

В.А. Бурнаков

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ ДУХУ-ХОЗЯИНУ ВОДЫ В РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ ХАКАСОВ (КОНЕЦ XIX – СЕРЕДИНА XX вв.)

На примере этнической группы хакасов – качинцев охарактеризован мифоритуальный комплекс, связанный с почитанием духа – хозяина воды – *суг тайыг*. Основной источниковой базой для исследования стали как опубликованные, так и неопубликованные этнографические материалы. В научный оборот вводятся архивные этнографические сведения, собранные в 1970-х гг. М.С. Усмановой, а также другими исследователями из Томского государственного университета. Автор приходит к выводу о том, что в культуре рассматриваемой этнической общности культ воды был одним из самых важных и распространенных.

Ключевые слова: хакасы; мировоззрение; шаманизм; мифология; традиция; обряд жертвоприношения; символика; культ воды; *суг ээзи*; *суг тайыг*.

Реки и озера являются важнейшей и неотъемлемой частью ландшафта Хакасии. Ее территория изобилует разнообразными водными источниками – от небольших ручьев до таких громадных водных артерий, как река Енисей. Вода в традиционной культуре хакасов, как жизненно необходимая субстанция обладает высокой степенью сакральности. Она воспринимается в качестве священной стихии, способствующей общему плодородию, процветанию и непрерывной циркуляции жизни. В религиозно-мифологическом сознании народа вода наделяется многообразными магическими характеристиками, в том числе дарующими жизнь, очистительными, охранительными, лечебными, мантическими и пр. Поэтому совершенно естественным является то, что она включена в традиционную обрядность хакасов, в том числе связанную с представлением о жизни и смерти.

В отношении водных объектов – рек, озер в традиционной культуре хакасов имела система ритуалов и этических норм. В своей глубинной основе они были призваны способствовать установлению непротиворечивых и гармоничных отношений между человеком и природой. Ключевым сакральным действием в этом процессе всегда выступал *суг тайыг* – обряд жертвоприношения духу – хозяину воды.

Культ воды у хакасов и такое его яркое проявление, как ритуал жертвенного подношения владыке водного пространства – *суг ээзи*, на протяжении двух столетий (XIX–XX вв.) неизменно вызывал большой научный интерес. За этот период был собран значительный фактологический материал по обозначенной проблеме. Среди исследователей, изучавших данную тему, следует выделить И.С. Пестова [1. С. 79–81], Н.Ф. Катанова [2. С. 548–566], С.Д. Майнагашева [3. С. 32–38], Н.П. Дыренкову [4. С. 131–188], В.Я. Бутанова [5. С. 187–189], М.С. Усманову [6. С. 240–243], А.Н. Гладышевского [7] и др.

Несмотря на то, что перечисленные ученые в своих трудах с той или иной степенью глубины рассмотрели указанную проблему либо отдельные ее грани и предоставили соответствующий материал по ней, все же считать ее до конца исчерпанной представляется преждевременным. Следует отметить и то, что сведения о ритуальной практике хакасов в отношении водной стихии в большей степени имеют отрывочный и

порой даже противоречивый характер. В них отсутствует анализ локальной специфики этого ритуала. А с этим напрямую связан вопрос, касающийся лиц, отправляющих обряд. В литературе имеются данные о том, что проводить *суг тайыг* могли лишь шаманы. Между тем встречаются материалы, свидетельствующие о том, что главными исполнителями ритуала жертвоприношения воде / духу воды выступали хорошо знающие традицию старики – *алгысчыл'ы*. Неоднозначен вопрос, касающийся самой жертвы. По одним сведениям в качестве таковой выступал синий / черный бык, по другим – баран. Требуется уточнения еще и вопрос, связанный с периодичностью отправления этого обряда и др. Обратим внимание и на то обстоятельство, что в настоящее время все еще неопубликованными остаются архивные этнографические материалы, в которых содержатся уникальные сведения по обозначенной теме. Введение в научный оборот и их анализ с учетом имеющихся литературных данных могут способствовать глубокому и полному изучению указанного культурного явления. В представленной статье представляется возможным предпринять попытку заполнить такого рода пробелы.

Целью работы является характеристика обряда жертвоприношения духу – хозяину воды – *суг ээзи* в традиционной культуре хакасов. Исследование базируется на историко-этнографических методах – реликтика и семантического анализа.

Вода во всех своих ландшафтных проявлениях наряду с землей / горой является ключевым элементом традиционной картины мира хакасов. При этом в традиционном сознании народа аниматические представления о всеобщем оживотворении природных объектов и стихий тесно связаны с анимистическими воззрениями о конкретных духах-хозяевах, в них локализующихся. На эту мировоззренческую особенность хакасов одной из первых обратила внимание Н.П. Дыренкова, сообщившая о том, что у них, как и у остальных народов Саяно-Алтая, «горы и реки рассматриваются как живые, волеспособные существа и наряду с этим духи гор и рек действуют и вступают в определенные взаимоотношения с людьми, не теряя своей связи с горой и рекой» [4. С. 133]. Из этого видно, что в традиционном мировоззрении хакасов каждая река или озеро воспринимались двояко. Во-

первых, они как воплощение священной водной стихии априори считались живыми. Рассматриваемые гидрологические объекты уже сами по себе ассоциировались как могучие божества с присущей им субстанциональностью и аморфностью. По справедливому замечанию Н.П. Дыренковой, «Вода вообще воспринимается алтайско-саянскими турками как нечто живое. Воду боятся поранить железными и острыми предметами (шорцы, сагайцы), засорить или загрязнить нечистыми предметами. Сойоты считают воду священной, запрещают пачкать ее и черпать грязным котлом» [4. С. 133]. Мысль о том, что вся акватория в равной мере выступает в качестве сакрализованного объекта, на наш взгляд, выявляется и в шаманской молитве, обращенной к водной субстанции: «Берега служат вам колыбелью, ивы (по берегам) убаюкивают вас!» [2. С. 548]. Исходя из данного текста видно, что река сама по себе воспринималась как почитаемая сущность и даже косвенно отождествлялась с младенцем. Во-вторых, наряду с обозначенными воззрениями река или озеро осмысливались еще и в качестве места локализации персонифицированного и конкретного духа-хозяина – *суг ээзи*. Более того, он в определенной мере мог отделяться от самой воды, как вещества. Подтверждением тому служит одно из шаманских обращений к рассматриваемому природному гению, в котором указывается его местообитание: «Место вашего жительства находится у устья трех больших рек!» [2. С. 557].

В традиционных представлениях хакасов водный хозяин, несмотря на непосредственную связь с подземным миром, относится к категории сверхъестественных существ Среднего мира. Подобные воззрения, очевидно, основывались на той реальности, что вода во всем своем многообразии и в полной мере проявляется лишь на поверхности земли. При этом она является общедоступной не только для обозрения, но и для контакта и потребления всеми живыми существами. В противоположность этому небесная сфера, как и сами божества-небожители, в религиозно-мифологическом сознании воспринималась как объект чрезвычайно далекий от земли и от существ, ее населяющих. По этой причине, как полагали, верховные божества не так часто вмешивались в жизнь людей. В своем повседневном быту хакасы чаще имели дело с духами Среднего мира, так как, собственно, жили в нем и осуществляли свою хозяйственную деятельность. В связи с чем Н.П. Дыренкова, проанализировав мировоззрение народов Саяно-Алтая, констатировала факт того, что «с хозяевами гор, воды и леса, живущими тут, в земле, в близком соседстве с человеком, приходится сталкиваться ежедневно: от них зависят удача и неудача на промысле, жизнь и благополучие скота, улов рыбы и т.д. – и установить с ними хорошие отношения крайне важно и насущно» [4. С. 132].

В мировоззрении хакасов в отношении духов – хозяев природных объектов и стихий, в том числе и воды, отсутствует четкая дифференциация на добрых и злых. Исходя из чего Н. Орфеев, характеризуя эти сверхъестественные существа, совершенно точно определил, что «духи не разделяются строго на добрых и злых: каждый из земных духов может быть

добрым и злым» [8. С. 41]. Были убеждены, что их воздействие на человека (благотворное или негативное) полностью зависело от выстраиваемых с ними взаимоотношений. При этом инициатором в данном процессе все же чаще выступал человек. Он регулярно обращался к грозной природной силе со своими насущными просьбами, касающимися благополучия его жизни, в том числе и хозяйства.

Н.Ф. Катанов по этому поводу информировал: «Духи гор и вод, духи дома и огня бывают друзьями звероловов и пастухов, или же они бывают духами наказывающими; людям, плавающим по воде, ловящим рыбу и сидящим дома, они бывают такими же!» [2. С. 218]. Ученый вместе с тем уточнил следующее обстоятельство: «Рыболовы больше чтут духов огня и воды, а звероловы – духов огня и гор» [9. С. 28]. Зачастую основанием для молитвенных обращений к ним служили не только хозяйственные и семейные нужды, но и глобальные стихийные бедствия, периодически обрушавшиеся на людей.

В материалах А.Н. Гладышевского представлены интересные исторические сведения, указывающие на обозначенную проблему. В прошлом у хакасов она была чрезвычайно распространенной: «Весенние паводки нередко сопровождалась затоплением пастбищ, гибелью скота, разрушениями в населенных пунктах, а в отдельные годы происходили и большие наводнения. Во время наводнения в 1763 году сильно пострадал Абаканский острог, воды Енисея снесли несколько домов и деревянную церковь. В 1853-м река Абакан вышла из берегов, вода поднялась выше уровня на два аршина, залила пастбища и подтопила прибрежные аалы. Газета “Южная Сибирь” в 1916 году сообщала: “Деревни по рекам Туба, Оя, Абакан залиты почти все. Самохвал представляет громадный остров, село Абаканское окружено водой со всех сторон”» [7]. Подобные катаклизмы приводили к гибели не только животных, но и людей. Ситуация усугублялась тем, что не все хакасы умели плавать.

Повествования о несчастных случаях, повлекших за собой гибель людей на воде, были также запечатлены в хакасском фольклоре и топонимике. В традиционном сознании утопление кого-либо обычно рассценивалось как наказание *суг ээзи* за бесцеремонное вторжение в его владения и несоблюдение норм пребывания там, а также нарушение правил взаимодействия с водной стихией. Сохранилась легенда о семи утонувших девушках, плававших на плоту по реке Белый Июс. В память о них одна из гор с семью вершинами стала называться *Чими хыс* (Семь дев). Согласно другому повествованию, на озере Иткуль в процессе купания утонуло пятьдесят девушек, прибывших туда со свадебным кортежем [7].

В целях предотвращения подобных природных катаклизмов и недопущения несчастных случаев на воде в повседневном быту, а также для обеспечения благополучия в семейной жизни и хозяйственной деятельности, как уже указывалось, были сформированы соответствующие нормы поведения и специальная обрядность. В целом они были призваны установить конструктивные взаимоотношения с водной стихией и конкретно с ее владыкой – *суг ээзи* / *сугдай хан*. От-

метим, что в традиционной поведенческой установке хакасов доминировала мысль о необходимости уважительного и бережного отношения к природе. Данное правило в полной мере распространялось на водные объекты и всех его обитателей. Для формирования гармоничных взаимоотношений с духом воды, помимо неукоснительного соблюдения этических норм, обязательной была еще и обрядность, демонстрировавшая почтительное к нему отношение. В своей основе она была направлена на его задабривание путем подношения ему жертвенных даров и «угощения» пищей. При этом ритуальные действия отличались своими формами и периодичностью. Они могли иметь ситуативный характер и поэтому отправлялись экстренно и разово. Были и такие обряды, которые проводились на регулярной основе и в строго отведенный календарный период. В первом случае исполнение обряда, как правило, осуществлялось каждым человеком индивидуально без жесткой привязки к определенному месту. Обычно это происходило в процессе перехода через какие-либо крупные водные объекты, целебные источники или во время нахождения в непосредственной близости от них. Во втором – всегда коллективно с непосредственным участием служителя культа, а также в строго определенное время и на специально отведенной для этого территории.

Спорадическое отправление ритуала было направлено на решение сугубо индивидуальных запросов, касающихся личной безопасности в водном пространстве и сопредельной территории, успехов в делах и пр. Само обрядовое действие отличалось простотой и доступностью для исполнения каждым индивидуумом. По наблюдениям Н.П. Дыренковой, «Жертвоприношения этим духам наиболее просты и наглядны. Они осмысляются как кормление. Обхождение с духами просто, не требуется обязательного присутствия шамана» [4. С. 133]. Само обрядовое действие, главным образом, заключалось в обращении к *суг ээзи*, произносимом в свободной форме, и жертвенном подношении всего того, что имелось в наличии у человека: части продуктов питания и напитков, монет, табачных изделий, спичек, ритуальных ленточек – *чалама*, конских волос и прочих вещей.

Д.А. Клеменц, будучи непосредственным свидетелем этой обрядности, сообщал: «И теперь инородец еще, принося жертву духу гор, хозяину реки, ограничивается вывешиванием лоскутка материи на броду через речку (джалама у татар [хакасов], иренджалан у сойот и карагасов)» [10. С. 34]. Добавим и то, что из пищи в обязательном порядке жертвовалась «первинка», т.е. ее первая часть. На данный обычай в свое время обратил внимание М.А. Кастрен, отмечавший, что «первые куски некоторых кушаньев татары [хакасы] обыкновенно бросают в реку или в озеро» [11. С. 226].

Сведения о рассматриваемой нормативной практике у хакасов встречаются также и в архивных этнографических материалах. Приведем их: «В Балахине наш дом стоял близко к р. Июсу. Когда он разливался, вода подходила к самому верху крыльца. У

нас старушка была. Она говорила, что [в таком случае] табаком нужно пошухтить Июсу [т.е. угостить] (Тайдынова Татьяна Семеновна, д. Секта)» [12. Л. 24]; «Когда р. Хара Июс проходим, то просим: “Вот Хара Июс, матушка, мы проходим. А сами что-нибудь в реку бросаем. Или траву нарвем, вот тебе подарок. Этот когда хоть на пароме, хоть на лодке переезжали. Если тебе нечего бросить, так хоть траву брось. Корольки бросали, вино ему подавали, хлебом (Янгулова Анастасия Ивановна, 70 лет, д. Малое Озеро)» [12. Л. 33–34]; «Когда кто-нибудь шел купаться на Круглое Озеро, то бросал сережку, бусину, колечко. Если шел рыбачить, то водкой в озеро брызгал. Хлеб тоже бросали. В каждой реке, в каждом ключе, в озере, на каждой горе отдельные хозяева (Каураков Павел Иванович, 89 лет, и его жена – Матрена Маеркова, д. Большое Озеро)» [13. Л. 35]; «Однажды на дороге работали. Поясница разболелась пять дней просидела. Вижу сон. Лежит мужчина в мокрых штанах [и говорит мне]: “Ты счастливая. [Тот] кто ко мне близко подходит, того я пинаю и убиваю”. А потом мне [одна] старая хакаса объяснила [мой сон]. Я на воде работала, а [водного] хозяина не задобривала. [Тогда] пошла я за водой. Зашла в избушку и три раза брызнула [хозяину воды], и все у меня прошло (Ульчугачева Ольга Ефимовна, 1915 г.р., д. Кагаево)» [14. Л. 6]; «Суг эзи – женщины и мужчины. Похожи на людей. Женщины – красивые. Им шихтят [совершают кропление] водкой» [15. Л. 14].

Коллективный обряд жертвоприношения духу – хозяину воды – *суг тайыг* относился к числу календарных и имел ярко выраженный церемониальный характер. Он обычно проводился в весенне-летний период. В традиционном мировоззрении этот хронологический отрезок ассоциировался с наступлением нового витка природного цикла и в целом – с обновлением жизни. Сам обряд был направлен на возобновление / обновление дарообменных отношений с конкретным духом – хозяином водного пространства и иными сверхъестественными существами. Следствием этого процесса было получение их мистической поддержки и покровительства. Проведение *суг тайыг* было распространено преимущественно в тех местах, где имелись крупные водные источники, – реки и озера. Причем на каждой из таких территорий обряд имел собственные локальные варианты исполнения.

Следует отметить, что в научной литературе представлены соответствующие материалы лишь по двум этническим группам хакасов – качинцам и кызыльцам. Интересующие нас сведения по другим группам – сагайцам, бельтырам и койбалам, к сожалению, вообще остались не зафиксированными. Между тем есть основания полагать, что *суг тайыг* был распространен и в их культовой практике ввиду того, что они проживали и проживают в долине таких крупных и глубоководных рек, как Абакан, Туба и пр. Указанные этнические общности осуществляли свою хозяйственную деятельность непосредственно как на самой реке (рыбная ловля), так и в ее окрестностях (выпас скота на близлежащих пастбищах). Данное обстоя-

тельство уже априори предполагало наличие в их культуре соответствующей ритуальной практики. Отметим, что упоминание о бытовании в прошлом *суг тайыг* у сагайцев встречается и в этнографических материалах М.С. Усмановой и др., хранящихся в архиве Музея археологии и этнографии им. В.М. Флоринского Томского государственного университета. Исследовательница, к сожалению, без каких-либо подробностей сообщила о том, что на территории, расположенной близ устья р. Аскиз – исконного места проживания сагайцев, совершался обряд жертвоприношения духу – хозяину воды [16. Л. 70]. Помимо того, в ее полевых дневниках имеются сведения, указывающие на то, что сагайский *сёёк* – род *Хобый* проводил *суг тайыг* на реке *Хара Суг*. В качестве жертвы выступал крупный рогатый скот. В дополнение к сказанному дается пояснение того, что средства на покупку жертвенного животного собирались всем родом [17. Л. 32].

Ввиду редакционных ограничений в объемах публикации остановимся лишь на рассмотрении соответствующих религиозно-мифологических верований качинцев.

Одним из первых исследователей, предоставивших данные об этой хакасской традиции, был Н.Ф. Катанов [2. С. 566, 575]. Будучи лингвистом, ученый не ставил перед собой цель дать подробное этнографическое описание ритуала. Поэтому в своем труде он лишь кратко и в общих чертах выделил его структуру. В дополнение к этому привел текст молитвенного обращения к духу – хозяину воды. Согласно его материалам *суг тайыг* совершался один раз в семь или десять лет. Со слов автора периодичность его проведения во многом зависела от частоты несчастных случаев, происходивших на воде, а также масштабных затоплений. В связи с чем он отмечал: «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)» [2. С. 575].

Следует заметить, что вопрос, связанный с периодичностью отправления этого обряда, нуждается в уточнении. Так, некоторые исследователи указывают иную частоту отправлений обряда. С.Д. Майнагашев, например, писал о том, что «такое жертвоприношение устраивается раз в три года» [3. С. 35]. В.Я. Бутанаев же сообщает о ежегодном проведении *суг тайыг* [5. С. 187]. Столь разноречивые сведения о периодичности проведения обозначенного ритуала, очевидно, могут свидетельствовать, во-первых, об устоявшейся локальной традиции взаимодействия людей с водным духом, во-вторых, могут указывать на особые – экстренные случаи, когда требовалось увеличить частоту отправлений соответствующих обрядовых действий. Основными причинами этого, как уже отмечалось, являлись: большая смертность людей или скота на воде и участвовавшие стихийные бедствия.

Неоднозначным представляется вопрос, связанный с субъектностью жертвы. Очевидно, что выбор приносимого в жертву животного во многом обусловлен временной динамикой отправления ритуала. Известно, что чем раньше в хронологическом отношении

фиксируется обряд, тем больше в нем обнаруживается архаических черт и деталей. С течением времени в силу различных социокультурных изменений нередко происходит редуцирование многих элементов обрядности. Это напрямую может касаться как самой жертвы, так и непосредственных лиц, выполняющих сакральные действия. Так, например, жертва, имеющая чрезвычайно высокую материальную и символическую ценность, со временем может заменяться более дешевой и доступной, например, бык – бараном и т.д. Соответствующие процессы зачастую могут затрагивать и непосредственных отправителей обрядности. В связи с чем соответствующие культовые функции могут выполнять не только шаманы, но и знающие традицию лица – старики, а также иные уважаемые зрелые мужчины. Вместе с тем нельзя не учитывать и локальную специфику обрядности.

В материалах Н.Ф. Катанова представлены неоднозначные данные о самой жертве для *суг ээзи*. Автор указывает на то, что в качестве таковой мог выступать как трехгодовалый синий бык, так и ягненок. При этом не поясняется причина различий в предпочтительности того или иного жертвенного животного. Исследователь сообщает еще и о том, что водному хозяину посвящали еще *ызых'а* – коня сивой масти. Согласно хакасским верованиям именно на нем совершал пространственные перемещения *суг ээзи*. Поэтому животное не умерщвляли, а отпускали на свободу. Оно было табуировано для всех людей, кроме непосредственного хозяина.

По описанию ученого *суг тайыг* проходил на берегу р. Абакан у священной березы, которая для ритуальной цели была специально привезена и установлена. Она являлась обязательным элементом всех коллективных и иных обрядов и воплощала собой образ мирового древа, посредством которого осуществлялась взаимосвязь с потусторонним пространством. Каждый из участников сакрального действия подвешивал на нее ленточки – *чалама* белого и синего цветов. Это символизировало собой жертвенное подношение и включенность в обряд.

Сам обряд жертвоприношения совершал шаман. В финальной части шкуру жертвенного барана вместе с головой и ногами бросали в реку [2. С. 575]. Исследователю удалось записать шаманскую молитву, адресованную – *суг ээзи*. Ввиду уникальности и большой информативности, приведем ее полностью:

«Заколовши трехгодовалого синего бычка, согнувши ему четыре ноги, мы положили его на плотик из девяти 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 шестьюдесятью родами разных текучих вод! Прими от нас в виде жертвы девятигодовалого синего бычка, который спокойно положен на золотой жертвенник, унесенный скоро на плотик! По волнам текучей воды! Обращаются к 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) тридцать зубов, и подобно огню, теще моей, имеющей (внизу)

сорок зубов, ты едешь верхом на рыжей трехгодовалой 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), гадалщикам не давай дороги! Обходя (мир) шесть раз, я ни разу не распускал бело-голубых веревков (которыми перевязаны колыбели) твоих детей! Кади ты на приближающиеся тени умерших (чтобы защитить нас от них)! Кади на приближающегося дьявола отмахивай нас от приближающегося нечистого! Сиди и жги днем и ночью как попало девять головней черемухи! Подобно огню, матери моей, имеющей тридцать зубов, ты спокойно управляй днем и ночью железною шестигранною палкою, железною палкою о шести зубцах (палкою для выделения мехов)» [2. С. 566].

Из представленного ритуального текста можем сделать вывод, что *суэ ээзи* воспринимался хакасами прежде всего в качестве их важнейшего духа-покровителя и охранителя. Он был призван защитить от вредоносной нечистой силы не только людей, но и их скот. Ввиду наделяемых апотропейных функций, образ водного владыки отождествлялся то с фигурой могучего шамана, имеющего медный бубен и колоушку, то с богиней огня – *От ине / От иче*. Все это может свидетельствовать не только о высоком культовом значении рассматриваемого природного гения, но и о его семиотических связях с указанными сакрализованными объектами.

Обратим внимание на то, что сам обряд проводился в период новолуния. В хакасской традиции этот временной промежуток наделялся положительными характеристиками. Полагали, что в обозначенный период указанное светило своей мистической силой наиболее благотворно влияло на жизнь и деятельность человека.

Отметим и то, что из текста молитвенного обращения выясняется, что его *ызых'ом* мог быть не только конь сивой масти, но еще и рыжая трехгодовалая кобыла, которая обычно посвящалась духу огня. Данное обстоятельство опять-таки может указывать на их сакральную взаимосвязь.

Из текста представленной шаманской молитвы видно, что ключевой жертвой духу – хозяину воды выступал трехгодовалый синий бык. Выбор данного животного, очевидно, был не случаен. В мировоззрении хакасов оно ассоциировалось с плодородием, и его образ был тесно связан с водной стихией. Отметим факт того, что в тюркской и монгольской традициях домашние животные символически подразделялись на тех, которые имели «горячее» и «холодное» дыхания. К первому типу относились лошади и овцы, а ко второму – крупный рогатый скот, козы и верблюды. Существа с холодным дыханием имели более тесную связь с Нижним миром и водой – субстанцией, имеющей непосредственное к нему отношение. Вероятно, поэтому наиболее востребованной и значимой жертвой водной стихии всегда являлся бык. С этой

целью его помещали на плот, изготовленный из девяти бревен, и сплавляли вниз по реке.

Н.Ф. Катановым фиксируется то обстоятельство, что жертвенное животное подвергалось закланию. Обратим внимание на то, что эти сведения входят в диссонанс с материалами других исследователей. В них отсутствуют данные о том, что жертвенный бык обязательно подвергался закланию. Во многих случаях его отправляли на плоту живым, предварительно связав ему ноги. Животное, лежа на этом сооружении, нередко брыкалось и само соскальзывало с него, погружаясь в водную пучину [5. С. 189; 7; 13. Л. 34]. Встречались случаи, когда внизу по течению реки плот с жертвенным бычком прибывало к берегу. В случае, когда он лежал на плоту головой к берегу, люди, обнаружившие его, могли взять себе. Однако когда ориентация его тела была иной, то плот необходимо было столкнуть дальше в реку [5. С. 190; 7]. Представленные противоречивые сведения могут указывать лишь на локальную специфику обрядовых манипуляций с жертвенным быком.

Следует отметить, что наиболее полное и последовательное описание *суэ тайыг* все же представлено в материалах В.Я. Бутанаева. Рассмотрим некоторые новые детали, описанные им. По сведениям ученого, принесение в жертву быка производилось один раз в три года, в то время как баранов черной масти жертвовали духу воды ежегодно. Сообщается, что обряд проводил не шаман, а *алгысчыл* – уважаемый мужчина, хорошо знающий традиции. Само сакральное действие происходило вокруг священной березы, на которую подвязывали ленты-*чалама* черного и белого цветов и троекратно по три раза обходили: сначала вместе с жертвенными баранами, затем со сваренным мясом, а потом и с быком. Около сакрального дерева устанавливали жертвенник, изготовленный из березовых ветвей. На него складывали подносимые *суэ ээзи* дары в виде мяса, молочных и алкогольных напитков. К березе привязывали *ызых'а* черно-гнедой / вороной масти и черного быка. В процессе обрядовых действий жертвенную пищу подносили непосредственно в воду. Ритуальная часть завершалась отправлением быка по реке и бросанием в нее же шкур жертвенных баранов вместе с головой и конечностями, костями, а также с легкими и сердцами. Затем все участники обрядового действия переходили к пиршеству [5. С. 187–189].

По сведениям А.Н. Гладышевского [7] жертвоприношение духу – хозяину воды проводил шаман. В качестве главного жертвенного животного выступал молодой черный бычок с белым пятном на голове. Помимо того, *суэ ээзи* жертвовались бараны черной масти. Шаман совершал камлание у священной березы. В процессе священнодействия призывал духов местностей и других рек прибыть на *суэ тайыг* [7].

Диссонирующие сведения, касающиеся отправителей водного жертвоприношения, могут быть объяснены трансформационными процессами, происходящими в духовной культуре хакасов в рассматриваемое время. Отсутствие шамана в указанном селении не являлось непреодолимым препятствием для проведения необходимого обряда. Его мог заменить зрелый

мужчина, эрудированный в соответствующих вопросах. Обращает на себя внимание то, что бык жертвовался один раз в три года. В остальное время в качестве жертвы выступал указанный мелкий рогатый скот. Данный факт может свидетельствовать, что сакральный статус жертвенного барана в обозначенный период был равнозначен быку. Отметим и то, что в традиционном сознании хакасов и других народов образ барана выступал в качестве всеобщей эманации благодати. Вследствие чего он являлся универсальным и распространенным жертвенным животным, отправляемым духам и божествам всех трех сфер мироздания: Верхнего, Среднего и Нижнего миров. Добавим и то, что в процессе *суг тайыг* чествовался не только водный хозяин, но и все окружающие духи местностей – гор, рек, озер и т.д.

Интересные сведения о *суг тайыг* у качинцев, указывающие на изменения, происходящие в рассматриваемой обрядности, а также локальную специфику обнаруживаем в архивных этнографических материалах М.С. Усмановой. Наряду с тем, что некоторые ее данные совпадают с описаниями указанных исследователей, в них встречается и немало новых деталей. По материалам автора, жертвоприношение духу – хозяину воды в каждом населенном пункте долины р. Абакан имело свои локальные отличия. В первую очередь это касалось лиц, отправляющих обряд. В некоторых селениях это был пожилой мужчина – *алгысчыл*, в других – шаман, в третьих – одновременно участвовали оба. Неоднозначен был и выбор жертвенного животного. Так, в *аалах Хуба Чар* (с. Белый Яр, Алтайского р-на, улус Сапогов и др.) в жертву приносили живого черного двухгодовалого бычка. В остальных – лишь кастрированных баранов. Причем к обряду допускались животные белой масти, но с черной головой. Их кололи и разделявали. Мясо отваривалось в специально котле. Новым дополнением является то, что все участники *суг тайыг* подвизывали на священную березу ленты-*чалама* не только белого, синего, но еще и красного цветов. По воспоминаниям стариков: «Березка была большая и пушистая, вся стояла украшенная, как елка. Собирались люди только улуса Сапогово. Все нужное везли на телеге. Чалама везли в кармане или привязывали к платку, шапке» [16. Л. 17]. Под деревом устраивался жертвенник, сплетенный из березовых ветвей. В него складывались подношения духам. Там же стоял конь-*ызых*. Его окуривали и обрызгивали водой, взятой из ближайшей реки, с возгласом «*сöök!*». В конце ритуала мясо (грудинка, первое и последние ребра, сердце) вместе с молочными и спиртными напитками помещалось на плот и сплавлялось по р. Абакан. Бараньи шкуры в некоторых селениях бросались в реку, в других – забирались шаманом или непосредственным хозяином животных. Затем все приступали к трапезе. Оставшиеся кости сжигали или кидали в воду [18, 19].

В материалах М.С. Усмановой обнаруживается еще одна интересная деталь, не представленная в трудах других исследователей. Она имеет отношение к ситуации, когда обряд совершал исключительно шаман. Отметим, что проведение *суг тайыг* на берегу почитаемой реки обычно ограничивалось лишь одним

днем. Бывало, что обрядность имела и более продолжительные временные рамки. В некоторых населенных пунктах, отправляя указанный ритуал, служитель культа был облачен в шаманский костюм и камлал с бубном. В других – шаман в процессе обрядности не использовал свою культовую атрибутику. В отдельных хакасских селениях жертвоприношению духу – хозяину воды предшествовало специальное камлание шамана, предварявшее это событие. Оно совершалось в ночь перед *суг тайыг*. Сама мистерия проходила не на берегу реки, а в доме непосредственных организаторов этого мероприятия. На следующий день шаман в обычной одежде и без бубна проводил обряд на берегу реки. При этом он в качестве ритуального предмета, использовал лишь платок. Заметим, что платок являлся одним из распространенных предметов гардероба, используемых шаманами и другими лицами в различных обрядах, а также в действиях, связанных с исцелением человека. В отдельных случаях он даже заменял шаманский бубен и жезл. Приведем соответствующий архивный материал: «Сначала шаман с бубном камлал в юрте ночью. На нем был плащ. На голове шапка, а на ее макушке торчал хвост. Кололи овечку, грудь варили, а заднюю часть отдавали шаману. Шкура тоже шла ему же. Овечку кололи любой масти. Березку в юрте не ставили. Когда шаман шаманил, около него стояла скамеечка. На ней лежала связанная голова барана, без шерсти, а также четыре ножки. Потом их тоже ели вместе с остальным мясом. Шаману еще и деньги давали за шаманство. Перед любым камланием, шаман окуривал юрту ербенном [чабрецом] (ербенный аластапча). Шаман три раза ходил вокруг огня. Когда он восклидал сёк, специальный человек бросал водку в дверь. Вначале шаман садился перед огнем на землю и начинал звать всех тёсей [духов]. Другой человек в это время бросал в огонь три или семь кусочков сала, как говорил шаман. [Все это] хозяйка огня ест. Шаман обращается к ней, говоря, что выше тебя ничего нет (огонь выше, чем шаман). Упоминает шаман во время камлания горы, реки, звезды (три звезды – Орион?), вечернюю звезду, утреннюю звезду. Водку шаману брызгали ту, которая еще никем не испробована. Подавали ему и трубку с табаком. Утром на берег Абакана шаман уже шел без [шаманской] одежды и без бубна. У него в руках только один черный платок. [Там] он машет этим черным платком. Платок дает ему хозяин. В молоко крошат пызылах [домашний сыр] и один человек идет вслед за шаманом и брызгает этой смесью во все стороны. За шаманом идет еще один человек, который брызгает водкой, а за ним уже идет весь народ. Огонь разжигали с южной стороны от березы, приблизительно в двух метрах от березы. С противоположной стороны от огня между огнем и березой стоял столик на четырех ножках. Верх сплетен из березовых ветвей с листьями. Туда клали отваренную грудинку, заднюю часть и сердце (Чаптыков Григорий Иванович, 85 лет, с. Чаптыково)» [16. Л. 38–40].

М.С. Усмановой были зафиксированы и сведения о *суг тайыг*, проходивших в более редуцированной форме. Так, например, он проходил без большого количества участников и имел характер семейного

защитного ритуала. Само сакрализованное действо проходило на берегу р. Абакан. При этом оно ограничивалось лишь подношением жертвенных даров в виде отдельных частей бараньего мяса, алкогольных напитков, табака и пр. Все это складывалось на небольшой плот и с благопожеланием сплавлялось по реке. Такие важные элементы *суҕ тайыҕ*, как подвешивание ленты-чалама на почитаемую березу, ее многократный обход, а также посвящение *ызых*'а уже были исключены из самой обрядности. Приведем соответствующий рассказ об этой ритуальной практике: «Суҕ тайыҕ делали в одном километре от Аршаново, выше по Абакану. Там жили две семьи стариков. Когда Абакан [имя ребенка] родился, один дед решил сделать суҕ тайыҕ. Мы были молодыми парнями, решили съездить посмотреть. Мы даже с коней не сходили, так и смотрели. Они были вдвоем со старухой. Старик сделал небольшой плот (*сал*) положил на него баранье мясо от разных частей тела и пустил по реке. Березу не ставили, а плот был из любого дерева. Клади на него кусочек сердца, последнее, ребро, кровяную колбасу. Голову и ноги не клали. В воду брызгали водку, бросали табак. Потом ели сами мясо. Они это делали, чтобы вода спала <...> [Старик] просил [у *суҕ ээзі*], [чтобы] нам – черноголовым [хакасам] вместе со скотом дали [благополучную] жизнь (Килижеков Макар Павлович, 1906 г.р., с. Аршаново)» [16. Л. 23].

Следует отметить и то, что М.С. Усманова – первая из исследователей среди мотивационных факторов проведения обряда *суҕ тайыҕ* у хакасов выявила такой, как вызывание дождя. Со слов старейшей жительницы с. Аршаново – Прасковьи Петровны Аршановой (1886 г.р.) ею было записан рассказ о том, что в их селении обряд жертвоприношения духу – хозяину воды с участием шамана «проходил приблизительно в 1910 г. На *суҕ тайыҕ*'е просили дождь» [16. Л. 17]. В целом вполне естественным является то обстоятельство, что люди обращались с искомой просьбой именно к водному хозяину. Собственно вода, пусть даже и небесная, это родная стихия *суҕ ээзі*. Вместе с тем подобное обращение встречалось не так часто. Наоборот, как уже отмечалось, наряду с другими призывами его чаще просили не допускать наводнений, которые, как известно, вызывались обильными и затяжными дождями. Столь редкая просьба о ниспослании дождя может быть объяснена лишь продолжительной засухой, имевшей место быть в их местности. Она периодически случалась в Хакасии, особенно в ее степной части.

Обратим внимание на то, что в религиозной традиции хакасов получил распространение культ неба. Оно являлось абстрактным верховным божеством их пантеона. Небу регулярно совершали жертвоприношение – *тиҕір тайыҕ*. К нему обращались с различными просьбами и очень часто – о ниспослании дождя. В отдаленном прошлом, чтобы получить гарантированную поддержку и покровительство неба, в его честь совершались человеческие жертвоприношения. Упоминания об этом сохранились в фольклоре хакасов [20. С. 271–284]. Схожая ритуальная практика в прошлом, очевидно, бытовала и в отношении

духа –хозяина воды. М.С. Усмановой удалось записать соответствующее мифологизированное повествование. Приведем его: «У качинцев в жертву р. Абакану приносили живого ребенка. Если он был сильный, то где-нибудь выплывал. Тогда он должен был жить где-нибудь в другом месте. Возвращаться ему было уже нельзя» [17. Л. 28].

Определенная близость рассматриваемых религиозно-мифологических персонажей, выраженная в некотором функциональном сходстве, а также в обрядности, вероятно, не случайна. В традиционном мировоззрении хакасов исток мировой реки – *суҕ пазы* располагается на юге и семантически соответствует Верхнему миру или небесному пространству. Само небо нередко ассоциируется с безграничным морем-океаном – «*тöңіс / тиңіс талай суҕ*». Именно с него на землю выпадают атмосферные осадки и берет начало мировая река.

Итак, изложенный материал позволяет сделать вывод о том, что в основе культуры хакасов лежала идея постоянного и конструктивного взаимодействия человека с природой во всех ее проявлениях. Одно из важных мест в этом процессе отводилось обрядности, связанной с водой. Главным образом, это было обусловлено самим природным ландшафтом Хакасии. В нем повсеместно и широко представлены разнообразные водные объекты – реки, озера и пр. Люди, животные и растения всегда нуждались и нуждаются в воде, как жизненно необходимой субстанции, особенно во время засухи.

Одновременно с этим в определенные периоды они нередко страдали от этой стихии (наводнения, несчастные случаи и т.п.). Вода в хакасской и шире – тюркской традиции была одной из тех стихий, которую сильно боялись, так как она одновременно несла в себе и жизнь, и смерть. Она имела связь с потусторонним миром и была неуправляема. Была распространена вера в то, что водные источники оказывают мистическое влияние на жизнь и благополучие всего живого.

Хакасы, исходя из своего традиционного миропонимания, с целью выстраивания гармоничных взаимоотношений с водной стихией сформировали особый мифоритуальный комплекс. В его основе лежала идея абсолютной сакрализации водной стихии. При этом в религиозно-мифологическом сознании народа она персонифицируется как отдельное божество – дух – хозяин реки / озера – *суҕ / көл ээзі*. Хакасы всегда стремились установить конструктивные взаимоотношения с обозначенной сверхъестественной силой. В соционормативной практике народа это находило свое выражение в почтительном отношении как к самой водной субстанции, так и к ее конкретным духам-хозяевам, причем внимание всегда акцентировалось на факте зависимости людей от природы, в том числе от водного объекта. Культивировалась идея необходимости установления с ним глубинных контактов.

Важнейшим способом установления гармоничных отношений между человеком и *суҕ ээзі* выступал обряд жертвоприношения. Он имел разные формы – от простейших индивидуальных до сложных коллективных обрядовых действий. При этом большое внимание придавалось такому ритуалу, как *суҕ тайыҕ*. Ос-

новополагающей в этом акте была идея дарообмена. Хакасы были убеждены, что взамен принесенной жертвы водный хозяин дарует свое покровительство и защиту. Следствием его патронажа является обеспечение плодородия, процветание и успеха в жизнедеятельности людей. Обряд жертвоприношения духу – хозяину воды получил широкое распространение среди всех этнических групп хакасов. В связи с этим исследователями были зафиксированы разноречивые сведения об этом культурном феномене. Данный факт может быть объяснен тем, что ученые записывали материал в разное время и с разной степенью погру-

женностью в тему. При этом в их исследованиях не всегда учитывалось то, что *суг тайыг* на различных территориях мог иметь собственные локальные варианты исполнения. Прежде всего, это выражалось в разнообразии лиц, проводящих обряд, составе жертвенного подношения и самой структуры сакрального действия. Со временем *суг тайыг* подвергался редуцированию. Сформировавшись в глубокой древности, культ воды у хакасов в трансформированном виде сохраняется и в наши дни. В народе до сих пор производятся индивидуальные обряды почитания этих природных гениев.

ЛИТЕРАТУРА

1. Пестов И.С. Записки об Енисейской губернии Восточной Сибири, 1831 года. М. : Университетская тип., 1833. 298 с.
2. Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым). СПб., 1907.
3. Майнагашев С.Д. Отчет о поездке к тюркским племенам Минусинского и Ачинского уездов Енисейской губернии летом 1914 г. // Этнографические экспедиции Н.Ф. Катанова (1896) и С.Д. Майнагашева (1913–1914) в Хакасии. Абакан : ДиалогСибирь–Абакан, 2007. С. 32–38.
4. Вода, горы и лес по воззрениям турецких племен Алтайско-Саянского нагорья // Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. СПб. : МАЭ РАН, 2012. С. 131–188.
5. Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан : Изд-во ХГУ, 2003. 260 с.
6. Усманова М.С. Жертвоприношение земле и воде у северных хакасов // Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. 19. С. 240–243.
7. Гладышевский А.Н. И огонь, и вода... // Хакасия. 14.07.2007.
8. Орфеев Н. Суевия и предрассудки инородцев Минусинского округа // Енисейские епархиальные ведомости. 1886. № 3. С. 40–44.
9. Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань : Типо-Литография Императорского Казан. ун-та, 1897. 104 с.
10. Клеменц Д.А. Заметка о посях // Известия Восточно-сибирского отдела ИРГО. 1892. Т. XXIII, № 4–5. С. 23–35.
11. Кастрен М.А. Сочинения в двух томах: Т. 2. Путешествие в Сибирь (1845–1849). Тюмень : Изд-во Ю. Мандрики, 1999. 352 с.
12. АМАЭС ТГУ № 678-4 «Этнографическая экспедиция в Хакасию, август – сентябрь 1973 г. Дневник вела М.С. Усманова, Г. Витовтова. Тетрадь № 15». 36 л.
13. АМАЭС ТГУ № 678-1 «Этнографическая экспедиция в Хакасию, Ужурский и Шарыповский районы Красноярского края, август 1973 г. Дневник вела М.С. Усманова». 51 л.
14. АМАЭС ТГУ № 677-4 а «Этнографическая экспедиция в Хакасию 1972 г. Тетрадь № 4». 41 л.
15. АМАЭС ТГУ № 679-2 «Этнографическая экспедиция в Хакасию, лето 1973 г. Тетрадь № 2. Дневник вела Т. Криворотова, Е. Говоркова». 18 л.
16. АМАЭС ТГУ № 682-3 «Этнографическая экспедиция в Хакасию, лето 1976 г. Дневник вела М.С. Усманова, Н.И. Чаптыкова». 78 л.
17. АМАЭС ТГУ № 680-8 а «Этнографическая экспедиция в Хакасию, июль 1974 г. Тетрадь № 8. Дневник вела М.С. Усманова». 40 л.
18. АМАЭС ТГУ № 681-1 «Этнографическая экспедиция в Таштыпский район ХАО, июль 1975 г. Дневник вела А.Н. Бондаренко, М.С. Усманова. Тетрадь 1». 94 л.
19. АМАЭС ТГУ № 681-5 «Этнографическая экспедиция в Хакасию, август 1975 г. Тетрадь № 5. Дневник вела М.С. Усманова». 35 л.
20. Бураков В.А., Бураков А.А., Торбостаев К.М., Цыденова Д.Ц. Тигір тайыг – жертвоприношение Небу в культуре хакасов (конец XIX – начало XXI веков) // Вестник Новосибирского государственного университета. 2014. № 5. С. 271–284.

Статья представлена научной редакцией «История» 2 мая 2020 г.

Sacrifices to the Spirit Master of Water in the Religious and Mythological System of the Khakass (Late 19th– Mid-20th Centuries)

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2021, 465, 71–79.

DOI: 10.17223/15617793/465/10

Venariy A. Burnakov, Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: venariy@ngs.ru

Keywords: Khakass; worldview; shamanism; mythology; tradition; ritual of sacrifice; symbolism; cult of water; *sug eezi*; *sug taiyg*.

The aim of the work is to characterize the rite of sacrifice to the spirit master of water – *sug eezi* – in the traditional Khakass culture. The sources of the research are folklore and ethnographic materials, a significant part of which is introduced into academic discourse. Folklore works are epics and myths published in the Khakass language. Excerpts from some of them were first translated into Russian by the author. The chronological framework of the study covers the late 19th – mid-20th centuries, which is determined by the state and possibilities of the sources on the research topic. The study follows the principle of historicism, when any cultural phenomenon is considered in the development and with due account of the specific situation, and employs historical and ethnographic methods of relict and semantic analysis. The Khakass ritual associated with the worship of *sug eezi* is reconstructed and analyzed. It is proved that the water element and its specific personification – the water master – played one of the key roles in the Khakass culture. This realia was determined by the natural landscape of Khakassia itself: its territory is covered with a variety of water sources – streams, rivers, lakes, etc. Everyday life, household and economic activities of the Khakass were closely associated with them. Moreover, in the traditional Khakass consciousness, the connection between a person and designated natural objects is not limited only to rational interaction. The Khakass deeply believed in the enormous mystical possibilities and powers of this natural genius. In this connection, they strove to establish harmonious relationships with *sug eezi*. Periodic disruptions of this interaction were believed to lead to an imbalance in the nature and in people's life. For the latter, this turned into various disasters and misfortunes. The ritual practice of the traditional society in this situation was aimed at restoring the disturbed balance and, as a result, resolving the emerging

contradictions between the worlds and protecting the vital interests of people. A huge role in this process was assigned to the rites of sacrifice to the spirit master of water. They had various forms: from the simplest individual to complex collective ritual actions – sug taiyg.

REFERENCES

1. Pestov, I.S. (1833) *Zapiski ob Eniseyskoy gubernii Vostochnoy Sibiri, 1831 goda* [Notes on Yenisei Province of Eastern Siberia, 1831]. Moscow: Universitetskaya tip.
2. Katanov, N.F. (1907) *Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagasov: (Obraztsy narodnoy literatury tyurkskikh plemen, izdannye V.V. Radlovym)* [Dialects of the Uryankhais (Soyots), the Abakan Tatars and the Karagas: (Samples of folk literature of the Turkic tribes, published by V.V. Radlov)]. Saint Petersburg: [s.n.].
3. Maynagashev, S.D. (2007) Otchet o poezdke k tyurkskim plemenam Minusinskogo i Achinskogo uyezдов Eniseyskoy gubernii letom 1914 g. [Report on a trip to the Turkic tribes of Minusinsky and Achinsky Uyezds of Yenisei Province in the summer of 1914]. In: *Etnograficheskie ekspeditsii N.F. Katanova (1896) i S.D. Maynagasheva (1913–1914) v Khakasii* [Ethnographic expeditions of N.F. Katanov (1896) and S.D. Mainagashev (1913–1914) in Khakassia]. Abakan: DialogSibir'–Abakan. pp. 32–38.
4. Dyrenkova, N.P. (2012) Voda, gory i les po vozzreniyam turetskikh plemen Altaysko-Sayanskogo nagor'ya [Water, mountains and forest according to the views of the Turkish tribes of the Altai-Sayan highland]. In: *Tyurki Sayano-Altaya. Stat'i i etnograficheskie materialy* [The Turks of Sayan-Altai. Articles and ethnographic materials]. Saint Petersburg: Museum of Anthropology and Ethnography, RAS. pp. 131–188.
5. Butanaev, V.Ya. (2003) *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of the Sayan-Altai Turks]. Abakan: Khakas State University.
6. Usmanova, M.S. (1976) Zhertvoprinoshenie zemle i vode u severnykh khakasov [Sacrifice to land and water among the northern Khakass]. In: *Iz istorii Sibiri* [From the history of Siberia]. Vol. 19. Tomsk: Tomsk State University. pp. 240–243.
7. Gladyshevskiy, A.N. (2007) I ogon', i voda... [Fire and water ...]. *Khakasiya*. 14 July.
8. Orfeev, N. (1886) Sueveriya i predrassudki inorodtsev Minusinskogo okruga [Superstitions and prejudices of the non-Russian of Minusinsk Okrug]. *Eniseyskie eparkhial'nye vedomosti*. 3. pp. 40–44.
9. Katanov, N.F. (1897) *Otchet o poezdke, sovershennoy s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskiy okrug Eniseyskoy gubernii* [Report on a trip made from 15 May to 1 Sept. 1896 to Minusinsky Okrug of Yenisei Province]. Kazan: Kazan Imperial University.
10. Klements, D.A. (1892) Zametka o tyusyakh [A note about toses]. *Izvestiya Vostochno-sibirskogo otdela IRGO*. XXIII (4–5). pp. 23–35.
11. Castren, M.A. (1999) *Sochineniya v dvukh tomakh* [Works in two volumes]. Vol. 2. Tyumen: Izd-vo Yu. Mandriki.
12. Archive of the Museum of Archaeology and Ethnography of Tomsk State University. 678-4. *"Etnograficheskaya ekspeditsiya v Khakasiyu, avgust – sentyabr" 1973 g. Dnevnik veli M.S. Usmanova, G. Vitovtova. Tetrad' № 15"*. 36 l. [Ethnographic expedition to Khakassia, August–September 1973. The journal was written by M.S. Usmanova, G. Vitovtova. Notebook No. 15. 36 p.].
13. Archive of the Museum of Archaeology and Ethnography of Tomsk State University. 678-1. *Etnograficheskaya ekspeditsiya v Khakasiyu, Uzhurskiy i Sharypovskiy rayony Krasnoyarskogo kraya, avgust 1973 g. Dnevnik vela M.S. Usmanova. 51 l.* [Ethnographic expedition to Khakassia, Uzhursky and Sharypovsky Districts of Krasnoyarsk Krai, August 1973. The journal was written by M.S. Usmanova. 51 p.].
14. Archive of the Museum of Archaeology and Ethnography of Tomsk State University. 677-4 a. *Etnograficheskaya ekspeditsiya v Khakasiyu 1972 g. Tetrad' № 4. 41 l.* [Ethnographic expedition to Khakassia 1972. Notebook No. 4. 41 p.].
15. Archive of the Museum of Archaeology and Ethnography of Tomsk State University. 679-2. *Etnograficheskaya ekspeditsiya v Khakasiyu, leto 1973 g. Tetrad' № 2. Dnevnik veli T. Krivorotova, E. Govorkova. 18 l.* [Ethnographic expedition to Khakassia, summer 1973. Notebook No. 2. The journal was written by T. Krivorotova, E. Govorkova. 18 p.].
16. Archive of the Museum of Archaeology and Ethnography of Tomsk State University. 682-3. *Etnograficheskaya ekspeditsiya v Khakasiyu, leto 1976 g. Dnevnik veli M.S. Usmanova, N.I. Chaptikova. 78 l.* [Ethnographic expedition to Khakassia, summer 1976. The journal was written by M.S. Usmanova, N.I. Chaptikova. 78 p.].
17. Archive of the Museum of Archaeology and Ethnography of Tomsk State University. 680-8 a. *Etnograficheskaya ekspeditsiya v Khakasiyu, iyul' 1974 g. Tetrad' № 8. Dnevnik vela M.S. Usmanova. 40 l.* [Ethnographic expedition to Khakassia, July 1974. Notebook No. 8. The journal was written by M.S. Usmanova. 40 p.].
18. Archive of the Museum of Archaeology and Ethnography of Tomsk State University. 681-1. *Etnograficheskaya ekspeditsiya v Tashtypskiy rayon KhAO, iyul' 1975 g. Dnevnik veli A.N. Bondarenko, M.S. Usmanova. Tetrad' 1. 94 l.* [Ethnographic expedition to the Tashtyp district of the Khakassia Autonomous Okrug, July 1975. The journal was written by A.N. Bondarenko, M.S. Usmanova. Notebook No. 1. 94 p.].
19. Archive of the Museum of Archaeology and Ethnography of Tomsk State University. 681-5. *Etnograficheskaya ekspeditsiya v Khakasiyu, avgust 1975 g. Tetrad' № 5. Dnevnik vela M.S. Usmanova. 35 l.* [Ethnographic expedition to Khakassia, August 1975. Notebook No. 5. The journal was written by M.S. Usmanova. 35 p.].
20. Burnakov, V.A., Burnakov, A.A., Torbostaev, K.M. & Tsydenova, D.Ts. (2014) Tigir tayyg – zhertvoprinoshenie Nebu v kul'ture khakasov (konets XIX – nachalo XXI vekov) [Tigir tayyg – a sacrifice to the Sky in the culture of the Khakass (late 19th – early 21st centuries)]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta – Vestnik NSU*. 5. pp. 271–284.

Received: 02 May 2020