

ХОЗАН ТӨС – ЗАЯЧИЙ ФЕТИШ В МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ И ОБРЯДНОСТИ ХАКАСОВ (КОНЕЦ XIX – СЕРЕДИНА XX в.)

Рассматривается традиционный мифо-ритуальный комплекс хакасов, связанный с фетишем «Хозан төс». Хакасы видели в нем могучего духа-покровителя, а представители рода *Лүрүт* воспринимали даже в качестве тотема. В отношении этого божка была выработана определенная система норм обращения с ним. Она выражалась в особых ритуалах почитания, его строгой периодичности, посвящении животных – *ызых'ов*, специфике жертвенных подношений и прочее. В его функцию входили защита и обеспечение благоприятных условий жизни людей, успех в хозяйственной деятельности, сохранение здоровья и др.

Ключевые слова: хакасы; традиция; культ; миф; обряд; фетиш; *төс*; заяц; *Хозан / Ах төс*.

В культуре хакасов особое место отводилось образу зайца. Он получил широкое распространение в мифо-ритуальной практике, в том числе в виде фетиша [1. С. 112], выступающего также в роли тотема. Отметим, что в этнографии под фетишами принято понимать отдельные материальные объекты, к которым наблюдается особое, религиозное отношение [2. С. 33–34; 3. С. 212]. Термин «тотем» в нашем случае обозначает почитаемое животное, с которым связывается вера в сверхъестественное родство и особую сакральную преемственность определенной группы людей (рода) [2. С. 70–71]. В качестве синонима данных ритуальных изделий будет использоваться слово «божок», получившее наряду с другими широкое распространение в исторических источниках [4. С. 7; 5. С. 101].

Рассматриваемые культовые предметы именовались хакасами *төс'ами*. В мировоззрении хакасов фетиши *төс'ы* олицетворяли собой различных по своей природе духов и четко выделялись своей функциональной спецификой. Соответственно, они были разнообразны по формам и материалам, из которых изготавливались. В отношении каждого из них бытовал особый обрядовый комплекс. Вплоть до середины XX в. *төс'ы* были широко распространены в ритуальной сфере этого народа. Они имелись практически в каждой хакасской семье. Большой популярностью среди них пользовался *Хозан төс* – «заячий фетиш».

Данный *төс* привлекал к себе внимание многих исследователей, в трудах которых встречаются интересные сведения об этом культовом изделии, вместе с тем приходится признать, что во многом они носят отрывочный и разрозненный характер. Отметим, что до сих пор отсутствует обобщающая работа по рассматриваемой проблематике. Цель статьи – системное рассмотрение заячьего фетиша и его места в мифологических представлениях и обрядности хакасов с учетом новых этнографических материалов.

Хозан төс – «заячий фетиш»: разнообразие имен и форм

Хозан төс – «заячий фетиш» считался одним из ключевых духов-покровителей людей и их хозяйства. В народном быту заячий божок, помимо уже обозначенного, имел такие известные названия, как *Ах төс* – «Белый *төс*», *Чогархы төс* – «Верховный *төс*», *Ызых төс* – «Священный *төс*», *Ингархы төс* и др. [1. С. 112;

6. С. 30; 7. С. 340; 8. С. 99; 9. С. 411, 505–507; 10. С. 51, 61, 104; 11. С. 123–124; 12. С. 8, 10; 13. С. 120–122; 14. Л. 88]. В отношении него не только использовались различные наименования, но и были распространены многообразные формы его символического изображения (рис. 1–3).



Рис. 1. Один из вариантов *Хозан / Ах төс'а*. Реконструкция (художник Д.Ц. Цыденова)



Рис. 2. Один из вариантов *Хозан / Ах төс'а*. Реконструкция (художник Д.Ц. Цыденова)

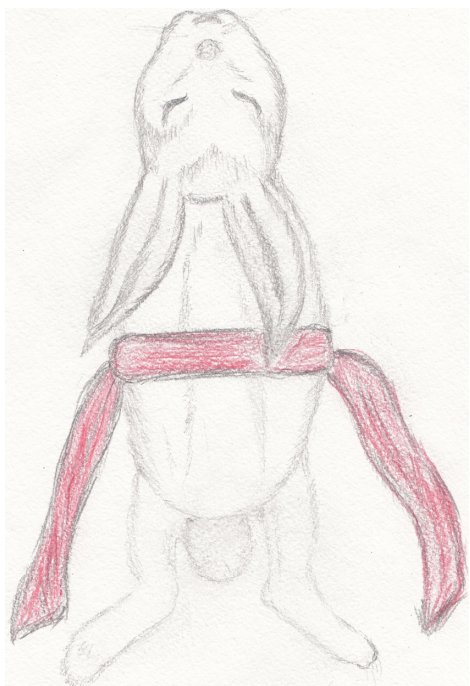


Рис. 3. Один из вариантов *Хозан / Ах төс'а*. Реконструкция (художник Д.Ц. Цыденова)

По материалам дореволюционных исследователей у сагайцев и качинцев¹ *Хозан төс* обычно представлял собой конструкцию, состоявшую из виллообразной березовой палки высотой 1–1,5 м. На самой развилке крепилась голова зайца белого цвета. К концам рогатины с обеих сторон повязывались «косички», сплетенные из волоса коня соловой масти. Туда же иногда прикреплялись кусочки шкур бобра, выдры и соболя. Кроме того, к заячьим ушам пришивались кусочки ткани красного цвета. На голову фетиша надевалась берестяная шапка цилиндрической формы. Его помещали в специально изготовленный берестяной короб [7. С. 340; 8. С. 100; 9. С. 411–597; 10. С. 51, 61; 15. Л. 28, 37 об.]. В.Я. Бутанаев дополнил и уточнил описания предшественников следующими деталями. Так, например, в глазницы заячьей головы, по данным исследователя, вставлялись синие бусины, олицетворявшие глаза этого духа. Кроме того, одна косичка *төс'а* могла сплетаться из волос, взятых с хвоста буланого коня, другая – от солового. А туловище божка порой опоясывалось красной лентой – *чалама* [13. С. 120].

В архивных материалах «Этнографической экспедиции Томского государственного университета в Хакасию в 1970-х гг.» также представлены оригинальные сведения о различных внешних вариациях *Хозан төс'а*, в прошлом бытовавших у местного населения. Исследователи зафиксировали, что при оформлении фетиша могла использоваться не только заячья голова, но и такие части тела, как шея и передние лапы. В связи с этим в документах отмечалось: «Бралась высокая развилка, между ними укреплялась заячья голова, отрезанная вместе с шеей, потом на все это надевалась берестяная шапка в виде туеска (*төс пөрик*)» [16. Л. 7]. «Ах төс – это голова зайца с передними лапами, насаженная за уши на развилку (ок. 1 м

длинной). Эти лапки обшиваются красным материалом» [17. Л. 28].

А.В. Адрианов сообщает еще об одной разновидности изображения этого фетиша у обозначенных субэтнических групп хакасов. Основное отличие описываемого им варианта божка заключается опять-таки в специфике изображения заячьей символики – главным образом, в использовании лишь шкурки этого зверя. Автор писал: «Ак-төс представляет таловую палку около 2 арш., с развилиной, к которой подвешена передняя часть заячьей шкурки, накрытая берестяным футляром» [18. С. 519]. Добавим, что в материалах одного из православных миссионеров XIX в. также представлен схожий вариант «шайтана для благополучия людей и скота». Божок представлял собой содранную с головы белого зайца-ушкун шкурку. Она была надета на палку и снизу обвязана красной лентой [19. С. 180].

Следует обратить внимание, что в историко-этнографической литературе встречаются описания и иных вариантов изображений *Хозан төс'а* у хакасов. Так, например, Д.А. Клеменц повествует об одном из таковых, увиденных им у кызыльцев. На нем вместо цельной головы были представлены лишь заячьи уши, очевидно, выступавшие одним из ключевых маркеров этого животного, по поводу чего автор писал: «Ингарха-түос синоним Хозан-түос <...> Палка с развилкой около 1½ аршин длиной. На развилках повешены пряди конских волос, заплетенные в косы, и два заячьих уха. Сверху закрыт длинным берестяным туясом» [6. С. 30].

В 1970-е гг. М.С. Усманова в ходе полевых этнографических исследований в Хакасии подтвердила бытование описанных предшественниками вариантов изображений заячьего *төс'а* [16. Л. 26; 17. Л. 14]. Исследовательница, помимо того, выявила у кызыльцев новые названия и варианты оформления фетиша. Среди зафиксированных ею наименований были такие, как *Илгерки төс* – ‘Төс, располагающийся на полке’, *Суг чичең төс* – ‘Пьющий воду төс’ и *Эберга*². По ее сведениям, фетиш изготавливали из цельной заячьей шкурки, но без головы и лап. Посередине опоясывали красной лентой. Оборачивали ее берестой, а сверху закрывали шляпкой из этого же материала; нередко шкурку помещали и в туясок. Все это соединялось с полутораметровой палкой и прикреплялось к иве или березе [20. С. 211; 21. Л. 6; 22. Л. 41]. Помимо этого, этнограф зафиксировала у кызыльцев совершенно новый вариант изготовления этого божка. Так, бралась обычная березовая ветвь длиной 15–20 см. На нее надевалась шапка, сшитая из шкуры белого зайца. Его помещали в берестяной туясок [23. Л. 25].

Локализация в пространстве

В ритуальной практике хакасов *Хозан төс* относился к той категории фетишей, которые чаще располагались за пределами жилища. Верили, что их сакральная сила оказывала благотворное воздействие не только на людей, их жилище, но и на домашний скот, а также на все пространство, где они находились. По свидетельству Д.А. Клеменца, заячий *төс* «ставят не в

юрте, а за двором, чаще всего у реки» [6. С. 30]. Подобное размещение фетиша подтверждается и материалами Н.Ф. Катанова, писавшего о том, что он устанавливается «не в юрте, а в роще, подальше от улуса. Степные обитатели привешивают его к сенокосной изгороди» [9. С. 411]. Исследователь также сообщал, что, помимо прочего, некоторые хакасы этого божка «привязывают к березе (вместе с веткой) перед селением» [8. С. 99]. На данную локализацию *Хозан тӧс’а* обращали внимание и другие исследователи [7. С. 340; 10. С. 51; 18. С. 519].

Вместе с тем согласно собранным М.С. Усмановой новым этнографическим материалам география размещения заячьего фетиша все же была более обширной. Его могли располагать, как уже было отмечено, в отдаленном от людей пространстве, например в местах выгона скота – в степи и в лесу, также в непосредственной близости от жилища, например во дворе, в близлежащих специализированных хозяйственных строениях, где содержались домашние животные [20. С. 211], и даже на крышах домов [21. Л. 10]. Приведем архивные сведения о бытовавших у хакасов вариантах локализаций этого *тӧс’а*: «Мы Ах тӧс выносили в поле. Сшивали для него коробок из бересты и вешали на березу» [25. Л. 7]; «Ах тӧс. Кусочки заячьей шкуры пришивали к березовому или лиственничному пруту. Ставили в лесу, в ложке. Клали его в берестяной туесок» [26. Л. 18]; «Хозан тӧс где-нибудь на поле ставили. Вешали на березу. Шахтили³ ему молоком» [27. Л. 3]; «Раньше у нас вдоль р. Абакана от Сартыкова до Чаптыкова была изгородь, чтобы скот не ходил на покосы. На этой изгороди он [*Хозан тӧс*] и находился. Такой тӧс был у Трояковых» [16. Л. 26]; «Суг шежен. Делали из заячьей шкурки. Подвешивают во дворе на иву, кто-то на крышу. Досками закрывали, чтобы никто не трогал» [25. Л. 10]. Широкая вариативность расположения *Хозан тӧс’а* в пространстве, по всей видимости, определялась его охранительными и покровительствующими функциями. Они распространялись не только непосредственно на людей, но и на домашнее хозяйство и прежде всего на скот, а также на то пространство, где он пасся.

Хозан тӧс – фетиш сӧӧк’а Пӱрӱт

Согласно мифологическим представлениям хакасов *Хозан / Ах тӧс* изначально считался духом-покровителем лишь *сӧӧк’а* – рода *Пӱрӱт*⁴ [1. С. 112–113; 10. С. 104–107; 12. С. 24, 27, 191–192]. В дальнейшем же, как справедливо замечает С.Д. Майнагашев, посредством заключения брачных союзов этот фетиш получил повсеместное распространение. При этом он был воспринят не только остальными качинскими родами, но и иными субэтническими группами хакасов [11. С. 123–124]. Позднее данную реалью у хакасов, вдобавок обусловленную и верой в особую силу качинских фетишей, отмечал и Л.П. Потапов: «Старинные тӧси кызыльцы заменяли качинскими. Как правило, кызыльцы обращались к качинским шаманам, привозя их за десятки и даже сотни километров. Своих шаманов у кызыльцев было мало, и они

считались менее сильными, чем шаманы качинские» [28. С. 395].

В этой связи представляется уместным привести предание, записанное еще в конце XIX в. Н.Ф. Катановым. В нем отображен процесс распространения *Хозан тӧс’а* внутри хакаского народа, произошедшего в результате брачных контактов: «Жили (качинцы) на Песчаном Холме (*Хум Тугей*). Когда жили там, был холостой парень. Потом тот парень отправился в землю, орошаемую Качей. Когда он женился, оттуда сюда (т.е. с Качи на Абакан) перешел и «тӧс» (т.е. предмет почитания) той девицы и распространился здесь» [9. С. 505].

Несмотря на широкое распространение культа *Хозан тӧс’а* среди хакасов, лишь для представителей *сӧӧк’а Пӱрӱт* заяц в прошлом был абсолютно табуированным животным. Он воспринимался в качестве родового тотема [11. С. 123–124]. Прежде всего, это выражалось в том, что им запрещалось не только убивать и есть зайца, но даже прикасаться к нему [30. С. 192]. В этой связи Д.Е. Хайтун, проводя в 1945–1948 гг. полевые этнографические исследования в Хакасии, со слов стариков записал бытовавшие в прошлом нормы, связанные с этим животным. Ученый сообщал о том, что в прошлом «если кто-либо из членов рода *Пӱрӱт* увидит зайца, он, боясь нарушить табу, бросается от него бежать. На членов иных сеоков запрет не распространяется, но мужчина, взявший жену из рода *Пӱрӱт*, соблюдает табу так же строго, как и его жена» [1. С. 112–113]. По традиционным представлениям хакасов, невесткам *сӧӧк’а Пӱрӱт* в отношении к их родовому покровителю и в целом к зайцам также строго предписывалось соблюдение обычая избегания – *хазынас* [13. С. 121]. Со временем значение этого обычая стало существенно ослабевать, но все же не исчезло полностью. Родовой культ в реликтовых формах продолжал бытовать до середины XX в. Оригинальные сведения об этом этнокультурном явлении обнаружены и в архивных материалах томских этнографов: «Моя мать не ела зайца. Даже близко не подойдет, если увидит в лесу. Если застрелишь зайца, то ешь в другом доме <...> Фамилия моей матери Кокова. Мать и невестка не ели мяса зайца. Уважали его, как свекра (Тутатчиков Антон Прокопьевич, 1901 г.р., с. Доможаково)» [14. Л. 88]; «У Кочелоровых был хозан тӧс, если их невестка подойдет к нему, то у нее мочевого пузыря заболит» [16. Л. 61]; «У них [представителей *сӧӧк’а Пӱрӱт*] еще нельзя было зайца таскать. Невесткам нельзя было подходить к нему» [31. Л. 15]; «Невесткам, которые выходят замуж за “бюрют” нельзя зайца видеть и есть его» [14. Л. 81]; «Любая невестка, вышедшая за парня из рода Бюрют, боится зайца. Смотреть на него не станет, потому что Бюрют – это зайцы» [Там же. Л. 84]; «Когда тайг⁵ делали, женщины синим товаром (дабой) накрывались⁶. Бабы стали бояться ах тӧс. Если бабы сӧӧка Пюрют будут есть зайца или близко подходить к ах тӧсю, то спина заболит. Заяц – это наш брат, это старший, поэтому бабам нельзя близко подходить» [Там же. Л. 90]; «Мы зайца не боялись, а вот наши невестки боялись зайца. Мясо заячье варили, невесток к нему не подпускали»

[17. Л. 7]; «Килижековы относятся к роду Бюрют. Их женщины не подходили к зайцу. Если ты в заячьей шапке, не входи в ней [в жилище]. Оставь на улице» [Там же. Л. 17]; «Ах тӱс обязательно был у всех Бюрют: Соевых, Балыковых, Кыштымowych, Борщиковых и др. Если в деревне есть несколько семей сеока Бюрют, то не обязательно в каждой семье ставить. Можно одного на всех поставить. Их бабы близко к нему не подходили. Если увидят, то убегают» [Там же. Л. 28].

Хозан тӱс в обрядовой практике

По религиозно-мифологическим представлениям хакасов, как уже было отмечено, *Хозан тӱс* выступал не только в качестве одного из ключевых охранителей рода, но также и покровителем домашних животных, в частности лошадей и овец [6. С. 30; 13. С. 121; 18. С. 519]. По традиции верующие дважды в год совершали особые обряды почитания этого фетиша. Это происходило весной, «как только вернулись птицы», и осенью – «когда пожелтеют листья деревьев и птицы возвратятся в землю [своего] царя» [9. С. 505]. Следует отметить, что исследователи в своих трудах представили несколько различающиеся описания этого ритуала [9. С. 411, 505–507; 13. С. 121–122; 18. С. 519–520]. Вместе с тем в структуре обозначенных сакральных действий обнаруживаются неизменные общие составляющие. Так, например, правом отправления обряда и непосредственного участия в нем обладали только мужчины. Женщины допускались к священнодействию лишь в качестве зрителей. При этом они, облачившись в одежды красного / синего цветов, должны были находиться поодаль. В связи с этим Н.Ф. Катанов писал: «Человек, держащий в руках опахало и обмахивающий, к ним (т.е. к женщинам) близко не подходит. Когда он в шутку хочет подойти, они отбегают, говоря только: “Не подходи, не подходи!”» [9. С. 505–506; 14. Л. 90].

Универсальным явлением у хакасов было и то, что в качестве жертвенного животного всегда выступал молодой баран, и обязательно белой масти. От его туши отделялись особые ритуальные части, непосредственно подносимые *Хозан тӱс*’у. Таковыми являлись органы, взятые исключительно с правой стороны, а именно плюсна, нижние ребра, почка и соответствующая половина курдюка. Они отваривались в отдельном котле. В дальнейшем же, в процессе отправления обряда, произносилось молитвенное обращение к духам-покровителям, в том числе и к заячьему божку. Одновременно с этим голова фетиша обмазывалась жертвенной пищей и окроплялась *араг’ой*⁷ [9. С. 505–506; 18. С. 519].

Основные отличия, отмеченные исследователями, касались лишь локализации обряда, специфики размещения *Хозан тӱс*’а во время этого процесса, а также заключительных действий в отношении подносимой этому духу пищи и др. Так, Н.Ф. Катанов сообщает о том, что жертвоприношение совершалось на «юге от улуса». В избранном пространстве устанавливалось «виллообразное дерево, на него между вилами прикалывают *Хозан тӱс*». Причем таким деревом могла быть исключительно только береза. Все обря-

довое действо сосредоточивалось вокруг этого установленного верующими сакрального центра. Ключевой фигурой в данном процессе являлся не шаман, а *чильбегчи*⁸. Жертвенная пища в конце ритуала сжигалась [9. С. 505].

По сведениям же А.В. Адрианова, для проведения этого обряда заячий *тӱс* специально снимали и перемещали в юрту того человека, который инициировал совершение сакрального действия. Использование березы в нем не зафиксировано. Кроме того, ритуальная пища не сжигалась, а отдавалась на съедение детям [18. С. 519]. Исследователь при этом отмечал, что обряд совершал специально приглашенный для этого шаман. Ученый первым обратил внимание и на тот факт, что основным ритуальным инструментом у отправления обряда был *сабыт* – специально изготовленная березовая ветвь с прикрепленными к ней цветными лентами-*чалама* белого, синего или красного цветов. Это изделие использовалось им в качестве магического опахала [Там же. С. 520–521].

Согласно материалам Н.Ф. Катанова, помимо обозначенных ритуалов представители *сӱӱк’а Пӱрӱт* один раз в три года проводили особый родовой обряд жертвоприношения *Хозан тӱс*’у. Его отправляли в лесу, непосредственно у той березы, к которой был прикреплен фетиш. В качестве жертвенного животного опять-таки выступал белый барашек, но при этом обязательно с желтыми щеками. Животное с подогнутой правой передней ногой трижды обводило по солнцу вокруг дерева и закалывали. Разделанная туша отваривалась в большом котле. Попутно участники обряда мастерили из березовых ветвей жертвенный стол – *сӱpee / тунси*. На нем располагался чувствительный божок, туда же выкладывалось приготовленное мясо. Как и при обычных ежегодных «кормлениях» заячьего *тӱс*’а, в этом случае отбирались соответствующие ритуальные части жертвенной пищи. Они извлекались исключительно с правой стороны туши, главным образом это были часть грудинки, подложное ребро, почка, передняя голень, часть хвоста. Подносимую духу пищу *чильбегчи* с разных сторон развешивал на березу. Перед ней же с западной стороны выстилалась баранья шкура, на которую устанавливался фетиш. Его направляли лицом к огню. Ведущий с молитвенным обращением плескал на дерево *араг’ой*. Затем жертвенной пищей начинал обмазывать голову *Хозан тӱс*’а. Далее руководитель обряда бросал эти ритуальные куски в огонь. После того как подношение сгорало, *тӱс* разворачивали лицом на восток. И в это время *чильбегчи* произносил следующее пожелание: «Вернись в свой зимник! Войди в свой зимник!» [8. С. 100; 9. С. 507].

Помимо обязательных периодических жертвоприношений *Хозан тӱс*’у дополнительно посвящались специально избранные животные – *ызых’и*, а именно соловый конь и белая без отметин овца [6. С. 30; 8. С. 100; 10. С. 104; 18. С. 520]. Данный обряд обычно совмещался с вышеупомянутыми ритуалами, но мог производиться и независимо от них. То обстоятельство, что фетишу ставили посвящаемых животных – *ызых’ов*, способствовало закреплению за ним такого названия, как *Ызых тӱс* [14. Л. 88], которое

определяло его особый статус, так как не каждому фетишу посвящали животных. Подобное наименование использовалось лишь в отношении духов-покровителей очень высокого сакрального уровня. Посвящаемый *Хозан тѳс'у* соловый конь считался «старшим *ызых'ом*» и ставился *сѳѳк'ом* *Пѳрѳт* на девятилетний срок [10. С. 105]. Отметим, что в основных чертах обряд посвящения *ызых'а* этому духу-покровителю совпадал с вышеописанными ритуалами жертвоприношения. В этой связи не будем на нем останавливаться подробно. Акцентируем внимание лишь на специфических элементах.

По сведениям Е.К. Яковлева, руководил обрядом шаман, но без бубна и соответствующего облачения. При этом исследователь пояснял, что сакральное действо мог проводить как шаман, так и «человек, знающий наговоры», названный им «полушаманом»⁹. На месте обряда устанавливалась береза, к которой привязывался посвящаемый конь. Здесь же верующие проводили обряд очищения *ызых'а* путем обмывания молоком и отваром чабреца, а также окуривания. Затем в гриву и хвост коня вплетали по две ленты *чала-ма* белого и синего цветов. В дальнейшем проводилось жертвоприношение белого барана и подношение соответствующих ритуальных частей его туши духам-покровителям. Обряд завершался гаданием – *терік*. Для этого отвязывали коня. Хозяин клал на круп *ызых'а* чабрец (*ирбен от*) и ставил чашу с *араг'ой*. Затем его пускали вперед. При первых движениях животного сосуд падал. Если он приземлялся дном вниз, то участники восклицали *алтын терік*, что означало успешный результат обряда. В случае же, когда чаша падала дном вверх, произносили *хара терік*, т.е. неудача [10. С. 105–106; 14. Л. 88, 90]. Согласно архивным материалам по завершении ритуала посвящения *ызых'а* его непосредственный хозяин относил заячий *тѳс* обратно на свое исконное место – на остров, и высоко прикреплял к березе [Там же].

Вера хакасов в покровительствующую силу *Хозан тѳс'а* была велика. Утрата или повреждение фетиша, как полагали, могли негативно отразиться на всей хозяйственной деятельности и в целом благополучии жизни людей, которым он принадлежал. В этнографических материалах, собранных М.С. Усмановой, приводится связанная с этим поверьем история. Согласно повествованию у одной семьи выкрали заячьего божка. И в скором времени стали проявляться последствия этой утраты. У них стал пропадать скот, и над ними нависла угроза полного обнищания. Отец семейства, чтобы не допустить дальнейшего усугубления ситуации, решился на отчаянный шаг. Он сам выкрал этот *тѳс* у чужих людей, в результате чего, как полагают верующие, ему удалось сохранить благосостояние своей семьи и рода [17. Л. 17]. В связи с подобными реалиями местное население старалось тщательно следить за своими фетишами, в чем лично пришлось убедиться исследователю П.Е. Островских. Ученый едва не стал невольным участником схожей истории, связанной с *Хозан тѳс'ом*. Однажды в ходе своих экспедиционных поездок по Хакасии он обнаружил этот *тѳс*. Фетиш располагался за селением. На тот момент исследователь не обладал в полной мере

знанием местной традиции и решил прихватить его с собой для музейной коллекции. Этнограф так описывал дальнейшее развитие событий: «Отъехавши от одного улуса с версту, я увидел на изгороди такой *тѳс*; думая, что он уже не имеет религиозного значения, так как казался очень старым и как бы заброшенным, я положил его тотчас же в тарантас; но инородцы увидели с крыши избы и двое из них нагнали меня верхами и потребовали возвратить покражу» [7. С. 340].

Со временем большие коллективные обряды жертвоприношения *Хозан тѳс'у* существенно редуцировались и совершались все реже. В советские годы это было связано с глобальными социокультурными изменениями, а также с усилением антирелигиозных кампаний и атеистическим воспитанием населения. В результате этого, например, перестали посвящать заячьему фетишу *ызых'а* коня, так как основная часть этих животных находилась в государственной собственности. Вместе с тем индивидуальные ритуальные действия в отношении него, как и остальных *тѳс'ов*, совершались вплоть до 1950–1960-х гг. В этой связи Л.П. Потапов отмечал, что «вплоть до XX в. появлялись все новые и новые *тѳси*, что говорит о жизненности культа» [28. С. 394–395].

Ситуативные акты поклонения *Хозан тѳс'у*

В традиционной обрядовой практике хакасов помимо общеродовых обрядов жертвоприношений *Хозан тѳс'у* имели распространение и сугубо индивидуальные способы его почитания. Заметим, что в советский период в связи с широкой антирелигиозной борьбой все больше актуализировались индивидуализированные формы ритуального взаимодействия с *тѳс'ом*.

Вынужденное незапланированное поклонение этому фетишу верующими объяснялось неожиданно возникшими в их жизни трудностями. Как правило, это были внезапные заболевания людей или домашних животных, частые и продолжительные неудачи в хозяйственной и иной деятельности и т.д. Люди были убеждены, что эти негативные явления могли быть ниспосланы сверхъестественными существами, в том числе и *Хозан тѳс'ом*. Полагали, что таким образом заячий божок давал людям понять, что ему требуется дополнительная жертва. Подобная неблагоприятная ситуация нередко объяснялась еще и тем, что были нарушены правила обращения с фетишем. Считалось, что в большинстве случаев несчастье происходило по вине самого заболевшего человека. Верили, что при непочтительном к нему отношении *тѳс* мог мгновенно наказать виновника, наслав на него болезни и другие бедствия. Отправление обрядности в данной ситуации не предполагало массовости и, как правило, ограничивалось лишь узким кругом участников. Обычно это был заболевший человек и его самые близкие родственники, а также шаман или знающий старик. Сама программа ритуальных действий была значительно упрощена.

В представлениях хакасов самой распространенной карой *Хозан тѳс'а* было причинение сильнейшей боли в спине и чаще – в области поясницы, лопаток и др. [6. С. 30; 12. С. 29; 18. С. 520; 20. С. 211; 31. С. 131]. Верили,

ли, что этот дух из лука невидимыми стрелами поразил данные части тела человека. Для выздоровления же требовались личное раскаяние провинившегося и задабривание фетиша путем принесения ему жертвы. По традиции для разрешения возникшей проблемы нередко обращались еще и к шаману либо *чильбегчи*. Сведения о данной ритуальной практике хакасов представлены в архивных материалах: «Ах төс вешали за забором, где-нибудь на столбе. Если у человека заболит спина, голова, то режут барана, приглашают шамана. Баран обязательно с черной головой» [17. Л. 28]. «Кормят [*Хозан төс'а*] молоком, водкой, также как бы мазали, или махали туда-сюда перед ним бараньей костью (*чилиң*). Кормят его только мужчины. Женщинам из рода пюрют к нему нельзя подходить, а то внезапно ударит в поясницу, спина при этом отнимается» [16. Л. 7]; «Этот төс может выстрелить в спину, сразу упадешь. В этом случае шаман идет к төсу и брызгает ему» [14. Л. 88]; «На поскотине прикрепляли ак төс – это целая шкурка зайца, надетая на развилку, шапку не надевали на него. Кто дотронется до него, он в спину ударит. Однажды у меня заболела спина, пригласили чильбегчи. Я тогда была подростком. Он взял у матери платок, начал водить вокруг моей головы и говорить, “алас-алас”. Потом бьет им по спине с обеих сторон и наговаривает, чтобы больше не трогал и то, чем стрелял, забрал обратно. Төс поставили около дома, а меня посадили перед ним. Здесь же развели огонь и сварили бараний курдюк без соли. Мне дали съесть три кусочка, а төсу бросали вместе с супом курдюк» [17. Л. 17]; «Ах төс – целиком заяц белый. Его устанавливали здесь на горе. Зашьют в бересту. Бересту шили по длине зайца. Бересту вешали высоко на березку, поэтому его называли чоғарха. Если кого молнией побьет или припадок сделается, то ах төс почитают. Его кормили молоком. Если кто-нибудь заболит, ходили к той березе шухтить. Его ставил шаман или көрүгжи» [32. Л. 10]. «Ах төс – голова зайца белого укрепляют на развилке косы у этого төся из белого конского волоса. Каждый год шаманы над ним шаманили. Развилка всегда была березовая, шаман, который шаманил чильбегчи, сначала ербеном окуривает (аластапча). Резали овечку, костью с мясом как будто мазали косы этому төсю. Овечку колет старый человек, он же может кормить төся. Төсю брызгают арагу» [16. Л. 47].

Среди хакасов были распространены случаи, когда представители хакасских родов и семей, не имевшие *Хозан төс'а*, обращались к нему за исцелением. При этом моление о даровании здоровья больному проводилось втайне от хозяев фетиша. Были убеждены, что в результате таких действий болезнь могла перейти непосредственно на самих держателей заячьего *төс'а*. «Когда у меня заболела спина, мы потихоньку рано утром, чтобы эти соседи не увидели, кланялись ему. Со мной ходила моя мать. Нам нельзя было держать зайца. Наши мужчины и женщины не подходили к нему. Его держали только люди сеока пюрют» [16. Л. 30]; «Если у людей нет этого төся, а ребенок заболит, нужно потихоньку подойти к этому дому снаружи и кланяться этому төсу, чтобы не видели хозяева дома и не прогнали их. Если кланяются чужие, то их

болезнь перейдет к хозяевам. Поэтому чужие подходят к төсу снаружи тайком от хозяев» [16. Л. 61].

У кызыльцев одним из распространенных названий заячьего *төс'а*, как уже было отмечено, являлось *Суг чичең төс* – ‘Пьющий (букв. поедающий) воду төс’. Это наименование подчеркивало особый характер обрядовых действий, с ним связанных. Следует заметить, что, несмотря на тождественность функций этого фетиша, обрядовая практика кызыльцев в отношении него несколько отличалась от ритуалов, проводимых другими этническими группами хакасов. Так, например, его было принято «кормить» только чистой водой из реки или колодца. В ходе этого священнодействия, когда отправлялись за водой, нельзя было оглядываться, а также разговаривать с кем-либо по пути. Набирая воду, требовалось трижды перевернуть ведро сначала в одну сторону, а затем в другую. Затем с принесенной водой совершали трехкратный обход по солнцу вокруг больного и давали ему выпить глоток. Оставшуюся воду выливали за жилищем [6. С. 30; 20. С. 211]. Новые этнографические сведения об этом сакральном акте у хакасов представлены и в архивных материалах: «Суг жещең насылал золотуху, жар. Помню, что это было где-то в 1910 году. Шаман сажал заболевшего человека около колодца. Выливал на него много ведер воды (не помню сколько) и что-то наговаривал» [14. Л. 74–75]; «Моего отца он выстрелил в поясницу. Шаман шухтил на суг жежен. Хозяин [фетиша] воду приносил из речки котелком. Три раза зачерпывает и выливает, а потом четвертый раз зачерпывает и домой приносит. Шаман из двери этой водой шухтит, отгоняет его» [23. Л. 25]; «Төс суг шешен кормили водой. Он помогал от радикулита. Менял төс тот, кто его ставил» [21. Л. 6]; «Если кто-нибудь заболит, то на этого зайца брызгали водой – арың суг – светлая (чистая) вода. Прим этом говорят сөк-сөк, не делай людей больными» [33. Л. 15].

В этнографических реалиях хакасов *Хозан төс* мог размещаться не только за пределами жилища, но и внутри него. В.Я. Бутанаев, вероятно, исходя из данного факта, выделил его в качестве самостоятельного фетиша и противопоставил его заячьему божку, локализованному вне жилого пространства людей. Исследователь сообщил, что этот дух-покровитель, называемый *Илгерки төс* или *Ах төс*, размещался на мужской половине юрты. По описанию автора, «он состоял из березовой развилки, между концами которой приделаны заячья шкурка, четыре плетеных из шерсти косички и маленькая модель лука со стрелой» [13. С. 122]. К сожалению, ученый всего лишь ограничился этим замечанием и не привел достаточных аргументов, позволяющих определить его в качестве отдельного фетиша. Между тем имеются основания не согласиться с подобным суждением.

Функциональная специфика «домашнего» заячьего *төс'а* была идентична *Хозан төс'у*, располагавшемуся за порогом жилища. По свидетельству Е.К. Яковлева, *Илгерки төс* был родовым духом-покровителем *сөөк'а Пүрүт* и, несмотря на это, размещался на полках с посудой на женской половине. Он имел следующий вид: к рогатине прикреплялись заячья шкурка и косички из конского волоса. Божок заворачивали в

бересту. Более того, ему посвящали коня соловой масти [10. С. 51, 106].

Несколькими десятилетиями позже подобную картину религиозной жизни хакасов имел возможность видеть и Д.Е. Хайтун [1. С. 112]. Ученый сообщал о том, что *Хозан төс*, будучи духом-покровителем рода *Пүрүт*, встречался и у других качинских *сёёк'а*, в частности *Ах Хасха*, хранился в правом углу юрты и якобы «помогал от болезни спины». Между тем внешние параметры описываемого божка имели свою специфику. Так, он был изготовлен из тряпок, куска заячьей шерсти и шапочки из бересты [Там же].

По сведениям М.С. Усмановой, у кызыльцев *Хозан төс'а* нередко размещали внутри юрты. Его подвешивали к потолку. Он имел следующий вид: целая шкурка зайца перевязывалась красной тканью, к которой пришивали нити красного и синего цветов. Верили, что фетиш помогает при припадках, головных болях и поносе у детей и других болезнях. Ему делали возлияние молоком и *араг'ой* [20. С. 210].

Можно предположить, что практика установки хакасами *Хозан төс'а* внутри жилища более позднего происхождения, нежели его размещение за границами жилого пространства. Данное обстоятельство, на наш взгляд, могло определяться опять-таки причинами брачного союза между представителями разных родов или даже субэтнических групп. Как уже было сказано, женщина, происходящая из семьи / рода, в которых почитался заячий *төс*, выходя замуж, в качестве приданого нередко брала с собой еще и этот фетиш. Несмотря на это, она все же не могла в полной мере проводить ритуалы в отношении этого божка, как это происходило в отцовском роду. Непреодолимым препятствием этому выступала традиция, запрещавшая женщинам проводить родовые обряды жертвоприношения, в том числе и *Хозан төс'у*. Подобным правом обладали лишь уважаемые мужчины этого *сёёк'а*. Следует заметить, что данная реальия имела место не только у хакасов, но и у других тюркоязычных народов Южной Сибири. Так, например, у телеутов, шорцев, кумандинцев и других, выходя замуж, каждая женщина забирала из родительского дома фетиши – эмегендеров / брекеннеров. Их шила мать девушки или ее старшие родственницы. Они либо перевозились в дом мужа вместе с приданным, либо женщина приезжала за ними к родителям перед рождением первого ребенка [34. С. 123–124]. При этом, как отмечает Н.П. Дыренкова, «после замужества они не имеют права присутствовать при камланиях; когда, например, устраивают камлание родовому огню (огонь считается родовым), чувствуя его белой овцой, то вышедшие замуж женщины не допускаются» [35. С. 253].

Общеизвестно, что вся хозяйственная и культовая деятельность хакаской женщины в основном ограничивалась домашним пространством. На данный факт недвусмысленно указывает и сам термин *ичи* – ‘женщина’, буквально переводимый с хакасского языка как домашняя [36. С. 34]. Поэтому вся обрядовая практика женщины, в том числе в отношении к заячьему *төс'у*, должна была проходить в жилище. При этом совершаемые ритуалы были максимально адап-

тированы к условиям жилого пространства, в связи с чем культовые предметы были сосредоточены на женской стороне юрты.

Кроме того, в отдельных случаях владельцы *Хозан төс'а* при его изготовлении заранее планировали устанавливать его в своем доме. Это могло объясняться имевшими место случаями его кражи с мест предыдущей локализации – в степи, лесу и др., о чем уже было сказано ранее.

Хозан төс в мифологическом повествовании

Следует остановиться на образе духа, воплощением которого служил заячий фетиш. По религиозно-мифологическим представлениям хакасов, *Хозан төс* олицетворял дух старой девы, брошенной своими родственниками на произвол судьбы и после смерти принявшей образ зайца [13. С. 121]. Новые варианты данного мифа в ходе экспедиционных работ в Хакасии удалось записать М.С. Усмановой:

«Откуда пришел Ах төс. Братья “Бюрют чон” жили на р. Каче на “Хум Тигей”. Была у них старая сестра. Она была старой девой. Братья покинули ее и перекочевали сюда. Оставили ей немного еды и ушли. У одного из братьев через некоторое время заболела поясница. Пригласили шамана. Он пошаманил и сказал, что больного ест сестра. Она превратилась в зайца – в төс. Она ходит с батожком – развилкой. Нужно сделать этот төс. Изготавливали его из целой шкурки зайца. Посох с развилкой – высотой метр и больше. Чтобы сороки не клевали шкурку, на нее надевали берестяную шапку-туясок. А потому, что она была без зубов, то кормили ее саламатом. Держали ее на задах, где людей было не так много» [14. Л. 73].

«Наш род пришел из Ачинска. Старых с собой не брали, там оставляли. Одна бабушка превратилась в “ах төс” – ‘заячий төс’» [Там же. Л. 81].

«Откуда пришел этот төс [Хозан төс]? Говорят, что качинцы раньше жили на реке Каче под Красноярском. Потом, когда туда пришли русские, качинцы переселились на юг. Когда они уходили, то свою сестру, старую деву, они придавили мешком с зерном и оставили там. Когда же качинцы пришли на новое место, у них стали часто умирать люди. Тогда шаманы сказали, что эта старуха превратилась в белого зайца и пришла вслед за ними. Она наводит болезни. Поэтому сделали ее изображение и кормят ее» [16. Л. 7].

«Рассказывают, что давным-давно у пюрют была белая (светлая) дочь. Она не выходила замуж. Состарилась. И когда они уходили, то ее оставили. Эта женщина превратилась в төс. Шаман сказал, что она превратилась в хозан төс (заяц) и пюрют должны покоряться зайцу» [33. Л. 15].

«Ах төс (голова зайца) сеока Пюрют. Предание: “Когда уходили из Качинской земли, то там остались зайцы, они там голодали и хотели догнать ушедших людей, но не смогли и превратились в төс”» [37. Л. 2].

Обращает на себя внимание тот факт, что схожие мифологические представления о девушке, покинутой братьями и после своей смерти ставшей почитаемым духом, были широко распространены и среди бурят

[38. С. 43, 106]. В этой связи вызывает большой интерес то, что в устном народном творчестве хакасов зафиксированы иные версии об изначальном появлении у них заячьего фетиша. В частности, было распространено повествование о том, что некогда *Хозан тӱс* был бурятским божком, а его непосредственной прародиной, соответственно, была Бурятия (*Пыраат чир*) [10. С. 106–107; 39. С. 94]. На подобные суждения хакасов обращал внимание этнограф С.Д. Майнагашев, писавший, что «первоначальная родина духа “аттыг прат” (тӱся сеока Пӱрӱт) – именитые буряты» [40. С. 70]. Е.К. Яковлев еще в конце XIX в. со слов старика-хакаса Капчора – известного знатока традиций и фольклора своего народа, записал повествование, согласно которому в незапамятные времена представители *сӱӱк’а Пӱрӱт* в целях улучшения своей жизни и дальнейшего развития хозяйственной деятельности купили у бурят заячий *тӱс*, «хороший для скота и для людей полезный» [10. С. 106]. Впоследствии же он стал восприниматься ими в качестве родовой святыни. Следует добавить, что этот же информатор поведал исследователю еще и *алгыс* – молитву, адресованную этому фетишу. В ней представлены данные, указывающие на изначальную локализацию и подчеркивающие божественное происхождение этого духа. Приведем ее полностью:

«Ты перешел к нам от братских [бурят. – *Прим. авт.*], поступил к [роду] пюрют, а теперь ты известен повсемирно [у хакасов]. Но ты будь верен своему роду [Пӱрӱт]. Вот одежда твоя ушканья (заячья), красным сукном ты одеваешься. Бобр – твоя постель. Выдра – плеть твоя. Соболем махаешь. Трость у тебя березовая. Баранья голень, с правой стороны последние два ребрышка, да правая почка – твоё кушанье. Лысый соловый конь тебе ставлен. Под березой ты стоишь. Из березовой лесинки тебе делается кровать. Белого барана заколем, сварим, на кровать положим, твоё кушанье. Будь же для скота и для людей хорошим. Старые годы прошли. Настали новые годы. Воротились сыны земли и разные птицы, а у зверей новая шерсть вырастает. По-прежнему, по-старинному вычитываю я все это. Тебя злым шайтаном не считаю. Будь же добр к скоту и к людям. С землей вместе ты родился. С небом вместе создался. На высоких горах, по высоким камням ты ходишь. По облакам разгуливаешь. На высокие горы подымайся, в облаках разгуливай! Вознесись, вознесись, вознесись!» [10. С. 107].

Томские исследователи продолжали фиксировать поверья хакасов о бурятских корнях этого почитаемого духа и в 1970-х гг. Так, например, их информатор – Кыштымova (дев. фам. – Белоглазова) Варвара Павловна (76 лет), представительница этого рода, проживавшая в с. Доможаково, в чрезвычайно лаконичной форме сообщила им следующее предание: «Раньше у нас [сӱӱк’а Пӱрӱт] не было тӱсей, а у бурят был Ах тӱс. Наши смотрят, у них есть бог, они молятся ему, а у нас же нет. Вот они и купили Ах тӱс за одну лошадь» [14. Л. 89–90]. Представление о покупке «заячьего духа» *сӱӱк’ом Пӱрӱт*, безусловно, не следует понимать в буквальном смысле. Ибо исходя из религиозно-мифологических представлений, ни один коллектив не согласился бы ни за какие материальные

ценности продать чужакам свою родовую святыню – духа или божество, от которого зависели успех хозяйственной деятельности и в целом жизненное благополучие. На наш взгляд, в рассмотренных преданиях в символической форме передана мысль о бытовавшей в прошлом практике заключения брачных союзов между хакасскими (например, *сӱӱк Пӱрӱт*) и бурятскими родами. По традиции в подобной ситуации посредством калыма невеста символически как бы покупалась. И, соответственно, вместе с ней «приобретался» ее родовой дух-покровитель.

Отметим еще один немаловажный факт. Во время родового жертвоприношения *Хозан тӱс’у* главный исполнитель обряда в процессе священнодействия надевал на голову девичью / женскую шапку *сахна*, украшенную перламутровыми пуговицами [Там же]. На обязательное использование этого элемента женской одежды в ритуале обращали внимание отдельные исследователи [10. С. 105–106]. Л.П. Потапов по этому поводу писал: «При молении этому родовому покровителю (тӱся) шаман надевал старинную богатую женскую шапку, которая до последнего времени еще сохранилась у хакасов в качестве “свадебной” или “шапки свахи”» [41. С. 177]. В.П. Дьяконова и Н.И. Ключева, анализируя особенности одежды сибирских народов, в том числе и головных уборов, отметили поразительное сходство некоторых хакасских и бурятских женских шапок [42. С. 83]. Более определенно по этому вопросу высказалась этнограф Ю.А. Шибаева. Изучая традиционную одежду народов Южной Сибири и при этом опираясь на этнографические материалы, собранные у хакасов в 1913–1914 гг. С.Д. Майнагашевым, она констатировала: «У бурят в старину была женская лисья шапка, совершенно аналогичная качинской *тӱлгӱ пӱрик*. Это подтверждает положение о бурятском происхождении качинского рода Пӱрӱт и объясняет, почему шаман этого сеока, молясь родовому покровителю, надевал *тӱлгӱ пӱрик* – головной бурятский убор!» [40. С. 70].

Отметим, что в культуре бурят образу зайца придавалось особое сакральное значение. Согласно мифам заяц (бур. *шандаган*) благодаря чуткому слуху помог божеству Неба *Тэнгэри* спасти солнце и луну. Кроме того, этот зверь выступал яркой символической фигурой в эсхатологических воззрениях данного народа [43. С. 708; 44. С. 8–9, 17]. Его образ занимал одно из важнейших мест в бурятском шаманизме. Верили, что заяц может шаманить (*бөөлэхэ*) [45. С. 40]. В процессе посвящения в шаманы обязательным было использование заячьей шкурки. М.Н. Хангалов писал: «После обряда теломытия молодой шаман берет к себе в юрту заячью шкурку и хранит ее вместе с тростями. Это называется “получил зайца”, по-бурятски – *шандага аба*» [46. Т. 2. С. 131]. По материалам Г.Н. Потанина, бурятские шаманы во время камлания посредством *жодо* – специальной березовой ветви, часто прикрепляли к ней еще и шкурку этого зверя для того, чтобы адресованная духам просьба была гарантированно удовлетворена [43. С. 92]. Заячья шкурка часто использовалась и на общественных обрядах – *тайлганах* [46. Т. 1. С. 426].

Широкое распространение среди бурят-шаманистов получил и непосредственно заячий фетиш – *шандагатан онгон*. Он представлял собой цельную белую шкурку зайца (ушкана) с пришитым в его центральной части шелковым лоскутом с изображением женщины. Изделие прикреплялось к березовой ветви. Туда же дополнительно подвязывался женский платок [47. С. 383. Рис. 5]. Подобное оформление фетиша недвусмысленно подчеркивает, как и у хакасов, его женский образ. Отметим, что у бурят бытовали и иные варианты заячьих онгонов с различающимися наименованиями, но при этом олицетворявших собой шаманских духов, таких как Булгаша / Хан-Булгаша, Идирхин / Алхынсан-Идирхин, Терен-Тиби и др. [38. С. 98, 100; 43. С. 115, 117–120; 49. С. 247].

Наличие у бурят и хакасов схожих заячьих фетишей и определенное их семантическое тождество, единый женский образ, а также представленные фольклорные данные, вероятно, могут свидетельствовать не только о межкультурных контактах, но и в определенной степени о генетическом родстве этих народов. Данная мысль подтверждается и выводами палеогенетических исследований [49. С. 150]. Добавим, что не только у хакасов выявляются фетиши с бурятскими корнями, но и у тувинцев. Так, Г.Н. Потанин во время своих центрально-азиатских экспедиционных исследований зафиксировал у них культовое изделие – *ээрен*, названное им «Бурят онгон» – «Бурятский фетиш» [43. С. 122].

Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что использование шкурки зайца, главным образом белого окраса, в качестве фетиша было свойственно и другим тюркским народам Сибири. У алтайцев, по наблюдениям Г.Н. Потанина, «самый распространенный онгон – так называемый джаик. В разных местах это имя различно: джаик, яик, ыик, иик. Этим именем называется шкурка белого зайца, прикрепленная к середине шнура в сажень и более длиной; к ушам, передним и задним ногам и к хвосту зайца пришиты длинные и узкие лоскутки цветной бязи в палец или в два шириной и до 1½ – 2 четвертей длиной; эти лоскутки называются ялама <...> весь этот онгон бывает обыкновенно свернут и уложен в войлочный мешочек, который завязывается завязкой и всегда висит на кереге против дверей» [43. С. 93]. По алтайским представлениям, *Ак Дьайык* / *Jajik* – это высокочтимый женский небесный дух, «воплотившийся в шкуре зайца» и выступающий посредником между Ульгеном (как и другими небожителями) и людьми [50. С. 163, 171–172; 51. С. 272]. Схожее наблюдение встречается и в материалах Н.П. Дыренковой, писавшей, что у алтайцев и телеутов «заяц причисляется к чистым духам – *ак тўс* или *ак тўс*. Шкурка зайца вешается при камлании Ульгению и небесным духам» [52. С. 303].

Заячий божок в форме белой шкурки этого зверя с цветными лентами был широко распространен и среди тувинцев. Он назывался *Ак ээрен* («Белый фетиш») [29. С. 92; 43. С. 27, 94–95; 53. С. 222–224]. Образ и функциональная специфика *Ак ээрен* во многом соответствовали алтайской *Ак Дьайык*. В сознании верующих она также представлялась в образе «золотой небесной девицы», осуществляющей связь людей с духами неба [29. С. 108; 53. С. 222–224].

Отметим, что в религиозно-мифологическом сознании хакасов, помимо уже представленной версии, присутствовала также мысль и о небесном происхождении *Хозан тўс’а*. Так, в одной из шаманских молитв к нему обращались со следующими словами:

Сотворен (ты) белым небом!
Преобразился в белого зайца!
Соловый жеребец (у тебя) – имеет от рода шести лет!
Белое и красное (одеяние) похожи на половину луны!
Путешествуешь ты по ясному небу!
Останавливаешься ты на белом хребте!
Получаешь тень от белой березы!
Имеешь дом (владыка) на свежем облаке!
Имеешь селение на белом облаке!
О шести звезд, находящиеся ниже Луны!
Стягивайтесь, подобно белой нитке!
О три звезды, находящиеся ниже Солнца!
Стягивайтесь, подобно голубой нитке!
Селений твоих столько, сколько белых гнид!
Путешествуешь ты по ясному небу!
Останавливаешься на белом хребте!

[9. С. 492–493].

Можем констатировать, что в суждениях хакасов, алтайцев и тувинцев о рассматриваемом духе-покровителе выявляются схожие архаические воззрения. Во-первых, это находит свое проявление в наличии ключевой составляющей данного ритуального предмета – белой заячьей шкурки. И как следствие – в общности его наименования – «Белый фетиш»: *Ах тўс* – у хакасов, *Ак Дьайык* – у алтайцев и *Ак ээрен* – у тувинцев. Во-вторых, тождественной для всех них является вера в небесное происхождение этого божества. В-третьих, рассматриваемое сверхъестественное существо у перечисленных народов непременно связано с женским образом. В-четвертых, в их мышлении он осознавался в качестве одного из важнейших семейно-родовых духов-покровителей и охранителей, способствующих благополучию жизни верующих. Все это, очевидно, может свидетельствовать об их этнокультурных и этногенетических связях. Добавим, что в родоплеменной структуре обозначенных народов выявляются и общие *сöök’и*, например у хакасов и телеутов / теленгитов: тиилек / телег, теленеш / теленет, пурут (хак. *pürüt*), чедыбер (хак. *çiti pür*), ирkit, ыркыт (хак. *irgit*), халмах / калмак (хак.) [54]. У тувинцев и хакасов также обнаруживаются тождественные *сöök’и*: телек, иргит, сарыглар, кыргыз, чода [55. С. 4–5]. В действительности не всегда созвучные названия родов могут обозначать один род, тем не менее они могут свидетельствовать о возможных этнокультурных контактах в прошлом. Однако рассмотрение данной обширной проблемы выходит за рамки нашей статьи.

Таким образом, представленный материал позволяет сделать следующие выводы. В культуре хакасов образ зайца придавалось большое значение. Свое яркое воплощение он получил в таком ритуальном изделии, как *Хозан* / *Ах тўс*. Этот фетиш воспринимался в качестве одного из главных и сильнейших духов-покровителей людей и их домашнего хозяйства, в связи с чем пользовался особой популярностью среди верующих. В народе были распространены многообразные варианты его изображения, названий и способов размеще-

ния в пространстве. При этом он мог быть установлен как внутри жилища, так и за его пределами. В отношении него была сформирована особая обрядность. Она включала в себя периодическое проведение общественных ритуалов жертвоприношения, посвящения *ызых'ов*, а также индивидуальные акты кормления и почитания. Специфические обрядовые нормы и практики в отношении *Хозан төс'а* предписывались представителям *сёдок'а Пүрүт*. Это было обусловлено их

верой его в тотемистическую сущность. Обнаруживаются и локальные особенности почитания этой святыни главным образом у кызыльцев, в ритуальных действиях которых использовалась вода. Анализ религиозно-мифологических представлений и обрядности, связанных с заячьим фетишем, выявляет элементы, свидетельствующие об историко-культурных, а в отдельных случаях и генетических связях хакасов с алтайцами, тувинцами и бурятами.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Сагайцы (хак. *сагайлар*), качинцы (хак. *хаастар*), кызыльцы (хак. *хызыллар*) – субэтнические группы хакасов.
- ² Возможно, название Эберга происходит от слова *ибйерге* в значении обхода или вращения [24. С. 114], так как с этим фетишем у кызыльцев была связана магическая практика исцеления человека посредством троекратного обхода вокруг него.
- ³ Шахтеть, шихтеть, шёхтеть или шухтеть – религиозный термин, преимущественно распространенный среди кызыльцев. У верующих означает проводить обряд, молиться духу или божеству, кормить их. Слово, очевидно происходит от сакрального возгласа *сёдок*, произносимого при совершении какого-либо ритуала. На кызыльском диалекте озвучивалось как «*шёдок*».
- ⁴ По материалам Н.А. Алексеева, помимо *сёдок'а Пүрүт* он почитался в качестве родовой святыни и *сёдок'ом Хасха* [29. С. 40].
- ⁵ *Тайыг* – общественный обряд жертвоприношение духам и божествам.
- ⁶ Н.Ф. Катанов зафиксировал не синий, а красный цвет ткани / одежды, в которые должны были облачаться женщины, в связи с чем ученый сообщал о том, что в процессе ритуала они, «накрывшись и одевшись чем-нибудь красным, садятся вдаль» [9. С. 505].
- ⁷ *Арага* – традиционный спиртной напиток хакасов, более известный как арака.
- ⁸ *Чильбегүдү* – человек, совершающий обряд или врачующий посредством опохала – *сабыт*, одежды и иных средств с обязательным произнесением специальных молитв. В качестве таковых могли выступать как шаманы, так и иные лица, практикующие соответствующие ритуалы и методы народной медицины.
- ⁹ Следует заметить, что хакасы называли таких людей *алгысчыл'ами*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Хайтун Д.Е. Пережитки тотемизма у хакасов // Труды Таджикского государственного университета им. В.И. Ленина. 1959. Т. 27. Сер. Ист. науки. Вып. 1. С. 111–124.
2. Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
3. Кабо В.Р. Фетишизм // Свод этнографических понятий и терминов. Религиозные верования. М., 1993. Вып. 5. С. 212–214.
4. Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. Л.: Наука, 1970. 296 с.
5. Тошкова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1978. 160 с.
6. Клеменц Д.А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-сибирского отдела Императорского Русского географического общества, 1892. Т. XXIII, № 4–5. С. 23–35.
7. Островских П.Е. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // Живая старина. 1895. Вып. 3–4. С. 297–348.
8. Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань: Типо-Литография Императ. Казан. ун-та, 1897. 104 с.
9. Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым. СПб., 1907. Т. 9. 640 с.
10. Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Минусинск: Тип. В.И. Корнакова, 1900. Вып. 4. 212 с.
11. Майнагашев С.Д. Отчет о поездке к турецким племенам Минусинского и Ачинского уездов Енисейской губернии летом 1914 года // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом и этнографическом отношении. Петроград, 1915. С. 117–128.
12. Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. М.: Изд-во АН СССР, 1936. 436 с.
13. Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во ХГУ, 2003. 260 с.
14. Архив Музея археологии и этнографии им. В.М. Флоринского Томского государственного университета (далее – АМАЭС ТГУ). № 681-1 «Этнографическая экспедиция ТГУ в Таштыпский р-н ХАО. Июль 1975 г.».
15. Архив Минусинского краеведческого музея им. Н.М. Мартыанова. Ф. 1. Оп. 1. Д. 664 «Яковлев Е.К. Материалы по этнографии хакасов».
16. АМАЭС ТГУ. № 682-3 «Этнографическая экспедиция ТГУ в Хакасию. Июль–август 1976 г.».
17. АМАЭС ТГУ. № 681-5 «Этнографическая экспедиция ТГУ. Хакасия. Лето (август) 1975 г.».
18. Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Записки Императорского Русского географического общества по отд. Этнография, 1909. Т. 34. С. 489–524.
19. П.Ф.Т. Встреча с шаманом // Енисейские епархиальные ведомости. 1884. № 13. С. 176–182.
20. Усманова М.С. Культ тёсей у кызыльцев // Из истории Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1975. Вып. 16. С. 206–215.
21. АМАЭС ТГУ. № 679 «Этнографическая экспедиция ТГУ. Лето 1973 г.».
22. АМАЭС ТГУ. № 678-2 «Этнографическая экспедиция в Хакасию летом 1973 г.».
23. АМАЭС ТГУ 678-3 «Этнографическая экспедиция ТГУ в Хакасию и Шарыповский район Красноярского края. Август–сентябрь 1973 г.».
24. Хакасско-русский словарь. Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.
25. АМАЭС ТГУ. № 677-9 «Этнографическая экспедиция ТГУ. Хакасия–Чулым. Лето 1972 г.».
26. АМАЭС ТГУ. № 678-1 «Этнографическая экспедиция ТГУ в Хакасию, Ужурский и Шарыповский районы Красноярского края. Август 1973 г.».
27. АМАЭС ТГУ. № 677-8 «Этнографическая экспедиция ТГУ. Хакасия. Лето 1972 г. Тетрадь № 8».
28. Потапов Л.П. Хакасы // Народы Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 376–419.
29. Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984. 233 с.
30. Кузнецова А.А., Кулаков П.Е. Минусинские и ачинские инородцы. Красноярск: [Тип. Енис. губ. упр-я], 1898. 298 с.
31. Хайтун Д.Е. Пережитки тотемизма у народов Сибири и Дальнего Востока // Труды Таджикского государственного университета им. В.И. Ленина. 1956. Т. 14. С. 111–142.

32. АМАЭС ТГУ. № 678-4 «Этнографическая экспедиция ТГУ в Хакасию и Шарыповский район Красноярского края. Август–сентябрь 1973 г.».
33. АМАЭС ТГУ. № 818-2 «Этнографическая экспедиция Томского университета. Август 1977 г. Полевой дневник № 1. Вели: Усманова М.С. и Г. Витовтова», 34 л.
34. Дыренкова Н.П. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков (духи emegender ~ ögökenner) // Памяти В.Г. Богораза (1865–1936) : сб. ст. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1937. С. 123–145.
35. Дыренкова Н.П. Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеутов // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л. : Издание Комиссии по устройству студенческих этнографических экскурсий, 1926. Вып. I. С. 247–259.
36. Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан : Хакасия, 1999. 240 с.
37. АМАЭС ТГУ. № 682 «Материалы этнографических экспедиций 1976 г.».
38. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М. : Наука, 1978. 128 с.
39. Бутанаев В.Я. Почитание тёсей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск : Наука, 1986. С. 89–112.
40. Шибаева Ю.А. Одежда хакасов. Сталинобад : [б. и.], 1959. 126 с.
41. Потапов Л.П. Краткие очерки истории и этнографии хакасов (XVII–XIX вв.). Абакан : Хакас. обл. гос. изд-во, 1952. 217 с.
42. Дьяконова В.П., Клюева Н.И. Этнографические коллекции 30-х годов по алтайцам и хакасам в собрании МАЭ // Собрание Музея антропологии и этнографии АН СССР (Сборник МАЭ, № 35). Л. : Наука, 1980. С. 73–84.
43. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV: Материалы этнографические. СПб. : Тип-я В. Киршбаума, 1883. 1082 с.
44. Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ : Республиканская типография, 2004. Т. 3. 312 с.
45. Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск : Наука, 1987. 120 с.
46. Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ : Республиканская типография, 2004. Т. 1. 508 с.; Т. 2. 312 с.
47. Жамцарано Ц.Ж. Онгоны агинских бурят // Сборник в честь семидесятилетия Г.Н. Потанина. СПб. : Тип-я В. Киршбаума, 1909. С. 379–394.
48. Гомбоев Г. О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плано-Карпини // Труды Восточного отделения Императорского Археологического общества. СПб., 1859. Т. 4, вып. 1. С. 236–248.
49. Богунов Ю.В., Мальцева О.В., Богунова А.А., Балановская Е.В. Нанайский род Самар: структура генофонда по данным маркеров Y-хромосомы // Археология, этнография и антропология Евразии. 2015. № 2. С. 146–152.
50. Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной (материалы к алтайскому шаманству) // Советская этнография. 1935. № 4–5. С. 160–183.
51. Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск : Наука, 1980. 318 с.
52. Дыренкова Н.П. Атрибуты шаманов у тюрко-монгольских народов Сибири // Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая : статьи и этнографические материалы. СПб. : МАЭ РАН, 2012. С. 277–339.
53. Потапов Л.П. Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Материалы по археологии и этнографии западной Тувы. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1960. Т. I. С. 171–237.
54. Бутанаев В.Я. Происхождение хакасских родов и фамилий. Абакан, 1994. 92 с.
55. Потапов Л.П. Полевые исследования тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Материалы по археологии и этнографии западной Тувы. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1966. Т. II. С. 2–12.

Статья представлена научной редакцией «История» 12 февраля 2017 г.

HOZAN TÖS: THE HARE FETISH IN MYTHOLOGICAL IDEAS AND CEREMONIALISM OF THE KHAKAS (THE END OF THE 19TH – THE MIDDLE OF THE 20TH CENTURIES)

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2017, 417, 36–48.

DOI: 10.17223/15617793/417/6

Venariy A. Burnakov, Institute of Archaeology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation); Novosibirsk State University (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: venariy@ngs.ru

Darima Ts. Tsydenova, Novosibirsk State University (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: ruta22@rambler.ru

Keywords: Khakassia; tradition; religion; myth; ritual; fetish; tö; hare; Hozan / Ah tö.

The aim of the work is studying of the spirits patron of the Khakas in its material manifestation as a Hozan / Ah tö fetish. To achieve this aim, the following tasks are solved: identification of its sacred significance and role in the worldview and ritual practices of the people, the analysis of its external characteristics, identification of the variations of its symbolic design, consideration of the ways of ritual interaction with this sacred object. The chronological scope of the work covers the late 19th – mid-20th centuries. The choice of these temporal boundaries is primarily caused by the state of the source database on the research topic. The main sources are archival and ethnographic materials. The work is based on complex, system and historical approaches to the study of the past. The research methodology is based on historical-ethnographic methods: scientific description, concrete historical and relic methods. The tö cult is a phenomenon which arose and existed in the traditional environment where the form of relationship between the world, the visible (rational) and the invisible (irrational) is characterized by the lack of rigid insuperable borders. Moreover, in the religious and mythological consciousness of this people, the idea of direct crossing of these worlds and, as a result, their fixed inter-influence is essential. Periodic violation of these relations, as believers thought, led to an imbalance in the nature and life of people. For the latter, this led to various disasters and misfortunes. The ceremonial practice of the traditional society in this case aimed to recover the broken balance and, as a result, to solve the arising contradictions between the worlds and protect the vital interests of people. A significant role in this process was assigned to attendants of the cult, including shamans, and directly to töses. In the culture of the Khakas, the image of a hare was given a great value. It was vividly embodied in such a ritual product as Hozan / Ah tö. This fetish was perceived as one of the main and strongest spirits patrons of people and their households. In this connection, it was especially popular among believers. People had diverse versions of its image, names and places to keep it. It could be placed both inside and outside houses. Special ceremonies were created for it: periodic public rituals of sacrificial offering, initiation of *zykhs*, individual acts of feeding and honoring. Specific ceremonial regulations and practices concerning Hozan tö were set by representatives of the *sök Purut* as they believed in its totemic essence. Local features of the veneration of the relics are found mainly in the *Kyzylts*: they used water in rituals. Analysis of religious and mythological ideas and ceremonies connected with the hare fetish reveals the elements testifying to the historical, cultural, and genetic links of the Khakas and the Altaians, the Tuvians and the Buryats.

REFERENCES

1. Khaytun, D.E. (1959) Perezhitki totemizma u khakasov [Remnants of totemism among the Khakas]. *Trudy Tadzhikskogo gosudarstvennogo universiteta im. V.I. Lenina*. 27:1. pp. 111–124.
2. Tokarev, S.A. (1990) *Rannie formy religii* [Early forms of religion]. Moscow: Politizdat.
3. Kabo, V.R. (1993) Fetishizm [Fetishism]. In: Bromley, Yu.B. et al. (eds) *Svod etnograficheskikh ponyatiy i terminov. Religioznye verovaniya* [Code of ethnographic concepts and terms. Religious beliefs]. Vol. 5. Moscow: Nauka.
4. Ivanov, S.V. (1970) *Skul'ptura narodov Severa Sibiri XIX – pervoy poloviny XX v.* [Sculpture of the peoples of the North of Siberia of the 19th – first half of the 20th centuries]. Leningrad: Nauka.
5. Toshchakova, E.M. (1978) *Traditsionnye cherty narodnoy kul'tury altaytsev (XIX – nachalo XX v.)* [Traditional features of the national culture of the Altaians (19th – early 20th centuries)]. Novosibirsk: Nauka.
6. Klements, D.A. (1892) Zametka o tyusyakh [Note on the tösos]. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*. XXIII:4–5. pp. 23–35.
7. Ostrovskikh, P.E. (1895) Etnograficheskie zametki o tyurkakh Minusinskogo kraia [Ethnographic notes on the Turks of the Minusinsk territory]. *Zhivaya starina*. 3–4. pp. 297–348.
8. Katanov, N.F. (1897) *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Report on the trip from May 15 to September 1, 1896, in the Minusinsk District of the Yenisei Province]. Kazan: Kazan Imperial University.
9. Katanov, N.F. (1907) *Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagasov: obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, izdannye V.V. Radlovym* [Dialects of the Uriyanghai (Soyots), the Abakan Tatars and the Karagas: samples of folk literature of Turkic tribes, published by V.V. Radlov]. Vol. 9. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences.
10. Yakovlev, E.K. (1900) *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic survey of the alien population of the valley of the Southern Yenisei and the Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of the Minusinsk Museum]. Vol. 4. Minusinsk: Tip. V.I. Kornakova.
11. Maynagashev, S.D. (1915) *Otchet o poezdke k turetskim plemenam Minusinskogo i Achinskogo uездov Eniseyskoy gubernii letom 1914 goda* [Report on the trip to the Turkish tribes of Minusinsk and Achinsk districts of the Yenisei Province in the summer of 1914]. *Izvestiya Russkogo komiteta dlya izucheniya Sredney i Vostochnoy Azii v istoricheskoy, arheologicheskoy i etnograficheskoy otnosheniyyakh*. Petrograd: Imperial Academy of Sciences. pp. 117–128.
12. Zelenin, D.K. (1936) *Kul't ongonov v Sibiri* [Cult of the Ongons in Siberia]. Moscow: USSR AS.
13. Butanaev, V.Ya. (2003) *Burhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burhanism of the Turks of Sayan-Altai]. Abakan: Khakass State University.
14. Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University (AMAES TGU). 681-1. *Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU v Tashtypskiy r-n KhAO. Iyul' 1975 g.* [Ethnographic expedition of TSU in Tashtypsky district of Khakass Autonomous Oblast. July 1975].
15. Archive of the N.M. Martyanov Minusinsk Museum of Local Lore. Fund 1. List 1. File 664. Yakovlev E.K. *Materialy po etnografii khakasov* [Yakovlev, E.K. Materials on the Ethnography of the Khakas].
16. Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University (AMAES TGU). 682-3. *Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU v Khakasiyu. Iyul'–avgust 1976 g.* [Ethnographic expedition of TSU to Khakassia. July–August 1976].
17. Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University (AMAES TGU). 681-5. *Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU. Khakasiya. Leto (avgust) 1975 g.* [Ethnographic expedition of TSU. Khakassia. Summer (August), 1975].
18. Adrianov, A.V. (1909) Ayran v zhizni minusinskogo inorodtsa [Ayran in the life of the Minusinsk foreigner]. *Zapiski Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva po otd. Etnografiya*. 34. pp. 489–524.
19. P.F.T. (1884) Vstrecha s shamanom [Meeting with the shaman]. *Eniseyskie eparkhial'nye vedomosti*. 13. pp. 176–182.
20. Usmanova, M.S. (1975) Kul't tesey u kyzyl'tsev [The Cult of tösos of the Kyzyls]. In: Bozhenko, L.I. (ed.) *Iz istorii Sibiri* [From the history of Siberia]. Vol. 16. Tomsk: Tomsk State University.
21. Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University (AMAES TGU). 679. *Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU. Leto 1973 g.* [Ethnographic expedition of TSU. Summer of 1973].
22. Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University (AMAES TGU). 678-2. *Etnograficheskaya ekspeditsiya v Khakasiyu letom 1973 g.* [Ethnographic expedition to Khakassia in the summer of 1973].
23. Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University (AMAES TGU). 678-3. *Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU v Khakasiyu i Sharypovskiy rayon Krasnoyarskogo kraia. Avgust–sentyabr' 1973 g.* [Ethnographic expedition of TSU to Khakassia and Sharypovo district of Krasnoyarsk Krai. August–September, 1973].
24. Subrakova, O.V. (ed.) (2006) *Khakassko-russkiy slovar'* [Khakas-Russian dictionary]. Novosibirsk: Nauka.
25. Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University (AMAES TGU). 677-9. *Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU. Khakasiya–Chulyum. Leto 1972 g.* [Ethnographic expedition of TSU. Khakassia-Chulyum. Summer of 1972].
26. Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University (AMAES TGU). 678-1. *Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU v Khakasiyu, Uzhurskiy i Sharypovskiy rayony Krasnoyarskogo kraia. Avgust 1973 g.* [Ethnographic expedition of TSU to Khakassia, Uzhur and Sharypovo districts of Krasnoyarsk Krai. August 1973].
27. Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University (AMAES TGU). 677-8. *Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU. Khakasiya. Leto 1972 g. Tetrad' № 8* [Ethnographic expedition of TSU. Khakassia. Summer of 1972. Notebook No. 8].
28. Potapov, L.P. (1956) Khakasy [The Khakas]. In: Levin, M.G. & Potapov, L.P. (eds) *Narody Sibiri* [Peoples of Siberia]. Moscow; Leningrad: USSR AS.
29. Alekseev, N.A. (1984) *Shamanizm tyurkoyazychnykh narodov Sibiri (opyt areal'nogo sravnitel'nogo issledovaniya)* [Shamanism of the Turkic-speaking peoples of Siberia (experience of areal comparative research)]. Novosibirsk: Nauka.
30. Kuznetsova, A.A. & Kulakov, P.E. (1898) *Minusinskie i achinskie inorodtsy* [Minusinsk and Achinsk foreigners]. Krasnoyarsk: [Tip. Enis. gub. upr-ya].
31. Khaytun, D.E. (1956) Perezhitki totemizma u narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka [Remnants of totemism among the peoples of Siberia and the Far East]. *Trudy Tadzhikskogo gosudarstvennogo universiteta im. V.I. Lenina*. 14. pp. 111–142.
32. Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University (AMAES TGU). 678-4. *Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU v Khakasiyu i Sharypovskiy rayon Krasnoyarskogo kraia. Avgust–sentyabr' 1973 g.* [Ethnographic expedition of TSU in Khakassia and Sharypovo district of Krasnoyarsk Krai. August–September 1973].
33. Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University (AMAES TGU). 818-2. *Etnograficheskaya ekspeditsiya Tomskogo universiteta. Avgust 1977 g. Polevoy dnevnik № 1. Veli: Usmanova M.S. i G. Vitovtova* [Ethnographic expedition of Tomsk University. August 1977. Field Diary No. 1 by M.S. Usmanova and G. Vitovtova].
34. Dyrenkova, N.P. (1937) Perezhitki ideologii materinskogo roda u altayskikh tyurkov (dukhi emegender ~ örökenner) [Remnants of the ideology of the maternal clan among the Altai Turks (emegender ~ örökenner spirits)]. In: Meshchaninov, I.I. (ed.) *Pamyati V.G. Bogoraza (1865–1936)* [In memory of V.G. Bogoraz (1865–1936)]. Moscow; Leningrad: USSR AS.
35. Dyrenkova, N.P. (1926) Rod, klassifikatsionnaya sistema rodstva i brachnye normy u altaytsev i teleut [The clan, the classification system of kinship and marriage norms among the Altaians and the Teleut]. In: Bogoraz, V.G. & Shternberg, L.Ya. (eds) *Materialy po svad'be i semeyno-*

- rodovomu stroyu narodov SSSR [Materials on the wedding and the family and clan structure of the peoples of the USSR]. Vol. 1. Leningrad: Izdanie Komissii po ustroystvu studencheskikh etnograficheskikh ekskursiy.
36. Butanaev, V.Ya. (1999) *Khakassko-russkiy istoriko-etnograficheskiy slovar'* [Khakas-Russian Historical and Ethnographic Dictionary]. Abakan: Khakasiya.
 37. Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University (AMAE TGU). 682. *Materialy etnograficheskikh ekspeditsiy 1976 g.* [Materials of Ethnographic Expeditions of 1976].
 38. Manzhigeev, I.A. (1978) *Buryatskie shamanisticheskie i doshamanisticheskie terminy* [Buryat shamanistic and pre-shamanistic terms]. Moscow: Nauka.
 39. Butanaev, V.Ya. (1986) Pochitanie tesey u khakasov [Veneration of tōses by the Khakas]. In: Gerasimova, K. (ed.) *Traditsionnaya kul'tura narodov Tsentral'noy Azii* [Traditional Culture of the Peoples of Central Asia]. Novosibirsk: Nauka.
 40. Shibaeva, Yu.A. (1959) *Odezhda khakasov* [Khakas clothes]. Stalinabad: [s.n.].
 41. Potapov, L.P. (1952) Kratkie ocherki istorii i etnografii khakasov (XVII–XIX vv.) [Brief essays on the history and ethnography of the Khakas (17th–19th centuries)]. Abakan: Khakas. obl. gos. izd-vo.
 42. D'yakonova, V.P. & Klyueva, N.I. (1980) Etnograficheskie kollektsii 30-kh godov po altaytsam i khakasam v sobranii MAE [Ethnographic collections of the '30s on the Altaians and the Khakas in the MAE collection]. In: *Sobranie Muzeya antropologii i etnografii AN SSSR* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography of the USSR Academy of Sciences]. Vol. 35. Leningrad: Nauka.
 43. Potanin, G.N. (1883) *Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii* [Essays on North-Western Mongolia]. Vol. IV. St. Petersburg: Tip-ya V. Kirshbauma.
 44. Khangalov, M.N. (2004) *Sobranie sochineniy* [Works]. Vol. 3. Ulan-Ude: Respublikanskaya tipografiya.
 45. Galdanova, G.R. (1987) *Dolamaistskie verovaniya buryat* [Dolamaic beliefs of the Buryats]. Novosibirsk: Nauka.
 46. Khangalov, M.N. (2004) *Sobranie sochineniy* [Works]. Vols 1–2. Ulan-Ude: Respublikanskaya tipografiya.
 47. Zhamtsarano, Ts.Zh. (1909) Ongony aginskikh buryat [The Ongons of the Aginsk Buryats]. In: *Sbornik v chest' semidesyatiletiya G.N. Potanina* [Collection in honor of the seventieth birthday of G.N. Potanin]. St. Petersburg: Tip-ya. V. Kirshbauma.
 48. Gomboev, G. (1859) O drevnikh mongol'skikh oby chayakh i suevriyakh, opisannykh u Plano-Karpini [About the ancient Mongolian customs and superstitions described by Plano Carpini]. *Trudy Vostochnogo otdeleniya Imperatorskogo Arkheologicheskogo obshchestva*. 4:1. pp. 236–248.
 49. Bogunov, Yu.V. et al. (2015) The Nanai clan Samar: structure of gene pool based on Y-chromosome markers. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii – Archeology, Ethnography & Anthropology of Eurasia*. 2. pp. 146–152. (In Russian).
 50. Karunovskaya, L.E. (1935) Predstavleniya altaytsev o vselennoy (materialy k altayskomu shamanstvu) [Representations of the Altaians about the universe (materials on the Altai shamanism)]. *Sovetskaya etnografiya*. 4–5. pp. 160–183.
 51. Alekseev, N.A. (1980) *Rannie formy religii tyurkoyazychnykh narodov Sibiri* [Early forms of religion of the Turkic-speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka.
 52. Dyrenkova, N.P. (2012) *Tyurki Sayano-Altaya: stat'i i etnograficheskie materialy* [Turks of the Sayan-Altai: articles and ethnographic materials]. St. Petersburg: RAS MAE. pp. 277–339.
 53. Potapov, L.P. (1960) Materialy po etnografii tuvintsev rayonov Mongun-Taygi i Kara-Kholya [Materials on the ethnography of Tuvinians in Mongun-Taiga and Kara-Khol districts]. In: Potapov, L.P. (ed.) *Trudy Tuvinskoy kompleksnoy arkheologo-etnograficheskoy ekspeditsii. Materialy po arkheologii i etnografii zapadnoy Tuvy* [Proceedings of the Tuva complex archaeological and ethnographic expedition. Materials on archeology and ethnography of western Tuva]. Vol. 1. Moscow; Leningrad: USSR AS.
 54. Butanaev, V.Ya. (1994) *Proiskhozhdenie khakasskikh rodov i familiy* [The origin of Khakas clans and surnames]. Abakan: Laboratoriya Etnografii NIS AGPI.
 55. Potapov, L.P. (1966) Polevye issledovaniya tuvinskoy kompleksnoy arkheologo-etnograficheskoy ekspeditsii [Field research of the Tuva complex archaeological and ethnographic expedition]. In: Potapov, L.P. (ed.) *Trudy Tuvinskoy kompleksnoy arkheologo-etnograficheskoy ekspeditsii. Materialy po arkheologii i etnografii zapadnoy Tuvy* [Proceedings of the Tuva complex archaeological and ethnographic expedition. Materials on archeology and ethnography of western Tuva]. Vol. 2. Moscow; Leningrad: USSR AS.

Received: 12 February 2017