хозяев местности. Как правило, такое место в традиционном сознании соотносилось с распутиями там деревьями неправильной формы. Не всегда удавалось определить подобное место по внешним маркерам. В таких случаях прислушивались к совету стариков, иначе могло произойти несчастье. По поверьям, во избежание трагических случаев, аномальные места следовало немедленно покинуть. В народе распространены «былички» о нечистых местах. Как правило, их сюжет типичен: молодые люди не следуют советам стариков и поселяются в запретном месте, за что расплачиваются несчастьем.

«Молодые супруги приехали жить на новое место. Выбрали удобное и красивое место, рядом была река и лес. Люди не советовали им жить на том месте. Оно считалось плохим, поэтому там никто не жил, несмотря на красоту и удобство для ведения хозяйства. Молодые не стали к этому прислушиваться и поставили на том месте юрту. Как-то раз ранней весной супруги спали в юрте. Жена проснулась среди ночи, разожгла очаг и вышла из юрты. Ночь была лунной, на небе ярко высвечивались звезды. Дул легкий ветерок. Женица залюбовалась звездным небом. Вдруг она почувствовала, что к ней что-то приближается. Она обернулась и увидела гроб. Вскрикнув от испуга, женица в ту же минуту забежала в юрту. Спряталась за спиной мужа. Муж проснулся и увидел, как дверь открылась, и в юрту влетел гроб. Он был большим и закрытым. Мужичина не растерялся. Вынул из очага горящее полено. В народе считается, что огонь отгоняет всякую нечисть. Он начал поленом гонять гроб, читая при этом молитвы. Гроб вылетел из юрты. Мужичина закрыл дверь и начертил на ней крест. Через некоторое время умерла жена. Мужичина оставил эту юрту и уехал в другое место. С тех пор на этом месте никто не живет. Люди стараются обходить его стороной» [ПМА, Бузюкова А. А., 12.07.1998].

Смерть человека тюркоязычные народы Сибири осознавали как переселение в иной мир, где продолжается его существование. Считалось, что после смерти человек превращается в духа и некоторое время остается в тех местах, где обитал. В случае нарушения погребальных обрядов он метит людям. При исправлении допущенных оплошностей дух умершего отбывает в мир усопших [Алексеев, 1992, с. 70].

В традиционном сознании образ посмертной души человека – *Уйт*, порой сливается с образом айны. Считалось, что, оставшись в Среднем мире, она причиняет людям различные несчастья и болезни. Качинцы верили, что человек после смерти блуждает в течение сорока дней между могилкой и юртой, т. е. еще не знает о своей смерти. Такого человека называли *эбэртых*. Если он беспокоил людей, то по просьбе родственников

шаман «отправлял» его в мир умерших [Там же, с. 66]. Но и после ухода в страну мертвых души не всегда оставляют живых в покое. Они носятся по земле в виде вихря и могут схватить душу подвернувшегося на их пути человека [Майнагашев, 1915, с. 285].

Ўзүт могла вселиться в человека, тогда у него внезапно начинал болеть живот острой, режущей болью, появлялась рвота. В таких случаях приглашали особых людей, которые могли изгонять непрошеную душу. Приемы, употребляемые для этого, довольно сложны. На больного плюют, бьют его какой-либо одеждой. Если боль не прекращается, то около больного жгут на горящих углях *талган* (ячменная мука) и дают ему вдыхать запах; жгут также табак. Накормив его, начинают пугать душу, поднося к больному горящий уголь. Все эти приемы сопровождаются соответствующими обращениями к душе и духу огня. Душу называют именем кого-нибудь умершего. Говорят, если имя души будет найдено, изгоняющий чувствует определенное нервное переживание, сопровождаемое позевываниями. Тогда боль должна пройти. Если такого переживания не последует, все эти приемы повторяют снова, но называется другое имя. Иногда среди умерших имя души не находится, тогда начинают призывать и живых. Если указанное переживание последует при упоминании имени живого человека, то ему предстоит скоро умереть, ибо душа его начинает уходить от него. Больной выздоровеет, если причиняющая боль чужая душа будет изгнана [Там же, с. 286].

Хакасы строго соблюдали запреты, связанные с похоронными ритуалами и имевшие целью успешное препровождение умершего в иной мир и обеспечение защиты живым. Если у кого-то в доме умирал человек, то его жители не имели права по истечению сорока дней (время нахождения души в Среднем мире) заходить в другой дом. Когда уже «отвели» сорок дней, то соседи и родственники приглашали их к себе в дом. Этому человеку, обязательно дарили платки, чтобы он отвел беду. После сорока дней не разрешалось ходить на кладбище. Объясняли это тем, что нельзя прокладывать «новую тропинку» к мертвым. Если на могиле свалится крест или памятник, то не разрешалось его устанавливать заново. Считалось, если люди нарушат данные запреты, обязательно придет беда. Беременным женщинам запрещалось присутствовать на похоронах и ходить на кладбище, т. к. мог родиться мертвый ребенок. Человеку, побывавшему в том доме, где находится покойник, по возвращении домой перед дверью необходимо отряхнуться. После этого беда не сможет прийти в его дом. При погребении опасно было забыть дома какой-нибудь предмет (веревки и др.), необходимый для этого процесса. Считалось, что возвращение за забытым предметом несет смерть.

«В деревне погиб мальчик. При его похоронах забыли веревки, при помощи которых в могилу опускают гроб. Мужчины вернулись домой за веревками. Узнав, с какой целью они возвратились, знающие женщины со страху поняли, что это люди с кладбища принесли несчастье. Действительно, в скором времени умерла хозяйка этого дома. Через полгода повесилась ее сноха, оставив годовалого ребенка. А чуть позже угорели ее муж с ребенком. Таким образом, все жители этого дома погибли» [ПМА, Тасбергенова (Тюкпеева) Н. Е., 26.06.2000].

Схожие представления находим у алтайцев. Если в каком-то доме умер человек, то на этот дом накладывали табу. Туда из соседей никто не ходил в течение 40 дней. Такой дом называли *харалу*. Хозяин дома – ближайший родственник умершего не имел права в течение года ходить в горы. Такого человека называли *харалу* [ПМА, Курысканова Р. Г., 01.07.2001]. Вероятно, семантика слова *харалу*, обозначающая черный цвет, соотносилась с подземным миром, смертью.

Айна, как и *ўзүт*, у хакасов нередко представал в образе вихря – *хуюн*, который уносит человеческое счастье [Катанов, 1907, с. 558]. Хакасы всегда осторожно относились к вихрям. Если вихрь касался человека, то ему необходимо было отряхнуться. Считалось, что тогда нечистая сила и исходящее от нее несчастье не прицепятся к человеку и обойдут стороной. Пожилые хакасы до сих пор говорят: «*Хуюн ол айна, кизини худ хап апарча, анаң кизи ол парча*» – «Вихрь – это черт, когда он похитит у человека душу, то потом тот умирает» [ПМА, Боргояков Н. Т., 10.10.2001].

В традиционных верованиях тюрков Южной Сибири ветер считался причастным к иному миру, а его дуновение могло стать причиной дискомфорта, особенно, если это был ветер – «посланник Нижнего мира» [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 37]. В хакаесской демонологии, как уже указывалось, существовал *Чил аас* (букв. «голос ветра») или *эи табыс* (у кызыльской этнической группы) – дух, связанный с ветром. Из материалов В. Я. Бутанаева: «Иногда в ветреный день слышится неведомый голос, который зовет человека, называя его имя. Это “*Чил аас*” пытается забрать жизненную силу “хут”. В таком случае надо три раза прохрюкать свое имя и позвать его “идти сюда”, иначе душа “хут” окажется в его руках» [Бутанаев, 2003, с. 95].

Согласно нашим полевым материалам, дух ветра – *Чил ээзи* (букв. «хозяин ветра») был злым антропоморфным существом, чаще показывающимся в виде женщины. «*Чил ээзи* – это женщина, одетая в белое платье, в руках у нее белый круглый шар» [ПМА, шаманка Бурнакова Т., 11.10.2001]. Наделение негативными чертами ветра проявляется в приметах. Например, когда после похорон какое-то время дул сильный ветер, считалось,

человек был нехорошим [ПМА, Тасбергенова (Тюкпеева) Н. Е., 26.06.2000]. В тюркской традиции существовала примета: если при контакте человека с ветром (особенно вихрем) улетала или пропадала какая-либо личная вещь (чаще всего головной убор), то его хозяина ждало несчастье. У алтайцев приближение *кёрмёса*, который нередко проявляет себя в виде черного существа (человека), знаменуется холодным ветром, приносящим несчастье.

«Кёрмёс – это душа умершего человека. Когда он приближается, от него холодом веет, как от бурана зимой. Однажды я была в гостях. Ночью сплю и вижу, как открылась дверь, в доме стало холодно. Показался человек. Весь черный. Он на меня смотрит. От него идет холод. Сам он стоит у дверей. Потом он перешагнул через порог, пошел в комнату, где спали хозяева дома. Через некоторое время вышел из дома. У меня одна калоша в подполье упала. Я попросила хозяина дома Тихона достать ее из подполья. Ночью пошла домой. По дороге меня все время звал голос. Я дошла до дома. В скором времени Тихон заболел. Стал худеть и недолго проходил, умер. А жена у него до сих пор живая» [ПМА, Тагызова Е. С., 24.06.2001].

Хакасы выработали способ обнаружения и нейтрализации *айна*. Для этого необходимо было посмотреть на вихрь из-под локтя согнутой руки. По народным представлениям, таким образом можно увидеть *айна* в виде человека, который находится в центре этого вихря. Можно наблюдать за тем, как он передвигается. Чтобы обезопасить себя, рекомендовалось плюнуть на него несколько раз и бросить в него нож. Считалось, если удачно в него попадешь, то из вихря начинает капать кровь [ПМА, Бурнаков В. С., 20.07.2000].

Аналогичные представления об *үзүтте* и *айна* существовали у шорцев: «*Üsüt* – душа умершего человека, название злого духа вообще. Юзют, по существовавшим некогда представлениям, приходит к жилищам своих сородичей стучит и пугает их; он может даже входить в человека. Обычно он входит в какого-нибудь родственника, который после этого сразу же заболевает. Для излечения больного совершается обряд изгнания юзюта – *üsüt suyaq*. Знающий обряд человек, обычно старик или старуха, окуривал больного и произносил обращение к юзюту, стараясь его запугать. Особенно важно было при этом узнать имя юзюта. Считалось, что знание имени юзюта дает заклинателю силу над духом; вот почему совершавший обряд перечислял по очереди всех недавно умерших родственников больного, стараясь открыть виновника болезни» [Дыренкова, 1949, с. 440–441].

Нередко *юзют* и *айна* начинали вместе вредить живым людям. Любой контакт с ними для людей оканчивался бедой. Причинение вреда могло последовать сразу же после обмена приветствиями с потусторонними существами. «Душа умершего человека вместе с *айна*, съевшим ее, ходит. Когда они во время своего хождения живому человеку повстречаются, они с ним здороваются. Когда они так поздороваются, *айна* и душа умершего человека живого человека хворать заставляют. От какой болезни умер человек, душа которого напала на живого, от той болезни заболевает и умрет (этот человек)» [Там же, с. 440–441]. По существовавшим представлениям, духи могли «съесть» либо «загрызть» человека. Н. П. Дыренкова писала: «Шорская женщина из рода Кобый на реке Кобырсу в 1925 г. на мой вопрос, сколько у нее детей, ответила – было шесть человек детей, из шести детей только двоих вырастила, четверых *айна* съел. Семьи, в которых умирали дети, переезжали много раз с места на место, с тем, чтобы укрыться от *айна*. В прошлые времена, когда хотели сказать, что человек умер, говорили “*айна съел*”» [Там же, с. 413].

Схожие представления о злых духах в образе вихря встречаем у алтайцев. Вихрь считался летающим *кёрмёсом*. Он мог забрать у человека *чула* (душу). Алтайцы верят: если человек заболел или умер прежде срока, то его *чула* забрали *кёрмёсы* [ПМА, Кыдатова С. М., 28.06.2001]. В сознании алтайцев вихрь мог быть наказанием за какие-либо нарушения (как ни парадоксально, и за религиозные предписания), совершенные людьми. Пожилой алтаец рассказал нам следующую историю:

«Второго августа, в Ильин день, нельзя метать сено. Если будешь работать, то поднимется вихрь и разбросает сено. Рассказывали, что один мужик сметал в этот день сено. Стал его огораживать. Вдруг прилетел ворон. В лапках он держал горящую цепку. Ворон бросил ее на стог, и все сено сгорело, поэтому в Ильин день нельзя работать» [ПМА, Папикин М. И., 27.06.2001].

Чтобы *кёрмёс* не забрал душу человека и вообще для защиты от негативного воздействия злого духа, алтайцы плевали на вихрь, ставили вилы, доставали ножи и бросали в центр вихря любой острый предмет [ПМА, Курысканова Р. Г., 01.07.2001].

У хакасов, как и у других тюрков Сибири, не поощрялось упоминание злых духов, так как они могли откликнуться и причинить вред произнесенному запретное имя [Алексеев, 1984, с. 59]. Хакассские старики до сих пор говорят: «*Ильхан-айна адаза – айна ёринче, Худай-абачах адазы – Худай ёринер*» – «Когда называешь имя *Ильхана-айна* – радуется *айна*, когда произносишь слово *Худай-Бол* – *Худай* радуется» [ПМА, Боргоякова Н. В., 20.08.2000]. У хакасов запрещалось произносить слова *айна* и те, что имели негативную окраску. В качестве иносказания употреблялись термины *сайдан* – «шайтан», *иткек-сассах* – «толкающий на преступление» и др. [Бутанас, 2003, с. 92]. Данное правило приобрело этическую норму.

«Людей нельзя оскорблять, называть по-плохому, потому что все сказанное может воплотиться в действительности. Никогда нельзя отвечать злом на зло. Даже если вас оскорбят, то не следует отвечать тем же. Можно дать такому человеку хлеба. Иначе это может отразиться на тебе или на твоих детях» [ПМА, Топоева Г. Н., 29.09.2000].

Однако в некоторых случаях допускалось использование слова *айна*. Это практиковалось для того, чтобы отвести беду и при различных приметах. Например, «если, вдруг в ухе зазвенело, то необходимо сказать: «*Айна полза – тас хан, кизи полза чак хан*» – «Если черт – то хватай камень, если человек – то хватай сало» [ПМА, Бурнаков А. А., 12.07.1998].

В редких случаях хакасы использовали имена зловредных духов для обозначения злых и бездушных людей. Так, «плохого человека называют *Ильханом*, который является горным существом, и приносит людям вред» [ПМА, Боргоякова А. Н., 03.05.2000]. «Когда по дороге видели плохого, злого человека, то говорили: «*Харамоос килче*» – «*Харамоос идет*»» [ПМА, Боргояков Н. Т., 10.10.2001]. Мужчин, имеющих физический изъян и злых по характеру, называли *Чельбиген апсах* – «Старик Чельбиген» [ПМА, Боргоякова А. А., 18.08.2001]. Когда человек спокойно сидит, а потом вдруг резко встает и начинает кричать, то про такого человека говорят: «*Ала Чаянга кирген*» – «Вошел в Ала-Чаян (пестрое нехорошее божество)». Русский аналог – «Бес попутал» [ПМА, Юктешев А. Ф., 12.07.2000].

У хакасов допускалось назидательное использование некоторых имен духов. Активно это практиковалось при воспитании детей. Наши информаторы говорили:

«Раньше были черти, которых называли Мохайах. Они всегда ходили грязными. Сейчас про неопрятного, грязного ребенка говорят: “Мохайах ла осхас пала” – “Ребенок, похожий на Мохайах”, “Мохайах сырай” – “Лицо, как у Мохайах (т. е. грязное, страшное)”. Этого ребенка отправляли умываться и приводить себя в порядок» [ПМА, Чертыкова Б. М., 19.02.2000].

В традиционных представлениях хакасов последствия воздействия злых духов порой сливались с их непосредственным образом. В народе такие события одушевляются и уже выступают как отдельные персонажи. Данное обстоятельство нашло отражение в поговорках: «*Сайбаг чөрче*» – «Несчастные случаи-происшествия ходят» [ПМА, Кайнакова А. С., 11.10.2001]; «*Чабал ниме кизини сыбыра хадерча*» – «Нечто плохое человека постоянно подкарауливает» [ПМА, Боргоякова М. Х., 11.10.2001].

Хакасы пользовались многочисленными амулетами, якобы отпугивающими злых духов. Так, при входе в юрту с правой стороны, за дверью, вешали медвежьи лапы, чучело орла, филина, скелет или чучело бели с бусинками вместо глаз, скелет рассомахи или другого зверя. В зыбку ребенка клали овчинку, козлинку или кусочек шкуры крота, к зыбке привязывали четыре раковины каури. Раковины каури пришивали к детской одежде, для защиты ребенка от злых духов. Если ночью ребенок спал или зыбка пустовала, в нее прятали нож или ножницы [Алексеев, 1992, с. 36]. Кроме этого злые духи боялись режущих и колющих предметов – нож, ножницы, ветки кустарников (боярышник, шиповник, золотарник, караганник, крыжовник, облепиха и др.) [Бутанаев, 2005, с. 28]. Для хакасов были очень важны нечетные числа. Считалось, что они запутывают злых духов, которые хотят навредить человеку. Даже когда человек занимал деньги, то рекомендовалось занимать сумму, равную нечетному числу [ПМА, Кичеева Р. М. 13.05.2000 г.].

По традиционным верованиям хакасов, появление *айна* сопровождалось дисгармонизацией, разрушением и смертью. Как уже говорилось, *айна* часто принимает человеческое обличье. Во многих мифах он приходит к людям в виде высокого мужчины в темной (синей) одежде и с кнутом в руке. Считалось, что он может приходить в дом к некоторым людям. Появление злого духа в доме, как правило, связывается с его переступанием либо вставанием на порог – пограничную территорию своего и чужого миров. «Очень часто *айна* встает на порог дома и, упираясь о косяк, начинает оказывать вредоносное воздействие на человека» [ПМА, 2000–2002].

Как существо иной, нечеловеческой природы *айна* характеризуется своими разрушительными свойствами, а также связью с водой. Нередко проявлением негативного воздействия *айна* является треснувшая или даже разбитая посуда или другие вещи.

«Один мужик устроился работать сторожем в колхозе. Он охранял амбары с зерном. Как-то раз пошел сильный дождь. Рядом с амбаром находилась конюшня с кормушкой. В кормушке после дождей всегда накапливалось много воды. Сторож заметил, что там кто-то плещется, но никого не было видно. Мужик сразу сообразил, что дело нечистое. Он выстрелил по тому месту из ружья. Тут же услышал, как в доме, который стоял рядом, развалилась стайка. Мужик пошел туда, чтобы узнать, что там случилось. Оказалось, что в том доме, кроме того, что обвалилась стайка, еще и умерла дойная корова. Мужик подумал, что ужасно его дело рук. Он решил в этом убедиться. Когда в кормушке снова началась плескаться вода, а это произошло по ночью, он снова выстрелил. И опять, но уже в другом доме, обвалилась стайка и погибла дойная корова. В третий раз мужик не стал проверять. Как он понял, в кормушке плескался айна. Когда он стрелял в айна

тот улетал в ближайшие стайки и, вселяясь в коров, убивал их. Этот мужик говорил: “Мини́н хатыг хагба, анаңар хомай нима минзере чаган кил полбас” – “У меня хатыг хагба (прочная защита), поэтому всякая нечисть ко мне близко не сможет подойти”» [ПМА, Топоева Г. Н., 29.09.2000].

Возможно, под влиянием мировых религий – христианства и буддизма среди хакасов распространилось мнение: что «у человека, который не верит в *Худая*, нечисть может находиться внутри. К человеку же, который верит в *Худая* нечисть и близко не сможет подойти» [ПМА, 2000–2002].

Таким образом, в картине арханческого мировоззрения хакасов большое место занимали зловредные духи – *айна*. Они обладали негативными качествами, несли в себе злое начало. Хакасы представляли *айна* как существо, наделенное способностью появляться как в зооморфном, так и в антропоморфном образе, характеризующееся черным цветом. В представлениях хакасов, *у́зут* – посмертная душа человека, появившаяся в мире живых людей, становилась *айна*.

2.2. Духи, приносящие болезни

В традиционном понимании хакасов здоровье каждого человека, как и вообще благополучие, связывалось с отношением к людям громадного пантеона земных духов. Ю. В. Бромлей писал: «Народная медицина включает в себя как традиционные, эмпирические знания и лечения, так и религиозно-магические представления и действия, сочетавшиеся в самых разных комбинациях» [1981, с. 225]. В хакасских народных верованиях различные болезни представляются в виде демонических существ.

Издавна лечением многих болезней у хакасов занимались шаманы (*хам*) и целители (*илчл*), применявшие народные методы лечения и местные лекарственные средства. При различных психических и внутренних заболеваниях обращались к шаману [Бутанаев, 1995, с. 3]. Хакасы для лечения некоторых заболеваний нередко использовали простейшие магические приемы. Например, лечили при помощи мужских брюк.

«Это было своего рода шаманство. Больного били штанами по задку и читали молитву. Прогоняли злого духа – причину болезни» [ПМА, Торбостоева П. М., 10.07.2000].

Лучшими оберегами от болезней у хакасов считались черемуха и осина [Бутанаев, 1988, с. 209].

Хакасы объясняли происхождение болезней негативным воздействием духов непосредственно на тело человека или на его душу. Душе как составляющей целостность человека придавалось определяющее значение, так как в прямую зависимость от нее ставилось не только здоровье, но и сама жизнь. Нередко от хакасов при затяжной болезни можно было услышать следующее выражение: «*Пу агырыг минің чааным кірді*» – «Эта болезнь мне сильно надоела (душу измотала)» [ПМА, Боргояков Н. Т., 10.10.2001].

Согласно народным верованиям, духи, приносящие болезни, были неоднородны. Имеющийся в литературе данные и собственный полевой материал позволяет нам выделить следующие категории духов, являющихся «источником» болезней. Во-первых, по традиционным представлениям, многие *недуги* считались происшедшими от *духов-болезней*. Во-вторых, болезнь могли наслать *духи-хозяева стихий и природных объектов* (*гор, воды, огня и др.*) за непочтительное к ним отношение со стороны людей. В-третьих, причиной болезней могли стать *души умерших людей*. В-четвертых, болезнетворными духами, с определенной долей условности (при непочтительном отношении), могли быть *тёсы* (домашние фегиши).

Интересно сходство классификации алтайских духов. А. В. Анохин писал: «По представлениям алтайцев, злые духи рассыпаны по всему лицу земли. Из шаманских молитв видно, что они по своим индивидуальностям разделяются на обжор (*як* или *аза*), духов смерти (*алдачи*), духов тяжелой болезни (*кар* или *албыс*) и на духов “прежние отцы” (*ада око*)» [Анохин, 1924, с. 6].

Духи-болезни первой категории. К ней хакасы относили оспу. Исследователь народов Сибири Г. Н. Спаский отмечал, что «оспа почитается у них (хакасов – Б. В.) важной и злейшей болезнью. Самый несчастный тот, кто этой болезни подвергнется. Всякий ее боится, и самые ближние родственники его оставляют. Никакая болезнь не имеет столько жертв, как оспа. К счастью она бывает временно и можно от нее принимать предосторожности» [1818, с. 103].

Хакасы оспу называли *Удуг аалчі* – «Большой гость». С. Д. Майнагашев писал: «Особенно страшной для минусинских турок болезнью является оспа. Они думают, что есть какой-то “народ оспы”, который и причиняет эту болезнь» [1915, с. 285]. Духи оспы часто мыслились в образе невидимых женщин, местообитанием которых являлся мир, «где травы не вянут и реки не замерзают, где находятся пестрые горы и пасется пестрый скот». Народ оспы считался похожим на людей из солнечного мира, только был светлым и белоглазым (т. е. глаза без радужной оболочки) [Бутанаев, 1995, с. 22–23].

Согласно хакасским мифам, сын царицы *Хара-Сарыг* в результате печальных странствий попал в страну Оспы. По описанию, эта земля располагалась где-то за Восточными Саянами. Сын царицы *Хара-Сарыг* и его конь были невидимы для людей Оспы. Там, где стал пастись его конь, начали умирать пестрые лошади этой страны. Там, где появлялся он сам, люди Оспы заболели. Когда он, увидев ханскую дочь, поцеловал ее, девушка от прикосновения умерла. Великая их шаманка *Палагыр-хам*, узнала, что из солнечного мира пришел гость *тіріг үзүт*, т. е. «живой дух». Он является источником заболевания. В результате камлания сын царицы *Хара-Сарыг* был «вбит» в ее медный бубен и выдворен шаманкой обратно на свою родину. Вместе с ним была отправлена и ханская дочь, которую он умертвил своим невинным поцелуем. С тех пор люди Оспы стали «гостить» в нашем мире. Если бы сын царицы *Хара-Сарыг* не посетил землю Оспы, эта болезнь не нашла бы к нам дорогу [Бутанаев, 1995, с. 23].

Когда в хакасских деревнях заболели оспой, то старики говорили: «*Аалчі килген* – болезнь оспа пришла» [ПМА, Боргояков Н. Т., 10.10.2001]. Во время болезни оспой хакасы устраивали домашний праздник. На стол ставили угощение, как будто принимая почетных гостей. «Большие гости» должны хорошо повеселиться и уйти. К коновязи привязывали пару оседланных карих лошадей для их мнимого разъезда. Если болезнь обострялась, то в доме устраивали особые пляски. Женщины раздевались и обнаженными танцевали перед больным, чтобы «невидимые гости» застеснялись и собрались в обратную дорогу. При сильном недомогании человека воровали у соседей скот (как правило, овцу, вместе с которой затем возвращали свою), тайно забивали и горячим мясом кормили больного. Такая жертва называлась *ѳтер*. Происходил обмен души больного человека, которую похитила оспа, на душу жертвы *ѳтер* [Бутанаев, 1995, с. 23].

Если человек умирал от оспы, это означало, что он плохо встретил «гостей». По народным представлениям, люди, умершие от оспы, сами начинают наводить эту болезнь на живых. «У одного родовича умерли от оспы двое маленьких детей. Много лет спустя, он видел сон. – Ему сказали, что в соседний улус прибыли его сыновья. Он поехал с ними повидаться; теперь они были совершенно взрослые. В тот год была оспа, от которой умерло много народу. Инородец был убежден, что это было делом его сыновей» [Майнагашев, 1915, с. 286]. Считалось, что умершие от оспы уходят в особую степную местность, лежащую среди тайги [Там же, с. 287].

Следующим духом-болезнью являлась ветрянка, называемая хакасами *Кічіг аалчі* – «Маленькие гости». Для этих гостей на стол ставили угощение, вино, серебряные деньги, карты, музыкальные инструменты. Считалось, что «Маленькие гости» не переносят гари, поэтому запрещалось опаливать мясо, жарить зерно, печь картошку. Нельзя было шить, мыть и подметать. В юрте расстилали шелковые одежды и открывали сундуки. Любой вошедший, не крестясь, кланялся больному, держа руки за спиной. Затем, поклонившись три раза на все четыре стороны, садились за стол пить вино, играть в карты и на музыкальных инструментах. Потом, повернувшись в сторону больного, пришедшие говорили: «Дорогие гости, приходите к нам домой. Мы все «сырые», надо и нам созреть». Болезнь длилась девять дней. При сильном обострении тайком воровали у соседей овцу или жеребенка. Забивали их жертвенным способом *ѳзел* и, пугая погоней, кормили мясом больного. Дух болезни получал в жертву душу животного. Жертва носила название *ѳтер*. После выздоровления вместо украденного скота возвращали своих животных [Бутанаев, 1995, с. 22].

Известным духом-болезнью являлась корь. По материалам В. Я. Бутанаева, эту болезнь хакасы называли *Хоогах*, *Сыбырган*. Корь хакасы представляли в образе пожилой женщины – *Кѳр ѳрекен*, пришедшей в гости из страны, где не вянут травы и не замерзают реки. На стол ставили угощение и обращались к болезни со словами:

*Хану-бегу мы положили дань,
Приходи к нам в гости!
Не обходи нас стороной!
Не оставляй наших детей сырыми!
Принеси нам счастье!*

Необходимы были тишина и полумрак. В это время из юрты нельзя выносить золу, лить воду в огонь, забивать скот и жарить мясо. При обострении болезни нарочно крали у кого-нибудь петуха, его мясом кормили больного, говоря: «Я украл петуха. Как бы не пришли с обыском. Быстро ешь!». Больной в страхе глотал пищу, от чего ему, якобы, становилось легче. Вероятно, дух кори взамен больного забирал душу петуха [Бутанаев, 1995, с. 21–22].

По нашим полевым материалам, болезнь корь называли *Аалчі-кюр* – «Гостя корь». Больного держали возле *күл* – менигира. Шаман проводил специальное камлание. Возле больного запрещалось держать иголку, так как человек мог стать слепым [ПМА, Боргоякова М. Х., 11.10.2001].

Детей, заболевших корью, лечили следующим образом. Женщины подходили к заболевшему ребенку и говорили: «*Піс кѳрны ѳдесчабыс!*» – «*Мы провожаем корь!*». Затем они полностью обнажались и начинали перед больным плясать, выкрикивая слова: «*Подах, подах!*». Считалось, что корь, застеснявшись, вскоре покинет больного [ПМА, Арчимаев Е. Н., 24.07.2001].

Желтуху – *Сарыг агыр* хакасы представляли в образе желтой женщины – *сарыг хат*, которая обитает в желтых водорослях Желтого моря. Сагайцы считали ее качинской болезнью (*хаас агырии*) и были уверены, что раньше ее у них не было. В юрте больного сначала совершали обряд окуривания *алас*. Для камлания готовили девять желтых одежд, на стол ставили девять бутылок араки. В кадку наливали девять ведер холодной воды. Приносили девять пучков болотной травы (аир) или желтой конопли, девять штук галечных камней и семь веток колючего кустарника (обычно шиповника), девять веток боярышника и один медный таз. *Хам* сначала брал по очереди девять желтых одежд и бил ими по спине больного. Затем обмахивал девятью пучками колючего кустарника, веточками боярышника, шиповника, черемухи и, выбрасывая их на улицу, заклинал [Бутанаев, 1995, с. 6–7]:

*Ты, владыка желтая болезнь!
Ты имеешь выкуп желтыми одеждами,
Ты имеешь плоть из желтой конопли,
Ты села за желтый стол,
Ты превратилась в пеструю щуку,
Ты присоединилась к латунному тазу,
Твое лицо желтее латуни.
Ты притягиваешь девять колючек.
Ты кормишься семью желтыми камнями.
Ты грызешь девять черных камней!*

Затем больного раздевали, в руки вкладывали по серебряной монете и обливали торс холодной водой. В это время шаман произносил следующую молитву:

*Ты вышла из водорослей желтого моря,
Ты пришла в желтую тайгу,
Не приставай и не цепляйся!
Не заставляй кипеть окровавленное сердце
Не привязывайся к телу!
Отправляйся в желтую тайгу!
Ты имеешь опахало из желтых одежд,
Ты имеешь бич из черных одежд,
Ты вышла из желтого моря,
Превратившись в желчь, не разливайся!
Сев на круп желтой кобылы,
Обмахивайся пестрым желтым платком,
Отправляйся к желтому морю!
Достигни желтого и ядовитого морей!
Сделав плот из девяти бревен,
Спускайся до устья девяти морей!*

Благодаря стараниям шамана хозяйка желтухи *сарыг хат* возвращалась в свои апартаменты в Желтом море [Там же, с. 7].

Коньюктивит – *Пур* лечил лекарь *ускурцең кизи*. Он клал в рот серебряную монету, три раза дышал на глаз и три раза читал следующее заклинание:

*Пур, пур, пур!
Хозяин пура, притяни свой пур!
Если ты белый пур, то взойди на белое небо,
Опустись на спину белого ызыха!
Превратившись в облако белого неба, растворишься!
Превратившись в туман белого моря, поднимись!
Если ты – синий пур, то взойди на синее небо,*

*Опустишь на спину сивого небесного ызыха!
Превратившись в облако синего цвета, растворишь!
Превратившись в туман синего моря, поднимись!
Если ты – красный пур, то держа хызыл чалама тос,
Свалишься на круп кроваво-рыжего ызыха!
Если ты – черный пур, то спустишься на черную землю,
Свалишься на спину вороного, земного ызыха!
Считая камни и песок,
Спустишься в родник, уходящий под землю!
Пур, пур, пур!*

Затем три раза плевали через правое плечо. Хакасы верили, что болезнь происходила от разгневанных священных лошадей – *ызыхов*, а цвет *пура* зависел от масти *ызыха* [Там же, с. 10].

Тиф – *Харан аалці* на шаманских бубнах изображали в виде 9 людей, едущих на конях. Считалось, что это люди, «носящие на себе “гостью горячку”» (т. е. болезнь горячку). Хакасы верили, что они живут у устья трех больших рек [Катанов, 1907, с. 552]. По представлению хакасов, тиф мог наслать людям вороной *ызых* и фетиш *Тума тѣс* в отместку на непочтение к ним. Эта болезнь у хакасов считалась слепой: ходит ощупью вдоль стен и под стенами спит. Поэтому любой человек, заходивший в дом больного, должен был стоять посередине помещения.

Тиф лечили магическими приемами. Запрягали пару вороных коней в тарантас (или сани) и привязывали к коновязи. В юрте на столик ставили девять бутылок араки, девять черных камней (перед каждой бутылкой), готовили девять ведер воды и вешали девять черных одежд. К дверям юрты привязывали черного теленка. Юрту окуривали богородской травой, и все должны были курить табак. Приглашенный шаман читал молитвы:

*Ты имеешь запряженных девять черных коней,
Ты имеешь выкупом девять телег,
Ты имеешь черную шелковую одежду,
Ты имеешь черную бобровую шапку.
Ты имеешь черные сафьяновые сапоги,
Ты имеешь выкуп из девяти черных бутылок араки,
Ты являешься нашим ханом и бегом!
Притяни свою болезнь!
Вытащи свою выпущенную стрелу!
Усни крепким сном в своем чистом месте!*

Болезнь с почетом «сажали» на пару вороных и «отправляли» вниз по течению реки [Бутанаев, 1995, с. 15].

Грипп – *Тымо* лечили следующим образом. Сначала совершали *алас* – обряд окуривания дымом богородской травы или можжевельника. Затем брали мужские брюки черного цвета и, окурив их дымом очага, обмахивали ими больного. Потом открывали дверь и «стряхивали» их за порогом, говоря: «*Алас, алас, алас!* Черная одежда была плетью, ваш хан был без глаз». Этим действием изгоняли «дух» гриппа. Для того чтобы «хозяин» гриппа снова не вошел в юрту, на дверь с двух сторон привешивали желтую коноплю. Северные хакасы – кызыльцы при гриппе молились *тоназа тѣсу* – эвенкийскому фетишу [Там же, с. 11].

Бронхиальная астма – *Аярым* проявлялась внезапно и в том случае, если человек нечаянно наступил на *аярым чолы* – «дорогу духов» – хозяев этой болезни или столкнулся с *таг харазы* – «горной нечестью». Лечение заключалось в магических действиях. Приглашался шаман, который для камлания надевал специальный головной убор и брал в руки опахало из березовой ветки с привязанными к полуметровой конопляной веревочке девятью коралловыми бусами и черным пером орла. Камлали вечером, после захода солнца, в полумраке. Шаман, обмахивая больного опахалом, произносил следующую молитву:

*Аярым, аярым, аярым!
Ты обитаешь в желтой стене,
Ты имеешь опахало из вершины белой березы,
Ты имеешь плоть из желтой конопли!
На рассвете ты заставляешь грудь каплять,*

*Ты заставляешь плевать белой пеной!
Поздним вечером ты заставляешь бронхи хрипеть,
Ты заставляешь плевать белым гноем!*

Шаман в это время плевал три раза и опахалом «гнал» болезнь к двери:

*Аярым, аярым, аярым!
Человеческое тело бывает грязным,
Твоя белая светлость всегда чистая!
Превратившись в белую птичку,
Поднимись в белое небо!
Притяни свою голубую пену!
Отпусти свои держащие руки,
Развяжи свои крепкие путы!
Аярым, аярым, аярым!
Ты имеешь выкуп из девяти берез,
Ты имеешь корень из желтой конопли,
Успокой свою белую пену!
Не сотрясай окровавленную грудь!
Не крути окровавленное сердце,
Возьми свое опахало из желтой конопли,
Возьми свой выкуп из девяти берез,
Я не называю тебя чертом,
Я не величаю тебя дьяволом,
Я тебе молюсь и кланяюсь!
Возвращайся на свое место!*

После этой молитвы шаман угощал и задабривал богиню огня *От ине*, которая охраняет юрту от злых духов [Там же, с. 11–12].

При ангине – *Ниске* горло прогревали накаленной обувной стелькой. Делали ее обычно из потничной травы *озанот*. Предпочитали использовать стельку женщины, которая родила двойняшек. В настоящее время к горлу прикладывают накаленную соль, насыпанную в носок. Лечение сопровождалось заклинаниями [Бутанаев, 1995, с. 12–13]:

*Не играй красным жаром!
Не играй как молодая кобылица!
Не вейся, как вихрь!
Не оставляй раздражительность!
Не называй безымянный палец!
Отправляйся в свое чистое место!
Не раскачивайся, как молодая девушка!
Не капризничай в чужом жилище,
Отправляйся в свое знаменитое место!*

Панариций хакасы представляли в виде старушки по имени *Хартыгас*. Эту болезнь лечили «облучением». Перед очагом строили игрушечный *алачых* (шалашик) из трех или девяти лучинок. Покрывали его травой, применяемой для изготовления обувных стелек, а с трех сторон делали отверстия. Затем по порядку просовывали больной палец в щели *алачыха* и спрашивали:

Бабушка Хартыгас, можно зайти через двери?

– Нет, нельзя, через двери войдешь, тебя собака схватит.

Бабушка Хартыгас, можно зайти через щель?

– Нет, нельзя, через щель зайдешь, тебя корова забодает.

Бабушка Хартыгас, можно зайти через пробоину?

– Нет, нельзя, через пробоину зайдешь, тебя лошадь лягнет.

После этих ответов *алачых* поджигали и, крича: «Горит дом бабушки Хартыгас!», – выдергивали оттуда пальцы [Там же, с. 19].

Малярия – *Тудан* вызывала страх у хакасского населения. Она могла длиться годами и обычно возобновлялась с весны. По представлениям хакасов, малярия обитает в сухих дудках борщевика (*хобрах*). Их нельзя трогать, иначе заболеешь. Существовали различные магические приемы лечения. Приглашали шамана, который обливал грудь больного холодной водой. В каждое ведро с холодной водой клали по семь желтых камней и семь пучков желтой конопли. Шаман, обливая грудь больного, читал молитву:

*Желтая малярия, владыка!
Ты превратилась в желтого «гостя»,
Ты имеешь опашало из желтой конопли,
Ты имеешь одежду из желтой парчи.
Ты имеешь выкуп из желтых одежд,
Ты имеешь бич из черных одежд,
Ты открываешь твердую голову,
Ты кипятишь окровавленную грудь!
Ты, владыка горячий «гость»,
Притяни горячий пар!
Отпусти держащие руки!
Выдерни выпущенную стрелу!*

От обливания холодной водой больной вздрагивал, и болезнь должна была «отскочить». Для ублажения малярии одевались в желтую одежду. Чтобы отпугнуть болезнь, ночью больного клали на постель вдовы или вдовца (*тул*). Отрубали голову козла, высушивали ее и на ночь клали за пазуху больного. Козлиная голова утешала болезнь. На шею привязывали шкуру змеи или клали больного под телегу, а над ней стреляли из ружья, заряженного круглой медной пуговицей. В день приступа малярии надо было заночевать среди колючих кустарников и возвращаться оттуда, пятясь задом. Таким образом переходили семь речек. Перейдя седьмую речку, бросали в нее деревянную куклу, говоря: «Вот плывет болезнь». Если болел мужчина, то признавали виновной женщину. В таком случае куклу одевали в женский наряд, и больной опускал ее в седьмую речку, причитая: «Вот тонет моя невестка!» [Бутанаев, 1995, с. 13–14].

Бельмо называли заночевавшим мифическим гостем – *хоначы*, спустившимся со звезд. При лечении кланялись звездам и луне, говоря заклинании: «Хурай-хурай! Под луной я насчитал 60 звезд, пусть пелена твоего пестрого глаза очиститься вместе с чистым серебром! Превратившись в белое облако, пусть поднимется в белую ясность! Под солнцем я насчитал 70 звезд! Пусть синева смотрящего глаза разойдется вместе с чистым серебром! Превратившись в синее облако, пусть переселиться в синюю ясность! Хурай, хурай, хурай» [Бутанаев, 2003, с. 98].

Духи-болезни второй категории. Они, как правило, посланы духами природных объектов и явлений за нарушение людьми определенных норм. Считалось, что головные боли происходят от небесных сил. Чтобы вернуть их расположение, ставили сивого *ызыха*, который считался небесным, и специальный врачеватель – *чилбегчи* обмахивал голову больного березовым опашалом (*сабыт*) с привязанными к нему белыми и синими флажками. По хакасским понятиям, сивый *ызых* и березовое опашало притягивали к себе расположение небесных сил [Бутанаев, 1995, с. 8]. По хакасским поверьям, «молниями дух неба преследует злого духа, находящегося на земле. Поэтому во время первой весенней грозы верующие трижды обегали юрту и били по ней деревянным ковшом» [Каратанов, 1884, с. 634]; «если громовая стрела расколется дерево и если это дерево, принесши домой, сжечь, то в этот дом болезнь не придет» [Катанов, 1897, с. 52].

Психическое расстройство считалось болезнью, которая переходила от горных духов – *Таг ээзи*. Для исцеления необходимо было поставить у дверей юрты священного коня – *ызыха* бурой масти и принести жертвоприношение [Бутанаев, 1995, с. 3].

Духи воды и гор, могли наслать на людей кашель, а также бронхиальную астму [Катанов, 1897, с. 36]. Кожные заболевания и тиф могли быть «подарком» хозяйки огня – *От ине* [Катанов, 1897, с. 28; Бутанаев, 1998, с. 28].

Духи-болезни третьей категории. Это могли быть души умерших людей – *харан*, *уэйт*. П. Островских по этому поводу писал: «Души покойников, по мнению качинцев, приобретают свойства айны и действуют наравне с этими духами, радуясь смерти кого-нибудь из своих родственников. На седьмые сутки после смерти человека айны посылают его душу в улус привести еще какого-нибудь родича; но это ей не удается. К ночи по дороге от могил к улусу, где должна пройти тень покойника, становятся несколько мужчин с ружьями; как только кому-нибудь померещится в темноте ожидаемая «тень», они дают по этому направлению залп и после этого улус может быть спокойным» [1895, с. 345]. По всей видимости, речь идет о *харан* (оставшейся в доме душе покойника).

Согласно хакасской мифологии, страна умерших душ – *ўзўт чирі* соответствует параметрам архаичного мировидения и находится на западе – в «стороне захода солнца, за хребтом “*Ўтмиз тас*” (Дырявый камень), в верховьях Абакана. Они живут там селениями на горе “*Чүмү пүттүг Пулан таг*” (Семиногая Сохатая гора)» [Бутанаев, 2003, с. 95–96]. *Ўзўты* – существа потусторонние. Они появлялись в хакасских селениях в пограничное для людей и духов время – на закате солнца – «красным вечером» [Там же, с. 96], когда день сменяется ночью.

В хакасском мировоззрении день (*күн*) отождествлялся с солнцем (*күн*), а ночь (*хараа*) обозначала время действия темных (*хара*) сил. «Переходное» время считалось самым опасным для человека, т. к. он становился уязвимым для злых духов. В целях обеспечения личной и семейной безопасности требовалось соблюдение определенных норм – «держанье красного вечера» (*хызыл иир тутырчаңар*). Предписывалось соблюдение полного спокойствия – не шить, не читать, не спать, не играть, не стряпать и т. д. Ночью мусор из дома не выносили, денег в долг не занимали, имя человека не называли, молочные продукты не давали. На ночь обязательно закрывали продукты, так как считалось, что *ўзўты* обнюхали эту еду. Оставшуюся на ночь в открытой посуде пищу утром отдавали собакам, остерегаясь заболеть [Там же, с. 96].

При моральной подавленности членов семьи умершего необходимо было изгнать из юрты оставшуюся часть души покойника – *харап*, которая тревожила живых [Бутанаев, 1985, с. 33]. Обветренные губы, по хакасским понятиям, были связаны с поцелуем *ўзўта* – *ўзўта охсанганы*. Они любили лобызать мокрые губы, если после принятия пищи их не вытирали. Для лечения необходимо было три раза «поцеловать» горящий уголек из очага и три раза плюнуть. Эту процедуру повторяли три раза. Огонь очищал человека от злых духов [Бутанаев, 1995, с. 13].

Представления о негативном воздействии *ўзўтов* на живых людей встречаются у шорцев: «Юзюты (после смерти человека) ловят рыбу при помощи “пара”. Когда “пара” поставят, туда заходят утки. Юзюты (также), в той земле охотясь, зверей гонят. В гости друг к другу ходят. Когда шаман, камлая, приносит абырку, юзюты, напившись, поют, камлают, дерутся. Когда шаман не приносит водки, юзюты на человека набрасываются, и (потом) человек заболевает. Когда болеют, совершают “*алас*” (очищение – Б. В.)» [Дыренкова, 1949, с. 333].

Духи-болезни четвертой категории. К ней относятся духи, умеющих причинять и исцелять болезни – *тёсы* (в том числе духи-покровители животных и растений, которым не всегда изготавливали изображения). Стоит отметить, что *тёсы* (как и духи-хозяева) не были враждебными по отношению к человеку. В хозяйстве они выполняли охранительную и покровительствующую функцию. Однако как существа, обладающие иной природой, *тёсы*, как и духи-хозяева, при нарушении человеком своих обязанностей (почитание и кормление духов) нередко насылали на людей болезни. Данный факт позволил отнести *тёсов* к категории духов, способных на негативные действия.

Сам термин *тёс* имеет полисемантическую природу. В. Я. Бутанаев пишет, что слово *тёс* «в первоначальном смысле обозначало понятие – “основа, сущность, корень” и бытовало в языке кыргызов долины Среднего Енисея со времен древнетюркской эпохи. В современном хакасском языке термин «*тёс*» представляет следующие значения: 1. Основа, корень, основные устои общества; 2. Родительский кров; 3. Духовная сила, дух народа; 4. Ангел-хранитель; 5. Невидимый дух – слуга шамана, являющийся основой его деятельности; 6. Фетиш, т. е. материализованное изображение духов-покровителей, магическая сила которых служила семье, роду и обитателям Хонгорая (Хакасии – Б. В.)» [Бутанаев, 2003, с. 118].

Тёси делились на домашних, стоявших внутри юрты, и наружных, находившихся за пределами жилища. Домашних *тёсей* обычно «кормили» растительной и молочной пищей, а для наружных, как правило, через каждые три года совершали еще и жертвоприношение, т. е. закалывали жертвенное животное [Там же, с. 118–119].

Семейно-родовые и шаманские *тёси* делились на «чистых» (*арыг тёстер* или *утуг тёстер* – «великие тёси») и нечистых (*пуртах тестер*). К «чистым» относились *тёси*-фетиши южной (т. е. мужской) половины юрты, а к «нечистым» – северной (женской) стороны [Там же, с. 119–120].

Для «чистых» *тёсов* предназначались священные лошади – *ызылы* определенной масти. Лошадь, посвященную *тёсю*, привязывали к дверям юрты, ее гриву и хвост украшали священными ленточками (*чалама*), окуривали богородской травой (*ирбен*), трижды обойдя вокруг по солнцу. Затем спину лошади от холки до хвоста три раза обмывали отваром богородской травы, черпая его ложкой из деревянной чашки. После каждого раза обмытые места протирали этой же травой. Потом три раза обмывали кипяченым молоком, протирая лошадь после каждого раза *тёсем*-фетишем. Закончив эту процедуру, начинали гадание. На крестец посвящаемой лошади ставили *тёся* и чашку с ложкой, затем обводили *ызыла* по солнцу вокруг юрты. Если чашка с ложкой дрожала держались на спине, а затем падали на землю дном вниз, это воспринималось как знак того, что

лошадь была принята *тёсем*. Участники обряда кричали: «*Ах терік*» – «белая судьба». Если чашка с *лошадью* падала вверх дном, то это считалось плохим предзнаменованием, тогда кричали: «*Хара терік*» – «Черная судьба». Они способствовали благополучию коневодства [Бутанаев, 2003, с. 118–120].

«Нечистые» *тёси* были хранителями домашнего благополучия, стражами здоровья женщин и детей [Там же, с. 130].

У хакасов место жительства духов-покровителей коней было строго ориентировано географически. Н. Ф. Катанов отмечал: «Покровитель рыжих коней живет в Китайской земле, покрытой песком. – Покровитель синих коней живет вверху, во владениях Всевышнего. Коня, посвящаемого ему, кропят водкой. – Покровитель вороных коней шаманят по направлению к Кузнецку (т. е. на запад), – живет он на Алтае. – Покровитель бурых коней шаманят на больших горах (отрогах Саянского хребта), – живет он на них. – Покровитель соловых коней живет тоже в Китайской земле, именно между Алтаем и (собственным) Китаем (т. е. в Гоби). – Покровитель голубых коней живет в верховьях Абакана, на снежных хребтах» [1907, с. 551–552].

Названия покровителей коней среди этнических групп хакасов порой различались. Покровителя рыжих коней сагайцы называли *Кинен*, кызыльцы – *Улуг-тёс*, качинцы – *Хызыл-тёс*, *Позрак-ызык* [Бутанаев, 2003, с. 125–130; Катанов, 1907, с. 556]. Ему посвящали коня тогда, когда болела голова. В юрте ставили березу и к ней привязывали две ленточки: красную и белую. Березу ставили на правой стороне юрты. Приносили в жертву козье мясо. Вместе сшивали одну белую и одну красную ленты и привязывали их к хвосту и гриве коня, посвящаемого ему. В два корытца клали две половинки козьей грудной клетки вместе с легкими и сердцем, говоря, что пар от них дойдет до двух царей, один из которых *Чизын-хан*, а другой *Темир-хан*. В корытце клали также семь лепешек, постряпанных из пресного теста, клали затем рыбу (ленки), кандык и сарану. Во время новолуния ленты рыжего коня мыли молоком и кадили богородской травой. Березу относили в лес и ставили в таком месте, где не ступает человеческая нога, или бросали на крышу двора [Катанов, 1907, с. 594–595].

К *Позрак-ызык* качинцы обращались со следующими словами [Там же, с. 556]:

О ты, царь Чизын, совершенно одинокий!
Стрелы твои никогда не падают на землю.
Ты разбиваешь ногами железные стремена,
Крепко вкладываешь ноги в медные стремена!
Повод (твоего коня) из красного шелка,
Ты – сын Китайского царя!
Приносится тебе в жертву белый ягненок!
Живешь ты на красном песке!

Коня, посвящаемого покровителю синих (серых) коней, обмывали весной и осенью: шаман его обмахивал. Шаман произносил молитвы, а обмывал коня сам хозяин. Конь, которому пошел десятый год, уже переставал быть посвященным духу; вместо него посвящали жеребенка по второму году. Березу вкапывали в твердом месте. Молились, заколов белого ягненка. Затем возле березы, на высоком месте, но не на горе, стелили белую кочму. Шаман надевал шапку, брал в руки для обмахивания белые и синие ленты, обмахивал коня, кадил на него, плескал водку и привязывал (коня) к березе. После этого к гриве и хвосту его привязывали белые и синие лоскутки. Произносили благопожелания и производили обряд гадания (описанный выше). Затем стол обносили вокруг березы три раза. В это время шаман стоял на белой кочме. Совершая обмахивание и вознося к небу пар (вареного мяса), люди молились о защите «пасомому скоту» и помощи «черным головам» (т. е. хакасам) [Там же, с. 578–579].

Покровителями лошадей сивой масти были *Ах-тёс* (белый *тёс*) и *Кёк-тёс* (синий *тёс*) [Бутанаев, 2003, с. 122, 126]. К покровителю синих (серых) коней обращались со следующими словами: «Ездишь верхом на сером молодом коне, подошвы которого не касаются (во время бега) камней! Ты – защита черных голов (т. е. татар) и покровительство пасомых (стад)! Прибыл ты сюда из земли ойратов и киргизов! Украшен ты белыми и синими лентами! Разезжая по белым хребтам, находящимся в верховьях Абакана, ты отдыхаешь в тени богатой березы, имеющей золотые листья! Ноги твои касаются белых облаков! Ты обмахиваешься белыми и синими лентами! Трижды обойдя (березу), я кадил на нее богородскою травой, растущей на Алтайском хребте! Спину и шею (коня твоего) я вымел белым молоком и обмахивал его, как чистым веером, белыми и синими лентами во время новолуния! Чистое (святое место) имя твое стали меняться фазы луны, и стало закатываться солнце; когда впервые стали течь снеговые воды белых хребтов и когда впервые прилетели из земли (небесного) царя пернатые птицы 40 родов; когда впервые стали линять трижды звери, одаренные когтями и обитающие в густых лесах; когда впервые стали течь снеговые воды белых хребтов и когда впервые бо-

щие реки стали покрываться белым драгоценным мостом (т. е. льдом)! Отец твой Аркай и мать твоя Пуркан! Ты как будто пролил молоко, протянувши под белеющим (небом) белый шелк (т. е. млечный путь)! Жилище твое держится на пестрых и селение твое на полосатых облаках! Есть золотые скалы, освящаемые луною, и серебряные скалы, освящаемые солнцем; под самым солнцем находится серебряная звезда, а под луною белая зарница (т. е. Венера), — я обращаюсь к ним с просьбою! Ты отдыхаешь в тени богатой березы, имеющей золотые листья! Ты ведешь за собою 7 синих коней, сидя сам на трехгодовалом молодом сером коне, грива и хвост которого развеваются (от быстрой езды)! Белые и синие ленты, украшающие твое одеяние, пусть развиваются всюду! Конь твой пусть встряхивается трижды, корми его травой на горе Сюбюр и утоляй его жажду в молочном озере! Я приготовил тебе золотой жертвенник о 6 ножках и принес тебе в жертву белого холощеного барана с черными щеками! Обращаясь к тебе, я призываю (в свидетели) бесчисленные звезды на белом небе! Даю тебе в пищу белое молоко и белый прессованный творог! Кропление твоей березы совершаю руками и плечами, надеясь (что моя молитва дойдет) до луны и солнца! Надевши шапку, украшенную белыми перламутровыми пуговицами, я стою (и шаманю) на (чистом) месте, не оскверненном ни собакою, ни женщиною, имеющей 2 косы!» [Катанов, 1907, с. 573–574].

Покровителю голубых коней говорили [Там же, с. 551].:

*Живя в верховьях Абакана,
на вершине белого хребта,
ты едешь на белом коне,
имеющем белые глаза!
Едешь ты (по горам) на белоглазом коне,
плаваешь (по речкам) на белой щепке,
вертишься в белой пене (больших рек),
резвишься в ущельях снежных хребтов.*

Покровителя вороных коней называют *Хус тёс* [Бутанаев, 2003, с. 126–127] или *Тума*. Ему посвящали коня тогда, когда болела горячкой. Изображение его делали из семи перьев тетерева. Шаманы при обращении к нему произносили слова: «Подчинены тебе 7 черных человек, обмахивающихся 7 перьями! Подвластны тебе 9 черных человек, разрисованных на 9 ладов сажей!». В жертву приносили мясо дикой козы вместе с легкими и сердцем. Все это раскладывалось в двух корытцах. К этому добавляли еще семь лепешек и рыбу (ленки). В честь этого духа ставили березу, которую после обряда бросали в такое место, где не ходит человек. Покровителю вороных коней шаманили долго. Начинали утром и заканчивали поздно вечером. Горных жертв ему не приносили [Катанов, 1907, с. 596].

Покровителя гнедых коней называли *Кёк чага* [Бутанаев, 2003, с. 129] или *Кёрмёсом*. «Ему посвящаются кони для того, чтобы не болела у человека грудь. Изображение его нет, не делают его и перед тем, как шаманить. Коня, посвящаемого ему, украшают белыми и синими лентами, привешиваемые к хвосту и гриве. Ему в жертву приносят в 2 корытцах конское и коровье мясо. В честь покровителя гнедых коней березы не ставят. Когда надо шаманить (покровителю гнедых коней), то шаманят ночью, иногда шаманят днем. Горных жертв (ему) не приносят. (Коня, ему посвященного) обмывают молоком, кропят водкою и кадят весною и осенью можжевельником, в чем и состоит освящение (его)» [Катанов, 1907, с. 597]. Покровителю гнедых коней говорили такие слова:

*Качаешься ты на ковыльной степи,
кружишься ты на зелени!
Тебе подвластны 7 желтых дев,
подвластны 9 черных женищ!
О ты, покровитель гнедой масти,
близкий к змеиному царю!
Сухие ребра твои производят звон
сухие глаза твои закрываются часто!
Лук и стрелы твои вмещаются в одну горсть,
пущенная тобою стрела не пролетает мимо цели!
Ты — единственный сын (змеиного царя!).*

Если заболел ребенок, то закалывали годовалого теленка и шаманили покровителю гнедых коней. В случае, когда был болен мальчик, закалывали бычка, а если девочка — телку [Катанов, 1907, с. 556].

Существовал покровитель чубарых коней. Ему посвящали коня для того, чтобы не болели голова и сердце. Царем чубарых коней считается Всевышний Бог (неба). Изображения его не было. В его честь ставили березу, а горных жертв не приносили. Березу бросали после на такое место, где не ступает человеческая нога. Ему приносили в жертву белого, как заяц, ягненка, имеющего черную голову. Ему шаманили весной и осенью, как только кто-нибудь заболит. Ленты, которыми украшали коня, посвящаемого покровителю чубарых коней, были белыми и синими. Их меняли весной и осенью всякий раз, когда шаманили [Там же, с. 597].

Покровитель соловых коней именовался *Салыг*. Изображение его делали из лоскутков соболей шкурки и украшали желтыми пуговицами, изображающими серьги. В честь духа ставили березу. Шаманили днем, сидя у южной стороны юрты. Буза в трех кадках стояла тут же, на правой стороне. Солового коня посвящали тогда, когда случались колики в животе у людей или внутренние болезни у скота. Этому духу приносили в жертву мясо дикой козы, семь лепешек и ленки в двух корытцах. Березу бросали в такое место, где не ступает человеческая нога: на крышу двора или в лесу. Горные жертвы не приносили. Говорили, что царь соловых коней и царь рыжих коней живут по ту сторону земли красных Урянхайцев. Солового коня украшали лентами желтого и белого цвета. Его обмывал шаман или хозяин [Там же, с. 595].

Существовал покровитель коней по имени *Илгерге*. Ему посвящали белого ягненка, имеющего желтые уши и желтые щеки. «Этого ягненка посвящают, чтобы не болели уши, руки и глаза. Изображения его нет. В тот день, когда надо шаманить, изображение его делают из грязи, лепя фигуры змеи, лягушки и ящерицы. Отшаманивши, это изображение бросают в лесу. Ленты привязывают белые и синие, бывают они и красные. Ленты привязывают на верхушки лопаток и у хвоста, на филейной части. Ставят и березу, которую (отшаманивши) бросают там, где не бывает человек. Изображение покровителя соловых коней делается из красного сукна; по бокам его пришиваются лоскутки соболей шкурки. К этому сукну прикрепляются и жилы задних ног дикой козы. Это сукно вешают на раздвоенное дерево, которое ставится на правой (южной) стороне юрты. Подле него же стоит и изображение покровителя соловых коней. Изображение покровителя вороных коней ставится на правой стороне юрты, около дверей, куда падают в полдень солнечные лучи» [Катанов, 1907, с. 596].

Если у кого-нибудь заболят глаза, то в честь покровителя овец закалывали желтого холощенного барана. К нему обращались так [Там же, с. 556–557]:

*Повода твои – живые змеи,
удочки твои – черные змеи!
Народа, происшедшего от женщины Козынджи,
столько же, сколько и черных несметных овец!
Тебе, покровителю овец, от народа,
подобного бесчисленным черным коровам,
приносятся в жертву красный и желтый холощенные бараны,
украшенные белыми и синими лентами!
Ты, Пай-паган, – глава лягушек!
Ты, пестрая змея, – глава змей!
Место твоего жительства вверх по Енисею,
на хребте Ергак-таргак!
Место твоего веселья в начале гор,
в лесах больших хребтов!*

В каждой хакасской юрте находились антропоморфные и зооморфные изображения семейно-родовых покровителей, духов-предков и почитаемых тотемов. Они имели свое расположение и определенное количество – 3, 7 или 9. *Тёси* считались хранителями благополучия семьи, оберегали юрты, покровительствовали скотоводству, охоте и ремеслам. *Тёси* доставались по наследству младшему сыну вместе с усадьбой. В остальных случаях их делали, когда в семье кто-нибудь заболел.

Семейно-родовые *тёси* функционально дифференцированы. Они отличались от шаманских *тёсей* и их изображений на атрибутах шамана. Эти *тёси*–фетиши считались оберегами (*хуйах*) юрты, стражами (*хадарий*) или ее хозяевами (*ээзи*). Иносказательно их называли *агалар* – «дедушки», родовые предки. Одни из них имели антропоморфные, другие зооморфные изображения и различались по принадлежности к мужскому и женскому началу.

Повсеместное распространение получили *тёси*, сделанные из березовой развилки. Они воспринимались хакасами как изображение человекоподобных духов: матерчатый лоскут на развилке изображал лицо, а привязанные с двух сторон шнурки – косы. Изготовлением *тёсей* занимались шаманы. Они ставили и освящали

их в юрте молодой семьи. За каждым *тёсем* было закреплено определенное место. Кызылцы отводили для них отдельные помещения – *тестиг киртпе* или *тёс уб*. Размещение их в *тёс убе* было точно такое же, как и в юрте [Бутанаев, 1986, с. 92].

«Кормление» *тёсей* совершали каждую весну, когда прилетали птицы, начинала куковать кукушка, появлялась зелень, телился скот, и каждую осень, когда улетали птицы, замерзала земля. Жертвоприношение *тёсям* производили *арбаджы* – шаманы незначительного ранга. Каждый фетиш «требовал» индивидуального подхода и особой пищи на новолуние или в последнюю четверть луны. Для ритуального возлияния брали молоко обвязательно белой коровы, которую доили только непорочные девушки. Использовали для этой цели и никем не пробованное айранное* вино. При «кормлении» для каждого *тёся*-фетиша произносились своя молитва и особый ритуальный возглас. Если забывали кормить *тёсей* или обижали их непочтительным отношением, то они могли отомстить и наслать на людей болезни. При окроплении *тёсей аракой* или молоком нельзя было брызгать на их лицевую часть, чтобы не «оскорбить» их [Там же, с. 92–93].

Любое внезапное заболевание, выраженное в недомогании, по-хакасски называется *урунчах*. При этом считалось, что больной или наступил «на дорогу нечистого духа», или непочтительно отнесся к оберегам домашнего очага – *тёсям* [Бутанаев, 1995, с. 5].

Тёси также изготавливали непорочные девы по приказу шамана. Моление совершали в случае болезни членов семьи. Если не соблюдалась чистота жилища, почтительное отношение к атрибутам веры, если не проводилось ежедневное кормление ритуальной пищей, то *тёси* могли отомстить. В чужой юрте боялись что-либо взять без спроса, иначе не миновать расправы *тёся*.

Если после смерти владельца жилище опустело, то совершали обряд отправления *тёсей* на «место их происхождения», на прародину. Для этого *тёсей* относили на берег большой реки, делали из стеблей ковыля плотик, окропляли их *аракоей* и, произнеся: «Люди, державшие вас, сплывились, сплывились на плоту!», отпускали вниз по течению. Точно также поступали с *тёсями*, если их больше не хотели держать или надо было заменить новыми [Бутанаев, 2003, с. 120].

Среди *тёсей* чаще встречались *Тилег*, *Каджай*, *Чалбах*, *Кинен*, *Аба-медведь*, *Хозанах-заяц*. *Тилега* ставили снаружи, на северной стороне юрты. Считалось, что он ездит верхом на сине-сивой кобыле. Этот фетиш изготавливали из козьей шкуры, нашитой на виллообразный прут. У *Тилега* бывает 4 косички: по две с каждой стороны. Их свивают из шерсти. Пояса на нем нет. Кормили его айраном и мучной кашей, положенной в черную деревянную чашку. Шаманили ему ключами или подхвостником седла. *Тилег* помогал больным телятам.

Каджай, изображающую старушку, ставили на северо-западной стороне юрты, у самого основания крыши. Туловище делали из беличьей шкурки, плотно наполненной сеном. Шапку шили из козьей шкурки, а глаза делали из бисера: с одной стороны белое зернышко, а с другой синее. Косичек не было. Пояс шился из черного сукна. *Каджай* кормили из черной деревянной чашки, подстелив под нее белую кошму. Угощали сметаной и мучной кашей. Считалось, что *Каджай* верхом на лошади не ездит. Шаманили ей опахалом из черного сукна. Ее кормили тогда, когда у коровы болели соски, а у детей паршивела голова.

Чалбах ставили внутри юрты, на южной стороне. Обычно его привязывали к крыше юрты. Полагали, что он ездит на рыжей кобыле. Изготавливали его таким образом: умелый человек разрисовывал краской квадратный холст. Спереди прикалывали семь перьев черного орла или тетерева. Шапки, кос и пояса у него не было. Ему шаманили без опахала, произнося *алгысы* – благопожелания и брызгая на него молоком. *Чалбах* приносил в пользу больным людям и скоту.

Кинен ставили внутри юрты, на южной стороне, за сундуком. Изготавливали его следующим образом: К виллообразной ветке пришивали козью шкуру. Косички делали из жил, взятых из спины козы. На каждой стороне было по три косички. Шапки и пояса у него не было. Устанавливал этого божка шаман, который проводил специальное камлание. Благословлял и кормил *Кинен* тот мужчина, который отправлялся на охоту. Считалось, что *кинен* ездит верхом на рыжей кобыле, помогает зверям и охотникам. Перед тем, как отправиться на охоту, закалывали ягненка и варили его мясо. Когда мясо было готово, его подносили к *Кинен* так, чтобы касался пар, и произносили *алгысы***.

Аба-медведя ставили внутри юрты, у дверей, на северной стороне. Кормили его муравьями и лыком черемухи. Способ изготовления божка был таков: кусочек кожи с головы черной лошади пришивали к виллообразной ветке. Пояс делали из конской шкуры. Шапки не было. Считалось, что он не ездит верхом на лошади. Полагали, что он помогает при кашле и болях в боку. Молятся, заколов черную овцу, убитую обухом топора. Березу не ставят. Перед изображением ставят стол, на который кладут правую половину грудной клетки овцы, голову и ноги. Под стол подстилают шкуру [Катанов, 1907, с. 576].

* Айран – кисломолочный напиток.

** Алысы – благопожелание, восхваление.

Был и другой способ камлания. Брели плохую косу (негодную для кошения травы), производили ею ~~звук~~ и пиление. В случае, когда не было косы, использовали ножницы, производя ими звуки стрижки. Ставил этого божка шаман. Впоследствии этому фетишу шаманили и кормили старухи. Ему молились при болях в мочевом пузыре [Бутанаев, 1985, с. 33].

Для лечения некоторых кожных заболеваний хакасы использовали медвежью лапу. Ею проводили по больному месту, после чего болезнь должна было пройти [ПМА, Арчимаев Е. К., 24.07.2001].

Хозанах-зайца привязывали к березе перед селением. Изготавливали его так: отрезали у зайца голову и прикрепляли ее к виллообразной ветке. Из бересты делали шапку. На *Хозанах* были две косы. Кормили его правым подложечным ребром овцы, правой голенью и правой половиной скота. Ему посвящали солового коня. В жертву приносили белого ягненка. Животное брали на лошадь и, подогнув ему правую переднюю ногу, ездили вокруг божка по ходу солнца 3 раза. Потом шаманили, взяв в руки опахало, состоящее из белой и красной материи, привязанной к березе [Катанов, 1897, с. 99–101].

Хозан тёс считался изображением одной старой девы, брошенной невестками на произвол судьбы. Она скончалась в мучениях, а её душа превратилась в зайца и напустила болезнь на членов своего рода. Чтобы предотвратить такую напасть, поставили ее изображение [Бутанаев, 1996, с. 156].

Изображение покровителя птиц делали из березовой палки. К ее верхушке привязывали кусочки ткани. Опоясывали черной дабой. Кормили табаком и толченой коринкой. Трубка у него была из желтой меди. В железный ковш клали угли, дым от которых поднимался к изображению божка. Кроме того, его кормили маслом, после чего сажали верхом на коня, которого отпускали пастись. Изображение покровителя птиц существовало для того, чтобы не болели глаза [Катанов, 1907, с. 577]. К нему обращались со словами: «Ты проходишь снежные хребты, покрытые (летом) пучками, проходишь черные хребты, покрытые болотом! Ездишь верхом на вороно-карем коне! Приносится тебе в жертву черный тетерев! Правое крыло твоё разгоняет черные облака высокого неба, а левое крыло разбивает пар, поднимающийся от черной земли! Кнутом тебе служит толстая кишка (приносимого тебе в жертву животного), а украшением белые и синие ленты! Конь твой ест траву на горе Сюбюр, пьет воду в молочном озере! Во время новолуния ты обмахиваешься белыми и синими лентами, изображение твоё с каждым поднятием руки кропится (водкою), ещё не отведавшую ни одним, имеющим рот (т. е. ни одним человеком)! Плесканьем воды под свои крылья ты беседуешь (с водяным духом)! Не причиняй боли верхней части плечной лопатки! С тех пор, как пернатые птицы, отправившиеся к царю (небесному), прилетели впервые из царской земли и стали увлажнять высохший рот твой, с тех пор стала расти на черной земле трава, крепкие деревья стали покрываться листьями, стал раздаваться звучный голос золотой кукушки, имеющей величину с голову коня! Окажи защиту пасомым и подай помощи черным головам (т. е. татарам)! С самого древнего времени и самых ранних пор (люди) стали кадить тебе богородскою травой, растущей на Алтайском хребте, и подстилать для тебя такую белую, величиною с потник, кочму, которая лежит теперь подо мною, и через которую я не давал перешагивать снегам! Ты резвишься в ручьях, текущих извилинами! Жилище твоё заперто (для врагов твоих)! Ты играешь на черной скале, будучи в образе черного тетерева! Расхаживаешь по 9 скалам и излечиваешь замерзшую грудь (молящихся тебе)!» [Катанов, 1907, с. 568–569].

Существовало также изображение, украшаемое красными лентами. К сожалению Н. Ф. Катанов не дал названия этому *тёсу*, хотя описал его. Этого *тёсу* ставили для излечения глазных заболеваний. Стояло оно на улице, с южной стороны юрты. Его делали так: сшивали вместе красный и белый доскутки и привязывали их к верхушке березовой палки (длина около 5 аршина). Пояс на нем был из красной материи. Кормили весной и осенью молоком. Ягнят и овец не кололи. Конь, посвящаемый духу, должен быть рыжим, с белым пятном на лбу. На этом коне не ездили только летом [Там же, с. 576]. Обращались к этому духу со словами: «Ты близок ко всякому возвышенному месту, носящему разные имена, ты – жила всякого возвышенного места земли! Ты пришел сюда из земли урянхайцев, ездящих на конях! Ты царь-левша, стреляющий метко и имеющий белое пятно на лбу! Ездишь верхом на кроваво-рыжем коне, повода которого из красного шелка! На передних тороках ты везешь пернатую птицу, на задних тороках одаренного когтями зверя! Пьешь белое молоко белой коровы! Не причиняй боли правым бровям! С тех пор, как впервые прилетели из земли пернатые птицы 40 родов, мы стали увлажнять засохший рот твой! Не причиняй вреда лентам, не истребляй (людей)! Плечи твои (молоды как) у жеребенка и шерсть твоя (мягкая как) у выдры! Коня своего корми травой, растущей на горе Сюбюр (Сумеру), и пои водою молочного озера! Не касайся раздвоенных ушей (т. е. не вреди скоту) и не меть широких ног (т. е. не вреди лошадям)! Ты опираешься на палку из белой березы, имеющей золотые листья! Не подергивай бровей, наполненных кровью!» [Катанов, 1907, с. 568].

Изображения покровительницы телеутов делали из виллообразной ивовой палки. К ней прикрепляли лоскуток синего сукна, в который вкалывали большую иглу. Сердце делали из медной пуговицы, которую пришивали к сукну. Из пестрых ниток делали две косы. Кормили божка мучной кашей. Тёс помогал от желудочных расстройств, а также при лечении коровьих сосков [Там же, с. 579]. К ней обращались так: «На сине-сивом коне ты приехала сюда в полдень из города Кузнецка! Подпруги твоего коня серебряные! Опираешься ты на палку из зеленой ивы, растущей на песке! Украшаешься ты лентами из синего сукна! Сердце украшено (на твоём изображении) медными пуговицами, приколотыми большими иглами! Стала ты здесь известна, как покровительница телеутов! Ешь ты мерзлое масло и вдыхаешь в себя пар чистой каши! Выдаивая синих коров, ты опрокидываешь ведра (чтобы взять молоко)! Выдаивая белых коров, ты перевортываешь чашки!» [Там же, с. 574].

Существовал *тёс*, которого ставили на северной стороне юрты, за мешками. К сожалению, в работах Н. Ф. Катанова он не назван по имени. Делали *тёса* из лоскутка корчмы; косы – пестрые, из овечьей шерсти. Длина палки, на которой держался *тёс* составляла около половины аршина. Эту палку опоясывали желтой материей. Кормили *тёса* щучьей ухой, которую наливали в чашку. Если рыбы не было, то в ход шли внутренности овцы. Изображению молились в юрте, ночью. За помощью обращались в том случае, если болела поясница и мочевого пузырь. В жертву приносили желтую овцу [Катанов, 1907, с. 574].

К этому *тёсу* обращались со словами: «Ты произошла от царя Саитов! Носишь ожерелье из желтого жемчуга! Переплыла по самой середине ядовитое море! Переплыла 9 больших рек, сидя и кое-как гребясь на 9 берестяных лодках! У устья 6 больших рек плот твой был разбит напором текучей воды! Перенесши крушение, ты отдыхала в тени желтой ивы, выросшей на косе! Ты переплыла текучие воды и в образе молодой девицы, имеющей 60 косичек, поехала верхом на бело-соловой кобылице, имеющей белое пятно на лбу! Опираясь на палку из желтой ветвистой ивы, растущей на косе, ты стала ходить впереди и сзади (людей), чтобы защитить их (от дьявола), в сумерки ты опускаешься на середину желтого озера! Набравши в правую полу желтого ила, ты бросила его на красный мочевого пузырь (рогеницы) и мучила (этим) ее, а шаманы-знахари, имеющие 9 бубнов, не могли ничего поделать с тобою, поладили с тобою только гадальщики! Тогда поставили твоё изображение (шаманы), речистые и странствующие! Обмахиваешься ты (теперь) желтым бархатом, питаешься полосатыми щуками, дышишь дымом жарящегося ячменя! Не мучь красного мочевого пузыря! Рыгаешь ты желчью, наполняешь щеки пищею! Не помогай говорить заикам, не давай помощи левшам, поступай как-нибудь иначе! Сделавши плот из 6 бревен, и пустивши его по текучей воде, я приношу тебе истинную жертву, а крепкое тело твоё поступает иначе! Ты – потомок царя Саитов! Набирай в правую полу желтый ил, растущих на дне илистых озер! Желтый воротник твой украшен лентами, и одежда твоя опущена мехом желтой лисы! Не препятствуй на бродах текучих вод, стереги основание юрты всех обитателей подлунного мира! Фазы луны меняются и года проходят. Ты не принимай угрожающего вида и не делай нас жертвами своего гнева!» [Там же, с. 566–567].

К покровителю хлебных растений обращались со словами: «Ты пришел сюда из китайской земли и вместо красного табаку стал курить древесную коринку! Ездишь верхом на бело-голубом коне, спина которого извивается подобно змее! Переваливая сюда из китайской земли, ты шел, покачиваясь из стороны в сторону (подобно хлебу, качающемуся от дуновения ветра) и покуривая красный табак, разбрасываемый из стороны в сторону! Медную трубку свою ты выкуриваешь до основания! Крепко упершись в медные стремяна, ты переплыл на своем коне песчаное море, гребясь шестигранным медным веслом, освещаемым луною и солнцем, и переплывши, затем поселился (здесь) на желтой степи, по которой ходишь, опираясь на обе руки! Опираясь на обе руки, ты пришел (к татарам) и в виде изображения стал рядом с духом, изображение которого разукрашивается красными лентами! Платье твоё окаймлено черною парчою, обмахиваешься черною бязью! Причиняешь боли пегим глазам! Не пугай глаз, смотрящих (на тебя)! Во время новолуния я кажу на тебя богородского травю, растущую на Алтайском хребте, и обмахиваюсь чистым твоим (веслом)! Бери назад пущенную тобою стрелу (т. е. болезнь) и освобождай из плена пойманных тобою! Пищею служит мерзлое масло! Ты вырастил на черной земле траву, травю и белыми цветами 60 видов ты опоясал (черные скалы)! С тех пор, как ты произвел синие цветы, с тех пор, как закачалась (от ветра) зеленая трава и раздался голос кукушки, мы (т. е. шаманы) стали обмывать белым молоком спину и шею (посвящаемого тебе коня) и украшать его (гриву) и хвост белыми и синими лентами, чтобы выпросить (у тебя) защиту пасомым (стадам) и помощь черным головам!» [Катанов, 1907, с. 570].

Духа, «причиняющего» глазные болезни, изображение которого украшалось красными лентами, величали следующим образом: «Ты близок ко всякому возвышенному месту, носящему разные имена, ты жил у всякого возвышенного места земли! Ты пришел сюда из земли урянхайцев, ездящих на конях! Ты царь-девушка, стреляющий метко и имеющий белое пятно на лбу! Ездишь верхом на кровяно-рыжем коне, повода кото-

рого из красного шелка. На передних тороках ты везешь пернатую птицу, на задних тороках – одаренного когтями зверя, пьешь белое молоко коровы! Не причиняй боли правым бровям! С тех пор, как впервые прилетели из земли (небесного) царя пернатые птицы 40 родов, мы стали увлажнять засохший рот твой. Не причиняй вреда нашим глазам, не производи боли в смотрящих глазах! Ты, царь земли и сын Неба, украшаемый красными лентами, не потребляй (людей)» [Катанов, 1907, с. 568].

При заболевании паршой молились фетишу *тайгым тёсу*, который считался хозяином этой болезни (*ходыр ээзи*). Считалось, что коростой люди покрывались оттого, что непочтительно относились к *тёсам*. Паршу лечили шаманы. Над зараженным участком тела высекались искры огнем и произносилось следующее заклинание:

Хах, хах, хах!
Ты поставила сюда свой шалаш,
Ты поместила сюда свои вещи.
Как ветка дерева никуда не двигается,
Так и ты никуда не ходи!
Как болотная кочка никуда не двигается,
Так и ты никуда не ходи!
Не ставь здесь больше свой шалаш!
Не приноси сюда больше свои вещи!
Ставь коростой, осыпайся! Вместе с искрами огнива!
На круп соловой кобылицы!
На вульву нерожавшей женщины!
Больше сюда ты не возвращайся!
Тпук, тпук, тпук!

Такое же заклинание читалось при заболевании чесоткой и лишаем. Высекание огня относится к общетюркскому методу лечения кожных заболеваний [Бутанаев, 1995, с. 16–17]. При болях в пояснице молились *Ах тёсу*, а при заболевании ушей – *Хорча тёсу* [Бутанаев, 1985, с. 33].

Тёси сохранялись в хакасских семьях и в советское время, хотя партийные работники вели борьбу с «пережитками прошлого». К. М. Патачаков писал: «В некоторых семьях сохраняются еще фетиши (*тёсы*). В улусе Сартыково Алтайского района у колхозницы Ш. Хранится так называемый “*аба-тёс*”, который висит у двери. По рассказам владелицы, этот фетиш служит для лечения заболевания почек. Обращение к *тёсу* сопровождается нецензурными словами. В Аскизском районе, в улусе Верх-Аскиз у 80-летней женщины в юрте мы видели фетиш, называемый “*ызых тёс*”. У жительницы улуса Картоев Т. имеется “*тёс*” – хранитель от общих заболеваний. Таких фетишей (*тёсов*) можно найти почти в каждом улусе, где живут люди старшего поколения, детство которых проходило в дореволюционное время» [Патачаков, 1961, с. 47–48].

Вера в целебные и охранительные свойства *тёсей* глубоко укоренилась в сознании хакасов. Соблюдалась преемственность передачи *тёсей*, а также обряды, связанные с почитанием божков. К. М. Патачаков отмечал: «При беседе с обладателями фетишей приходится слышать совершенно однообразный ответ: “*Тёси* содержались их далекими предками, оставались по наследству и так переходят из поколения в поколение”. На вопрос: “Нельзя ли их выкинуть?”, отвечают: “Они никому не мешают”. Но сами представляют, что фетиши охраняют здоровье, счастье семьи. Более того, по обычаю предков, они время от времени “подкармливают” своих *тёсов*. В этих же и в некоторых других семьях взрослые люди до сих пор продолжают соблюдать культ огня и дома. Иногда этот культ сопровождается простыми магическими действиями» [Там же, с. 48].

На сегодняшний день представления о *тёсах* весьма размыты, сохранились лишь отрывочные сведения. В памяти стариков чаще воспроизводится лишь форма фетишей, которых они называют «куклами». В ходе экспедиционных исследований нам удалось записать некоторые сведения о *тёсах*.

«Были *тёси* “кёклё”. Нельзя смеяться над этими самодельными куклами. Я была глупой, смеялась. Бабушка приготовила потхы (хакасское блюдо) и стала кормить двух кукол. На них была одежда, косточки. Он после того, как покормила, расставила их по местам. Увидев, что бабушка “играет” в куклы, я засмеялась. Оказывается, это были *тёсы* – божества. Есть *аба-тёс* – медвежий *тёс*. Тут я заболела, у меня распухла голова. Отец говорит: “Ты смеялась над куклами. Теперь иди, и помолись им, попроси прощения”. Я помолчилась, и все сразу же прошло. Наши предки всегда делали *тёси*. После того, как они отслужили, их бросали в реку, а перед этим говорили: “Больше ты нам не пужен! Иди куда идешь!” *Тёси* могли стоять дома годами. Изготавливали их из тряпочек и ставили по разным углам. Когда изготовили *тёси*, то говорили:

“Смотри хорошо за домашним скотом! Хорошо смотри за звездами!” После этого, ставили в положенное им место. И еще раз говорили: “Хорошо смотри за домом!” После того, как бросали кукол в реку, их больше не делают. У нас дома их уже давно нет. Отец очень давно бросил их в реку, с тех пор этих кукол-тёсов в нашем доме не было» [ПМА, Межекова Е. А., 16.07.2000].

Из всего сказанного можно сделать вывод, что *тёсы* воспринимались хакасами как духи-покровители людей и их хозяйства, требующие регулярных обрядовых действий. При нарушении «нормативных» отношений духами насылали на человека несчастья и болезни.

Таким образом, можно констатировать, что в традиционном обществе возникновение болезней считалось последствием негативного воздействия духов. Среди них мифологическое сознание выявляло следующие: духи-болезни, имеющие женский образ и обитающие в определенных местах; духи природных стихий и объектов; души умерших людей; *тёсы*. Врачеванием занимались шаманы – *хам* и целители – *имчл*, хотя использовать простейшие магические приемы для выздоровления мог каждый взрослый человек. Традиционные методы лечения болезней базировались на магическом изгнании духов. В прошлом большое значение для хакасов имели изображения духов-охранителей, оберегающих членов семьи от воздействий злых сил.

2.3. Образ черта-душителя в хакасской демонологии

Одно из самых устойчивых поверий хакасов связано с образом *Поончаха* (*Пуунчах*, *Муунчих*) – черта-душителя. До сих пор среди людей среднего и старшего поколения бытуют представления, связанные с данным зловерным мифологическим персонажем. К сожалению, в научной литературе отсутствуют полные, систематизированные сведения о данной категории духов. В историко-этнографическом словаре В. Я. Бутанаева, а также в его работах «Бурханизм тюрков Саяно-Алтая» и «Архаические обычаи и обряды» дана лишь краткая характеристика этого мифического персонажа [Бутанаев, 1999, с. 91; 2003, с. 95; 2005, с. 30]. Имеются некоторые сведения о *Поончахе* в заметке В. С. Топоева и М. Н. Чарковой «Традиционные методы профилактики суицида в хакасском обществе» [2001]. В ходе экспедиций нам удалось собрать некоторые сведения о *Поончахе* и в определенной мере пополнить знания об этом мифическом персонаже.

В настоящее время в разговорной речи хакасов широко распространены такие выражения: «*Поончах чөрчө*» – (букв. «*Поончах* ходит»), обозначающее массовый суицид жителей одного или нескольких населенных пунктов; «*Поончаха хыстырбсхан*» – «поддался воздействию *Поончаха* (т. е. повесился)» [ПМА, Ахпашева (Субракова) З. А., 08.08.2001].

Согласно воззрениям хакасов, духи *Поончах* являются слугами *Эрлик-хана*. Хакасская шаманка Тади Бурнакова нам говорила: «*Поончахтарда Ильхан итче*» – «Ильхан (Эрлик) напускает *Поончахов*». По народным представлениям, *Поончах*, будучи представителем мира духов, для большинства людей невидим. По сведениям В. Я. Бутанаева: «Ее (*Поончах* – Б. В.) может увидеть только ясновидец и определить по дырявой макушке головы» [2003, с. 95].

Исходя из наших полевых материалов, представители старшего поколения верят, что в давние времена *Поончахи* ходили среди народа, как обычные люди. Позднее они стали невидимыми. Люди полагают, что они умеют читать мысли. В человеке «находят слабинку» и, активно используя свои способности, заставляют жертву повеситься. Лишь некоторые из людей могут их увидеть. По сведениям информаторов, этот дух может принимать разные формы.

«*Поончах* очень страшное существо, которое может иметь множество обликов. Это может быть человек, животное или дерево» [ПМА, Тобурчинов Н. П., 12.06.2000].

Часто в мифологическом сознании хакасов *Поончах* принимает образ человека (женщины).

«*Поончах* – это красивая женщина. Она ходит в хакасском платье. В руках у нее веревка. Соблазняет мужчин и заставляет их повеситься» [ПМА, Боргоякова А. А., 18.08.2001]

«Среди нашего народа ходят черти, которых мы называем *Поончах* – душитель. Их обычно не видно, хотя старики говорили, что они ходят в облике красивых девушек» [ПМА, Чертыкова Б. М., 19.02.2000].

«*Поончах* ходит в облике женщины, но бывает, что его видят мужчиной высокого роста, очень худого. У него страшное лицо с холодными глазами. Где *Поончах* пройдет, там люди вешаются» [ПМА, Горбатов В. В., 07.09.2000].

Появление *Поончаха* чаще происходит в «красный вечер» – на заходе солнца, в переходный промежуток дня к ночи [Бутанаев, 2003, с. 95].

По всей видимости, на традиционные хакасские представления о Поончахе немалое воздействие оказала христианская идеология. Это нашло отражение в представлениях о грехе. По сведениям информаторов, Поончах являлся душой грешных людей, большинство из которых женщины. Считалось, что они находятся на земле и не могут попасть ни в рай, ни в ад.

«У одного мужика умерла жена. Справляли поминки. И тут одна женщина увидела покойницу, которая пришла в старом плаще и с веревкой в руках. Покойница отдала эту веревку женщине и сказала: "Моему мужу Михаилу не говори о том, что я приходила". Сказала это и исчезла. Женщина подумала, что веревка предназначена для нее. Однако в скором времени вдовец повесился» [ПМА, Ивандаева В. И., 20.08.2001].

Народное мифотворчество наделило Поончаха всеми чертами негативного мифологического персонажа. Он являлся духом смерти, появление которого в хакасском обществе сопровождалось гибелью людей. Шаманы утверждают, что причина появления этого духа – деструктивное поведение человека [Топоев, Чаркова, 2001, с. 212]. По существующим поверьям, Поончах приходит к людям в моменты их душевного кризиса, и чаще всего во время распития спиртных напитков.

«Поончах – это существо человекоподобное, с веревкой на шее. Бывает, что Поончах барахтается в этой веревке и зовет людей: "Кил пер!" – "Иди сюда!" Он особенно активен, когда люди пьют спиртное. Он часто ссорит супругов и обманом заставляя их повеситься» [ПМА, Боргоякова В. И., 12.07.2001].

Дух-убийца славится умением убеждать своих жертв в безысходности их существования, обещая лучшую долю после смерти. Он дает слово «компенсировать» все земные страдания.

«Одна женщина очень плохо жила с мужем. Как-то раз она сидела в юрте и занималась домашними делами. Видит, из котла появился человек и говорит ей: "Ты очень плохо живешь. Тебя бьет муж. Я тебя избавлю от всех страданий". Этот человек показал женщине петлю и сказал: "Накинь себе на шею, ведь это легко и просто. Тебе будет очень хорошо". Женщине сильно захотелось набросить веревку себе на шею, но она сказала: "Я не могу этого сделать, потому что у меня есть маленькие дети. Как они будут жить без меня". Поончах еще долго ее уговаривал, но она не поддавалась ему, не повесилась» [ПМА, Чертыкова Б. М., 19.02.2000].

Одним из распространенных мест, где дух-душителъ подстерегает свою жертву, является улица (дорога). Мифологема дороги, улицы или двери является излюбленным приемом традиционного сознания для обозначения места, где происходит контакт с представителями потусторонних сил. Человек, встретивший Поончаха в названных местах, нередко становится пассивным субъектом данного события. Спасение такой жертвы во многом зависит от активных действий других людей (родных или друзей).

«Как-то с мужем поехала в село Верх-Аскиз на поминки (на сорок дней). Остановились у брата. Сидим разговариваем. Муж, которого звали Харатий, вышел на улицу. Прошло много времени, а он все не возвращается. Я начала волноваться, говорю брату: "Куда Харатий пропал? Почему так долго не возвращается?" Решили посмотреть, что с ним случилось. И как только открыли дверь, с улицы впрыгнул человек. Оказалось это мой муж. Он рассказал, что вышел на улицу и увидел, как к нему катится колесо. Оно упало перед ним и преобразовалось в женщину. У женщины в руке была бутылка водки, а на шее висела петля. "Я поняла, что это Поончах и стал незаметно, медленно отступать к двери, не поворачиваясь спиной. Эта женщина очень сильно звала меня в сарай. Она говорила мне: "Давай выпьем эту бутылку, ведь ты же мой родственник". Так она меня обманом и зазывала. А сама человек как человек. Если бы я пошел с ней, то обязательно повесился. Вовремя открылась дверь. Когда это произошло, она исчезла", – так закончил свой рассказ мой муж» [ПМА, Мамышева Е. Н., 20.08.2001].

По материалам В. Я. Бутанаева, «на улице от духа суицида можно скрыться, выйдя на лошадиную тропу, так как он боится конского копыта» [2003, с. 95].

Основным методом воздействия на людей для Поончаха является внушение и искусный обман, при помощи которых, он похищает хут (душу) человека, что и есть главная цель его зловердных действий. Он побуждает людей к суициду.

«Спал ночью мужик. Вдруг кто-то постучал, и мужик проснулся. Незнакомый голос говорит: "Повеси вешаться!" Мужик ответил, что ему сейчас некогда и поэтому он никуда не пойдет. Утром проснулся и увидел, что на дереве, которое росло на ближайшей горе, висит его сосед. Оказывается, это хут Поончаха. Он обманывает людей и заставляя их повеситься. Его редко кто видит. Обычно слышат его голос, и не давая человеку поддаться на его уговоры» [ПМА, Юкешев А. Ф., 12.07.2000].

Широкое распространение имеют «былички», где Поончахи в образе прекрасных девушек привлекают молодых людей, предлагая вместе выпить спиртные напитки и весело провести время. Когда мужчины слы-

неют, их уговаривают повеситься. Считается, что слабовольный человек соглашается на уговоры и вешается. Нередко этих духов видят передвигающимися группами. «Эти черти часто ходят кучками. Так, в семидесятые годы они пришли в деревню Молотов, и там один за другим начали вешаться люди» [ПМА, Чертыкова Б. М., 19.02.2000].

В мифологическом сознании хакасов, как уже говорилось выше, центральное положение занимают воззрения, связанные с горами. Внутренняя природа «обитателей гор» (духов), характеризующаяся как иная и потенциально несущая в себе определенную опасность для людей, нередко мыслится как равнозначная внутренней сущности злых духов. Среди хакасов встречается выражение «таг харазы» – «горная нечисть». Неудивительно, что народное мифотворчество иногда «поселяет» Поончаха в горах. По словам некоторых информаторов, духи суицида описываются как существа, обитающие в горах.

«Есть существа, которые называются Поончах. Это горные существа. Их видит не каждый человек. Рассказывают, что он ходит в женском облике, с веревкой. Одевается в национальное платье. Ходит по ночам и часто подкарауливает людей в сараях. Поончах любит появляться в тех местах, где идут гулянья, где люди пьют спиртные напитки. Он их обманывает, заставляет задыхаться. Поончах любит садиться на телегу, когда в ней едут люди. Как только он сядет, так лошадь не может идти, останавливается, фыркает и только ушами шевелит. Лошадь очень хорошо чувствует приближение духов» [ПМА, Боргоякова А. Н., 03.05.2000].

По хакасским представлениям, Поончах внушает людям иллюзию легкого избавления от жизненных трудностей и окончательно ломает внутренний барьер человека к суициду уверениями в том, что его спасут.

«В нашем селении жил человек по имени Кесар. У него умерла дочь. Он сильно горевал, даже хотел повеситься. Однажды на поминках он пошел в сторону железной дороги. Выбрал березу, чтобы повеситься. Сел возле нее. И вдруг услышал чьи-то голоса: "Куда он ушел? Где он может быть?" Кесар подумал, что ищут именно его. Предположил, что если и повесится, то его спасут. Ему стало спокойно, и он накинул на себя петлю. В последний момент Кесар передумал. Вернулся домой и спросил: "Это вы, приходили за мной?" Люди сказали, что они даже и не заметили, как он вышел из дома. Это так обманывает Поончах. Люди, с надеждой, что их спасут, уходят на тот свет» [ПМА, Сунчугашев С. П., 09.10.2001].

В народных представлениях любая имитация суицида (в том числе шуточная) является «приглашением» для Поончаха. Черт-душитель имеет потустороннюю природу и для нередко является людям во время сна.

«Как-то раз, мать за какое-то дело отругала свою дочь. Дочь сильно обиделась и решила напугать мать. Прикинулась, что от обиды хочет повеситься. Взяла веревку и вышла из дома. Дошла до горы Мирген хая. Стала ждать, когда за ней прибегут люди, которые будут ее утешать и отговаривать от самоубийства. Никто не пришел. Девушка вернулась домой. Ночью видит сон. К ней пришла молодая женщина с крупным красным лицом. На ней были фуфайка и кирзовые сапоги. В руках держала веревку. Она сказала девушке: "Пойдем!". Девушка стала читать молитву и окрестила ее. Женщина ушла» [ПМА, Боргоякова М. Х., 11.10.2001].

Согласно традиционным воззрениям, негативному воздействию Поончаха подвержены все хакасы от рождения. В старину, когда рождался ребенок, обязательно проводили специальные «профилактические» обряды «разрезания петли».

«Шаманы рассказывали, что хакасские дети рождаются с петлей на шее, поэтому наш народ подвержен Поончаху. У нас существовал обычай: как только родился ребенок, необходимо было остро заточенным ножом, слегка касаясь, провести по горлу снизу вверх, а затем провести линию поперек. Таким образом, подучится крест. Такого человека не сможет обмануть Поончах» [ПМА, Юкешев А. Ф., 12.07.2000].

Хакасы полагают, что более уязвимы перед Поончахом люди, в роду которых имелись случаи суицида через повешение. К таким людям они чаще приходят во время сна. Это хорошо иллюстрирует «быличка»:

«Водной избушке ночью спала семья. Спали на полу, постелив овчинные шубы. В семье было семь человек – мать и шестеро детей. Отца не было. Ночью от шума проснулся старший сын. Он увидел, как его мать во сне борется с невидимым противником, кричит. Сын подполз к матери, разбудил ее. Он спросил ее, что с ней случилось. Мать сказала, что ничего не помнит, разожгла очаг и наказала сыну посмотреть за ней, легла спать. Сын до утра присматривал за ней, но ничего не произошло. Мать проснулась рано утром. И как обычно пошла к коровам, чтобы покормить и подоить их. Тут, откуда ни возьмись, появилась бабка-гадалка. Она была светловолосой, голубоглазой. Мать, а ее звали Аксинья, попросила бабку погадать. Та согласилась. Гадала она при помощи стакана, заполненного водой. В этот стакан гадалка опустила монету, которую ей дала Аксинья. Вытила стакан водки и начала гадать. Смотрит в стакан и говорит: "О, Аксинья, тебя сегодня чуть было не задушил Мунчих – черт, который душит". Он обычно душит тех, у кого в роду кто-то заду-

ишлся. Муунчих ходит с веревкой и предлагает людям задушиться. Слабые люди сами душатся, а сильные борются с ним. У Аксины задушился отец, поэтому Муунчих хотел ее задушить. Бабка сказала, что прогонит его. Она начала читать молитву, делала какие-то движения руками. Долго прогоняла Муунчиха, наконец остановилась и сказала, что он больше не причинит вреда. И действительно, с тех пор этот черт в доме Аксины не появлялся» [ПМА, Бурнаков А. А., 12.07.1998].

Если этот дух повадился ходить к человеку, предлагая ему задушиться, использовали имитативную магию, имеющую целью оградить от Поончаха. «Набивали шубу травой и привязывали ее конопляной веревкой или жгутом скрученной травы к дереву. Затем стегали висящую шубу кнутом, утверждая, что повесился хозяин одежды, называя его имя. Когда трава чучела сгниет и развалиться, то верили, что Поончах больше не придет» [Бутанаев, 2003, с. 95]. Другим средством борьбы с этим духом был «выстрел из ружья, заряженного медной или бронзовой пуговицей» [Там же, с. 95].

По сведениям В. Я. Бутанаева, местообитанием духа-душителя являлись берега рек с черноталом или около вихоревых деревьев [2003, с. 95]. Согласно нашим материалам, Поончах мог жить на крыше дома [ПМА, Кулумаев К. М., 15.10.2001]. По народным поверьям, они проживали в определенных местах – Поончах чир («место»; букв. «земля Поончаха»). Считается, что в таких местах обязательно случаются несчастья, кто-нибудь из людей вешается на дереве.

«Ездили за черемухой в Таштын, в местечко Тигир Күрзе. Собирали до тех пор, пока не начало смеркаться. Набрали полные ведра, возвращаемся домой. Впереди, на пшеничном поле, возле берез, увидели человека. Мы подумали, что это сторож и сейчас нас будет прогонять. Наша лошадь паслась недалеко от нас. Человек прошел мимо нас и вдруг исчез. Мы поехали на лошади. Вдруг лошадь встала. Одна из наших девушек перекрестила ее, и лошадь пошла дальше. Доехали до села Нижняя Тея. Мы рассказали людям, что видели черного человека. Нам сказали, что мы проехали Поончах чир – место, где живет Поончах. Там недавно повесился человек по имени Тазой. Сказали, что хорошо, что мы перекрестили лошадь, а то могла случиться беда. Когда мы приехали домой, то у нас у всех появилось желание покончить жизнь самоубийством, повеситься. К счастью для нас, никто не повесился» [ПМА, Ултургашева З. С., 05.10.2001].

В мифологическом сознании хакасов способность к перевоплощению является одним из основных свойств потусторонних существ. Образ Поончаха ассоциировался с агрессией, которую он проявлял по отношению к людям в самых разнообразных обликах. Дух смерти во всевозможных формах и различными способами (часто насильно) заставляет человека покончить жизнь самоубийством.

«Я живу один. Как-то раз в доме открылись двери, и вошла большая черная, мохнатая собака. Размером она была с теленка. Я спрашиваю у нее: "Ты человек или собака?" Она мне отвечает: "Я человек". А я ей говорю: "Какой же ты человек, ты собака". Она вышла из дома и пошла к соседу. Вскоре узнал, что он повесился. После этого, на следующий день, пришел человек с наганом и грозно так говорит мне: "Вешайся!". А я сижу, как ни в чем не бывало, но он не отстает от меня, все заставляет повеситься. В какой-то момент у меня возникло такое желание, но я с большим трудом воздержался от этого. Как мне потом сказали люди, это был Поончах. Он ходил по деревне, в результате повесилось семь человек, в основном все мужчины. Поончах ходит в облике черной собаки, но бывает, что люди ее видят в виде красивой обнаженной женщины с веревкой в руке. Всех, кого встречает, она заставляет повеситься» [ПМА, Чельчицаев Е. Н., 05.07.2001].

Принято считать, что повесившиеся люди на том свете становятся ездовыми конями этого духа [Бутанаев, 2003, с. 95]. Возможно, это нашло свое отражение в убежденности, что во время распития спиртных напитков Поончах может садиться верхом на человека и негативно воздействовать на его душу. Жертва Поончаха в этот момент начинает вспоминать старые обиды, и вся жизнь ему предстает в «черных красках». В результате у человека возникает мысль о суициде. При этом алкогольное опьянение усугубляет ситуацию. Поончах, подмечая состояние человека, ненавязчиво предлагает: «Свяжи себя веревкой, натяни ее на шею!». И как только человек накинет веревку на шею и приготовится вешаться, Поончах дергает его за ноги, и тот вешается [ПМА, Арчимасев Е. К., 24.07.2001].

«Один чабан завел в кошару овец и вдруг услышал чей-то голос: "Повесься! Это только сначала будет тяжело, а потом будет легко и интересно!" Голос слышен, а самого не видно. Чабан вышел из кошары и пошел домой. Дошел до моста, а тот голос снова твердит: "Здесь повесься!" Если чабан был бы тьян, то повесился бы, а так не стал. Таким образом Поончах обманывает людей, накидывает им на шею петлю и заставляет повеситься. Этот черт ходит из одной деревни в другую. Люди там кончают жизнь самоубийством. Поончах был в селах Кызласе, Казановке и в других» [ПМА, Ивандеева В. И., 20.08.2001].

По хакаским представлениям, Поончах может на протяжении длительного времени в разных местах преследовать жертву, пока не добьется своей цели.

«Говорили, что раньше в Казановке ходил Поончах. Один охотник возвращался из тайги с богатой добычей. С большим трудом нес арчимах* битком, заполненную мясом. Ему повстречался незнакомый человек. Лицо у него было какое-то страшное, нечеловеческое. Он спросил у охотника: "Где живет такой-то человек?" А тот спросил у незнакомца: "А зачем он тебе нужен?" Незнамец ответил: "Я его долго ищу и не могу найти. Он мне нужен". Когда этот человек ушел, охотнику стало не по себе, сильно испугался. Не оцущая груза, он помчался домой. Дома рассказал, что встретил страшного человека, которого искал такой-то человек. Шестеро человек стали сторожить человека, которого искал незнамец, чтобы с ним ничего не случилось. Но все-таки не усмотрели, этот человек повесился. "Поончах иди ниме алахтырп, одерчен полтыр" – "Поончах, так обманывая, убивал"» [ПМА, Сунчугашев С. П., 09.10.2001].

Согласно народным поверьям, Поончах нередко просит у людей одежду, и если кто-то даст ему, то вскоре этот человек повесится [ПМА, Горбатов В. В., 07.09.2000]. Хакасы выработали приметы, по которым прогнозировалось появление Поончаха. Так, увидеть в лесу висящие на деревьях веревки предвещает суицид жителей ближайших сел [ПМА, Патачакова М. В., 20.08.2001].

Как уже говорилось, во избежание беды запрещалось упоминать имена злых духов. Поончах не являлся исключением. Нам поведали назидательную историю:

«Как-то вечером один старик лежал на печи. В дом вошла соседка. Она спросила хозяйку, которой в это время не было дома. Старик решил над ней подшутить. Сказал, что старухи нет дома, что от тяжелой жизни она пошла к Поончаху вешаться. Соседка отправилась на поиски старушки. Ночью в дом вошел незнакомый мужчина с веревкой в руке. Незнамец подошел к старику и крикнул: "Пошел отсюда!" Мужчина со всей силы ударил старика, и тот упал с печи. Мужчина ушел. Это был Поончах, поэтому нельзя произносить его имя просто так, особенно ночью» [ПМА, Боргоякова М. Х., 11.10.2001].

Традиционно борьбу против Поончаха вел шаман, проводивший специальные обряды по изгнанию «душителю». По представлениям хакасов, шаман и сам мог наслать «духа смерти».

Таким образом, можно констатировать, что среди хакасов живучи поверья, связанные с духом Поончаха (Муунчих). Он мыслится зловредным духом, способствующим суициду людей через повешение. В хакасских верованиях он – демонологическое существо, как правило, невидимое для обычных людей. Он мог появляться в различных обликах, но чаще всего в образе женщины с петлей в руке или на шее.

По традиционным представлениям, Поончах чаще посещает мужчин, употребляющих спиртные напитки. Финал данного процесса, как правило, трагичный. Поончах может также посещать людей во время сна. Массовое самоубийство в хакасских деревнях объяснялось «хождением» Поончаха. Считалось, что негативному воздействию Поончаха подвержены все хакасы от рождения, поэтому, когда рождался ребенок, проводили специальные «профилактические» обряды «разрезания петли». Как полагают хакасы, более уязвимы перед Поончахом люди, в роду которых имелись случаи суицида через повешение. Борьбу против Поончаха вел шаман. Зафиксирован факт, говорящий о том, что хакасы верили в превращение души умершего человека в Поончаха.

Мифо-ритуальная традиция хакасов выделяла Поончаха (черта-душителю) из сонма различных духов Среднего Мира. Его наделяли всеми чертами зловредного духа, который приносит смерть или несчастья всем, с кем входит в соприкосновение. «Придавая потустороннему вредоносному началу привычные земные формы, носители традиционной культуры облегчали себе контакт с ним и противодействие» [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 108].

На верования, связанные с Поончахом, оказало влияние христианство. Это проявилось в идее души умершего человека и методов профилактики отрицательных воздействий духа. Многие социальные проблемы общества нашли свое отражение в мифологической трактовке образа Поончаха.

2.4. Образ демонического существа Мусмал (Инк-азах) в традиционных верованиях хакасов

В народных верованиях хакасов было еще одно злое мифическое существо – Мусмал (Инк-азах), представлявшее в антропоморфном облике. Считалось, что с головы до пояса оно было похоже на человека, а нижняя часть его тела была подобна коровьей (вместо ступней копыта). Их тело имело густой волосяной покров. «Инк-азах – это существа с коровьими ногами, а сами люди как люди, ничем не отличаются» [ПАМ, Чертыкова Б. М., 19.02.2000].

* Арчимах – традиционная кожаная переметная сумка

«Мусмалы – это существа с человеческими лицами, только на голове у них маленькие, едва заметные рожки. Ноги у них коровьи, с шерстью и копытами, есть и хвосты» [ПМА, Бурнаков В. С., 20.07.2000].

«Мусмал по внешнему виду похож на скот: с четырьмя ногами и страшной мордой» [ПМА, Боргоякова Н. Т., 10.10.2001].

«Мусмалы – это черти с четырьмя ногами. Их лица полностью в шерсти» [ПМА, шаманка Чанкова К. В., 20.09.2000].

Как существа, обладающие иной природой и сущностными характеристиками, Мусмалы вносят дезорганизацию, хаос. «Если *Инек-азах* войдет в дом, то сразу же падает и бьется посуда» [ПМА, Чертыкова Б. М., 19.02.2000].

Согласно сведениям В. Я. и И. И. Бутанаевых, Мусмалы жили среди тайги, в землянках или берестяных чумах – *алачихах*, а появлялись в хакасских селениях ночью. Они хорошо ориентировались по запаху [Бутанаев, Бутанаева, 2001, с. 23]. По нашим полевым материалам, местом обитания Мусмалов могли быть и заброшенные дома.

Способ одеваться и характер поведения Мусмалов были аналогичны человеческим. Они носили такую же одежду, на ноги надевали штаны и сапоги, при этом тщательно пряча свои хвосты. Самой любимой одеждой у них являлся костюм и кепка. Пожилые хакасы говорили: «*Инек-азах* раньше часто ходили среди нашего народа, как обычные люди, поэтому их трудно было узнать» [ПМА, Тобурчинов Н. П., 12.06.2000].

По народным представлениям, специфичная анатомия этого демонического существа позволяет безошибочно распознавать их, «сидя за одним столом». «Если кушаешь с незнакомым человеком, то загляни под стол, если ноги скотские, то это точно Мусмал» [ПМА, Боргоякова А. Н., 03.05.2000].

В архаичных представлениях хакасов тождество между Мусмалами и людьми было настолько сильно, что мифологическое сознание допускало возможность брака людей с ними. Согласно одному из мифов, в давние времена Мусмалы часто уводили к себе хакасских девушек. Нередко и девушки–мусмалы выходили замуж за хакасских парней. Так, однажды парень женился на девушке–мусмал, хотя сам об этом и не догадывался. Молодые жили вместе с матерью мужа. Однажды муж пропал. Нигде его не было, никто не мог его найти. Через некоторое время мать случайно нашла тело своего сына в доме, за сундуком. Поняла, что это дело рук невестки, а ее ожидает такая же участь. Ничего не сказав, даже не подав вида, она твердо решила расправиться с Мусмалами. Стала выжидать удобного случая. И такая ситуация подвернулась. Однажды невестка стала собираться домой, чтобы навестить родных. Свекровь сказала, что поедет вместе с ней. Женщины выгнали много *араки* (молочное вино) и приготовили хороший гостинец. Поехали вдвоем. По дороге пили *араку*. Когда стали подъезжать к *аалу* (населенный пункт), где жили Мусмалы, невестка была изрядно пьяна. Женщины остановились на горе и начали любоваться белоснежными берестяными юртами Мусмалов. Свекровь говорит невестке: «Ты совсем пьяная, в таком виде нельзя ехать к родственникам, а то опозоришься. До утра, пока не протрезвеешь, ты останешься здесь. А чтобы ты куда-нибудь не ушла, я тебя привяжу к дереву, а утром развяжу». Та согласилась. Женщина пошла в гости к родственникам невестки. Сватья с радостью встретили женщину. Накрыли богатый стол, стали пить *араку* и веселиться. Легли отдыхать поздно ночью. Женщина, зная коварство Мусмалов, надела себе на шею *очых* (треножник для очага) и легла спать. В скором времени к ней подошел Мусмал с пилой. Поднес пилу к горлу женщины и стал пилить. Пилит, пилит *очых*, но ничего не получается. Надоело ему. Бросил это дело и лег спать. Как только все уснули, женщина сняла с себя *очых*, связала всех Мусмалов и вышла из юрты, подперев при этом двери. Она подожгла юрты. Все сгорели. Женщина пошла на гору к невестке. Та просит ее развязать. Свекровь говорит: «Как же я тебя отвяжу, ведь ты убила моего сына. Ты заслуживаешь смерти». И убила невестку. Приехала домой и оживила своего сына [ПМА, шаманка Бурнакова Тади, 11.10.2001].

Имеется и другой вариант мифа:

«Жила женщина с двумя сыновьями. Сыновья выросли и женились, но остались жить вместе с матерью. Однажды мать с младшим сыном отправились в лес по дрова. В это время в их дом пришли *Инек-азах*. Они съели старшего сына с невестками и ушли в лес. Вернувшись домой, мать с сыном увидели, что всех их родных съели. Стали горевать. Через некоторое время сын женился на красивой девушке. Как-то раз сын рассказал матери о том, что его жена по ночам исчезает. Вскоре и сын пропал. Мать нашла его в подвале с перерезанным горлом. Поняла, что это сделала невестка, которая является *Инек-азах*, но ничего не сказала ей об этом. Однажды она спросила девушку о том, где живут ее родители. Предложила съездить к ним в гости. Свекровь с невесткой приготовили большой гостинец, выгнали много *араки*. Сели на лошадей и поехали. Свекровь в мешок спрянула колотушку. По дороге свекровь спрашивает у невестки: «А, что твои родители любят есть?» Та отвечает: «Отец, больше всего на свете любит есть легкие младенцев. Мать очень любит печень. После того, как они поедят и лягут спать, у них изо рта ручьем бежит кровь». Выслушав это,

сверковь ударила невестку колотушкой по голове. Убила ее. Взяла печень и легкие и отправилась к ее родителям. Когда пришла к сватам в дом, то угостила их аракой. Отцу невестки подала легкие, а матери – печень. Они очень обрадовались. Едят. Вдруг мать невестки говорит: “Ю-ю, как эта печень похожа на печень моей дочери!” Они опьянели и легли спать. Из рта у них потекла кровь. Женица взяла колотушку и обоих убила. Вышла во двор. Подошла к одному амбару, открыла. Там находятся туши мяса, звериные шкуры, птичьи перья. Открыла второй амбар, а там находятся живые люди. Они их выпустила» [ПМА, 2000–2002].

Как видим, в мифологических представлениях хакасов образ Мусмала наделялся чертами негативного представителя мира духов, который нес в себе опасность. Любые отношения с Мусмалами для людей, как правило, заканчивались трагически. Их любимым занятием было похищение по ночам детей либо женщин и их поедание (в особенности легких, печени и сердца, поджариваемых на вертеле) вместе с душой. Красной нитью во многих мифах проходит сюжет о похищении людоедами ребенка и его вызволении матерью из аала Мусмалов. Месторасположение поселений этих существ соответствует признакам потусторонности – на периферии культурного и обжитого пространства (в лесу или за рекой). Как антипод жизненному началу, большую активность они проявляют зимой, когда природа как бы умирает.

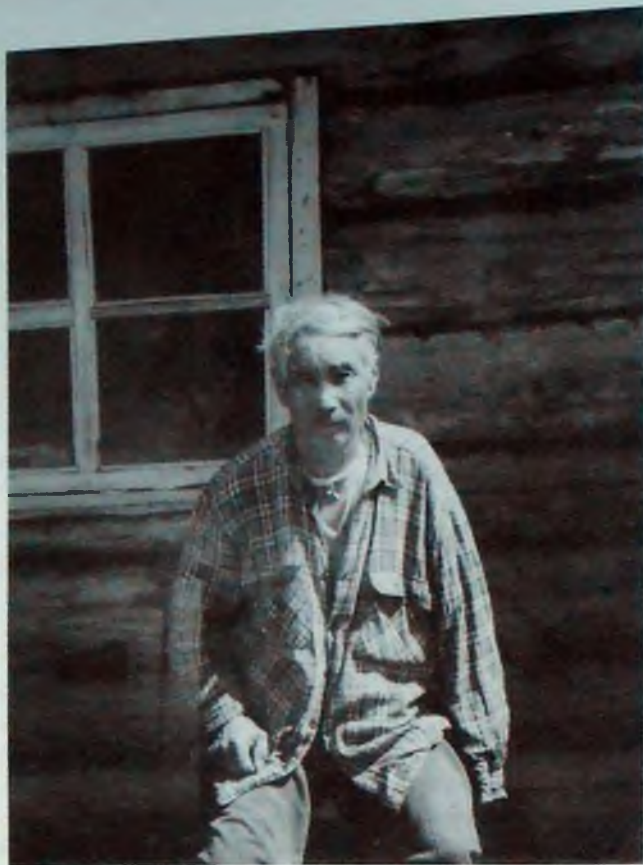
«Дело было зимой. У одной женщины в ограде играл ребенок и вдруг, он куда-то исчез. Она сразу же поняла, что это дело рук Мусмалов, так как в этой деревне многие матери лишились своих детей. Женица знала, где живут Мусмалы, и тотчас отправилась туда. Они жили за рекой, в лесу. Люди очень боялись их, поэтому никто не решался туда ходить. Женица дошла до того места, где находилась юрта Мусмалов. Она тихо подошла к юрте и осторожно приоткрыла дверь. Увидела, что в юрте горит огонь, а на нем жарится чей-то ребенок. Рядом, возле огня, на четвереньках ползало ее дитя. Вдруг тело жарившегося ребенка лопається, а Мусмал проговорил злорадствуя: “Пусть твоим родителям будет плохо!”. Он подошел поближе к огню и повернулся спиной к огню. Греет свою спину и от удовольствия кричит. Мать смотрит на все это, а из глаз текут слезы. Крикнуть, позвать ребенка она не может, так как ее услышат Мусмалы. А ребенок ползает возле огня и ни о чем не догадывается, даже мать не замечает. Женица шире приоткрыла дверь и показала ребенку свою грудь. Ребенок тут же ее заметил и стал быстро ползти к двери. Как только он к ней приблизился, мать схватила малыша и бросилась бежать. Мусмал заметил исчезновение ребенка, взревел, да так громко, что земля сотряслась. Он бросился вдогонку. Женица добежала до реки и спокойно пошла по льду. Мусмал же не может идти по льду, копыта скользят, сам он падает. Женице с ребенком удалось уйти от преследования Мусмала, она благополучно дошла до дома» [ПМА, Бурнаков А. А., 12.07.1998].

Одним их характерных признаков Мусмалов являлась их способность преодолевать многие препятствия. Пожилые хакасы говорят: «Они могут пробраться куда угодно, для них преград не существует» [ПМА, Чертыкова Б. М., 19.02.2000]. Исключение составляют вода в любом ее состоянии: по ней они не в силах передвигаться, а также деревья: по ним они не могут лазить [Бутанаев, Бутанаева, 2001, с. 23]. Следующим качеством этих духов была способность изменять внешность и копировать лица людей, которых они однажды видели (чаще родственников).

«Это происходило зимой. Жила одна семья. Как-то раз, муж ушел на охоту, а жена с ребенком остались дома. Муж вернулся домой раньше, чем ожидалось. Они поговорили и легли спать. Как только жена уснула, муж встал, схватил ребенка и выбежал из дома. Женица проснулась и бросилась вдогонку. Она увидела, что у мужа ноги были коровьи. Поняла, что это был Инек-азах, сделавший маску ее супруга. Инек-азах скрывался в лесу. Женица пошла по его следам. Очень долго шла пока не наткнулась на одаг – охотничий шалаш. Там находились Инек-азах. Трое из них спали, а один готовил пищу и сторожил ребенка. Женица тихо подошла к двери и увидела своего малыша. Позвать его не может, так как могут услышать Инек-азах. Мать догадалась, как можно выманить из шалаша своего ребенка. Она приоткрыла дверь и показала ему свою грудь. Малыш сразу же ее заметил и стал ползти к двери. И как только дополз, мать его схватила и побежала. Инек-азах тут же спохватились и кинулись вдогонку. Они уже почти догнали ее, как впереди показалось озеро. Женица с ребенком пошла по льду, а Инек-азах не могут по нему идти. Так они и остались ни с чем. Женица спокойно дошла до дома. Вскоре вернулся с охоты настоящий муж. Они стали жить также счастливо, как и прежде» [ПМА, Тобурчинов Н. П., 12.06.2000].

Демоническая природа Мусмалов проявляется в том, что события, связанные с их действиями, происходят ночью, в излюбленное время суток всех злых сил. В мифах распознавание людоедов, принявших обличье родственников, происходит как бы случайно: герой (героиня) заглядывает под стол и обнаруживает «коровьи ноги». Местом спасения является курятник (куриное гнездо).

«У трех женщин на войну забрали мужей. Летом женщины работали на покосе. Вдруг к ним пришла их мужья. Они были одеты в красивую парадную форму. Сказали женщинам: “Вечером мы к вам придем. Ждите нас. А сейчас у нас дела”. Женщины поскорее управились с работой и вернулись домой. Накрыли богатыми



Информатор Н. П. Тобурчинов. Фото автора.



Шаманка Т. С. Бурнакова. Фото автора.

стол. Вечером пришли их мужья. Они стали гулять, веселиться. У одной женщины на руках был маленький ребенок. Он уронил под стол кусочек сахара. Женщина нагнулась под стол и увидела, что ноги у мужчин коровьи. Поняла, что это Мусмалы. Женщина сказала, что ребенка надо сводить по естественной нужде и вышла из дома. Она пошла в курятник и спряталась с ребенком в курином гнезде. Через некоторое время она услышала крики и стоны. Мусмалы ее всюду искали, звали, но так и не смогли ее обнаружить. Утром женщина попыталась посмотреть, что случилось с ее подругами. Они лежали мертвыми, все их внутренние органы были съедены» [ПМА, Бурнакова Т., 11.10.2001].

По народным представлениям, Мусмалы могли принимать внешность не только живых, но и умерших людей. Во многих хакасских мифах-«быличках» описывается ситуация, когда женщину с ребенком ночью навещает ее покойный «муж». Своевременное выявление в «супруге» демонического существа позволяет выиграть время и укрыться в недоступном для нечисти месте (курятнике), что спасает женщину и ее чадо от неминуемой гибели. Как существо, приходящее к людям во мраке ночи, Мусмал (подобно славянскому Вию) уходит в свою обитель с пением петухов, т. е. с наступлением рассвета. Не исключено, что в архаических воззрениях петух считался существом, определяющим границы времени сил света (день) и тьмы (ночь). По всей видимости, данное качество позволило мифологическому сознанию вознести петуха (курицу) в ранг оберегов от злых сил, а само их гнездо расценивать как сакральный объект. «Таңах уйазында хайда, да чабал ниге хурбинче, хуйахтыг тидір аны» — «В гнезду курицы не может пробраться всякая нечисть, оно с хуйахом — защитой» [ПМА, шаманка Бурнакова Тади, 11.10.2001].

«У двух женщин умерли мужья. Как наступает ночь, они приходят к ним в дом. Женщины не знают, как это они приходят. Однажды, когда пришли мужья, женщины, приготовили стол. Вдруг у одной женщины упала под стол ложка. Она нагнулась под стол и увидела, что у мужей-то ноги коровьи. Она толкнула ложкой в ногу Инек-азах, а тот ничего и не чувствует. Женщина пошла в курятник и сделала так, что петух зашел. Как только это произошло, Инек-азах тут же покинули дом. Когда она вошла в дом, то увидела, что ее подруга съедена» [ПМА, Ивандаева В. И., 20.08.2001].

Непреодолимым препятствием для Мусмалов, как уже говорилось, являлась вода. Вероятно, вера в очищающее свойство воды позволило людям использовать ее в качестве средства борьбы с демоническими существами. «Инек-азах очень сильно боятся воды. Если на них плеснуть воды, то они убегут» [ПМА, Юктемев А. Ф., 11.10.2001].

12.07.2000]. Большим препятствием для них служила заледенелая река или озеро. «*Мусмалы* не могут передвигаться по льду. Поэтому дети, увидев их зимой, тут же убегали на реку или на озеро» [ПМА, Бурнаков В. С., 20.07.2000]. По народным верованиям избавление от *Мусмалов* произошло опять-таки с использованием воды.

Согласно одному из мифов, чтобы избавиться от *Мусмалов*, все люди ночью собрались в одной большой юрте. Принесли воды и, слив ее в огромный котел, стали кипятить. Перед входом в юрту выкопали большую глубокую яму. Сверху прикрыли ее шкурами. Вскоре пришли *Инек-азах*. Они один за другим заходили в юрту и падали прямо в яму. Собралось их там множество. Никто из них не мог выбраться из ямы. Люди стали заливать яму кипятком. Все находящиеся там *Инек-азах* погибли. После этого камлал *Улуг хам* – сильный шаман, и всех оставшихся *Инек-азах* закрыл в горе. По словам стариков, настанет время, когда *Инек-азах* выйдут из горы. Произойдет это тогда, когда у зайцев на ушах исчезнет белый пушок, и из горы выйдет шаман из рода *Сарыг*, вместе с которыми и выйдут *Инек-азах* [ПМА, Тобурчинов Н. П., 12.06.2000].

В христианизированной версии мифа Бог закрыл *Мусмалов*, других *айна* и духов-помощников шаманов в горе. Они там будут находиться до судного дня [ПМА, шаманка Чанкова К. В., 20.09.2000].

Мифологическое сознание хакасов соотносило образ негативного персонажа *Мусмал* с некоторыми качествами людей. Так, *Мусмалом* называли очень сильного физически, здорового человека, но умственно неполноценного [ПМА, Сунчугашева И. И., 07.07.2000].

Мы видим, что *Мусмал (Инек-азах)* – зловердный мифологический персонаж хакасского демониума, представляемый как зооантропоморфное существо. Возможно, наделяя это существо человекообразными формами и некоторыми качествами, хакасам легче было понять сущность окружающего мира. *Мусмал* характеризовался как людоед, похищающий людей. Он обладал многими негативными чертами – тупостью, завистью и др. Не исключено, что мифологическое сознание хакасов проецировало на данный персонаж многие отрицательные качества людей.

Таким образом, мир невидимых духов у хакасов был населен гораздо «плотнее», чем мир реальный. По традиционным представлениям, духи окружали человека повсюду – в юрте, на улице, на природе. Сам мир духов был неоднородным. Заметное место в нем занимали духи, причиняющие людям зло. Чтобы обезопасить себя от их негативного воздействия, хакасы прибегали к различным магическим приемам, к силе огня, воды и молитвы. Нередко для предотвращения бед хакасы «задабривали» духов. Мифологическая интерпретация многих социальных проблем является распространенным явлением в этнической культуре хакасов.

ГЛАВА 3

ШАМАНЫ – ПРОВОДНИКИ В МИР ДУХОВ

В архаичной картине мира хакасов фигура шамана несла в себе функции медиатора между миром духов и людей. Деятельность шаманов тесным образом была связана с представлением о душе человека. Шаманы проводили обряды испрашивания, охранения и провода души. Все эти обряды обусловлены представлениями о взаимодействии представителей мира людей и духов.

3.1. Понятие души в представлениях хакасов

Центральное место в мировоззрении хакасов занимают представления о душе. Олицетворением, средством, критерием жизни являлось наличие души. Считалось, что она есть во всем. Именно душа позволяет осуществлять связь со всем, что наглядно проявляется при переходах в иные миры во время путешествий шаманов и простых смертных [Анжиганова, 1997, с. 62].

Понятие «душа» является важной составной частью традиционного мировосприятия тюркоязычных народов Сибири. Еще в XIX в. известный исследователь Л. Леви-Брюль указывал на «неудовлетворительность» использования термина «душа» относительно мышления первобытных людей, так как «ощущение сопричастности и единства» с жизненным началом, растворенном в природе, не имеет никакого отношения к «духовному гостю тела», именуемому «душой» [1999, с. 73–74].

В советской этнографической науке тоже высказывались мнения о сложности применения термина «душа», в частности, к верованиям тюрков Саяно-Алтая [Потапов, 1991, с. 27–28]. В последнее десятилетие XX века в российской этнографии появился ряд интересных работ по выработке новой концепции «души». Авторы коллективной монографии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» это понятие рассматривают как «жизнедеятельность человека». Душа «выступает как сложное переплетение анатомических характеристик, физиологических процессов, менталитета, и все это дополняется социальными характеристиками» [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 54–55].

Представления о душе как жизненно важной силе и функциях человеческого организма известны у многих народов. Душа считается одновременно материальной и нематериальной категорией. Понятия «материальный» и «нематериальный» имеют здесь условные значения: «материальный» – воспринимаемый органами чувств человека; «нематериальный» – недоступный для ощущений человека. Это соответствует понятиям «телесный» и «бестелесный».

В традиционном мировоззрении хакасов тело органически вмещало и олицетворяло различные формы души. Считалось, что красота внутренняя (душа) и внешняя (тело) должны соответствовать друг другу. Именно об этом говорит героический эпос, описывая своих героев: «Красивый человек, говорят, бывает мудрым» [Анжиганова, 1997, с. 63].

О нерасторжимой связи души и тела свидетельствует представление, что душа могла находиться в различных частях тела человека. Например, в костях – основе человеческого тела. Уязвимость жизни детей и стариков была связана с хрупкостью, ненадежностью костей. Шаман, будучи человеком со сверхъестественными способностями, имел лишнюю кость, что говорит о природной основе шаманского дара.

Особенно важными вместилищами души считались большие пальцы рук. В хакасском языке большой палец называется *ipgek*, что переводится «самец», и символизирует сакральное мужское начало. Его использовали при обряде инициации. Когда юноша впервые в своей жизни совершал важный поступок (добыл зверя, занимался промыслом ореха, выездил дикого коня и т.д.), старший общины надкусывал ему до крови большой палец (*ipgek ызырганы*) [Бутанаев, 2003, с. 82].

Понятие души семантически связано с категорией счастья. По представлениям хакасов, пальцы – одно из мест, где концентрируются душа и счастье человека. Хакасы выработали запреты, имеющие цель сохранить счастье. Например, запрещалось крутить пальцы, трясти ими после умывания, в противном случае счастье можно было потерять. Мужчины носили кольца на указательном пальце правой руки, а женщины – на среднем и безымянном [Там же].

Кость олицетворяла и генетическую связь поколений. «Помимо прямого назначения, это слово употребляется еще со смыслом “род” и “порода”, черты которого наследуются по костной основе и крови. Например, беременную называли *“iki sööktig”* – имеющая две кости, т. е. носящая свой род и род отца ее ребенка» [Бутанаев, 2003, с. 82]. В традиционных представлениях люди различались по «свойству» кости. Хакасы выделяли следующие ее разновидности:

1) *арыг sööktig* (букв. «имеющий чистую кость») – человек, обладающий экстрасенсорными способностями: видение вещих снов, предугадывание судеб людей, лечение;

2) *ниик sööktig* (букв. «имеющий легкую кость»), *ниик чулиг* – впечатлительный, экзальтированный человек;

3) *аар sööktig* (букв. «имеющий тяжелую кость»), *аар чулиг* – человек, действующий на других подавляюще и удручающе;

4) *луртах sööktig* (букв. «с нечистой костью») – обычный человек, не обладающий сверхъестественными возможностями.

Обладатель «чистой» и «легкой» костей считался *ызых кизи* – священным человеком [Там же, с. 79–80]. По нашим полевым материалам, существовала еще категория людей с *уйан söök* – «со слабой костью». Считалось, что обладающий такой костью человек связан кровным родством с горными людьми. В жизни он был несчастлив.

Сожжение костей врагов с проведением специальных ритуалов приводило к смерти их потомства. Кости играли важную роль на свадьбах и похоронах, выполняя одну функцию гаранта продолжения жизни, существования рода, этноса.

Следующим местом локализации души могла являться печень – орган, который связан с плодородием человека [Кызласов, 1982, с. 86–87]. Согласно традиционным представлениям, «зарождение ребенка происходит, якобы, в человеческой печени (*наар*). Отсюда в хакасском языке употребляется выражение: “*Наарымнан сыххан патам*” – “Мой ребенок, вышедший из печени”» [Бутанаев, 2003, с. 78]. Хакасы считали, что печень напрямую связана с эмоциональным миром человека (горе, счастье, раздражение, печаль и пр.). В мифо-ритуальной системе печени отводилось одно из важнейших мест.

В образе печени хакасы видели не только животворящее начало, но и «охранителя» душ живых и умерших людей. Во время похорон хакасы прощались с покойником, прислоняясь своей печенью к печени умершего (*наарлан*), чтобы тот не переживал и оставил в покое живых. Вдове, которой обычай запрещал идти на кладбище во время похорон, с могилы приносили землю. Горстью принесенной земли она проводила три раза вокруг печени и произносила: «Мажу свою печень, чтобы она сильно не ныла!». Только на седьмой день во время поминок вдова первый раз отправлялась на кладбище. Она сначала ложилась грудью на могилу, а затем горстью земли обводила три раза вокруг своей печени. Близкие родственники умершего до 40 дней употребляли в пищу печень, ибо верили, что покойники испытывают при этом боль. На седьмой день поминок они брали со стола с яствами печень и обводили ею вокруг своей груди с пожеланиями: «*Наары тусемези!*» – «Пусть не истощит его печень от горя и печали!» [Бутанаев 2003, с. 78].

Волосы тоже были вместилищем души. Поэтому волосы и брови нередко называли *ымай сазы* – «волосы, данные богиней *Ымай*» [Там же, с. 84]. «За волосами (*сас*) ухаживали только днем. Ночью запрещалось их расчесывать, ибо в это время под корнями волос находится жизненная сила – “*хут*”, которую живые боялись потерять» [Там же, с. 84]. По всей видимости, данные воззрения являются причиной запрета женщинам выходить на улицу с непокрытой головой.

Первая стрижка волос младенца была ритуалом приобщения к Среднему миру. Стрижка волос древних стариков символизировала скорый уход в Нижний мир [Анжиганова, 1997, с. 63–64]. Возможно, в хакасских представлениях душа ребенка до года считалась тесным образом связанной с Верхним миром. Такой ребенок еще до колы не отделился от сферы природного, нечеловеческого, поэтому до года ему не стригли волос и ногтей. Потом состриженные волосы бережно заворачивали в ткань и хранили в шкатулке вместе с пуговицей и «рубашкой» [Бутанаев, 1988, с. 217].

Душа, несмотря на свою нематериальность, напрямую зависела от существования материальных предметов. Хакасский этнограф С. Д. Майнагашев по этому поводу писал: «Начну с терминов для понятий “души”. Их несколько. Один из этих терминов “тын” значит, и душу, и жизнь. Говорят “тын ұзұлду”, прервалась его жизнь. Тын многих героев богатырских поэм бывает заключен в какой-нибудь вещи – в складном ножичке, иголке или даже живом, например, змее, которые, в свою очередь, бывают скрыты в особенно недоступном месте. Нельзя убить героя, прежде чем не будет уничтожена, разломана вещь или убито животное, где был заключен тын. Вместе со смертью человека уничтожается и тын, или вернее, оттого и умирает человек, что уничтожается его тын. Тот же корень имеет слово “тыныс”, дыхание; это объясняется, вероятно, тем, что жизнь обусловлена дыханием. Собственно “душа”, как существо, способное жить после смерти человека, имеет несколько названий. “Хут” – душа живого человека; если она покидает его, человек начинает болеть, а если не возвращается вовсе, человек умирает. Эта ее душа в шаманских песнопениях носит название “чула”. Под таким названием шаман возвращает ушедшую душу больному. Вообще, на языке шамана многие предметы обозначаются необычными терминами. Когда человек умирает, душу его называют “суне” или “сұрну”. Но это лишь в продолжение известного периода, который определяется временем совершения по умершему поминок. На последних поминках через год после смерти человека с ним прощаются с тем, чтобы больше не иметь с ним никаких сношений. После этого теряется всякая связь между живыми и умершими. Последний становится на общее положение душ умерших и носит название “ұзұт”» [Майнагашев, 1915, с. 278].

По материалам В. Я. Бутанаева, в традиционных воззрениях хакасов насчитывалось до семи видов душ. Жизнь человека связана с душой *тын*. Белый творец *Ах Худай* передал ее людям от дуновения ветерка (*таң*) гуляющего над быющим из-под земли источником. Другая душа – *чула* отождествляется с «огнем глаз». Ночью она в образе светящейся фигуры может на время покинуть человека и путешествовать по селению. Поэтому запрещали закрывать голову одеялом, а тем более ложиться с грязным лицом. Душа *чула*, вернувшись после ночной прогулки, может не найти любимого лица или, что еще хуже, испугаться грязного вида хозяина. В таком случае человек может потерять зрение. Для возвращения *чула* обращались к *хаму* (шаману).

У каждого человека имеется жизненная сила *хут*, благодаря которой он двигается и трудится. Днем он находится под ногтями ног, а ночью прячется под корнями волос головы. Поэтому днем нельзя стричь ногти на ногах, а ночью расчесывать волосы, иначе потеряешь *хут*.

Кроме того, особую душу – *мыгыра* имел шаман. Это была жизненная сила, которую он, якобы, получал от своего владыки при первом посещении мифической столицы шаманов *Хам ордазы*. *Мыгыра* пряталась внутри своего родового дерева. Если второй шаман найдет ее и проглотит, то неминуема смерть первого.

Согласно хакасским представлениям, каждый *сөдк* имел родовую душу – *сөдк чулазы*, которая находилась в определенной породе деревьев [Бутанаев, 1996, с. 176–178].

В ходе полевых сборов нам удалось пополнить сведения о таких разновидностях души, как *тын*, *дух*, *сұрну* или *суне*, *харан*, *ұзұт*.

Одной из важнейших характеристик жизни в тюркской ритуально-мифологической традиции была категория *Тын*. С помощью этой лексемы обозначалось все живое на земле, будь то растение, животное или человек. Ею же пользовались для наименования «души» фольклорных персонажей [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 80]. Известный тюрколог Н. А. Баскаков пишет: «...этимология этого слова (*тын* – б. д.) тесно связана с понятием “дух, дышать, дыхание, душа”, т. е. это слово является прямым аналогом русского слова “душа”» [Баскаков, 1973, с. 109].

Тын имеет два основных значения: «дыхание, дух» и «душа», которая является нематериальной сущностью, неотторжимой при жизни человека. Лишенный *тын* человек умирает. В разговорах хакасов часто можно услышать такие выражения: «*Тыныи пирібіскен*» – «Отдал тын (душу)»; «*Тыныи сала узіл парбады*» – «Тын едва ли не оборвалась»; «*Тыныи узіл парган*» – «Тын оборвалась»; «*Тыныи сыхты*» – «Тын вышла» [ПМА, Боргояков Н. Т., 10.10.2001].

«Тын – душа, которая связана с дыханием. Если дыхание человека прекратилось – “тыныи узіл парган” (бука. «оборвалась дыхание»), то это означает, что тын покинула человека, и тот умер [ПМА, Киселева Р. М. 13.05.2000].

Понятие «чистоты» *тын* у хакасов восходило к категории высокой духовности. Это нашло отражение в словосочетании *арыг тын* – «святая душа» [Бутанаев, 1999, с. 162]. Началом жизни является *тын* – душа-дыхание, поскольку все живое дышит. У представителей Среднего мира дыхание теплое, а из Нижнего мира приходят существа с холодным дыханием. *Тын* человек получает от ветра. Тесно связана *тын* с органами дыхания и кровообращения, а также с речью и голосом. Утрата голоса воспринималась как потеря части души. Считалось, что голос нужно беречь, т. к. его могут унести духи (например, в тайге, если кричать или откликаться на чей-либо зов). Нельзя было кричать на закате или ночью [Анжиганова, 1997, с. 65].

Несмотря на свою «нематериальность», *тын* могла показываться и в виде материальных объектов. Хакасам она представлялась в виде ниточек.

«В одной семье сильно заболел годовалый ребенок. Кто-то посоветовал для излечения ребенка поставить на стол стакан воды. Так и сделали. Вдруг вода в стакане ни с того, ни с сего три раза плеснулась. У ребенка изо рта стали выходить "чибектер" (нитки) красного, синего и зеленого цвета. Как они вышли, ребенок умер» [ПМА, Боргоякова В. И., 12.07.2001].

Хакасы нередко соотносили *тын* с понятием *Kiziniñ ezzi* («Хозяин человека»). Считалось, что при тяжелой, продолжительной болезни *Kiziniñ ezzi* покидает человека и «уходит на тот свет». Перед уходом этой души, человек начинает тяжело дышать. По народным поверьям, у хороших, добрых людей *тын*, кружась, вылетает изо рта в виде нитки. У плохих, злых людей, нить выползает [ПМА, шаманка Бурнакова Т., 11.10.2001].

Таким образом, дыхание понималось как явный и важный признак жизненного процесса. «Уход» души – *тын* означал прекращение жизнедеятельности, признаком которого, как известно, является прекращение дыхания. *Тын* как явление обладало универсальным эквивалентным свойством придавать всему сущему качество жизни – *хут*. В мифологическом сознании хакасов *тын* и *хут* нередко выступают как взаимодополняющие понятия. «*Хут* и *тын* это две частицы одного человека. *Хут* летает, как птичка» [ПМА, Кичеева Р. М., 13.05.2000].

Хут (*хут*) – общетюркское слово. В древнетюркском языке оно имело следующие значения:

- 1) душа, жизненная сила, дух;
- 2) счастье, благо, благодать, благополучие, удача, успех, состояние блаженства;
- 3) достоинство, величие.

В хакасском языке *хут* – «душа, дух, жизненная сила» [Баскаков, 1973, с. 109]. Семантическое поле морфемы *хут* соотносилось с телесным порождающим низом [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 73]. По-хакасски мужской половой орган называется *хутах* (*худах*) [Бутанаев, 1999, с. 197].

В мифо-ритуальной традиции *хут* это своего рода мера соучастия природы в реальном рождении, восполнении собственной потенции живого, человека [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 73]. Про мужчину, который провел любовный акт с женщиной, хакасы говорили: «*Ипчинын худын хатты*» – «вкусил женскую сладость (*хут* – Б. В.)» [Бутанаев, 1999, с. 197]. Согласно представлениям хакасов, «*чиит кизини чини хут полча*» – «у молодого человека имеется семь *хут*». Это, по словам шаманки Сарго, позволяет молодому человеку жениться до семи раз [ПМА, шаманка Майнагашева С., 15.10.2001].

По мифам *хут* получали с небесного Молочного озера, поэтому считалось, что она чиста, как молоко. Характеристиками *хут* были абсолютная ценность, сравнимая с серебром-золотом, светоносность. «Все в мире имеет *хут*, в том числе и священная земля тюрков, которую особенно важно хранить в чистоте и силе» [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 78]. Жизнеспособность народа напрямую зависит от силы *хут* родной земли, которая определяет и *хут* самого этноса. В. В. Радлов отмечал: «...эта земля так близка человеку, так по своей природе даже родственна ему, что он может без боязни обратиться к ней. Поэтому каждый человек приносит Иер-су жертвы и дары, дабы проявить свою благодарность и почитание. Восхвалять ее в песнях и благочестивых речениях и почитать ее может каждый без всякого для себя ущерба» [1989, с. 365].

Глубинная связь *хут* с родной землей проявилась в вере хакасов в то, что перед смертью человека *хут*, прежде чем окончательно покинуть тело и «уступить» место существованию «я» человека в форме *сүрүб*, «прощается» с родной землей. Среди хакасов широко распространены мифы о том, как люди видят душу человека, который умер или умрет в скором времени.

«Двое охотников возвращались с промысла. Шли очень долго. Уже начало садиться солнце. Проходя мимо поляны и видят красивую девушку. Она собирала цветы и пела грустную песню. В этой песне она прощалась с солнцем, с цветами и деревьями. Пела так красиво, что ее пение доходило до глубины души. Эта девушка сильно понравилась молодому охотнику. Он захотел ее позвать, чтобы она пошла вместе с ними. Старый охотник его остановил. Объяснил, что это не простая девушка. Потому что ни одна девушка не будет ночью петь песни. Это душа девушки прощается со своей Родиной, и ее ни в коем случае нельзя тревожить. Охотники дошли до своего селения. А там все ходят печальные. Они спросили у людей, почему они такие грустные. Им ответили, что умерла очень красивая, хорошая девушка. Охотники вошли в дом, где лежала покойница, и увидели ту самую девушку, которая пела на поляне» [ПМА, Мамышева М. Н., 13.09.1998].

По воззрениям хакасов, *хут* человека во время сна могла покидать хозяина. Н. Ф. Катанов писал: «Душа спящего человека вылетела изо рта, залетела на верхушку лиственнички и оттуда влетела в дупло дерева, вышедши оттуда, опять вернулась; после этого вошла в рот спящего человека. Этот человек поэтому проснулся» [1907, с. 209].

По хакасским представлениям, хут могла покинуть тело и потеряться, в результате человек умрет.

«Две девочки отправились в горы на поиски бычков. Вместе с ними пошла собака. Очень долго искали. Уже стемнело. Девочки стали возвращаться домой. По дороге услышали чей-то протяжный голос: "А-ха-ла-лар!" – "Возьмите меня с собой!". Собака идет на два метра впереди и лает. Девочки перепугались. Одна предложила громко свистнуть, но вторая уговорила этого не делать. Они вернулись домой и рассказали об этом. Старики сказали, что они слышали голос потерявшейся души – хут. Если бы они откликнулись, то она пошла бы с ними и вернулась бы к своему хозяину. Но так как этого не произошло, то в скором времени должен кто-то умереть. Действительно, в этой деревне умер человек [ПМА, Кичеева А. А., 14.09.2000].

Чтобы ребенок не потерял свою жизненную силу, над изголовьем колыбели и под воротником рубашки пришивали раковины каури, которые, якобы, притягивают хут. Кроме того, под воротником одежды и на манжетах рукавов оставляли недошитые места – хут сынынчан (букв. «место, куда лнет душа»). Через них она возвращается назад. После смерти человека их зашивают [Бутанаев, 2003, с. 86].

По арханческим представлениям, хут теснейшим образом была связана с божеством Умай (Ымай). Хакасы воспринимали Умай как небесную мать. К ней обращались со словами: «Ымай-иче хайрахан» – «Госпожа мать Умай», «Ымай-иче – Пай-иче» – «Богиня-мать Умай – священная мать» [Бутанаев, 1999, с. 230]. Традиционному сознанию удалось связать воедино жизнь людей и сакральную силу божеств Верхнего мира [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 101]. Женщину-мать, давшую жизнь ребенку, хакасы в определенной степени отождествляли с Ымай, не только как подательницей тела, но и души. Душа матери и ее ребенка считались едиными.

«У каждого человека имеется всего полдуши. Вторая половина души находится у той женщины, которая родила этого человека, то есть у матери. Мать оберегает ребенка еще и своим духом» [ПМА, Чернышова Б. М., 19.02.2000].

Материнское покровительство своего чада духом происходило до тех пор, пока он не выходил из категории детей.

Согласно шаманской традиции хакасов, в случае бесплодия женщины устраивали обряд Ымай тартар («притягивание Ымай»). Камлание богине Ымай совершалось в ночь на девятый день новолуния. Для этого обряда юрту украшали девятью шелковыми платками, ставили разукрашенную ленточками белую березку, закалывали жертвенного белого барашка и готовили обрядовую пищу. Шаман мысленно отправлялся вместе со своими духами через дымовое отверстие юрты ввысь, летел через высокие горные хребты, реки и моря. Наконец, он попадал на священную гору Ымай-тасхыл. Богиня Ымай встречала шамана и после долгих переговоров давала ему душу ребенка в виде коралловой бусинки (девочка) или стрелы (мальчик). Прикрепив ее к бубну, шаман возвращался назад. Затем он стряхивал душу ребенка в приготовленную чашу с молоком и давал все это выпить женщине. После этого она становилась беременной. Шаман предсказывал после этого внешний вид, особенности и судьбу будущего ребенка [Бутанаев, 1996, с. 178]. Ымай-иче призывали следующими словами: «Хуайах, хрю-хрю, Ымай-ичек» [ПМА, Кайнакова А. С., 11.10.2001].

«При рождении ребенка обрезали пуповину, клали ее в кожаный мешочек и зашивали в форме сердца. Для того, чтобы отпугнуть злых духов, под подушку девочкам клали познницы, а мальчикам – нож или резец. Считалось, что в ремне находится жизненная сила будущего мужчины. Этими же предметами Ымай-иче охраняла ребенка. Ымай-иче есть у каждого ребенка. Ымай-иче угощали кашей и молоком» [ПМА, Ченцова Л. А., 07.08.2000].

Необходимо отметить, что термин ымай у хакасов имеет широкое семантическое поле. Кроме имени богини – покровительницы деторождения ымай означает: 1) пуповину; 2) родничок на голове ребенка; 3) после; 4) душу грудного ребенка (ах ымай, хара ымай); 5) фетиш (чек ымай, ымай-тес) [Бутанаев, 1999, с. 230].

Остановимся на значении ымай как души (жизненной силы) грудного ребенка. Хакасы считали, что с рождением ребенка появляется его ымай. Когда кончался грудной возраст, т. е. после двух-трех лет, ымай возвращалась в хут – жизненную силу взрослого человека. Считалось, что ымай находится у пуповины или родничком головы ребенка [Бутанаев, 1984, с. 93–94]. Старики нередко называли ребенка час ымай [Бутанаев, 1999, с. 230]. Пожилые люди говорят: «Паланац хада тёрепчен ниме Ымай полча» – «То, что рождается вместе с ребенком, называется Ымай» [ПМА, шаманка Майнагашева С., 15.10.2001].

«Ымай – это душа новорожденного ребенка. Когда ребенок улыбается, это Ымай-иче его веселит. Когда же ребенок плачет и болеет, значит, от него ушла Ымай-иче» [ПМА, Борозюкова А. Н., 03.05.2000].

По народным верованиям, хут-ымай (душу Ымай) мог притягивать шаман. Было принято считать, что если шаман заберет у ребенка Ымай, то тот умрет. В силе шамана было передавать Ымай одного ребенка

тому [ПМА, Арчимасев Е. К., 24.07.2001]. Хакасские шаманы говорили: «*Тадар умайын айадым, хазах умайын татадым*» – «Я пожалел душу хакасского ребенка, я украл душу русского ребенка». Процесс передачи шаманом души женщине, которая должна родить, называется *амайны урарга* – «вливать душу младенца». После передачи души шаман «закреплял» плод у беременной – *ымай пиктирге* [Бутанаев, 1999, с. 230].

Хакасы особо выделяли две души ребенка. Белая душа называлась *ах ымай*, а черная часть души умершего ребенка, приносящая вред, именовалась *хара ымай*. Когда в семье часто умирали дети, это объясняли тем, что в жилище обосновалась *хара ымай*, т. е. «черная» часть души умершего ребенка. В таком случае совершали обряд изгнания черной *ымай* – *хара ымайны сердирерге*. Затем проводили обряд *ымай чабырарга* – «подавление *ымай*». Шаман должен был изгнать из юрты *хара ымай* и притянуть *ах ымай* – белую *ымай*. Камлание совершали ночью, при старом месяце. Огонь в юрте тушили перевернутым котлом. В темноте и жуткой тишине шаман начинал «искать» *хара ымай*. Причем, *хара ымай* девочки он «искал» на женской половине, а мальчика – на мужской. В конце концов, шаман «ловил» *хара ымай*, которая вдруг голосом умершего ребенка (импровизация шамана) начинала плакать, причитать, не желая покидать юрту родителей. Но шаман не поддавался на уговоры. Он бил в бубен, как бы вбивая в него *хара ымай*. Затем шаман якобы отправлялся в страну мертвых, к Ледовитому океану или в горы *Ыргах-Тыргах*, где «оттряхивал» *хара ымай* и для надежности «запирал» ее там. На следующий день изображение *хара ымай*, сделанное из глины, дерева или тряпок, одевали в войлочную шапку и, посадив на плотик, пускали по реке, произнося: «Спускайся по устью девяти морей!». При этом в воду бросали раковину каури, которая была привязана к *хуруг ымай* (фетишу *ымай*) умершего ребенка.

После обряда *ымай чабырарга* (подавлять *ымай*) следовал обряд притягивания *ах ымай*, который почти полностью повторял обряд *ымай тартарга*. Главное отличие заключалось в том, что при бесплодии камлал сильный шаман *пугдур*, «отправлявшийся» за душой ребенка на *Ымай-тасхыл*. А в обряде притягивания *ах ымай* мог участвовать рядовой шаман *пулгос*, который практиковал «кражу душ» у здоровых детей из Тувы, Алтая, Шорнии или других хакасских племенных групп. По-хакасски это называлось *ымай талирга* – «разбивать *ымай*». Подразумевалось, что шаман подкрадывался к какому-нибудь многодетному семейству и у спящего ребенка выхватывал душу *ымай*. В этот момент ребенок должен был вскрикнуть от испуга, тогда шаман тихо ударял по бубну и, успокаивая *ымай*, произносил: «*Хурай, хурай*». Считалось, что ребенок, у которого была «украдена» жизненная сила *ымай*, обречен. Если тело и рот умершего от неизвестной причины ребенка были посиневшими, то это было признаком «проделок» шамана. «Вернувшись» в юрту, шаман приказывал открыть приготовленную чашку с молоком. Затем, один раз ударяя по бубну и произнося: «*Хурай*», «стряхивал» *ымай* в молоко. По хакасским поверьям, женщина, выпившая это молоко, проглатывала душу ребенка. Обряд притягивания *ах ымай* обычно совершали во время беременности женщины, у которой часто умирали дети [Бутанаев, 1984, с. 99–102].

У тюрков Южной Сибири представления о связи молока и *хут* носило универсальный характер. Молоко являлось средством передачи *хут*, «как бы само превращалось в оплодотворяющую субстанцию, аналогично, вероятно мужскому семени» [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 74]. В связи с этим, примечателен хакасский обряд, связанный с захоронением младенцев, который зафиксировал С. Д. Майнагашев: «Души умерших маленьких детей могут снова родиться в виде людей. Этим объясняется особый обряд, которым сопровождается вынос тела умершего ребенка. В чашку наливают молока, и какая-нибудь пожилая женщина обносит это молоко вокруг тела три раза со словами: “Не уходи совсем, возвратись!” После этого молоко дают выпить матери. Смысл обряда ясен: хотят зазвать душу ребенка, чтобы она снова родилась от той же матери» [1915, с. 292]. Молоко выполняло и охранительную функцию. Ритуальное молоко, которым обносят покойника, чтобы он не забрал душу живого человека, называется по-хакасски *хурайлаан сүт* [Бутанаев, 1999, с. 125].

Другим важным элементом, составляющим целостность человека, является *сүрүң* (*сүрүн* или *сүне*). Этим термином хакасы обозначали [Там же, с. 124–125]:

- 1) поминальную часть души умершего и образ покойного;
- 2) психику, моральное состояние;
- 3) характер человека.

Н. А. Баскаков пишет: «...душа *сүне*, имеющая общее значение “души человека”. Это обозначение в определенной степени применимо к душе живого и умершего человека» [1973, с. 109]. По материалам В. Я. Бутанаева: «После смерти человека его душа – “чула” уходит из навечно закрытых глаз и превращается в поминальную душу “сүрүн” или “сүне”» [Бутанаев, 2003, с. 86]. В зафиксированных нами представлениях хакасов о душе нередко понятие *сүрүн* (*сүне*) сливается с образом *хут*.

«У каждого человека есть *хут* – душа. Человек умрет, а она ходит. У одной женщины двадцать лет назад умер муж, но он до сих пор является ей во сне, хотя она о нем и думать-то забыла. Каждый раз, когда она встала, хотел забрать ее к себе. *Хут* представляет собой полную копию человека, вот только лицо и

видно. Он обычно не разговаривает, хотя бывает, что некоторые люди слышат ее речь. У хороших, чистых людей, после смерти она превращается в птичку. Плохие, грешные люди никогда не смогут стать птичкой. Они на том свете сильно мучаются. Был случай. Жена отравила своего мужа. На том свете ее обвинили в убийстве, и она там сидит в тюрьме [ПМА, Кичеева Р. М., 13.05.2000].

Гранью, разделяющую *хут* и *сүрнү*, являлась сама жизнь человека. Наши информаторы говорили: «Душа живого человека называется *хут*. Когда же человек умирает, тогда душу называют *сүрнү*, она ходит по родным местам, навещает родственников» [ПМА, Боргоякова А. Н., 03.05.2000].

Считалось, что в течение года в поминальные дни душа – *сүрүн* незримо присутствует среди живых соплеменников. В остальное время после похорон она обитает на кладбище [Бутанаев, 2003, с. 86]. Согласно хакасским представлениям, *сүрнү* может ходить по дому, петь грустные песни и плакать. Считается, что собаки при приближении *сүрнү* бывшего хозяина не лают. Пожилые хакасы говорят: «*Сүрнү* умершего человека ходит. Если что-то гремит (в доме) или иногда (просто так) открывается дверь, то говорят, что это *сүрнү* дает о себе знать» [ПМА, Мамышева Е. Н., 20.08.2001].

В представлениях хакасов душа – *сүрнү*, как не относящаяся к категории живого человека, лишалась важного свойства, присущему всему живому – вербального общения. «Душа никогда ни с кем не разговаривает. До сорока дней она ходит по родным местам, прощается с людьми. Некоторым людям удастся ее увидеть» [ПМА, Бурнаков А. А., 12.07.1998]. По словам информаторов, нередко дети могут видеть *сүрнү* по ночам, возле дома, где жил человек. По внешнему облику она ничем не отличается от живого человека. Одежда на ней обычная, как и у всех людей. Большое значение при определении *сүрнү* имеют глаза. Считается, что они у нее без «живого огня», излучают грусть и печаль.

Во время похорон *сүрнү* (*сүрүн*) могла забрать с собой *хут* у живых людей, особенно у детей. Для предотвращения беды над погребаемым совершали *хурайланы* – магический обход вокруг умершего с предохранительными целями. Возвращаясь с похорон нельзя было оглядываться на кладбище, ибо душа *сүрнү* следовала позади и могла укоротить век того, кто оглядывался [Бутанаев, 2003, с. 87].

Сүрнү (*сүрүн*) – посмертное состояние человека, окончательно не ушедшего в иной мир. Считалось, что она нуждается в заботе и «кормлении», иначе можно навлечь беду. Во время поминок *сүрнү* кормится гарью – *хуу* от сжигаемой на огне жирной пищи. В это час всех детей из юрты уводили, двери открывали и соблюдали тишину. В поминальную ночь брызгали вином в сторону порога юрты [Бутанаев, 2003, с. 87]. Наши информаторы отмечали: «*Сүрнү* требует, чтобы ее вспоминали и кормили – бросали в огонь кусочки пищи. Если этого не делать, то *сүрнү* может прилететь в виде вихря и забрать чью-либо душу» [ПМА, Боргоякова Ф. Е., 17.09.2000].

В традиционных представлениях хакасов идея души (как *хут*, так и *сүрнү*) в виде вихря получила широкое развитие. «Умерший человек становится *хуоном*-вихрем» [ПМА, 2000–2002]. «*Хуон ыстінде кизи ырлахтапча*» – «Внутри вихря вращается человек» [ПМА, шаманка Бурнакова Т., 11.10.2001]. Считалось, что человек, находящийся внутри вихря, был маленьким и черненьким. Он, играя, проходил по многим местам. Пожилая хакаска нам рассказывала: «Мать мне говорила, что после смерти придет к нам в виде вихря, и ее не надо бояться. Действительно все случилось так, как она сказала» [ПМА, Боргоякова М. Х., 11.10.2001]. По движению вихря определяли принадлежность души живому или умершему человеку. Принято считать, что когда вихрь кружится по солнцу, значит, это душа живого человека, если же вертится против солнца, то это душа умершего человека, она уходит в гору.

Большое значение в жизни хакасов играли сновидения – *түс*. Снам верили, по ним предсказывали будущее. Встречались люди, обладавшие вещими снами – *хаспа түс*. Перед важными событиями специально ложжились спать в обеденное время (*түстүрге*), дабы предугадать результаты и последствия. Хорошие сны нельзя было рассказывать посторонним людям, иначе их сила пройдет. Особенно остерегались рассказывать свои сновидения вдовам и вдовцам (*саарсых кизи*) [Бутанаев, 2003, с. 91–92].

Среди хакасов была широко распространена вера в возможность контакта с душой умершего человека во время сна.

«У меня умерла дочь. На родительский день мой муж очень рано проснулся и стал готовиться на кладбище. Когда я проснулась, он рассказал мне свой сон. Видит, как на горе стоит дочь с какой-то девочкой. Он им говорит: “Что там стоите? Идите ко мне!” Еще спросил у знакомой девочки: “А ты, чья будешь?” И как только они подошли к двери нашего дома, сразу же превратились в вихрь и улетели» [ПМА, Иванова В. И. 20.08.2001].

По хакасским воззрениям, душа умершего человека в виде вихря могла забирать с собой души живых людей. Особенно уязвимыми считались дети. Это представление хорошо иллюстрирует следующий мифический рассказ:

«Дети пошли искать корову. Проходили мимо старого кладбища, которое находилось на горе. Вдруг они заметили человека, который вылетел со стороны кладбища. Он летел, словно вихрь, кружась. Дети перепугались и затезли на стог сена, а один не успел. Человек-вихрь схватил мальчика, бросил его на землю, наступил на него и внезапно исчез. Этот мальчик еле дошел до дома. Вскоре заболел и умер. Человек-вихрь был душой злого человека, которая превратилась в айна» [ПМА, Боргоякова В. И., 12.07.2001].

Согласно традиционным представлениям, злые духи боятся острых предметов, поэтому чтобы вихрь не сделал человеку плохого и прошел стороной, произносили слова: «Пыхах-малты» – «Нож-топор». Считалось, что когда вихрь подлетает к какому-либо дому, то там скоро кто-нибудь умирает. При приближении вихря людям, особенно детям, рекомендовалось плюнуть в него и держать при себе какой-либо острый предмет. Нередко хакасы бросали в вихрь нож.

«Хуюн (вихрь) – это человеческая душа. Как-то раз, к одному охотнику подлетел улуг хуюн – “большой вихрь”. Мужчина бросил в него нож. Вихрь исчез, а нож пропал. Охотник пошел в тайгу и увидел костер, возле которого сидел старик. Он подошел к охотнику и сказал: “Садись!” Старик держал в руках пропавший нож охотника. Затем он сказал: “Вот, этот нож ты бросил в меня”. И тут же исчез» [ПМА, Бураков В. С., 20.07.2000].

По хакасским представлениям, душа умершего человека, который сделал много зла, могла превратиться в айна.

«Умерший человек часто превращается в айна. Живые люди тоже могут превратиться в айна, если будут пить спиртное и ссориться с людьми. Каких только разновидностей айна не бывает!» [ПМА, шаманка Буракова Т., 11.10.2001].

В хакасской мифологии выделяется такая разновидность души, как хубай – неприкаянная душа погибшего вдали от родного дома человека. Душа хубай в результате насильственной смерти не находит себе покоя в загробном мире и продолжает бродить на месте гибели. Ночью она преследует путников в образе желтой собаки. На таком месте требовалось совершить специальный обряд приглашения души хубай вернуться к своему пепелищу [Бутанаев, 2003, с. 87–88].

Душа неродившегося, загубленного при родах ребенка получила у хакасов название аан. Этим термином также обозначали души замученных животных [Там же, с. 88].

В хакасском фольклоре существует душа-тень человека – *кӱлеткӱ*. Она относится к отрицательному персонажу сомнища духов, однако в корыстных целях играет роль невидимого помощника сказочных героев [Там же, с. 89].

Хакасы выделяли такую составляющую часть человека, как чаан. Она отвечала за эмоционально-чувственную сферу человека. При тоске о любимом человеке хакасы говорили: «*Чааным ачынча*». В то же время про назойливого, надоедливого человека говорили: «*Пу кӱзі минӱч чааным кӱрдӱ*» – «Этот человек измотал мою душу». Аналогичным выражением обозначали продолжительную болезнь: «*Пу агырыг минӱч чааным кӱрдӱ*» – «Болезнь извела мою душу».

Термин чаан широко распространен среди тюркских народов. Этнограф М. А. Корусенко отмечает: «Термины, обозначающие душу у сибирских татар, чан (ян) *джан* бытуют во многих современных тюркских языках (ср., например: *каз-тат-жан*, казах., киргиз. *жан* (зап.), узбек. *жон*, турецк. *жан*) в этом же значении и восходят к заимствованиям из персидского через арабский язык» [Корусенко, 2004]. Исходя из ситуации, в которой хакасы применяют этот термин, можно предположить, что чаан располагается в сердце. Не исключено, что сердце отождествлялось с чаан.

Традиционное сознание хакасов выделяло такую разновидность души человека, как харан (*харазы*), которая являлась черной частью души умершего. Иногда этим термином обозначали печаль вообще [Бутанаев, 1999, с. 180]. Наши информаторы говорили: «У умершего человека остается харан» [ПМА, шаманка Майнагашева С., 15.10.2001]; «Харан – это душа умершего человека, которая не ушла в другой мир, а осталась дома. Она приносила болезни всем живым. Из-за нее люди даже могли умереть» [ПМА, Боргояков Н. Т., 10.10.2001]. Для избавления от харан специально приглашали шамана. Он проводил камлание и прогонял ее. По рассказам стариков, харан могла показываться в тайге, в образе медведя и зайца [ПМА, Кулумаев К. М., 15.10.2001].

Таким образом, Харан – это черная, посмертная душа человека. Хакасы считали харан причиной моральной подавленности членов семьи покойного. Воздействием харан традиционное сознание объясняло внезапную смерть человека [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 105].

Как уже отмечалось, умерший в течение первого года, якобы, обитал на земле. Его называли *сүрү* (стуня). Лишь по истечении года он переселяется в мир мертвых, становясь *үзүтүм* [Бутанаев, 2003, с. 95].

Ўзўт считалась душой окончательно умершего человека, ушедшего в иной мир [ПМА, Ахпашева З. А., 08.08.2001]. По традиционным воззрениям, ўзўт находятся в подземном царстве Эрлика и становятся его слугами. В виде вихря или злого духа они посещают живых людей, могут попасть внутрь человека и причинить ему болезнь [Баскаков, 1973, с. 111].

Согласно народным представлениям, имелись специальные деревья, принадлежащие ўзўтам. О них В. Я. Бутанаев пишет: «По островам рек растет ольха – кустарник с красной корой и синими ягодами, называемый “ўзўт агазы”. Его нельзя трогать детям, иначе в дом явится ўзўт, и могут погибнуть родители. Тем более этим кустарником нельзя топить печь или стегать скотину» [Бутанаев, 2003, с. 96–97]. Люди пожилого возраста до настоящего времени соблюдают этот обычай. «Дерево ўзўтов – ўзўт агазы ярко красное. Ходить поближе этого дерева и держаться за него запрещается» [ПМА, Боргояков Н. Т., 10.10.2001].

Традиционное сознание, ориентированное на созерцание форм, на зрелищный подход к вещам и явлениям при постижении их сущности, подчеркнуто большое значение придает зрению и глазам, дающим возможность видеть, следовательно, жить [Традиционное мировоззрение..., 1989, с. 93]. Хакасы в прошлом выделяли еще одну разновидность души – *харах оды* (букв. «огонь глаз»). В. Я. Бутанаев отождествляет ее с душой – *чүлү* [1996, с. 177]. По словам наших информаторов, *харах оды* в большей степени соотносится с *сүрнү*. «Сүрнү – это *харах оды* (букв. «огонь глаз») человека, она всегда ходит» [ПМА, Боргоякова В. И., 12.07.2001]. Продолжительность нахождения *харах оды*, как и *сүрнү*, на земле равнялась одному году [ПМА, Кулумаев К. М., 15.10.2001].

«Представление о том, что зрение (как и сама жизнь) обусловлено внутренним светом (огнем), относится к числу весьма устойчивых и до сих пор существуют, хотя бы в виде таких клише, как “потухший (угасший, горящий) взор” и т. п.» [Байбурун, 1993, с. 203]. Это непосредственно относится к душе умершего человека – *сүрнү*. Пожилой хакас нам говорил: «*Харах оды* – это душа умершего человека, она ходит во сне» [ПМА, Сунчугашев С. П., 09.10.2001].

Таким образом не исключено, что представление хакасов о *харах оды* соотносилось еще и с понятием *сүрнү*, обозначающей душу умершего человека.

В представлениях хакасов, у каждого человека имеется *хагба*, который употребляется в значении: 1) ангел-хранитель; душа-хозяин человека; оберег; 2) дух, толкающий человека на непредвиденный поступок [Бутанаев, 1999, с. 170]. Наши информанты про *хагба* говорили: «У каждого человека есть *хагба*, у кого-то он маленький, у кого-то побольше» [ПМА, шаманка Майнагашева С., 15.10.2001]. Хакасы считают, что человек с большим, сильным *хагба* по своим способностям приближается к шаману: «*Улуг хагбалыг кизи хам чили көрчө*» – «Человек, имеющий великого ангела-хранителя, видит, как шаман»; «*хагбалыг кизе хам чагын кир полбинча*» – «к человеку, имеющему ангела-хранителя, шаман близко не сумеет подойти» [Бутанаев, 1999, с. 170]. Такие люди могут предвидеть будущее по снам: «*Хагбалыг кизи түс чиринде көп нима пилче*» – «Человек с *хагба* получает во сне много знаний» [ПМА, Сунчугашев С., 09.10.2001].

По всей видимости, не без влияния дуалистических вероучений (в т. ч. христианства) представления о *хагба* эволюционировали в представления об ангелах.

«У человека есть два ангела: один в белой одежде, а второй – в черной. Они делят его душу. Если в душе больше добра, то ее забирает белый ангел, а если больше зла, то черный ангел» [ПМА, Ивандаева В. И., 20.08.2001].

По народным верованиям, *хагба* у мужчин располагается на правом плече, у женщин – на левом. Поэтому мужчинам нельзя плевать через правое плечо, стегать плеткой коня с правой стороны и т. д., иначе можно задеть своего спутника *хагба*. Необходимо почитать невидимого защитника. Для этого во время застолья остатки вина от первого бокала выплескивают через соответствующее плечо для *хагба* [Бутанаев, 2003, с. 88].

Аналогом *хагба* выступают *айгах* – ангел-хранитель счастливого ребенка, защищающий его всю жизнь, а также *тегир* (*тигир*) – ангел-хранитель мужской души [Там же, с. 89–90]. В народной традиции разраженный и темпераментный человек обладает злобным спутником – *хыпчы*, который, подобно бесу, толкает хозяина на несдержанные поступки и преступления. Как правило, *хыпчы* отрицательно проявляется у нетрезвого человека в виде пьяной дури [Там же, с. 90].

Среди хакасов также широко распространена вера в обладание каждым человеком своеобразной защитной аурой – *хуйах*. От пожилых хакасов можно услышать такие выражения: «*Хуйагы прай кизини пар*» – «Аура есть у каждого человека» [ПМА, Ахпашевой З. А., 08.08.2001]; «*Кизини хуйагы, ол кизини арачылын хадерч*» – «Аура человека бдительно (заботливо) его охраняет» [ПМА, Ултургашева З. С., 05.10.2001]; «*Кизини атырч хуйах*» – «Человеку дающий силы (носящий) *хуйах*» [ПМА, Патачаков М. В., 20.08.2001]; «*Хуйах кизини хадерч*» – «Аура человека оберегает, постоянно с ним находится» [ПМА, Каймакова А. С., 11.10.2001].

По народным представлениям, у каждого человека от рождения *хуйах* различаются силой. У кого *хуйах* слабый, тот долго жить не будет. «*Хатыг хуйахтыг кизи маңат чуртапча. Хуйагы чох кизи чуртап подбинча*» – «Человек с твердым *хуйах* хорошо живет. Человек без *хуйах* не может жить»; «*Хатыг хуйахтыг кизе хамай ниге чаган килбинче пирде*» – «К человеку с *хатыг хуйах*ом никогда ничего плохое не сможет подступиться» [ПМА, Кайнакова А. С., 11.10.2001]. Согласно традиционным воззрениям, сила *хуйах* определялась чистотой помыслов самого человека. «*Хатыг сагыстыг – хатыг хуйахтыг, чимчех сагыстыг – чимчех хуйахтыг*» – «У человека с хорошими (твердыми) мыслями – сильный (твердый) *хуйах*, у человека с неопределенными мыслями (мягкими) – слабый (мягкий) *хуйах*» [ПМА, Мамышева Е. Н., 20.08.2001].

По хакасским поверьям, человек с *хатыг хуйах*ом неуязвим для злых сил, и даже во сне он никому не поддается. Считается, что ему ни один шаман не сможет сделать ничего плохого.

«Жила одна старуха. Она постоянно вредила людям, особенно любила насылать болезни на детей. Однажды старуха пришла в дом, где жила женщина с “хатыг хуйахом”. Старуха хотела насылать болезнь на детей этой женщины. Женщина не позволила это сделать и прогнала ее. Ночью видит сон. К ней пришли два здоровых полуголых мужика. Женщина их схватила, связала, а потом убила. В скором времени старуха заболела и умерла. Эти мужики были тѣсями этой старухи» [ПМА, Боргоякова М. Х., 11.10.2001].

Хакасские старики убеждены, что человек с *хатыг хуйах*ом по своей внутренней силе близок шаману: «*Хатыг хуйахтыг кизи хамга тѳй полча*» – «Человек с *хатыг хуйах*ом похож на шамана» [ПМА, Патачаков М. В., 20.08.2001]. Такой человек никогда не болеет, даже *айна* не может ему сделать ничего плохого. Он обладает способностью видеть то, что недоступно обычным людям. «*Хатыг хуйахтыг кизи пиди хараа чѳрче, прай ниге кѳрселчи*» – «Когда человек с *хатыг хуйах*ом идет ночью, то всё (т. е. различных духов) замечает» [ПМА, Кайнакова А. С., 11.10.2001].

Хуйах может отделяться от человека и самостоятельно ходить. «*Хуйах* иногда пугает людей, одевшись в старую, рваную одежду» [ПМА, Кайнакова А. С., 11.10.2001]. По рассказам информаторов, когда человеку с *хатыг хуйах*ом попадает какая-то нечисть, он может ее ругать, а она будет бояться к нему приблизиться.

По традиционным верованиям хакасов, в каждом жилище есть *хуйах*. «Когда человек живет в каком-то доме, то его жилище начинает обладать *хуйах*. В него не может проникнуть ни шаман, ни злые духи» [ПМА, Арчимаев Е. К., 24.07.2001]. Хакасы специально «укрепляли» жилище *хуйах*ом (окуривали, читали молитвы, крестили) – *Чурта хуйахтапчалар*. По рассказам стариков, иногда можно было услышать голос *айна*: «Э-э, мындара кѳрерге чарабас, найна хатыг хуйахтыг тура!» – «Э-э, сюда не стоит заходить, в этом доме очень сильный *хуйах*!». Считается, что «*айна* боится *хуйах*» [ПМА, 2000–2002]. Дух-хозяин дома воспринимался как непосредственно *хуйах*. «*Чурт ээзи тѳнчелер хуйах*» – «Хозяина жилища называют *хуйах*» [ПМА, Сунчу-гашев С., 2001]. С другой стороны, сам «хозяин жилища» считался обладателем *хуйаха*. «*Пѳстѳн хуйагы пар. чуртаң ээзи андыг ох*» – «У нас есть *хуйах*, у хозяина жилища он также имеется» [ПМА, Боргоякова А. А., 18.08.2001].

Начиная с XVIII в., после присоединения Хакасии к России, коренное население стало объектом активной христианизации со стороны православных миссионеров. Окончательное крещение хакасов произошло 15 июля 1876 г. в селе Аскиз [Бутанаев, 1996, с. 183]. Под влиянием православия произошла трансформация хакасских представлений о душе. Этнограф Ю. А. Шибеева отмечала: «Они (хакасы – Б. В.) стали забывать, что у ребенка особая душа – умай; некоторые наши информанты, и притом старики, утверждали, что у ребенка, как и у взрослого, только одна душа – хут. В этом сказывалось христианское учение о единой человеческой душе. У хакасов стали исчезать представления о других человеческих душах. Так, к нашему времени даже старики не знали душ чула и сѳрун. Не без воздействия православного вероучения хакасские души теряли свой материальный характер, изменились представления о них как об органах человеческого тела (хут – сердце) или функциях человеческого организма (тын – дыхание) и связанных с ними специфических свойствах этих “душ”. Основной душой, иногда и единственной, аналогично учению православной церкви, для хакасов стала хут, но еще сохранялись у стариков смутные представления о таких человеческих душах, как сѳне (душа, дух покойника) и тын (душа – дыхание)» [Шибеева, 1979, с. 190–191].

Наш собственный полевой материал подтверждает широкое бытование у хакасов шаманско-христианского синкретизма. Тем не менее, нельзя полностью согласиться с утверждением Ю. А. Шибеевой о полной утрате хакасами традиционных представлений о душах человека. Безусловно, христианство оказало немалое воздействие на традиционный мифологический пласт. Вероятно, отголоском этих представлений являются записанные нами мифы.

«Бог и дьявол родились вместе. Они оба оказывают воздействие на человека. Поэтому человек подвигается как плохим, так и хорошим поступкам. Все зависит от человека, что он выберет. У человека душа бес-

смертна. По тем местам, по которым ходил человек, где он жил, после его смерти должна пройти душа. Потом она отправится на суд» [ПМА, шаманка Чапкова К. В., 20.09.2000].

«Когда человек умирает, то его хут отправляется в "Сын чир" – "Истинную землю". Ее там судит Хайрахан. По одну его руку сидит Хара-хан, одетый в черное, а по другую сидит Ах-хан, весь в белом. Хара-хан записывает все, что человек сделал плохого, его грехи. Ах-хан же фиксирует все то, что человеком было сделано хорошего, бескорыстного. Они подсчитывают, что человеком сделано больше – хорошего или плохого. Если было сделано больше добрых дел, то такого человека к себе забирает Ах-хан, если же наоборот, то он отправляется к Хара-хану» [ПМА, Чертыкова Б. М., 19.02.2000].

Согласно синкретическим представлениям, человек, совершивший много грехов, на том свете будет сильно страдать. Ему даже не поможет *Мёңе суг* – «живая вода», якобы предназначенная для не слишком грешных людей. «Грешные люди будут там мучиться до смерти»; «Хорошие, божьи люди, там долго не находятся» [ПМА, шаманка Бурнакова Т., 11.10.2001].

Определенное влияние на традиционные хакасские представления о душе оказал буддизм, «освоивший» Южную Сибирь в XVII–XVIII вв., а его модификации эпизодически проникали сюда и в более ранние времена [Сагалаев, 1986, с. 155]. Влияние буддизма просматривается в идее реинкарнации.

«Человек перерождается. Если я умру, а где-то родится ребенок, то, возможно, это родилась я. Буду ходить с тем же сознанием, что и прежде. Душа может перерождаться девять раз, а потом уже как Бог распределит. У хороших людей после смерти душа превращается в птичку, и она летает по прямой, прямо как самолет» [ПМА, Чертыкова Б. М., 19.02.2000].

«После смерти человека на дверях чертят крест. Делается это для того, чтобы душа умершего человека не вернулась обратно. Если в скором времени в какой-то семье рождается ребенок, то это душа умершего возродилась в нем» [ПМА, Торбастаева П. М., 10.07.2000].

Таким образом, у хакасов сохраняются традиционные представления о различных категориях души человека, характеристики которых нередко путаются и сливаются.

Согласно традиционным представлениям, *тын* – душа-дыхание, которая находится с человеком до самой его смерти. Она имеет вид нитки (нитей), вылетающей или выползающей из рта умирающего человека.

Следующей категорией души является *хут* – душа живого человека, являющаяся его полной копией.

Другой душой человека считается *сүрнү* (*сүрүн*) или *сүне* – душа умершего человека. Она проявляет себя в мире живых через стук или плач. Хакасам она представлялась в виде вихря.

Негативной, черной составляющей человека является *харан* – душа умершего человека, оставшаяся в доме покойника и вызывающая болезнь у людей.

Хубай – душа человека, погибшего вдали от родного дома.

Аан – душа загубленного ребенка.

Ўзүт – душа умершего человека, которая полностью ушла в мир мертвых.

Көлетке – душа-тень человека.

Чаан – эмоциональная составляющая человека.

Хытчы – дух, толкающий человека на негативные поступки.

Хакасы особо выделяют *хагба*, *айсах*, *тегир* (*тигир*) – ангелов-хранителей, душу-хозяина, а также *хунат* – внутреннюю силу, оберегающую человека и его жилище.

Немалую роль в этом сыграло вторжение христианского миропонимания в традиционную картину мира хакасов. На мифологическое представление о душе заметное воздействие оказал и буддизм.

3.2. Шаман в системе традиционных обрядов

В религиозной идеологии хакаского народа в прошлом большое место занимал шаманизм. Еще в 1730-х гг. в описании служилого атамана Мугунчакова о кацинцах было сказано, что «онный народ состоит в вере своем ни поста, ни молитв никаких не знает, а напротив, что навикают шайтаном и веруют в него и шаманят по их закону» [Потапов, 1952, с. 114]. В конце XIX в. П. Е. Островских в очерке о быте хакасов отмечал: «...умалчивать духов и предотвращать их каверзы могут только шаманы посредством жертвоприношений и различных обрядностей» [1895, с. 336].

Авторитет и сила воздействия шамана на людей была столь велика, что перед ней не могли устоять представители иноэтнических сообществ (главным образом русские). Известный исследователь и общественный деятель Сибири Н. М. Ядринцев по этому поводу писал: «Шаманы и их ворожба производили впечатлени-

с этого места. Все Боргояковы из этой деревни, которая называлась «Сакый аал» – Сакеевка разъезжались в самых различных направлениях. Одна веточка уехала вверх по течению реки Теи, другая – вниз по течению реки. Там они образовали селения Иллиморов и Полистов. Третьи уехали в долину реки Есь, а четвертые – в Карагай. В старину было принято, чтобы спасти свой род от гибели, необходимо было разъезжаться по сторонам, при этом петляли, кружили. И когда приезжали в другую местность, то нередко меняли свое имя. Все это делается для того, чтобы запутать следы преследующим их духам, чтобы они не смогли их догнать и наслать болезни. А бывшие комсомольцы к старости стали набожными людьми [ПМА, Бытотова Л. К., 05.06.2000].

У хакасов шаманы выделялись в особую корпорацию служителей культа, игравших ведущую роль в проведении большинства религиозных обрядов, связанных со многими сторонами жизни людей. Фигура шамана являлась важнейшим и неотъемлемым элементом традиционной картины мира хакасов.

Шаманы обладали сверхъестественными силами. Они считались «избранниками» духов, от которых «получали» шаманский дар. Шаманы обладали способностью входить в личное общение с духами, населявшими Средний, Верхний и Нижний миры, быть посредниками между людьми и этими духами. Они приводили себя в экстатическое состояние для вступления в связь с духами. Как правило, они располагали различными принадлежностями для своей ритуальной деятельности – бубнами, костюмами, колотушками, музыкальными инструментами, всевозможными амулетами, изображениями духов и т. д.

Хакасские шаманы не отделялись от производственно-хозяйственной и промысловой деятельности рода, семьи. Для большинства из них шаманство не стало профессией, постоянным источником существования. Шаманство всегда сочеталось с ведением личного хозяйства, участием в промыслах, с домашними ремеслами и т. д. Культ предков являлся важнейшей составляющей идеологии шаманизма. Как правило, хакасские шаманы своих *тёсов* – духов-помощников получали по наследству от старших, уже умерших сородичей-шаманов. При этом им мог стать как мужчина, так и женщина. Независимо от пола, у хакасов шамана называли *хам*. Избранником духов мог быть не любой член семьи, а только тот, у которого имелась *артых сёйк* – «слышная кость». Известный этнограф В. Н. Башилов писал: «Шаман – это трагическая фигура древности, осужденная всю жизнь служить покровителям – духам, чтобы с их помощью охранять здоровье и покой соплеменников» [1975, с. 114].

Процесс становления шамана протекал мучительно и трудно. Н. П. Дыренкова, изучая шаманизм тюркоязычных народов, четко подметила: «В шаманстве турецких племен, как вообще в сибирском шаманстве, шаманский призыв носит ярко выраженный характер принуждения и мучительства» [1930, с. 267]. У будущих шаманов с определенного возраста появлялись некоторые необычные признаки в поведении, болезненное состояние. Так называемая «шаманская болезнь» проявлялась в том, что кандидат в шаманы становился как бы «ненормальным», т. е. что-то бормотал или выкрикивал нечто несвязное, с кем-то разговаривал, убегал в лес, терял сознание и т. д. К нему приглашали опытного шамана, который путем камлания устанавливал характер болезни, кем из духов она послана. Если оказывалось, что духи требуют, чтобы данный человек стал шаманом, то устанавливали, кто именно из духов-предков (бывших шаманов) «наступает» на избранника, по чьей воле [Потапов, 1981, с. 128].

Обычно шаманская болезнь сопровождается яркими видениями. Не последнюю роль в процессе становления молодого шамана играли сны или болезненные представления, связанные с путешествием в мир духов. Физические мучения во время болезни объясняются шаманом мучительством духов. Эти духи, являющиеся в виде людей или животных, бьют его, душат, топят в воде, разрезают его тело, пересматривают его мускулы и кости [Дыренкова, 1930, с. 271]. Считалось, что во время истязания шамана происходит подробный осмотр его тела. Духи пересматривают кости избранного, чтобы установить, все ли они соответствуют его высокому назначению [Там же, с. 274]. В народе бытует мнение, что получение шаманского дара может происходить в наказание за какие-либо нарушения запретов по отношению к духам.

«Однажды ранним утром девушка по имени Маниса отправилась на телеге в лес за дровами. Было так рано, что на небе еще виднелись звезды. Ехала недалеко, добралась до нужного места. Увидела пять красивых, величавых берез. Остановилась около них и решила срубить. Подошла к одному дереву. В этот момент откуда-то с косогора услышала чей-то свист. Маниса посмотрела в ту сторону, но ничего не увидела. Она срубила березу. Подошла к другой и снова услышала тот же самый свист. Посмотрела по сторонам, но ничего не обнаружила. Срубила и вторую. Приблизилась к третьей и увидела недалеко от себя горящие огоньки. Это были глаза волка. От присутствия хищника конь начал сильно беспокоиться. Но Маниса была отчаянной, смелой девушкой, она не поддавалась страху, сложила все дрова в телегу и поехала домой. Несмотря на самообладание, ей стало очень жутко, она позвала своего коня, что есть сил, буквально «летела». Приехав домой, она заболела. Маниса говорила, что ее всюду – и во сне, и на яву преследует тот самый волк. Это он своим свистом предостерегает ее о том, чтобы она не рубила березы. Березы были не простыми, они принадлежали этому духу-волку. Теперь он

её за это преследует. Явившись Манисе во сне, волк сказал ей: "Приходи ко мне или постоянно будешь мучиться. Я не оставляю тебя в покое, пока не подчинишься мне". Девушка была доведена до отчаяния, и, в конце концов, подчинилась волку. Ис этого момента у неё появилось желание шаманить. Девушка, сама того не понимая, стала чувствовать, если где-то что-то произошло и нужна её помощь. Если кто-то заболел, то её "тянуло" к этому человеку, у неё возникало сильное желание пошаманить, иначе у неё начинались припадки. Она начинала сильно страдать и мучиться. Тогда Манисе было двадцать пять лет. Она была видной, красивой девушкой. Маниса часто выезжала к больным, шаманила. Во время камлания она улетала к тем березам, где впервые встретила волка. Духи той местности сказали ей, что, срубив березы, она погубила их дочерей – духов, воплощенных в этих деревьях. И за это её наказали – сделать шаманкой. Во время камлания она пролетала над многими священными местами – горами, реками, озерами. Всегда посещала священные горы Чимі хыс – "Семь девушек". Там, на полянке самой высокой вершины собирались духи. На этой вершине жил самый главный дух, он был у них ханом. К нему обращались шаманы при камлании. Он был главным покровителем Манисы, всегда помогал ей, когда та шаманила. Свое камлание начинала с медленных ударов колотушкой по бубну, при этом пританцовывала, со временем ускоряя ритм. Она обычно произносила такие слова: "Я прохожу мимо священных гор Чимі хыс, сейчас перехожу реку, перелетаю небо". Все эти слова произносила словно тапхахи (разновидность коротких лирических песен). Свой полет показывала энергичными ударами в бубен, на котором игриво перезванивали колокольчики. Маниса, притетев к своему хану, вставала перед ним на колени, кланялась и говорила: "Меня, не достигшую возраста девушки, такой сделал (шаманкой). Сейчас я пришла к тебе. Тебе кланяюсь и прошу тебя, дай мне тын – душу девушки, которая болеет". После этого она стала произносить алгыс – благословения. Маниса еще долго произносила свои просьбы и уговаривала главного духа. Она внезапно зарыдала и начала просить его: "Дай душу, дай!" Вдруг шаманка вскочила, начала с бубном бегать по кругу, она делала такие движения, словно что-то вгоняла в бубен. И, наконец, она воскликнула: "Схватила тын". Маниса продолжала бегать и пританцовывать. Вдруг она упала на землю и воскликнула: "Схватила душу, схватила душу!" Люди приблизились к Манисе и дали ей выпить хакасской водки. Шаманка еще долгое время приходила в себя, восстанавливала силы. Камлание проходило три часа. Она рассказывала, что во многих духах узнавала людей, недавно умерших» [ПМА, Асочакова Н. Г., 05.01.2000].

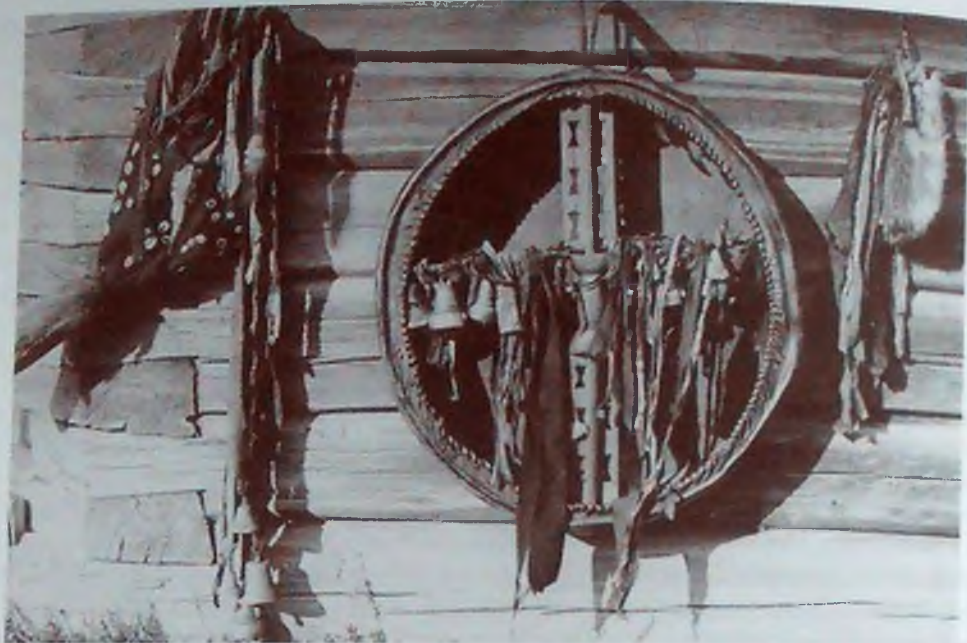
Шаманские духи-помощники *тёс* – это души умерших шаманов и людей, покровительствующих живым шаманам [Катанов, 1897, с. 25]. Духи-помощники, по толкованию шаманов, разделялись на воздушных, горных или лесных, водяных и подземных. По своему достоинству они не были равны: одни имели высший ранг и обладали большим могуществом, другие стояли ниже и были менее сильными. По одним сведениям, духи-помощники – это различные животные (медведи, лисицы, змеи, лягушки), птицы (сокол, ястреб, орел, кукушка и т. д.), а по другим – только принимают вид животных, скрываясь от враждебных им духов. *Тёсы* выполняли разные поручения шаманов, «ходили в воздухе», «под землей и под водой». Особенно важна была роль духов-помощников при камлании, когда шаман собирал их, и они сопровождали его в «путешествиях» и т. д. [Шибаета, 1979, с. 189].

Шаманские *тёсы* различаются по полу и возрасту, по назначению и функциям. Среди армии служебных духов встречаются: немой *тёс*, вороватый, передразнивающий, щекотливый и т. д. В зависимости от присутствия того или иного *тёса* менялась манера поведения шамана. Некоторые *тёсы* наделены самостоятельными названиями: *кучун* – *тёс* в образе змеи, *ынайгах* – в образе пестрого гуся, *халба* – типа ангела-хранителя; *сайгот* – *тёс*, специально проверяющий лишнюю кость шамана, и т. д. У каждого шаманского атрибута существовал свой *тёс*. Например, *тулбек* *тёс* – хозяин шаманского костюма, *тубен* – хозяин бубна, *очап* – хозяин колотушки и т. д. К ним обращались со следующими словами [Бутанаев, 1996]:

*Мои очаны, держащие колотушку,
Обвейтесь на мою правую руку!
Мои тубены, держащие бубен,
Появитесь на моей левой руке!*

На шаманскую одежду нашивали бусинки – *хам мончыгы*, которые представляли собой глаза *тёсей*. Две бусины – глаза одного *тёса*. У шаманов на костюме обычно насчитывалось 50 и более бусин. Если шаман умрет, то бусины нельзя хоронить вместе с ним, иначе *тёсы* останутся слепыми.

При обряде камлания обязательно кололи белого ягненка, ставили в юрте белую березу и готовили молочную водку – *араку*. Сначала шаман призывал своих духов. Он открывал дверь юрты, издавал громкий свист и, изображая на лице улыбку, пятясь к почетному углу, пел молитвы. Каждый раз, обращаясь к *тёсам*, крестил *аракой* с троекратным восклицанием: «*Сеек*». В юрте возжигали богородскую траву (*ирбен*), запах которой привлекал *тёсам*. Шаман во время призывания духов применял термин «*хобат*». Этот призыв нельзя употреблять без дела, иначе *тёсы* могут обидеться и навредить шаману.



Атрибуты шамана – шапка, бубен и жезл.
 Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).

Тёсы очень любят слушать сказки. Если случалось, что шаман начал камлание, а в другом месте исполнялось героическое сказание, то иногда *тёсы* не выходили на вызов. *Тёсы* садятся на музыкальный инструмент – *чатхан* и слушают пение сказителя.

После того, как шаман окружит себя «армией» духов и объединится с *тёсами*, он перестает быть простым человеком. *Тёсы* затемняют рассудок и делают его жестоким. Шаман приказывал своим духам точно исполнять его решения: «Мои всевидящие! Пусть не останется места, неизвестного вам! Все, что попадется на глаза, говорите безошибочно! Если же вы скажете ложь, я расшибу в кровь ваши черные головы!». При этих словах шаман потрясал в воздухе своей колотушкой. Ничего в мире не остается ими незамеченным. *Тёсы* исследуют дно морей и вершины высоких гор. Они не имеют права вернуться назад, не исполнив приказа. Они вступают в борьбу со злыми силами и *тёсами* других шаманов. Отправляясь в поход с духами, шаман всегда оставляет одного–двух *тёсей* на пороге юрты, чтобы он охранял жилище. Если шаман погибнет в битве со злыми силами, то его *тёсы* навсегда останутся под порогом. Именно поэтому, по хакасским обычаям, на порог нельзя наступать, иначе заболеешь [Бутанаев, 1996].

В том случае, когда шаман ставит перед *тёсами* непосильную задачу, духи могут не выдержать и покинуть его. Тогда он теряет свою силу. Иногда шаман, от усталости или желая проучить кого-либо, временно «прилеплял» *тёсы* простому человеку, отправляя его вместо себя. Обычно так он практиковал с 9 парнями и 7 девушками, участвовавшими при камлании. Чтобы *тёсы* к ним не «прилипали», девушки и парни брали в рот черные угольки, а на горле рисовали крестик. После камлания над больным шаман проверял судьбу собравшегося народа. Он приказывал *тёсам*: «*Толы хоорайны ибріңер, тооза чонны сынаныңар*» – «Обойдите общество *хоорай* (т. е. хакасов), весь народ проверьте». *Тёсы* узнавали, нет ли среди гостей больных, не прицепились к ним злые силы. Заключительным этапом камлания является распускание *тёсей*. «Чистых» духов отправляли по разным сторонам, как жаворонков и перепелок, а «нечистых» притягивали к флажкам (*тис*) на колотушку. Иногда вместе с собой *тёсы* могут забрать «огонь глаз», т. е. зрение. Поэтому шаман при их распускании наговаривал: «Не забирайте огонь моих глаз». Когда *тёсы* удалялись, то шаман превращался в простого человека [Бутанаев, 1996, с. 172–174].

Как упоминалось, одной из главных функций шамана было целительство. Вера хакасов в лечебную силу шаманов была очень сильна. Рассказывали интересный случай про шаманку Чонах. Один мужчина болел длительное время, надежд на выздоровление уже не оставалось. Больной не открывал глаза, не разговаривал. У него начали остывать ноги – верный признак приближения смерти. Согласно обычаям, его, как и всех умирающих, сняли с постели и положили на овчинные шубы, расстеленные на полу. Хакасы не позволяли умирать на кровати. Однако мать умиравшего надеялась на чудо и пригласила шаманку, которую звали Чонах. Шаманка приехала к больному. Ей преподнесли стакан с *аракой* (хакасская водка). Она ее выпила. После этого она три раза зевнула и начала шаманить. Вскоре Чонах начала яростно бить в бубен, стала кричать нечеловеческим го-

досом, прыгать, размахивать руками, кружиться, словно вихрь. Шаманка кричала о том, что не позволит духам забрать этого человека – «ее красавца мужа» (так называла она больного). Камлала очень долго и как только закончила, тут же уснула. Когда проснулась, сказала, что все будет в порядке, и уехала домой. Наутро больной пришел в себя – открыл глаза и мог уже говорить. Он рассказал о своем сне. К нему домой приехали три всадника. Посадили на коня и повезли в свой край. Проезжали мимо полей, гор. Вдруг один из всадников воскликнул: «Чонах летит!». Больной посмотрел, и увидел, как к ним летела шаманка Чонах. Лицо у нее было свирепое, глаза метали искры. В руках у нее был лук со стрелами. Шаманка начала стрелять по всадникам и кричать, что не отдаст «своего красавца мужа». Всадники перепугались и закричали больному: «Слезай немедленно, а то из-за тебя погибнем!» Мужик спрыгнул с коня, а всадники поскакали прочь. А Чонах еще долгое время их преследовала. Этот мужик вскоре выздоровел и прожил долгие годы [ПМА, Бурнаков А. А., 12.07.1998].

К шаманам часто обращались люди, заболевшие после встречи с горными людьми. По словам наших информаторов, таким лечением часто занимались женщины-шаманки. Лечение проходило обычно в юрте, где по кругу сидели родственники. Предварительно шаманка проводила гадание при помощи деревянной чаши. Она брала чашу, наполненную *аракой*, и деревянной ложкой проводила обряд *сеек-сеек* – кормление духов, затем выпивала ее. После этого бросила чашку через плечо. Когда чаша падала дном вниз, все присутствующие кричали: «*Ах терік*». Это означало благоприятный исход камлания. Камлание могло происходить без бубна, при помощи трех женских платков – белого, черного и пестрого. Шаманка размахивала и касалась платками больного, одновременно произнося *алгысы* (благословения) в честь духов. Немаловажно в процессе камлания было верить в силу шаманки. Как объясняли шаманы, сомнение хотя бы одного присутствующего в их силе очень мешало процессу камлания. По рассказам очевидцев, такие камлания для больного, как правило, заканчивались успешно.

Можно согласиться с К. Л. Банниковым, утверждающим, что «шаман представляет собой как социальную модель вселенной, выраженную физически: в силу своего медиумного положения он воплощает пограничные состояния человеческой души и тела. Представляет в одном лице медиумного положения он воплощает пограничные состояния человеческой души и тела. Представляет в одном лице мир и антимир, охватывая весь психофизиологически заданный спектр бинарных оппозиций. Он одновременно и змей, и птица, судя по хвостам и шапке, как одновременно живой и мертвый, судя по вышитым скелетам на одеждах и т. п.» [1996, с. 136].

Некоторые хакасские шаманы во время камлания использовали гусиные крылья. Одной из таких шаманок была Минила Мамышева, проживавшая в деревне Халарлар. В начале своего камлания Минила всегда надевала гусиные крылья. Затем она наливала *тадар арагазы* (хакасскую молочную водку) в деревянную чашку и понемногу начинала оттуда отпивать. И только после этого приступала к камланию. Всегда начинала с песни. По свидетельству очевидцев, она пела красивым, сильным голосом. Минила рассказывала о том, где пролетает, какие горы по пути преодолевает. В определенных местах она «угощала» духов, совершала обряд *сеек-сеек* – брызгала по сторонам. Как рассказывают свидетели камлания, Минила говорила следующее: «В каких плохих местах я лечу! Горло мое пересыхает! Мои духи-*тёсы* хотят пить!» Находящиеся рядом с ней люди в этот момент подливали в чашку водки. Минила, побрызгав водкой по сторонам, отдавала чашку назад и говорила выпить все содержимое одной женщине. По рассказам очевидцев, водка в чаше стала синей. Это несколько смутило женщину, и она не хотела ее пить. Но шаманка настоятельно требовала, чтобы она все выпила, объяснив это тем, что без этого она не могла лететь дальше. Исполнив требуемое, женщина отдала пустую чашу шаманке. Та с криком «*ах терік*» бросала чашу. Считалось, что если чашка упадет вверх дном, то это плохой знак: человек, которого лечит шаманка, может умереть. Если же чашка упадет дном вниз, то это к хорошему. человек будет жить и скоро выздоровеет [ПМА, Чепчигашева Л. А., 07.08.2000].

Как видим, процесс гадания при помощи чаши у хакасов мог проходить как в начале, так и в конце камлания. В компетенцию хакасских шаманов, кроме излечения больных, входили многообразные функции: проводы души в загробный мир, предугадывание будущего, поиск потерянных вещей, «очищение» от злых духов жилых помещений и многое другое. Нередко к шаманам обращались русские.

«К одному шаману приехал русский мужик и попросил узнать, как живет дама его семья. Шаман начал камлать. “Полетел” на родину этого мужика. Говорит, что дома все живы и здоровы, а жена в данный момент занимается стиркой. Тогда русский мужик попросил шамана принести из его дома какую-нибудь вещь, чтобы он мог убедиться в правдивости слов шамана. Последний продолжил свое камлание. С силой ударил по бубну, и из него выпала салфетка с уловичка из-под иконы. Русский мужик взял себе эту салфетку. Через некоторое время он приехал домой и спросил у жены: «Кто у тебя был в такой-то день? Что у тебя терялось?» Жена сказала, что в тот день она занималась стиркой, и к ней никто не приходил. Но у нее пропала салфетка с уловичка. Муж вынул из кармана салфетку, и жена сразу же ее узнала. Таким образом мужик убедился в силе шамана» [ПМА, Асочакова А. Д., 10.06.2000].

Шаманы обладали комплексом средств и способов воздействия на окружающих. Все это должно было убедить людей в обладании шаманом невидимыми силами, в умении им разгадывать приближение несомненных явлений природы, предугадать их свойства, последствия и т. д. Нередко для сохранения веры людей в их и поддержания авторитета в обществе шаманы использовали различного рода чудеса. Распространенным среди хакасских шаманов феноменом являлась телепортация предметов, «выкраденных» у других шаманов. Рассказали историю о шамане Каптолоке Тодинове, проживавшем в деревне Сталино. По словам Каптолока во время камлания, он летал в Туву. Люди попросили предоставить доказательство его полетов в ту местность: принести отсюда какую-нибудь вещь. Шаман согласился исполнить данную просьбу. Начал шаманить и сильно ударил по бубну, что сам упал на спину. Колокольца на бубне громко зазвенели, и из него выпали серебряные из четырех ремешков тувинские вожжи. Они были покрыты инеем. У всех присутствующих возникло ощущение, будто бы их сбросила какая-то птица. В другой раз люди снова захотели убедиться в его шаманской силе. Они попросили его украсть какую-нибудь вещь у шамана, жившего в верховьях реки Еси. Каптолок дал свое согласие, начал шаманить. Через какое-то время сказал, что находится в доме есинского шамана и видит, что тот спит на войлоке. Под войлоком у того лежали кисет с трубкой. Каптолок начал потихоньку шепотом шамана, и тот, не просыпаясь, перевернулся. В этот момент Каптолок вынул кисет с трубкой и улетел. В камлании он с силой ударил колотушкой по бубну, и оттуда выпали кисет с трубкой. Все присутствующие убедились в силе шамана. На следующий день из верховьев Еси приехал шаман – хозяин украденных вещей. Он сказал Каптолоку, что видел, как тот прилетал к нему в дом, видел, как взял трубку с кисетом, но не придавал этому большого значения. Каптолок объяснил ситуацию, извинился и отдал шаману его вещи. Так они и разошлись [ПМА, Бурнаков В. С., 20.07.2000].

По традиционным хакасским представлениям, шаманы обладали способностью к левитации. Хакасы верили, что в процессе камлания, например, «очищения» юрты, находясь в другом месте, шаман, ударяя в бубен, мог в виде вихря открывать дверь и залетать в «очищаемую» юрту. Поклонившись очагу, через дымоход шаман вылетал наружу.

Среди хакасов широко были распространены верования, согласно которым шаманы могли превращаться в птиц – орлов, коршунов, ворон и др.

«Одна женщина переехала с мужем в Казахстан. Однажды днем во дворе она готовила мужу обед. Женщина заметила, что на заборе сидит ворона, которая внимательно за ней наблюдает. Внутренний голос подсказал, что это не простая птица, а ее знакомая шаманка Минила. Женщина открыла дверь и пригласила птицу в дом. Ворона залетела, пролетала по всем комнатам и, несколько раз каркнув, улетела. Через некоторое время женщина вернулась в родные места и встретила с шаманкой. Улыбнувшись, женщина сказала...



В юрте шамана. Фото С. Д. Мининагина (1910-е гг.)

сразу же узнала Минилу, потому что в Казахстане, в местности, где она жила, вороны не обитают. Шаманка ответила, что поняла о том, что ее узнали. Ей просто захотелось посмотреть, как живет этой женщине на чужбине. Перед смертью Минила постоянно звала к себе эту женщину, но та не хотела к ней приходить, так как боялась, что шаманка передаст ей шаманский дар – силу. А сделать это для шаманов нетрудно, они могут обнять, поцеловать или просто дотронуться до руки. Этого будет достаточно, чтобы стать шаманкой. Так и умерла шаманка Минила, никому не передав шаманского дара» [ПМА, Чепчигаева Л. А., 07.08.2000].

Распространенным явлением среди шаманов была способность оказывать воздействие на атмосферные явления. «В ясный день шаманы начинали камлать, и внезапно откуда-то появлялась маленькая тучка, которая вскоре разрасталась и затягивала все небо, потом шел дождь» [ПМА. Боргоякова Ф. Е., 17.09.2000].

Все эти модальности и символические способности шамана выражали разрыв со сферой обыденной жизни. Цель, преследуемая разрывом, – это свобода, которая достигается посредством вознесения, полета, невидимости и неподвластности тела силам многих стихий. Стремление разбить оковы, выйти за пределы ограниченных возможностей – эти идеи воплощали шаманы.

Хакасские шаманы использовали свой дар в утилитарных целях. Например, они активно участвовали в охотничьих промыслах. Шаманы общались с невидимым миром, в том числе миром животных, и предсказывали благоприятные дни и места охоты. Хакасы верили, что во многих случаях удача на охоте зависит от воздействия и силы шамана.

«Два мужика из Усть-Сосы поздней осенью отправились на охоту. Раньше хакасы уходили на промысел надолго (на 2–3 месяца). Брали с собой двух лошадей. На одной ехал сам охотник, а вторая везла провизию. Один из мужиков был шаманом, хотя в деревне ему особенно и не верили, видимо был не очень сильным шаманом. Через пять дней доехали до охотничьих угодий. Соорудили шалаши, разожгли костер, готовят себе еду. Наступил “хызыл ир” – красный вечер. Один мужик говорит: “Нынче зима будет снежная. Сможем ли хорошо поохотиться? Может, пораньше двинем домой?” Шаман ему говорит: “Не беспокойся, пустыми домой не вернемся”. Второй говорит: “Толку-то с тебя и с твоих слов”. А шаман отвечает: “Не веришь мне, тогда я пошаманю, посмотришь, что будет”. Мужик сказал: “Хорошо, посмотрим”. Поели, и шаман начал шаманить, а потом говорит напарнику: “Сходи на родник за водой, а то во рту пересохло”. Мужик взял алгый – ведро и пошел за водой. Идет, а кругом темно и даже родника не видно. Видит, что вокруг одного места кружатся вороны и кричат: “Хах, хах!” Мужик набрал воды и пошел обратно. Зашел в шалаши, а шаман спросил о том, видел ли он что-либо. А тот ответил, что ничего не видел. Тогда шаман опять принялся за свое дело и снова послал мужика за водой. Мужик пошел к роднику, и видит, что там сидят голые, без шерсти волки. Они так пристально смотрят на него. Их глаза так и горят. Жутко стало мужику, но он не поддастся страху. Зачерпнул воды и спокойно пошел к шалашу. Шаман снова спросил о том, видел ли он кого-либо. Тот ответил, что не видел. Тогда шаман опять принялся за свое дело. А мужик сидит у входа и смотрит на шамана. И вдруг шаманские духи схватили его и потащили к костру. Мужик схватил горящую головешку, а духи продолжают его тащить. Мужик закричал: “Ладно! Хватит! Верю, что ты шаман”. Так волей-неволей ему пришлось убедиться в шаманской силе напарника. В ту зиму снег выпал глубокий, и все охотники ушли ни с чем. А эти двое удачно поохотились. В следующую зиму шаман предложил тому мужику поехать вместе на охоту. Но мужик отказался и уехал на промысел с другими» [ПМА, Ачитаева К. К., 12.05.2000].

Согласно народным представлениям, шаманы, находясь дома, могли содействовать удаче на охоте. Хакасские охотники старались уходить на промысел четвертого октября, в «Покров день», так как в это время у маралов начинался гон. Рассказывали историю, как три охотника из села Отты отправились в тайгу. Шли по известным охотничьим местам – «Пор паазы, Тохта паазы, Хара тиче». По дороге им встретился один марал, но они не смогли его подстрелить. Безуспешно проходили весь день. Стали возвращаться домой с пустыми руками, очень огорченные. В местечке Ачыг чаазы увидели дерево, над самой верхушкой которого вращалось небольшое облако. Присмотревшись к облаку, они увидели в нем ясно выраженный человеческий рот без некоторых зубов. Именно такой рот без зубов был у их знакомого шамана. Они без труда его узнали. Засмеявшись, сказали облаку-шаману, что бы тот принес им удачу – послал зверя. Как раз в это время в селе Отты камлал этот шаман. Он сказал людям, что видит охотников, которые возвращаются домой без добычи. «Я дам этим, горе-охотникам коосулю, чтобы они пришли хоть с чем-то», – сказал шаман. В селе все люди с нетерпением ждали охотников. Вскоре те пришли, им действительно удалось подстрелить только одну коосулю [ПМА, Буриаков В. С., 20.07.2000].

Хакасы делили шаманов на три категории. В основе такого деления лежало представление о силе шамана в его сношениях с духами и божествами, о генеалогии и т. п. Самые большие шаманы – пугдурь имели до 9 бубнов, особый костюм и огромную «армию» духов. При камлании их духи могли достигать Северного Ледовитого океана и даже Средиземного моря. Пугдурь руководили на горных жертвоприношениях, лечили от бесплодия женщин, получали хут от самой богини Умай, занимались предотвращением эпидемий скота и т. п.



Атрибуты шамана – бубен и шапка. Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).

Средние шаманы – *пулгосы* обладали только одним бубном и надевали простой шаманский наряд. Их шаманское путешествие ограничивалось соседними районами Хакасии.

Шаманы низшей категории – *чаланчики* обладали гипнозом. Они не были посвящены в учение шаманизма, не имели шаманского костюма и бубна. *Чаланчики* лечили от испуга, сглаза и т. д. [Бутанаев, 1996, с. 175].

Хакасы из общего понятия «шаман» выделяют еще одну категорию – *чеек-хам* («поедающий шаман»). К сожалению, в литературе отсутствуют какие-либо четкие и полные сведения об этих шаманах. В «Хакасско-русском историко-этнографическом словаре» В. Я. Бутанаева [1999, с. 214] дано лишь краткое описание. Упоминается о *чеек-хамах* в работе К. М. Потачакова [1958, с. 97]. Некоторые сведения о свойствах шаманов «поедать» людей есть в работе Н. П. Дыренковой: «По господствовавшим некогда представлениям, шаман, если рассердится на кого-нибудь, может его съесть, то есть наслать духов, которые и съедят человека. Шаманы всячески старались поддержать в населении веру в эту их силу» [1940, с. 435].

У Н. Ф. Катанова находим интересный рассказ о «пожирающем» шамане Кечоке: «В прежнее время один священник отнял у Кечока бубен. Потом пришел Кечок, чтобы съесть его в жаркий день. Кечок стал подкармливать священника в том месте, где тот должен был купаться. Священник входил в воду, снявши с себя крест. Когда священник вошел в воду по колени, Кечок задавил его (своею силою) в воду и священник утонул» [1907, с. 451]. Однако феномен «поедания» душ людей Н. Ф. Катанов специально не рассматривал. Вероятно, это объясняется тем, что исследователи свойство шаманов «поедать» души людей не считали чем-то неординарным, поэтому не выделяли *чеек-хамов* в отдельную категорию.

По нашим полевым материалам, *чеек-хамы* относились к разряду черных, зловредных шаманов. Фигура *чеек-хама* вызвала у людей страх. Хакасы причисляли их к сильным шаманам [Потачаков, 1958, с. 97].

Согласно традиционным представлениям, шаманы хорошо знали друг друга. Сильные шаманы во время камлания, встретив на своем пути слабого шамана, обычно «съедали» его душу. После этого слабый шаман умирал. *Чеек-хамы*, как считалось, «поедали» *хут* – душу людей (чаще детей). Старики говорили: «Были *чеек-хамы*. Если кто умрет, то считали, что его съел *чеек-хам*. Их очень боялись» [ПМА, Челыгинцев Е. Н., 05.07.2001]. По народным поверьям, *чеек-хамы* «убивали» грудных детей и даже могли погубить ребенка в утробе матери. Лишь в крайнем случае, чтобы спасти своего безнадежно больного ребенка, хакасские женщины обращались к *чеек-хамам*. Эти шаманы могли взять *хут* одного ребенка и передать ее другому – боленному, после чего последний выздоравливал. Чтобы не забрали *хут*, специально одевали перстень. Во время камлания *чеек-хамы* на своем пути «съедали» всех, кто им не понравится.

«В местечке Нижняя Тёя жил *чеек-хам* по фамилии Какайков. Страшный был человек. Много людей сделал людям. Если ему не понравится какой-нибудь человек, то он его обязательно «съест». Тот человек вскоре умрет» [ПМА, Мамышева Е. Н., 20.08.2001].

Хакасы верили, что *чеек-хамом* становился тот, кому от их наставников или предков передавались *чеек-тёстер* – «поедающие тёсы». Наши информаторы говорили: «*Чичик-хам* были черными шаманами. Их наставниками, которые показывали им путь, тоже были *чичик-хам*. Они ели души людей, и те вскоре умирали. По сравнению с обычными шаманами, их было гораздо меньше» [ПМА, Топоева Г. Н., 29.09.2000]. Как правило, одним из таких *чеек-тёсов* был волчьим. Хакасы про такого человека говорили: «*Пуур тёттэг чеек хам*» – «Шаман-пожиратель душ, имеющий волчьего *тёся*» [Бутанаев, 1999, с. 176].

По народным представлениям, будущему шаману предлагались *чеек-тёстер* еще и в виде крови. По рассказам стариков, в селе База жил *чеек-хам*, которого звали Кичук Майнагашев. Он славился тем, что «съел» многих людей. Его *тёси* по родословной были переданы известной шаманке Сарго Майнагашевой. Когда Сарго посвящали в шаманы, то подали ей черную бутылку с кровью. Сарго отказалась брать эту бутылку. Как утверждают старики, если бы она взяла эту бутылку, то стала бы *чеек-хам* [ПМА, Сунчугашев С., 09.10.2001].

Чеек-хамы обладали особым бубном *хара тюр* («черный бубен»). Вероятно, черный цвет олицетворял все потустороннее, имевшее связь с Нижним миром как олицетворением смерти. Когда *чеек (чичик)-хам* умирал, то считали, что бубен этого шамана «ходит» летом по ночам. Такой бубен хакасы называют *хара тюр*. Принято считать, что *хара тюр* всегда ходит по одному и тому же месту, издает своими бубенцами звон, и в это время слышится удар колотушкой по бубну. По традиционным представлениям, «хождение» бубна – *хара тюр* предвещало гибель людей. В народе до сих пор бытует такое выражение: «*Хачан хара тюр санчи, кизи хазых чёрбинче*» – «Когда слышатся звуки удара *хара тюр*, то человек умирает» [ПМА, шаманка Бурнакова Т., 11.10.2001]. По рассказам информаторов, при «поедании» *чеек-хамом* души человека из *хара тюр* бежала кровь.

«Жил один чичик-хам. Как-то он камлал и “съел” человека, который шел по дороге в деревню. И когда этот шаман “ел” того человека, то из шаманского бубна капала человеческая кровь. И тот человек в действительности скоро умер. Этих шаманов сильно боялись» [ПМА, Боргоякова Ф. Е., 17.09.2000].

По представлениям хакасов, *чеек-хамы* «поедают» души людей при помощи своих *тёсей*. В это время у *чеек-хама* изо рта или из глаз должна сочиться кровь.

«У женщины было два сына. Один из них был грудного возраста. Однажды в их деревне камлал шаман. Он прилетел в юрту через дымоход. Шаман “взял” хут грудного ребенка и улетел. Ребенок вскоре умер. А у этого шамана, когда он “ел” хут ребенка, изо рта бежала кровь» [ПМА Боргоякова А. А., 18.08.2001].

Хакасы верили, что некоторые *чеек-хамы* вместо детей могли съесть какое-либо домашнее животное, например, корову.

Среди хакасов распространены «былички» о том, как молодые люди, собравшись вместе, принимают решение обстрелять из ружья *хара тюр*, когда тот будет «ходить». В назначенный момент они залпом стреляют по *хара тюр*, но на месте, где должен был находиться бубен, ничего не обнаруживают. В скором времени все эти люди погибают той или иной смертью.

Согласно традициям, запрещалось прикасаться к любым шаманским атрибутам, а к бубну в особенности. Те, кто нарушал это правило, обычно расплачивались своей жизнью.

«Умер шаман. Его бубен повесили на березу, которая росла на кладбище, находившееся на горе. Зимой дети любили кататься с этой горы на санках. Катались обычно до сумерек. Один мальчик подошел к березе и взял шаманский бубен. Бубен был большой, с колокольцами. Наигравшись с ним, мальчик повесил его обратно. А сам пошел к ребятишкам кататься с горы. Начало темнеть, но было полнолуние, все хорошо было видно, и дети продолжали играть. В какой-то момент они заметили, что к тому мальчику катится бубен, при этом звонко звеня колокольцами. Мальчик и все дети, испугавшись, побежали домой. Через некоторое время мальчик, который трогал бубен, внезапно умер» [ПМА, Бурнаков В. С., 20.07.2000].

По архаичным представлениям, *чеек-хамы*, как и все шаманы могли превращаться в вихрь. Некоторых шаманов узнавали по беззубому рту, который просматривался в вихре. Считалось, что вихрь, кружась, забирает душу человека. Являлось дурным предзнаменованием, когда вихрь срывал и уносил с собой головной убор человека. Хакасы говорили, что у этого человека похищена душа, поэтому в скором времени он должен умереть.

Образ *чеек-хама* нес в себе символ неконтролируемости, незаконного вторжения «чуждого» в социум, являл символ устрашающего присутствия «ниного» в самом космосе традиционного мировоззрения. Безусловно, в хакасском обществе, *чеек-хамы* вызывали у людей чувство страха и скрытой ненависти.

«Жил чеек-хам. Многим людям он принес горе. Этот чеек-хам “съедал” души людей, особенно детей. Когда он умер, то его жена попросила людей поскорее его похоронить, чтобы он не успел сделать еще какое-то зло»

нибуть это. Его похоронили на горе. Было слышно, как из могилы доносился какой-то шум, и вся гора ходила и думал. Жена, увидев это, захотела раскопать могилу и освободить мужа. Люди связали эту женщину и запретили. Так ее держали до тех пор, пока эти явления не прекратились» [ПМА, Арчимбаев Е. К., 24.07.2001]

По рассказам информаторов, нередко разрешением проблемы, связанной с шаманом, являлось его убийство. В традиционном обществе коллектив ощущал себя единым целым, противопоставляя своё «мы» окружающему «иному» миру, в который были включены другие человеческие коллективы – «они». Вредоносное действие приписывалось другой группе, другому племени – «им». Тувинских, алтайских и шорских шаманов, как представителей иноэтнических сообществ, якобы приносящих зло, хакасы именовали *чеек-хамнар*. В народе и сейчас говорят: «*Мының атында, чыыс хамнар кізі чичен хамнар полтыр, чеек-хамнар*» – «В давние времена шорские шаманы являлись *чеек-хамнами*, пожирали людей» [ПМА, шаманка Бурнакова Т., 11.10.2001]; «*Чыыс хамнар чеек-хамнар полчацнар*» – «Шорские шаманы были *чеек-хам*» [ПМА, Ахпашева З. А., 08.08.2001].

Считалось, чтобы «съесть» очередную жертву, шорские шаманы прилетали во всевозможных обликах из разных мест.

«...когда камлала Чонах, то превращалась в орла и улетала. Один шорский шаман тоже превратился в орла, но его подстрелил наш охотник. Этот шаман впоследствии умер» [ПМА, Боргоякова В. И., 12.07.2001].

«Очень сильны тувинские шаманы, они часто прилетают к нам из-за Саян и крадут души. Так, украли мою душу, и она даже обожглась в огне, но ее вовремя вернул наш шаман» [ПМА, Боргоякова А. Н. 03.05.2000].

По словам алтайцев, челканские шаманы брали души из Хакасии и боролись с шорскими камами [ПМА. Авошев И. Д., 20.06.2001].



Берега и improvisированный алтарь, приготовленные для кампания в юрте (справа от дерева на полке стоят православные иконы). *Фото С. Д. Майнагашева (1910-е гг.).*

В настоящее время у подавляющего большинства хакасов память о шаманах сохраняется в виде «быличек», широко распространенных в народе. Эти рассказы поддерживают в хакасском обществе определенный уровень межпоколенной трансляции и влияют на формирование исторической и генеалогической памяти. Традиционное сознание по-своему реагировало на смену идеологий и социального строя. Народное мифотворчество явилось своего рода лакмусовой бумажкой, на которой выявлялись все изменения, происходящие в общественном сознании. Излюбленные темы рассказов о шаманах - взаимоотношение шаманов с советской властью, шаманы и Великая Отечественная война.

«В период октябрьского переворота (революции 1917 г.) многие шаманские атрибуты заставляли убогать. Один комиссар, чтобы посмеяться над шаманами, надев шаманский костюм, начал петь и танцевать. И в какой-то момент он остановился и начал: "Ребята, снимите с меня одежду, если она меня задущит!" С него стянули одежду. Комиссар был чуть живой. Он отдал танцовщице ее костюм и сказал ей, чтобы она пошла отсюда ушла. Шаманка спрянула в свой костюм, а себе сшила другой, с множеством колокольчиков. К этой шаманке часто обращались люди, чтобы узнать о своих родственниках и близких, особенно о тех, кто был в отъезде. Однажды к ней пришла женщина, чтобы узнать о брате, от которого давно было тишем. Шаманка начала медитировать. Она медленно, без резких движений, ходила по юрте. Затем села на коврик и

и "поскакала", все ее тело раскачивалось, словно она гнала лошадь галопом. Колокольца на костюме зазвенели и вставали, как от быстрой езды. Шаманка начала называть те места, над которыми пролетала на своем "коне". Она называла горы, реки, города, в которых и сроду не была и не слышала о них. Прилетела в район Сталинграда, сказала, что видит брата женщины. Он лежал в госпитале, тяжело израненный. Шаманка начала голосом ее брата стонать. Женщина услышала это и воскликнула: "Мой брат живой, это он стонет!" Так шаманка помогала людям. Эту шаманку звали Педес Учугачева, она жила с сыном Петром в Ошколе. Однажды она сказала, что скоро в Сибирь придет большое войско желтолицых воинов. Люди недоумевали, откуда придут воины, если война окончилась. И действительно, в скором времени люди убедились в правоте слов шаманки. К нам эшелонами везли пленных японцев. Как-то раз она шаманила. И один мужик сильно хотел посмотреть ее камлание, но стеснялся зайти в дом, где все это происходило. Через какое-то время к нему вышел сын шаманки и сказал, что она его приглашает посмотреть камлание. Прежде чем шаманишь, она гадает. Для этого бросает чашику. И если она падает дном вниз, то говорит: "Алтын терік" – "золотое дно", это означало, что камлание пройдет удачно и все будет хорошо. Педес была очень старой, немощной, но когда начинала камлать, то ее было не узнать. Она словно летала. Педес была сильной шаманкой, все знала» [ПМА, Итпеков Г.В. 12.07.1996 г.].

Наличие особых лиц – посредников между духами и людьми, особый ритуал действий, предполагающий веру в существование добрых и злых духов, позволяет с достаточной уверенностью утверждать, что шаманство у хакасов, связанное с анимистическими представлениями, с культом природы, продолжало активно сохраняться и в советское время.

В связи с трансформацией, произошедшей в социально-политической и идеологической жизни России в последние десятилетия XX столетия, у основной массы населения страны изменилось направление вектора духовных ориентиров. У многих народов возрос интерес к собственным духовным ценностям. В результате активизировался процесс мифотворчества, связанный с национально-культурным возрождением. Не являются исключением и хакасы.

Для хакасского народа любимым сюжетом является вера в национального «Мессию», который в критический период жизни этноса должен прийти и помочь своему народу. В фольклоре он именуется *Тадар-хан* [Бутанаев, 1996, с. 176, 189]. В народном мифотворчестве его нередко изображают сильнейшим шаманом.

Другим распространенным мифическим героем является женщина – «Дух всех тюркоязычных народов». В связи этим интересен рассказ известного в Хакасии музыканта-чатханиста Григория Васильевича Итпеков, которого старики относят к категории «шаманствующих людей» (он себя шаманом не считал). По его словам, он ощущал особую связь с миром духов.

«Когда начинаю говорить о горных духах, они не хотят, чтобы я играл. Путаю меня. Не дают сосредоточиться. Духи на пустую ложку мотив не дают. Если они хотят меня послушать, то собираются здесь, у меня, и дают знать. Я иду в магазин, беру бутылочку вина и остаюсь один на один с чатханом. На улице я делаю сеек-сеек и говорю: "Я готов, приходите!" Только после этого они мне дают дополнительные мотивы. Шаманские напевы не я придумываю, они мне их навязывают. Мне что-то дается извне. Я чувствую, что они придут, но приходят не каждый день. Со мной произошла очень странная штука. Это было в 1993 году. Где-то за полночь я сидел за столиком, играл. Играл не шаманскую, а так – напевы, наигрыши. Пальцы устали. Я отодвинул чатхан к стенке. Подошел к печке, которая топилась. Налил себе чай. Положил варенье. И спиной, затылком чувствую, что позади меня стоит человек. Очень захотелось осянуться. Осянулся и вижу, что стоит пожилая женщина. Очень пожилая, но без сильно старческих морщин, хотя преклонных лет. Одежда на ней блестит, как у больших церковнослужителей. Вся из серебра и золота. Сидит на манер старинной хакасской одежды, так называемой Тааши. На ней большие перламутровые пуговицы. Платок из того же материала, но сделан так, что снимается, не развязываясь. Материал толстый. Я ей говорю: "Проходи Ине (бабушка – уважительное обращение к пожилой женщине)!" Поставил стул. Наливаю чай. Пододвигаю варенье. И снова говорю: «Ине, попей со мной чаю!» А она, прежде чем сесть, говорит: "Ты, сынок, меня не бойся!" Я ей тут же отвечаю: "Какой же я тебе сынок, когда у меня борода седая!" А она продолжает: "Не бойся. Я часто прохожу по этим местам, часто слышу, как звучит твой чатхан. И вот пришла сама познакомиться". Смотрю, одежда на ней порядком изношенная, золотые и серебряные нитки болтаются. Одежда без рисунков – цветков и каких-либо украшений. Мы пьем чай, разговор продолжается. "Я, – говорит женщина, – произошла вместе с тем народом, который тут жил – черноволосый и чернотелый. Этот народ жил между реками Енисей и Абакан, под Саянами. Когда стало много народу, я их распределила по земле. Они отсюда разошлись. А я осталась со старшим этого народа, то есть с хакасами". Дальше, она сказала, что обижена на то, что тайга у нас губится, что реки мутные, грязные и жаркие. Зимы и птиц в тайге мало остается. Воздух отравили. Все наши богатства отсюда вывозятся, а для хакасов практически ничего не остается. Копают курганы и все куда-то увозят. Те камни, которые поставили предки, остаются

в музеи и другие места. Нашему народу ничего не остается. Народ наш теряет свой язык, культуру. В явились различные болезни, возросла смертность. А я спрашиваю: "Как быть?" Она ответила, чтобы народ стал заново возрождать себя и те богатства, которыми он обладал. Народ должен сам о себе заботиться. Должен сам установить порядок. Скоро придет правитель, только ему надо будет прийти. Он будет ханом здесь и шаманом. Хакасия будет процветать. Никаких крупных столкновений между народами здесь не будет, если к этому не подтолкнут другие. Женщина сказала: "Я – Дух всех тюркоязычных народов. Я не рождена, а произошла вместе с народом. Я сейчас уйду, но к тебе сразу же придет музыка, а стихи напишешь сам. Если же ты сам не исполнишь, то найдутся другие, которые будут исполнять ее вместо тебя, и доводить ее до народа". Я подошел к печке, чтобы налить чай, оглянулся, а ее уже нет. Ко мне пришел мотив. Я сел, сыграл, а потом еще и еще, чтобы не забыть. Эта женщина является моим хранителем, товарищем. Она научила меня играть на чатхане, она же водила по горным местам. Охраняет всегда, даже в тайге ко мне не подойдет ни один зверь. Ко мне даже сильные шаманы не могут подойти, так она охраняет!" [ПМА, Иттеков Г. В., 12.07.1996].

Можно согласиться с В. Н. Басиловым, что «до недавнего времени шаманство дошло не благодаря шаманству и обману, а благодаря глубинной экзальтированной убежденности в своем призвании людей, одаренных видениями духов» [1975, с. 114]. Возрождение шаманизма в Хакасии началось в 1990-е гг. Инициатором создания первой религиозной организации традиционного народного верования стала хакасская интеллигенция, которая рассматривала шаманизм как религию для возрождения духовных традиций народа.

Учредительная конференция религиозной организации традиционного народного верования хакасов «Ах чаян» состоялась 21 марта 1993 г., в г. Абакане. На ней присутствовали 32 делегата – представители родов Абдиных, Коковых, Трошкиных, Котожековых, Угдыжековых и Иптышевых. В качестве специалиста по шаманизму на конференцию пригласили этнографа К. М. Потачакова. Председателем организации была избрана сестрица В. К. Татарова. Шаманов среди учредителей не было. Основной целью этой организации являлось сохранение и развитие традиционного верования хакасов, их образа мышления, традиционного мировоззрения и способа существования в природе, объединение и сплочение, духовное и физическое оздоровление народа. Членом этой организации мог стать любой человек, веривший в пантеон хакасского шаманизма.

Официально Министерством юстиции Республики Хакасия зарегистрирована была эта организация только 1 июля 1994 г. Первым ее председателем стала В. К. Татарова. В течение последующих лет во главе «Ах чаяна» были Т. В. Кобежилова, А. Г. Султреков, В. С. Топоев, А. И. Котожеков. Сейчас ее возглавляет В. И. Киштеев.

В настоящее время в Хакасии по инициативе Т. В. Кобежековой зарегистрирована централизованная религиозная организация традиционной религии хакасского народа «Хан тигир». Она включает 5 местных организаций: в г. Абакане (Т. В. Кобежилова), г. Саяногорске (З. Д. Тюкиникова), с. Аршаново (Е. Е. Сатагалова), в Аскизском районе (Л. В. Горбатов), в селе Малый Спирин (В. И. Барженакова). По данным этой организации последователей шаманизма в Хакасии около 8 тыс. человек. Действующих шаманов в «Хан тигир» 4 человека. Целью организации является совместное исповедование и распространение традиционной религии хакасского народа. Задачи организации – воспитание в чистоте традиционного верования хакасского народа и духовного единства, содействие возрождению и популяризации в обществе традиций хакасского народа, содействие восстановлению атмосферы мира и братства между людьми и народами и т. д. Устав религиозной организации в большей степени носит светский характер, нежели религиозный. В сферу деятельности «Хан тигир» входит изучение истории, культуры и традиций хакасского народа. Ритуалы и обряды, как правило, совершаются под руководством и непосредственным участием шаманов.

Большая часть шаманов традиционно занимается врачеванием, проводит лечебные камлания. В последние годы шаманы активно принимают участие в возрождении национальных праздников *Тун пайрам*, обрядов и традиций хакасского народа [Тугужекова, 2001, с. 202–204].

Вместе с тем, само пространство религиозной деятельности шаманов не лишено серьезных проблем, негативно влияющих на развитие народа. Перечислим их:

1. Отсутствует толерантность и единство действий религиозных обществ и отдельных шаманов при участии в обрядах, национальных праздниках, политической деятельности и пр.
2. Разрушены системы подготовки и посвящения молодых шаманов.
3. Различается понимание концептуальных основ (консервативно-ортодоксальное или современное) и смысла шаманской деятельности (источник личного благосостояния или путь служения народу) [Александров, 2001, с. 208].

Таким образом, несмотря на длительный перелом в области духовной культуры, когда атеистическое воззрение вытесняло архаичные представления о мире и шаманах, традиционные воззрения сохранились.

устойчивость и продолжают существовать. Центральной фигурой традиционного мировоззрения являлся шаман, игравший большую роль в сохранении культурных традиций народа. Шаманы выступали посредниками с миром духов, а также религиозными идеологами и трансляторами духовных ценностей народа. Они обеспечивали целостность и преемственность народных традиций, транслируя нормы культовой практики молодому поколению. Данное мироощущение позволяло по-своему воспринимать и осознавать природное и социальное окружение, самих себя. Все это способствовало сохранению этнической культуры.

До прихода русских шаманы выделялись в особую группу служителей культа, игравших ведущую роль в проведении большинства религиозных обрядов, освящавших сложившиеся социальные отношения. Главной функцией шамана являлось «испрашивание», возвращение и защита души человека. Среди сильных шаманов хакасы выделяли «поедающих» — *чеек-хам*, которые считались источником многих несчастий и бед хакасского общества. Оппозиция «свои — чужие», имевшая этническую окраску, нашла яркое выражение в шаманской идеологии. Шаманы иноэтнических групп хакасами расценивались, как враждебные, и именовались *чеек-хам*.

В настоящее время, в период этнического возрождения хакасов, одной из важнейших проблем стал поиск религиозных основ этноидентификации. Из-за глобальных идеологических и социально-экономических изменений, произошедших в последние десятилетия в российском обществе, хакасский народ (как и многие другие) оказался в состоянии духовного кризиса. Хакасская интеллигенция видит выход в обращении к истокам традиционного мировидения (главным образом к шаманизму, тенгрианству, и бурханизму) как оптимальным системам взаимоотношений между людьми и окружающей средой.

В наши дни значимость для хакасов самой фигуры шамана и его деятельности не отвергается народной средой. Огромную роль в возрождении этнической культуры играет мифотворчество, одним из главных персонажей которого являются шаманы и их духи. Безусловно, данные представления под влиянием современной действительности несколько модифицировались, восприняв многие элементы современной жизни. «переведя» их содержание на язык традиционной культуры. В наше время хакасские шаманы уже не несут того социального заряда, который имел место в более ранние исторические периоды. Тем не менее, реалии XX века показывают выраженную потребность хакасов в восстановлении традиционных оснований этнической культуры.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение традиционной духовной культуры хакасов позволило выявить устоявшиеся идеи и мифические представления, связанные со Средним миром. В традиционной картине мира хакасов Средний мир более доступен для освоения и познания. Образ жизни и способы ведения хозяйства предопределили сущность реального мира хакасов до обозримых пределов. Каждый из таких миров понимался как микрокосмос. Сам человек занимал центральное положение в структуре Космоса и Среднего мира.

Природа, по традиционному представлению хакасов, является живым существом. Осознание носителем традиционной культуры включенности своей судьбы в судьбу родной природы и мироздания в целом предполагает идею органического единства Природы и Человека, связанных общей циркулирующей жизнью и всеобщими свойствами бытия. Мифопоэтическое мышление крайне актуализирует вопрос о необходимости согласования созидательных действий человека с законами природы.

Хакасы продолжают верить в реальность существования сонма невидимых живых существ, обитающих в природе. Это обстоятельство требует, чтобы человек вел себя с учетом такого окружения и соблюдал их интересы. Этические нормы сдерживают от неразумных поступков по отношению к окружающей среде. Повсюду человек должен был помнить, что он живет в общем доме, а от него требуется лишь уважение к другим обитателям.

Хакасы наделяли духов стихий и природных явлений (гор, воды и огня и др.) всеми человеческими качествами, начиная с внешних характеристик и заканчивая потребностями. Граница между миром природоолицетворяемой всевозможными духами, и миром людей никогда не являлась жестко обусловленной. В мифический Космос находится в состоянии «постоянного движения, пульсации и круговращения». Именно поэтому отсутствует абсолютное противопоставление мира людей миру духов. Реальное социально-экономическое бытие людей моделировало его религиозно-мифологическое мировоззрение. Мир духов строится по образу и подобию человеческого общества. Мифологическое мышление не столько почитало сверхъестественные существа, сколько идентифицировало себя с ними и даже принимало участие в их жизни.

В культе хозяев гор и посвященных ему обрядах отразились социальные отношения, этническая обособленность, общая регламентация бытовых и хозяйственных взаимосвязей хакасских этнических групп. Несмотря на то, что горные духи антропоморфизировались, в традиционном сознании они оставались представителями иного мира.

Одно из важнейших мест в традиционной религиозно-мифологической системе хакасов занимал хозяин воды – *Суг эзэи*. Этот образ несет сложную семантическую нагрузку. Дух-хозяин воды являет собой двусущную сущность. С одной стороны, он отображал идею первоначала, плодородия, очищения и т. п. С другой стороны, *Суг эзэи* олицетворял инобытие, хаос, состояние дезорганизации и неформальности, т. е. представлял, как неуправляемая стихия, потенциальную опасность для жизнедеятельности людей. Таким образом, *Суг эзэи* воспринимался в традиционном обществе одновременно как «свой и чужой».

Следующим жизненно важным элементом в жизни хакасов является огонь. Традиционное сознание наделяло огонь всеми свойствами живого существа. С течением времени представление о духе огня трансформировалось и постепенно преобразовалось в сложную по функциональным характеристикам фигуру «хозяина огня». Она выступает в роли мифической покровительницы и прародительницы рода, родового огня. Как и другие духи-хозяева, дух огня наделялся амбивалентными свойствами. Он был покровителем жизни и одновременно



На празднике *Тун Пайрам*. Фото автора.

но разрушителем, нес в себе добро и опасность одновременно. В результате этнокультурного влияния русских в мифологической картине мира хакасов в один ряд с хозяйкой огня встал славянский мифический персонаж – *Сузетка*. Это явление придало своеобразие хакасским народным верованиям.

В традиционных представлениях хакасов большое место отведено зловредным духам, объединенным общим наименованием *айна*. Айна обладал многими характеристиками существа Нижнего мира. Он являлся источником всех несчастий, происходящих в жизни человека. *Айна* мог являться как в зооморфном, так и в антропоморфном облике и, как правило, всегда обозначался черным цветом.

Образ *айна* нередко сливался с образом *џџџт* – посмертной души человека. Как существо чуждое и вредоносное, *айна* вносил хаос в мифологическое пространство.

Традиционные представления хакасов практически все болезни приписывали воздействию духов. Среди сонма этих духов можно выделить следующие: *духи-болезни*, чаще всего имеющие женский образ и обитающие в определенных местах; *духи природных стихий и объектов*; *души умерших людей*, не успевшие в иной мир; *тѣсы*.

В основном лечением болезней занимались шаманы – *хам* и целители – *имџи*, хотя простейшие магические приемы изгнания некоторых духов-болезней мог практиковать каждый взрослый человек. Народные методы лечения заключались в магическом изгнании болезни путем умилостивления или запугивания духов. Раньше в каждой юрте находились изображения духов-охранителей, оберегавших членов семьи от воздействий злых сил. В настоящее время сохранились лишь слабые отголоски этих представлений. Народная медицина являлась отраслью народных знаний об окружающем мире, о лечебных свойствах тех или иных явлений природы, относящихся к традиционному бытовому культуру.

Мифо-ритуальная традиция хакасов выделяла среди духов Среднего Мира *Поончаха* (духа-душителя). Он обладал всеми чертами зловредного духа, приносил смерть или несчастья тем, кто входил в соприкосновение с ним. Считалось, что *Поончах* принуждает людей к суициду через повешение. Этот дух был невидим для человеческих глаз, однако мог принимать разные облики, чаще всего предстывая в образе женщины с петлей в руке или на шее. Согласно народным представлениям, в контакт с *Поончахом* чаще всего вступали мужчины, злоупотреблявшие горячительными напитками. Массовый суицид в населенных пунктах приписывается воздействию этого духа.

Другой негативный персонаж хакасских мифов – *Мусмал*, или *Иск-азах*, как правило, имел юантропоморфный облик. Его наделяли всеми негативными характеристиками: каннибализмом, потребностью разрушения и причинения людям вреда.

Хакасы сохранили традиционные представления о разновидностях души человека. Согласно им, *тыя* – душа-дыхание, которая не разлучается с человеком до самой его смерти. Она имеет вид нити (нитей), удаляемой через рот умирающего человека. Следующая категория души – *хут*, душа живого человека, являющаяся его полной копией, нередко приобретающая облик птицы. Принято считать, что перед смертью человека *хут* прощается с родной землей, плачет. *Ымай* – душа родившегося ребенка, по истечению двух-трех лет превращающаяся в *хут*. Душа неродившегося, загубленного ребенка именовалась *аан*. Эмоциональная составляющая человека называлась *чаан*. *Сүрнү* (*сүрүн*, *сүне*) – это душа умершего человека, которая может проявлять себя стуком, плачем. Хакасы представляют ее летающей в виде вихря. *Харан* (*харазы*) – это душа умершего человека, которая осталась в доме покойного и причиняла людям болезни. *Хубай* – душа погибшего вдали от родины. *Колеткi* – душа-тень человека. *Узүт* – душа умершего человека, полностью ушедшая в Нижний мир.

Хакасы особо выделяли такие понятия: *хагба* – ангел-хранитель, душа-хозяин человека; *айгах* – ангел-хранитель счастливого ребенка; *тегир* (*тигир*) – ангел-хранитель мужской души; *хуйах* – внутренняя сила, оберегающая человека и его жилище; *хыпчы* – отрицательная составляющая человека, толкавшая на негативные поступки.

Хакасы благодаря образу жизни, господствующей идеологии, общей духовной атмосфере и состоянию психики были подготовлены к переживанию видений и крайне серьезному отношению к снам, галлюцинациям, прорицаниям и гаданиям. Представления о потустороннем – неотъемлемый компонент «образа мира» хакасов, который лежал в основе традиционной культуры.

Центральным объектом традиционной картины мира хакасов являлась фигура шамана. Он был главным лицом мифо-ритуального комплекса хакасов. Шаманов наделяли даром осуществлять связь между духами и людьми. Они занимались отправлением ритуалов и, будучи наделенными сакральной силой, во-

действовали на духов в нужном человеку направлении. Среди сильных шаманов хакасы выделяли «поедающих» *чеек-хамов*. Таким образом, шаманы являлись генераторами и трансляторами многих традиционных ценностей.

В религиозной практике хакасов обязательным являлось совершение всевозможных ритуалов и молебнов. Ритуальные действия были призваны стереть границу между людьми и сверхъестественными существами, преодолеть пространственные и временные границы.

В традиционном хакасском обществе ритуалы выполняли множество функций, одной из главных была социализация индивида. Ритуал готовил человека к социальной жизни, воспитывая в нем качества, необходимые для жизни в обществе. Основными такими качествами являлись самоконтроль, самообладание и подчинение требованиям коллектива.

Следующей важной функцией была интеграция, заключавшаяся в том, что при помощи обрядов коллектив периодически обновлял и утверждал себя, свое единство. Ритуалы были необходимы для осознания солидарности и взаимосвязанности членов коллектива. Поскольку социальное единение является необходимым условием жизни людей, постольку оно требует постоянного «подтверждения». Именно в мифах и ритуалах люди в полной мере осознали свое единство, они делают общие чувства и настроения, отсутствующие в повседневной жизни. Именно в мифах и ритуалах люди общаются не только друг с другом, но и восстанавливают связь с предками и духами, прошлым и настоящим.



Хакасская писательница В. К. Таторова у деревянного обелиска в г. Абакане. Фото автора.

Воспроизводящая функция ритуала направлена на обновление и поддержание традиций, норм, ценностей коллектива. Мифы и ритуалы обладали и психотерапевтическим эффектом. Они снимали эмоциональную напряженность, отводили агрессию, создавали благоприятную эмоциональную атмосферу и комфортные условия социального бытия.

Мифы и ритуалы выполняли также регулятивную и упорядочивающую функции. Они помогали ограничивать социальные роли, статусы и ценности, активно поддерживали стабильность жизни коллектива, его безопасность и покой, позволяли адаптироваться к внешней среде.

Следующей важной функцией была компенсаторная. В мифах и ритуалах человек получал все, чего ему не доставало в обыденной реальности. В мифотворчестве сублимировалась творческая энергия человека.

Коммуникативная функция проявлялась в том, что общение шло не только между людьми, но и между предками и потомками, т. е. сохранялась преемственность поколений.

Не менее значима познавательная функция мифа и ритуала. В них объяснялась действительность, человек находил свое место в мифологическом пространстве. Все это было призвано помочь людям продолжить существование в этом мире.

Исторические и социальные изменения наложили отпечаток на религиозно-обрядовую систему хакасов. Она трансформировалась: упростились или отмерли отдельные элементы обрядности, появлялись новые обряды, заимствованные у окружающего иноэтничного населения. В мифо-ритуальную сферу жизни хакасов вошли элементы славянского язычества, христианства и буддизма. Общий процесс развития религиозных воззрений привел к деформациям и изменениям представлений о мифологических персонажах. На древнейший мифологический пласт наслаивались представления, отражающие современный уровень развития науки и техники. Многие мифологические персонажи (например, духи гор) стали активно «пользоваться» достижениями цивилизации – современной техникой и др.

Духовная культура хакаского народа находится под сильнейшим влиянием этнического сознания, которое является социально-психологической категорией и отражает состояние и формы осознания общности этноса, способы самовыражения его взаимоотношений с другими этносами. В настоящее время хакасы, как и другие народы России, переживают один из сложнейших этапов истории. Происходит трансформация многих ценностей, что предполагает поиск новых духовных ориентиров, способных стимулировать процессы этнической мобилизации и консолидации. Мировоззренческая функция этнического сознания, призванная сохранять духовное наследие традиционной культуры и управлять выбором приоритетов жизнедеятельности на определенном историческом этапе, конструирует соответствующую стратегию этноса в его дальнейшей судьбе. При этом усиливается значение национальной духовной культуры – адаптационного механизма, обеспечивающего устойчивость функционирования этноса в меняющемся мире.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абаева Л. Л. Культ гор и буддизм в Бурятии. – М.: Наука, 1993. – 139 с.
- Адрианов А. В. Предварительные сведения о собирании писаниц в Минусинском крае // Изв. Рус. ком. по изуч. Вост. Азии. – СПб., 1864. – № 4.
- Адрианов А. В. Путешествие за Алтай и за Саяны в 1881 г. // Зап. РГО, отд. общ. геогр. – СПб., 1888. – Т. XI.
- Адрианов А. В. Отчет Минусинского музея за 1901 г. – Красноярск, 1902.
- Адрианов А. В. Выборки из дневников курганных раскопок в Минусинском крае. – Минусинск, 1902–1924.
- Адрианов А. В. Айран в жизни Минусинского инородца // ЗРГО, отд. этнограф. – СПб., 1909. – Т. 34. – С. 489–524.
- Александров. О религиозном мировоззрении минусинских инородцев // ЕЕВ. – 1888. – № 7–9, 12–18.
- Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1980. – 250 с.
- Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1984. – 232 с.
- Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1992. – 242 с.
- Анжиганова Л. В. Традиционное мировоззрение хакасов: Опыт реконструкции. – Абакан: Роса, 1997а. – 128 с.
- Анжиганова Л. В. Шаманизм: Теория и практика. – Абакан: Изд-во ХНИИЯЛИ, 1997б. – 32 с.
- Анжиганова Л. В. Функции традиционного мировоззрения хакасов // Вест. ХГУ. – Абакан: Изд-во ХГУ, 1997. – С. 15–20.
- Анжиганова Л. В. Методологические проблемы исследования традиционного мировоззрения хакасов: Прошлое, настоящее, будущее. – Абакан: Изд-во ХНИИЯЛИ, 1997г. – С. 12–24.
- Анжиганова Л. В. Мировоззрение хакасов в конце XX века: Традиционное и современное // Россия и Хакасия. 2000. Совместного развития. – Абакан, 1998. – С. 173–181.
- Анжиганова Л. В. Возрождение шаманизма и шаманских традиций в современной Хакасии // Мат-лы информ. семинара «Шаманизм в современной Хакасии». – М.: Наука, 2001. – С. 205–208.
- Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю с 1910–1912 гг. // Сб. МАЭ. – 1924. – Т. IV, вып. 2.
- Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов. – Л., 1929.
- Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточно-славянских образцов. – СПб.: Наука, 1993. – 237 с.
- Балтер Б. И. Хакасские народные сказки. – Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1955.
- Банишников К. Л. О социально-интегративном значении личности шамана // Центральное-азиатский шаманизм: философские, исторические, религиозные аспекты: Мат-лы междунар. науч. симпози. / СО РАН БНЦ. – Улан-Удэ, 1998. – С. 136–137.
- Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая // СЭ. – 1973. – № 5. – С. 108–113.
- Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Худ. лит., 1963. – 571 с.
- Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. – М.: Наука, 1981. – 320 с.
- Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1984. – С. 61–65.
- Бутанаев В. Я. Представления хакасов о болезнях // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. – Томск: Изд-во ТГУ, 1985. – С. 33–34.
- Бутанаев В. Я. Почитание тесей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 89–112.
- Бутанаев В. Я. Социально-экономическая история хакасского аала. – Абакан, 1987. – 160 с.
- Бутанаев В. Я. Воспитание маленьких детей у хакасов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. – Л.: Наука, 1988. – С. 206–221.

- Бутанаев В. Я. Служебные духи-тесы хакасских шаманов // Изв. СО АН СССР. – Сер. История, филология и философия. – Новосибирск, 1992. – Вып. 1. – С. 54–58.
- Бутанаев В. Я. Происхождение хакасских родов и фамилий. – Абакан: Изд-во ХГУ, 1994. – 92 с.
- Бутанаев В. Я. Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края. – Абакан, 1995а. – 267 с.
- Бутанаев В. Я. Народная медицина Хакасско-Минусинского края. – Абакан: Изд-во ХГУ, 1995б. – 78 с.
- Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов. – Абакан, 1996. – 221 с.
- Бутанаев В. Я. Культ огня у хакасов // ЭО. – 1998. – № 3. – С. 25–35.
- Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. – Абакан: Изд-во ХГУ, 1999. – 240 с.
- Бутанаев В. Я., Бутанаева И. И. Хакасский исторический фольклор. – Абакан: Изд-во ХГУ, 2001. – 148 с.
- Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. – Абакан: Изд-во ХГУ, 2003. – 260 с.
- Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обряды и обычаи Саянских тюрков. – Абакан: Изд-во ХГУ, 2005. – 200 с.
- Ваденская Э. Б. Сказы о древних курганах. – Новосибирск: Наука, 1981. – 113 с.
- Ватин В. А. Минусинский край в XVIII в. – Минусинск, 1913.
- Галданова Г. Р. Доламантские верования бурят. – Новосибирск: Наука, 1987. – 114 с.
- Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. – СПб., 1799. – Ч. 2–3.
- Гмелин С. Г. Путешествие по России. – СПб., 1806.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1972. – 350 с.
- Гуревич А. Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 56–70.
- Дыренкова Н. П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сб. МАЭ. – Л., 1927. – Т. VI.
- Дыренкова Н. П. Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. – Баку, 1928.
- Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сб. МАЭ. – Л., 1930. – Т. IX. – С. 267–291.
- Дыренкова Н. П. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков // Памяти Богораза. – М.; Л., 1937.
- Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – 446 с.
- Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству телеутов // Сб. МАЭ. – Л., 1949. – Т. X.
- Еленев А. О. Древности. – М., 1894. – Т. 15, вып. 2.
- Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М.: Наука, 1977. – 199 с.
- Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука, 1988. – 194 с.
- Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства // Изв. АН СССР, ИОН. – 1935. – № 8.
- Зеленин Д. К. Культ онгонов. – М.; Л., 1936.
- Ибрагимова В. Г. Типологизация политического мифа в контексте идеологии российских реформ // Евразийство: Историко-культурное наследие и перспективы развития: Мат-лы межвуз. науч.-практ. конф. – Абакан, 2001. – Вып. 1. – С. 30–37.
- Иванов С. В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сб. МАЭ. – Л., 1955. – Т. 16.
- Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX века). – Л., 1979.
- Каратапов И. И. Черты внешнего быта качинских татар // Изв. ИРГО. – СПб., 1884. – Т. XX, вып. 6.
- Каратапов И., Попов Н. Качинские татары минусинского округа // Изв. ИРГО. – СПб., 1884. – Т. 20, вып. 6. – С. 633–634.
- Кара-Сал А. Проблемы космо-антропогенеза в тывинской мифологии // Евразийство: Историко-культурное наследие и перспективы развития: Мат-лы межвуз. науч.-практ. конф. – Абакан, 2001. – Вып. 1. – С. 95–103.
- Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной // СЭ. – 1935. – № 4–5. – С. 160–175.
- Кастрен М. А. Путешествия в Сибирь // Магазин земледелия и путешествий. – М., 1860. – Т. 6.
- Кастрен М. А. Путешествие в Сибирь (1845–1849). – Тюмень: Ю. Мандрики, 1999. – Т. 2. – 352 с.
- Катанов Н. Ф. Бубен и колотушка по описанию минусинских татар. – Томск, 1890.
- Катанов Н. Ф. Письма Н. Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана. – СПб., 1893.
- Катанов Н. Ф. Этнографический обзор турецко-татарских племен: Вступит. статья в курсе обозрения турецко-татарских племен, прочит. в Казан. ун-те 29 января 1894 г. – Казань: Тип.-лит. ун-та, 1894а. – 22 с.
- Катанов Н. Ф. О погребальных обрядах у тюркских племен центральной и восточной Азии. – Казань, 1894б.
- Катанов Н. Ф. Среди тюркских племен. – СПб., 1894в.
- Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии. – Казань: Тип.-лит. ун-та, 1897а. – 104 с.
- Катанов Н. Ф. Шаманское нагорное жертвоприношение // Православный благовестник. – 1897б. – № 24.
- Катанов Н. Ф. Отчет о поездке в Минусинский уезд Енисейской губернии летом 1899 года. – Казань, 1900.
- Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен. – СПб., 1907.
- Катанов Н. Ф. Предания присаянских племен о прежних делах и людях: Сб. в честь 70-лет. Г. Н. Потанина // Зап. ИРГО по отд. этнограф., 1909. – Т. 34.
- Катанов Н. Ф. Шаманские песнопения сибирских тюрков. – М.: Вост. лит. 1996. – 150 с.
- Клеменц Д. А. Минусинская Швейцария и боги пустыни // ВО. – 1884. – № 5, 7, 9, 12.
- Клеменц Д. А. Поездка в качинскую степь // ВО. – 1886. – № 47.
- Клеменц Д. А. Несколько образцов бубнов Минусинских татар // Зап. Вост.-Сиб. отд. ИРГО по этнограф. – Иркутск, 1890. – Т. 2, вып. 2.

- Клеменц Д. А. Заметка о тесах // Изв. Вост.-Сиб. отд. ИРГО. – Иркутск. 1892. – Т. XXIII, № 4–5.
- Клеменц Д. А. Заметки о кочевом быте // Сибирский вопрос. – 1908. – № 49, 52.
- Кляшторный С. Г. Концепция «трех миров» в пантеоне древнетюркских памятников // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. – Омск, 1979.
- Козьмин Н. Н. Хакасы. – Иркутск, 1925.
- Кон Ф. Я. Беременность, роды и уход за ребенком у качинок // Русский антропологический журнал. – 1900. – № 4.
- Кон Ф. Я. Исторический очерк Минусинского местного музея за 25 лет (1877–1902). – Казань, 1902.
- Корусенко М. А. Представления о душе у сибирских татар // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Алама-Аты; Омск: Изд. дом «Наука», 2004. – С. 205–209.
- Костров Н. А. Качинские татары. – Казань, 1852.
- Костров Н. А. Кизильские татары. – Казань, 1853.
- Костров Н. А. Бельтиры // Зап. Зап.-Сиб. отд. ИРГО. – 1857. – Кн. IV.
- Костров Н. А. Койбалы // Зап. Зап.-Сиб. отд. ИРГО. – 1863. – Кн. VI.
- Костров Н. А. Шаман // Томские губернские ведомости. – 1868. – № 35.
- Костров Н. А. Очерки быта минусинских татар // Тр. IV археолог. съезда 1877 г. – Казань, 1884. – Т. I.
- Кропоткин П. А. Саянский хребт и Минусинский округ // Живописная Россия. – СПб., 1895. – Т. XII, ч. I.
- Кубарев В. Д., Черемисин Д. В. Волк в искусстве и верованиях кочевников Центральной Азии // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 98–117.
- Кузнецов-Красноярский И. П. Страленберг в Сибири // Сибирский вестник. – 1888. – № 18, 21, 24.
- Кузнецова А. А., Кулаков П. Е. Минусинские и ачинские инородцы. – Красноярск, 1898.
- Кызласов И. Л. Гора – прародительница в фольклоре хакасов // СЭ. – 1982. – № 2. – С. 83–92.
- Кызласов Л. Р. История Южной Сибири в средние века. – М., 1984.
- Кызласов Л. Р. Древнейшая Хакасия. – М., 1986.
- Кызласов Л. Р. Древняя и средневековая история Южной Сибири. – Абакан, 1989.
- Кызласов Л. Р. О шаманизме древних тюрков // СА. – 1990. – № 3.
- Кызласов Л. Р. История Хакасии с древнейших времен до 1917 г. – М., 1993.
- Кычаков И. С., Чыыхало А. И. Хакассские сказки. – Иркутск, 1952.
- Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с.
- Леви-Стросс К. Из книги «Мифологическое. I. Сырое и варенное» / Пер. Н. Л. Разгона // Семиотика и искусствометрия. – М.: Мир, 1972. – С. 25–50.
- Леруа-Гуран А. Религия доистории // Первобытное искусство. – Новосибирск: Наука, 1971. – 203 с.
- Линденау Я. И. Описание народов Сибири (п.п. XVIII в.): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. – Магадан: Кн. изд-во, 1983. – 176 с.
- Литский А. Н. Древнейшие изваяния – таг ээзи // Проблемы археологии Евразии и Северной Америки. – М., 1977. – С. 37–42.
- Майнагашев С. А. Хомыс как символ мифологического представления о вселенной // Традиционное мировоззрение хакасов: Прошлое, настоящее и будущее. – Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1997. – С. 90–94.
- Майнагашев С. Д. Борьба с шаманством в Минусинском крае. – СПб., 1913.
- Майнагашев С. Д. Отчет о поездке к турецким племенам долины реки Абакан летом 1913 года // Изв. Рус. ком. для изуч. Ср. и Вост. Азии в истор., археолог. и этнограф. отношениях. – Пг., 1914а. – Сер. II, № 3.
- Майнагашев С. Д. Из материалов по шаманству у сагайцев и соседних племен. – СПб., 1914б.
- Майнагашев С. Д. Отчет о поездке к турецким племенам Минусинского и Ачинского уездов Енисейской губернии летом 1914 года // Изв. Рус. ком. для изуч. Ср. и Вост. Азии в истор., археолог. и этнограф. отношениях. – Пг., 1915.
- Майнагашев С. Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края. – Пг., 1916а.
- Майнагашев С. Д. Жертвоприношения небу у бельтиров // Сб. МАЭ. – Пг., 1916б. – Т. 3.
- Майнагашева В. Е. Образ Хуу-Иней в хакасском героическом эпосе // Исследования по языку и фольклору. – Новосибирск: Наука, 1965. – Вып. 1.
- Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М.: Вост. лит., 1995. – 408 с.
- Миллер Г. Ф. Описание сибирского царства и всех происшедших в нем дел. – СПб., 1750.
- Миллер Г. Ф. История Сибири. – М.; Л., 1937.
- Мифы и легенды хакасов. – Абакан: Хакас кн. изд-во, 1995. – 184 с.
- Мифы народов мира. – М., 1987.
- Мифы народов мира. – М., 1997. – Т. 1.
- Октябрьская И. В. Сравнительный анализ традиционных картин мира Севера и Юга // Народы Сибири: История и культура. – Новосибирск, 1997. – С. 65–75.
- Орфеев Н. Брачные обычаи инородцев Минусинского округа // ЕЕВ. – 1885. – № 23.
- Орфеев Н. Шаманство у инородцев Минусинского округа // ЕЕВ. – 1886а. – № 1.
- Орфеев Н. Шаманство, суеверия, предрассудки и поминки инородцев Минусинского округа у инородцев Минусинского округа // ЕЕВ. – 1886б. – № 3, 8.
- Орфеев Н. Поминки у инородцев Минусинского округа // ЕЕВ. – 1886в. – № 8.

Орфеев Н. Место обитания душ умерших людей, подземное царство, духи, управляющие им, по сказаниям Минусинских инородцев // ЕЕВ. – 1886г. – № 15, 16.

Орфеев Н. Суеверия и предрассудки инородцев Минусинского округа // ЕЕВ. – 1886д. – № 39.

Орфеев Н. Умственная пища инородцев Минусинского округа // ЕЕВ. – 1887а. – № 16.

Орфеев Н. Быт Минусинских инородцев, каким он изображался в поэмах // ЕЕВ. – 1887б. – № 17.

Орфеев Н. Предания о курганах у инородцев Минусинского округа // ЕЕВ. – 1888а. – № 11.

Орфеев Н. О религиозно-миросозерцании Минусинских инородцев // ЕЕВ. – 1888б. – № 12.

Островских П. Е. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // Живая старина. – СПб., 1895. – Вып. 3–4.

Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российского государства. – СПб., 1788. – Ч. 3, кн. 1.

Патачаков К. М. Культура и быт хакасов в свете исторических связей с русским народом. – Абакан, 1958.

Патачаков К. М. Религиозно-бытовые пережитки у хакасов и пути их преодоления // 30-летие Хакасской автономной области. – Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1961. – С. 46–56.

Пестов Н. Записки о Енисейской губернии Восточной Сибири. 1831 год. – М.: Университ. тип., 1833.

Петрухин В. Я. Человек и животное в мифе и ритуале: Миф природы в символах мира культуры // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. – М., 1986. – С. 5–25.

Попов Н. Поверья и некоторые обычаи качинских татар // ИРГО. – СПб., 1885. – Т. 20.

Потапов Л. П. Пережитки культа медведя у алтайских тюрков // Этнограф-исследователь. – Л., 1928. – № 2–3. – С. 15–21.

Потапов Л. П. Охотничьи обряды и поверья у алтайских тюрков // Культура и письменность Востока. – Баку, 1929. – Кн. V.

Потапов Л. П. Лук и стрела в шаманстве у алтайцев // СЭ. – 1934. – № 1–2. – С. 64–76.

Потапов Л. П. Следы тотемистических представлений у алтайцев // СЭ. – 1935. – № 4–5. – С. 134–152.

Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // СЭ. – 1946а. – № 2. – С. 145–162.

Потапов Л. П. Религиозные и магические функции шаманских бубнов // КСИЭ. – М., 1946б. – Вып. 1. – С. 41–45.

Потапов Л. П. Этнический состав сагайцев // СЭ. – 1947а. – № 3. – С. 103–127.

Потапов Л. П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // Тр. ИЭ. – 1947б. – Т. 1.

Потапов Л. П. Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Сб. МАЭ. – Л., 1949. – Т. XX.

Потапов Л. П. Древний обычай, отражающий первобытно-общинный быт кочевников // ТС. – М., 1951.

Потапов Л. П. Происхождение и формирование хакасской народности. – Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1957. – 307 с.

Потапов Л. П. К изучению шаманизма у народов Саяно-Алтайского нагорья // Филология и история монгольских народов. – М., 1958. – С. 314–322.

Потапов Л. П. Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений // СЭ. – 1959. – № 2.

Потапов Л. П. К семантике названий шаманских бубнов у народностей Алтая // СТ. – 1970. – № 8. – С. 86–93.

Потапов Л. П. Умай – божество древних тюрков // ТС. – М., 1973.

Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. – Л., 1977. – С. 165–180.

Потапов Л. П. Йер-су в орхонских надписях // СТ. – 1979. – № 6.

Потапов Л. П. Шаманский бубен как уникальный предмет этнографических коллекций // Сб. МАЭ. – Л., 1981. – Т. 37. – С. 124–137.

Потапов Л. П. Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. – Горно-Алтайск, 1983. – С. 96–110.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. – Л., 1991. – 210 с.

Потачаков К. М. Культура и быт хакасов в свете исторических связей с русским народом. – Абакан, 1958. – 160 с.

Потачаков К. М. Религиозно-бытовые пережитки у хакасов и пути их преодоления // 30-летие Хакасской автономной области. – Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1961. – С. 46–56.

Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири. – СПб., 1868. – Т. 2.

Радлов В. В. Сибирские древности. – СПб., 1888–1902. – Т. 1–2, № 3, 5, 15, 27.

Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. – СПб.: Изд-во вост. лит., 1893–1911. – Т. 1–4.

Радлов В. В. Сибирские древности // ЗРАО. – 1895. – Вып. 3–4.

Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника. – М.: Наука, 1989. – 749 с.

Сигаижев А. М. О закономерностях восприятия мировых религий тюрками Саяно-Алтая // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. – Новосибирск: Наука. – 1986. – С. 155–179.

Серебряков В. К. К вопросу о проазнатских элементах культуры у хакасов (из материалов поездки в Хакасский округ Сибири летом 1927 г.) // Этнограф-исследователь. – 1928. – № 23.

Спасский Г. И. Народы, кочующие вверх по реке Енисей // Сибирский вестник. – СПб., 1818. – Ч. 1. – С. 87–209.

Степанов А. П. Енисейская губерния. – СПб., 1835.

Суховской Н. Остатки языческой обрядности у кивинских инородцев // ЕЕВ. – 1884. – № 21.

Суховской Н. О шаманстве в Минусинском крае // Изв. О-ва археолог., ист. и этнограф. при Казан. ун-те. – Казань, 1901. – Т. XVII, вып. 2–3.

Суховской Н. О шамане Тинникове // Православный Благовестник. – 1903. – № 3.

Токарев С. А. Пережитки родового культа у алтайцев // Тр. ИЭ. – М., 1947. – Т. XVIII. – С. 139–158.

Токарев С. А. Пережитки родовых отношений у хакасов в XIX в. // Сибирский этнографический сборник / ИЭ АН СССР. – М., Л., 1952. – Т. XVIII. – С. 108–110.

- Токарев С. А. О культе гор у народов Евразии // СЭ. 1982. – № 3. – С. 107–113.
- Топоев В. С., Чиркова М. Н. Традиционные методы профилактики суицида в хакасском обществе // Мат-лы науч.-теорет. семинара «Экология человека: Проблема суицида в традиционном обществе». – М., 2001.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. – Новосибирск: Наука. 1988.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. – Новосибирск: Наука, 1989.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. – Новосибирск: Наука, 1990.
- Троиков П. А. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов // СЭ. – 1969. – № 2. – С. 24–34.
- Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. – М.; Л., 1960. – Т. 1; 1966. – Т. 2.
- Туеужекова В. Н. Хакасский шаманизм // Мат-лы информ. семинара «Шаманизм в современной Хакасии». – Абакан. 2001. – С. 202–204.
- Унгузикая М. А., Майнагашева В. Е. Хакасское народное поэтическое творчество. – Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1972.
- Усманова М. С. Культ тесей у кызыльцев // Из истории Сибири. – Томск, 1975. – Вып. 16.
- Усманова М. С. Жертвоприношение земле и воде у северных хакасов // Из истории Сибири. – Томск, 1976а. – Вып. 19.
- Усманова М. С. Обычай, связанные с рождением ребенка у хакасов // Из истории шаманства. – Томск, 1976б. – С. 166–171.
- Усманова М. С. О категориях шаманствующих лиц у хакасов // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. – Омск: ОмГУ, 1979. – С. 181–184.
- Усманова М. С. Хакасы: Погребальная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири. – М., 1980а.
- Усманова М. С. Дерево в традиционных представлениях хакасов // Вопросы этнокультурной истории Сибири. – Томск, 1980б. – С. 166–170.
- Фишер И. Ф. Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей земли российским оружием. – СПб. 1774. – 631 с.
- Фрейман Н. Придорожная часовня – пережиток древнего «погребения на столбах и на путях» // СЭ. – 1936. – № 3. – С. 30–45.
- Хайтун Д. Е. Пережитки тотемизма у хакасов // Тр. Таджикского ун-та. – 1959. – Т. XXVII.
- Хакасские народные сказки. – Абакан: Облгосиздат, 1956.
- Хакасский труженик. – 1973. – 9 мая. – № 55–56.
- Хакасский фольклор. – Абакан, 1941.
- Худяков Ю. С. Шаманизм и мировые религии у кыргызов в эпоху средневековья // Традиционные верования и быт народов Сибири (XIX – начало XX в.). – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 65–75.
- Худяков Ю. С. Кыргызы и Тибет // Эпоха камня и палеометалла азиатской части СССР. – Новосибирск: Наука, 1988. – С. 126–132.
- Чирим тамырлары: Сб. хакас. ист. преданий и легенд. – Абакан, 1982. – 100 с.
- Чистов К. В. Традиции, «традиционные общества» и проблемы варьирования // СЭ. – 1981. – № 2. – С. 105–106.
- Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. – Л.: Наука, 1986.
- Шаманство и шаманы // Нива. – 1871. – № 3, 4, 12.
- Шатинова Н. И. Мир «невидимых» по традиционным представлениям алтайцев // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. – Горно-Алтайск, 1983. – С. 149–161.
- Шибалева Ю. А. Пережитки матриархата у хакасов // СЭ. – 1948. – № 1. – С. 202–205.
- Шибалева Ю. А. Из истории хакасского жилища // КСИЭ. – 1950. – Вып. 10.
- Шибалева Ю. А. Система родства у хакасов // Уч. зап. ХНИИЯЛИ. – 1954. – Т. II.
- Шибалева Ю. А. Встреча с шаманкой // СЭ. – 1978. – № 1.
- Шибалева Ю. А. Влияние христианизации на верования хакасов // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. – Л., 1979.
- Шукин Н. С. Народы турского языка, обитающие в Южной Сибири // Журнал М-ва внутр. дел. – СПб., 1847. – Ч. 18.
- Шукин Н. С. Исследование о народах, обитающих в Южной Сибири // Журнал М-ва внутр. дел. – СПб., 1850. – Ч. 66.
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
- Ядринцев Н. М. Древние памятники и письмена в Сибири // Литературный сборник: Собр. науч. и литерат. ст. о Сибири и Азиат. Востоке. – СПб., 1885.
- Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение // Этнографические и статистические исследования. – СПб., 1891.
- Ядринцев Н. М. Сибирь как колония: В географическом, этнографическом и историческом отношении. – СПб., 1892.
- Ядринцев Н. М. На чужой стороне // Литературное наследство Сибири. – Новосибирск, 1979. – Т. 4.
- Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения Южного Енисея. – Минусинск, 1900.
- Ярилов А. А. Кызыльцы и их хозяйство. – Юрьев, 1899.



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АН СССР – Академия наук СССР
ВО – Восточное обозрение
ЕЕВ – Енисейские епархиальные ведомости
ИРГО – Императорское русское географическое общество
ИЭ – Институт этнографии АН СССР
КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии АН СССР
МАЭ – Музей антропологии и этнографии
ОмГУ – Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского
РГО – Русское географическое общество
СА – Советская археология
СО РАН БНЦ Сибирское отделение Российской академии наук Бурятский научный центр
СТ – Советская тюркология
СЭ – Советская этнография
ТГУ – Томский государственный университет
ТС – Тюркологический сборник
ХНИИЯЛИ – Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы, истории
ХГУ – Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова
ЭО – Этнографическое обозрение

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
ГЛАВА 1. Духи-хозяева природных объектов и явлений	16
1.1. Культ гор	16
Культ гор и шаманы	22
Формы поклонения духу горы	23
Духи гор в жизни хакасов	31
Музыкальные способности людей и горные духи	35
Душа человека и горные духи	35
Гора – могила – предки и горные духи	37
Гора – дом духов	38
Инаковость горных людей	40
1.2. Духи воды	42
1.3. Культ огня	52
ГЛАВА 2. Причиняющие вред духи	67
2.1. Злые духи айна	67
2.2. Духи, приносящие болезни	77
2.3. Образ черта-душителя в хакасской демонологии	91
2.4. Образ демонического существа <i>Мусмал (Инек-азах)</i> в традиционных верованиях хакасов	95
ГЛАВА 3. Шаманы – проводники в мир духов	100
3.1. Понятие души в представлениях хакасов	100
3.2. Шаман в системе традиционных обрядов	110
Заключение	124
Список литературы	128
ПРИЛОЖЕНИЕ. Образцы устного народного творчества хакасов	133
Легенды	133
Предание о чуде	133
Предание о сеоке Харга	133
История из жизни рода Быотовых	134
Сказки	136
Айна-хан и бедный парень	136
Почему люди болеют	137
Собачья шкура	137
Счастье	138
Илеп үскен Изен Хо	142

Былички о горных людях	145
Обычаи сагайских охотников	145
Пус тутханы	156
Рассказы об айна	166
Ымай.....	173
Слова и выражения	175
Приметы и поверья	175
Приметы сна	176
Материалы алтайской экспедиции (19–30 июля 2001 года)	177
Материалы алтайской экспедиции (4–25 июля 2002 года)	184
Список информаторов	191
Республика Хакасия	195
Республика Алтай	195
Список сокращений	196
	197

Научное издание

Бурнаков Венарий Алексеевич

ДУХИ СРЕДНЕГО МИРА В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ ХАКАСОВ

Редактор *М.А. Коровушкина*
Технический редактор *Н.В. Третьякова*
Дизайн обложки *А.А. Фурсенко*

Подписано к печати 26.01.2007 г. Бумага офсетная. Формат 60×84/8
Гарнитура *Times New Roman*. Офсетная печать. Усл. печ. л. 24,2
Уч.-изд. л. 24,5. Тираж 500 экз. Заказ № 140. Цена договорная.

Издательство Института археологии и этнографии СО РАН
Лицензия ИД № 04785 от 18.05.2001 г.
630090, Новосибирск, пр-т Академика Лаврентьева, 17.

