

Научная статья
УДК 393+395+397
doi: 10.17223/15617793/479/10

Конь в традиционной похоронной обрядности хакасов (конец XIX – середина XX в.)

Венарий Алексеевич Бурнаков¹

¹ Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук,
Новосибирск, Россия, venariy@ngs.ru

Аннотация. На основе фольклорных и этнографических материалов, значительная часть которых вводится в научный оборот, реконструируются и анализируются традиционные представления и обрядность хакасов, связанные с захоронением мужчины вместе с конем. Исследование показывает, что сопогребение коня с хозяином, несмотря на всю иррациональность этого действия, обусловленного воззрениями об инобытии, в своей основе выполняло сугубо утилитарную функцию.

Ключевые слова: хакасы, традиционная культура, мировоззрение, фольклор, похоронная обрядность, мужчина, воин, конь, хойлага, инобытие

Источник финансирования: исследование проведено по проекту № FWZG-2022-0001 «Этнокультурное многообразие и социальные процессы Сибири и Дальнего Востока XVII–XXI вв. Исследования меняющейся роли традиционных культур, социальных институтов и экологических парадигм».

Для цитирования: Бурнаков В.А. Конь в традиционной похоронной обрядности хакасов (конец XIX – середина XX в.) // Вестник Томского государственного университета. 2022. № 479. С. 89–99. doi: 10.17223/15617793/479/10

Original article
doi: 10.17223/15617793/479/10

A horse in the traditional funeral rites of the Khakas (late 19th – mid-20th centuries)

Venariy A. Burnakov¹

¹ Institute of Archaeology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation, venariy@ngs.ru

Abstract. The aim of this article is to characterize the horse, and its image, as an animal included in the ideological and ritual system of the Khakas associated with funerals. The chronological framework of the work covers the late 19th – mid-20th centuries. The choice of such time limits is determined by the state of the source base on the research topic. Leading in the study is the principle of historicism, when any cultural phenomenon is considered in development and taking into account a specific situation. Historical, ethnographic, folklore and linguistic materials are used as sources, some of which are published for the first time. The research methodology is based on historical and ethnographic methods: remnants (relic), semantic and comparative historical analysis. As a result of the analysis, the following conclusions can be drawn: in the traditional culture of the Khakas, in particular in funeral rites, the horse and its image were important because of their utilitarian and sacred functions. The hoylaga horse served as a riding animal that accompanied the owner when moving to another world. The rite of burial with a horse is determined by the ideas of the posthumous existence of its owner. The conditions for a safe transfer of a deceased person to the afterlife depended on compliance with the rules of funeral rites, which included providing the deceased with everything necessary, including horse equipment, following body transportation rules, etc. In the worldview of the Khakas, the image of a horse had a close connection with the image of a male warrior, which is reflected in the funeral ritual. Only men were buried with horses. The ceremony of burial with a horse was distinguished by complexity and large financial costs. The inclusion of the horse in the funeral process had pragmatic goals. Horse meat was a product preferred from a ritual point of view, belonged to the category of “prestigious food” and was widely used in the funeral feast. The act of eating horse meat by the participants of the funeral rite carried a religious and symbolic function of sending the horse to another world. The funeral and memorial rituals of the Khakas were characterized by variability due to the ethnocultural traditions of the people, which was expressed in the timing of the killing of the horse of the deceased. Over time, due to historical reasons, the burial rite with the hoylaga horse transformed. People began to practice only the symbolic sending of the horse to the deceased, without interrupting the animal’s life. The ritual function of sending a horse with its owner in funeral rites was reflected in folklore that contains archaic sacred representations and rituals of the people in relic form.

Keywords: Khakas, traditional culture, worldview, folklore, funeral rites, man, warrior, horse, hoylaga, otherness

Financial Support: The work was carried out within the framework of the research project No. FWZG-2022-0001 “Ethnocultural diversity and social processes of Siberia and the Far East of the 17th – 21st centuries”.

For citation: Burnakov, V.A. (2022) A horse in the traditional funeral rites of the Khakas (late 19th – mid-20th centuries). *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*. 479. pp. 89–99. (In Russian). doi: 10.17223/15617793/479/10

Введение

Зооморфный образ коня/лошади в традиционной культуре пользовался особым почитанием. В культуре хакасов это домашнее животное, помимо высокой практической пользы в хозяйственной деятельности, имело высокую значимость в традиционных обрядах и ритуалах народа. Конь являлся одним из *ызыхо'в* – животных, посвящаемых в качестве ездового животного духам и божествам, считающихся оберегом стада, а также обладающих неприкосновенностью. Важная роль коню отводилась на общественных праздниках и в коллективных ритуалах – *тайыг/тайиш*, таких как *тигир тайыг* – почитание неба, *таг тайыг* – поклонение духу родовой горы, *суг тайыг* – почитание воды/реки, а также в шаманских камланиях [1. С. 136–148; 2. С. 111–121]. Конь выступал в качестве одного из ключевых элементов сакральных действий, связанных с жизненным циклом человека – рождением, свадьбой и смертью. Обозначенная тема находила освещение в исследованиях и полевых материалах Н.Ф. Катанова, Н.А. Кострова, В.Я. Бутанаева, М.С. Усмановой и др. Несмотря на это, вопросы, касающиеся определения места и роли коня в похоронной обрядности хакасов в этнографической литературе раскрыты недостаточно. Можно отметить, что имеющиеся сведения довольно фрагментарны и разрозненны. В настоящей работе предпринята попытка систематизации и анализа этнографических данных по данному вопросу. Итак, целью статьи является определение функции коня и его образа в традиционной похоронной обрядности хакасов. Работа базируется на литературных источниках, авторских полевых, неопубликованных архивных и фольклорных материалах, в которых содержатся этнографические и лингвистические сведения по обозначенной теме.

Образы коня и мужчины в культуре хакасов

В прошлом конь выступал в качестве неотъемлемой составляющей бытия человека. Благодаря именно этому животному он с древнейших времен получил возможность преодолевать огромные расстояния за относительно короткий срок. На протяжении всей своей жизни конь практически всегда и везде сопровождал своего хозяина. Подобный процесс по традиционным верованиям многих тюрко-монгольских

народов Евразии осуществлялся не только в мире земном, но и в потустороннем пространстве. Ввиду того что конь представлялся неотделимым спутником человека, немаловажная роль ему была отведена и в похоронной обрядности. Не стали исключением и хакасы. Известный ученый Н.Ф. Катанов, характеризуя значение коня в фольклоре и верованиях изучаемого народа, отмечал: «Конь богатыря – неразлучный спутник его и друг, как на земле, так и за могилой, в раю или аду. Это убеждение существует и в жизни, не в сказках. Минусинские тюрки (хакасы. – Б.В.) по смерти мужчины на могиле его убивают любимого его коня в том предположении, что конь и в будущей жизни будет служить своему хозяину» [3. С. 224].

В традиционной культуре хакасов конь был тесно связан с образом мужчины, конкретно с фигурой мужа-воителя и всадника, что обусловлено военно-историческими событиями прошлого, ярко проявившимися в древности и средневековье [4, 5]. Соответствующий двуединый образ получил свое яркое воплощение в известной народной поговорке «*Ир кизинің істінде изерліг ат чызаан*» – «Букв., внутри мужчины сдерживается оседланный конь» [6. С. 349]. Добавим и то, что в народных приметах сна конь устойчиво ассоциируется с образом души мужчины [7. С. 178].

Образ мужского идеала – воина сосредоточен в традиционном хакасском воззрении о том, что настоящего мужчину смерть должна достигать в далеком и полном опасностей походе, а не в спокойной домашней обстановке и на мягкой кровати. Это убеждение нашло отражение в выражении «*Ир кизинің өлімі бргеі ағас төзінде*» – «Букв., смерть мужчины находится под ветвистым деревом» [6. С. 349], т.е. в поле и на открытом воздухе. Поэтому совершенно не случайны сюжеты в хакасском фольклоре о том, что смерть застает героя прямо в седле [8. С. 316]. В героических сказаниях народа одной из главных сюжетных линий является мысль о том, что наиболее предпочтительной и почетной для богатыря является гибель на поле брани. При этом в яростной и кровопролитной схватке с врагом, как правило, погибает не только сам воин, но и его преданный конь. В связи с этим в эпических произведениях весьма распространенной и типичной является констатация факта одновременной гибели витязей и их коней. Поэтому в финале ожесточенного сражения с неприятелем обычно предстает типичная картина:

«Тастыг сынның ұстүнде
Аттың сөбігі
Ала тағ пол халған.
Алыптың сөбігі
Искер тағ пол халған.
Холлағларын төзене
Аран-чула аттар
Көп аңдарылып халған.
Холларын частана
Алып кизілер
Көп чатхлап халған»

‘[На] каменистого хребта [на самой] вершине
[Павших] коней тела
[В] пегую гору превратились.
[Павших] богатырей тела
Перед [ним стоящей] горой оказались.
Подпругами [своими] подстелившись
Богатырей [летающие] кони
[Во] множестве пав, лежали.
Подстеливши руки [свои],
[Павшие] богатыри
Во множестве лежат’
[9. С. 341–342] (перевод наш. – Б.В.)

«Хан Чачах агар чааны тоозыбысхан,
Улуғ чааны түгедібіскен.
Аттың сөгі ала тағ пол халған
Ирнің сөгі игір тағ
Осхас пол халған»

[10. С. 304] (перевод наш. – Б.В.)

«Ат сөгі азыр хайа полыпча,
Ир сөгі игір хайа полыпча.
Халых чонның ханы
Ағын суғ полып ағыпча»

‘Хан Чачах кровавую войну закончила,
Великую войну [она] завершила.
[Павших] коней тела [теперь] пегой горой стали
[Павших] мужей тела [теперь] кривой горе
Уподобившись, стали’

‘[Павших] коней тела раздвоенной скале уподобились
[Павших] мужей тела кривой скале уподобились
Доброго народа кровь
Текущей реке [подобно] изливается’

[11. С. 65] (перевод наш. – Б.В.)

Согласно традиции после смерти воина в процессе его погребения конское седло обязательно разбивали. Данная норма запечатлелась в таком фразеологизме, как «*Изер хазы сынганда*» – ‘Букв., лука седла сломалась (т.е. воин погиб)’ [6. С. 349]. Подобная ассоциация не случайна. Она находит свое подтверждение и в этнографии. Хакасы в процессе похорон мужчин непосредственно в гроб либо в саму могилу к их ногам обычно клали седло. Причем его размещали всегда в разломанном виде [8. С. 561; 12. С. 346; 13. С. 86; 14. С. 225 и др.]. В этой связи Р.С. Липец совершенно верно подметила факт того, что «порча вещей, как и убийство коня, является способом их перемещения в загробный мир» [15. С. 221]. Академик П.С. Паллас одним из первых дал объяснение рассмотренному обычаю хакасов. Исследователь писал, что «седло положено было мертвому промеж ног, дабы на том свете не вдруг на его сесть было можно» [16. С. 499]. Добавим, что семантическая взаимообусловленность образов седла и мужчины встречается и в других идиоматических выражениях хакасов. В частности, она выявляется в следующей пословице: «*Изер пазы ікі полчаң, ирнің чоогы сын полчаң*» –

«Он ікі күннің пазында
Алып төреен Хатығ Молатты
Хыс күлүгі Ай Хучын
Көдір киліп тастап парған:
Ас пилін азыра тепкен,
Арға, мойын сыы тепкен.
Алып кізіні өдірібізіп,
Аран-чула адын ойлатпаан,
Ачых тінінең тудып алған.
Ай чалбағы молатнаң
Чоон мойын алныаң,
Ніске мойын тузынаң
Кизе саап түзірген:
– Аархы чирде чөрчетсе, – тидір, –
Алып кізі Хатығ Молат
Аттаң чазағ чөрбезін»

«Хара чирдең хаап, ала пулут аралы,
Алты-читі айландыр киліп,
Ас орхазын азыра тепкен.
Чир паары соолап халған,
Тигір төзі ыылап ирткен.
Ачийн тарта хысхырып,
Аарын тарта өстеп,
Азып-кичип халған
Алып чабалы Хара Тас.

‘У седла две луки, а у настоящего мужчины – слово одно (верное)’ [17. С. 118].

Конь составлял одну из главных ценностей в жизни воина. В знак глубокого уважения и почтения отдать своего коня позволялось лишь названному брату – человеку, с которым тот побратался. Указанное правило представлено таким выражением, как «*Ат алызып мүйерге*» – ‘Букв., ездить, обменявшись конями’. Вместе с тем жизнь мужчины-воителя в равной мере зависела не только от коня, но и от оружия, и от умения владеть им. В связи с чем ‘обмен стрелами’ (*ух орнас*) приравнивался к обмену конями, т.е. побратимству [6. С. 349].

Согласно традиции хакасы, активно использовавшие коней как транспортное и боевое средство, были обязаны обеспечить этим животным своих умерших, прежде всего – воинов. Этот обычай нередко распространялся на мужественных и сильных врагов. По неписаному воинскому кодексу чести погребение неприятеля, заслужившего уважение победителя, всегда сопровождали конем. Нередко это происходило путем его разрубания или иными способами. Обозначенная норма получила отражение в эпическом творчестве хакасов:

‘На исходе двенадцатого дня
Богатырем рожденного Хатыг Молата
Удалая дева Ай Хуучын
Поднявши, бросила:
В поясицу [ему] пнула,
Спину, шею переломила.
Богатыря убив,
[Его] богатырскому коню не дав ускакать,
[За] свободно [свисающую] узду схватила.
Месяцу подобный меч [свой]
[На] широкую шею спереди,
[На] узкую шею сзади
Разрубая-рассекая, опустила:
[В] той земле [когда] будет ходить, – говорит [она], –
Богатырь Хатыг Молат
[Без] коня, пешим [пусть] не ходит’

[9. С. 40] (перевод наш. – Б.В.)

‘С черной земли [его] схватив, [в небе] среди пестрых облаков,
Шесть-семь [раз] поворачивая,
[В] поясицу [ему в] позвоночник пнул.
Лоно земли [тогда] зашумело,
Поднебесье [тотчас] загудело.
Горестный крик [он] издал,
Тяжелый стон, испустив [он],
Перескочил-перешёл [в иной мир]
Худший из богатырей Хара Тас.

Аба хара атты, хузуриинаң хаап,
 Ёс айландыра пулғап киліп,
 Хара чирге наари сапхан
 Артых төреен Алтын Тайчы.
 Алтын Тайчы.
 Иди теерізінен суура чачырап парған.
 Холында халған теерізин
 Хара Тастың үстүне чаба тастаан:
 “Азырхы чирде аттаң чазағ чөрбе,
 Адай табан Хара Тас!”»

[С] чёрной медвежьей [шерстью] коня [его], [за] хвост схватив,
 Трижды вокруг прокрутив,
 [Прямо о] черную землю ударил [его]
 Лучшим [из лучших] рожденный,

[Коня] мясо [из] шкуры вылетев [вон] рассеялось.
 [А, в] руке оставшуюся шкуру [его]
 [На лежащего] Хара Таса [молвя] набросил:
 ‘В потустороннем мире [без] коня пешком не ходи,
 Собачья пятка, Хара Тас!’

[18. С. 29–30] (перевод наш. – Б.В.)

В религиозно-мифологическом сознании хакасов элементы конского снаряжения не только отождествляются с обозначенным животным, но и даже могут ритуально замещать его. В число таких сакрально значимых предметов входит конская узда. Она, по народным верованиям, имеет непосредственное отношение к душе и жизненной силе ее владельца – мужчины. Существовала вера в то, что если во сне беременной женщине приснится факт получения или приобретения ею конской узды или сбруи, то это определенно предвещало рождение мальчика [19. Л. 13]. Хакасы полагают, что когда узда по случайности или преднамеренно попадает в чужие руки, то ее хозяин может лишиться «*талан*» – ‘удачи’ и даже умереть. В ситуации, когда тот или иной мужчина заболел, посторонним людям категорически запрещалось притрагиваться к узде его лошади. Этот предмет фигурировал в предпохоронной обрядности, направленной на облегчение страданий человека во время предсмертных мук. Сам ритуал совершался в юрте после захода солнца. Знающий человек (мужчина) брал конскую узду и с пожеланием скорейшего разрешения участи страдальца трижды бросал ее вверх в дымовое отверстие юрты (*тунук*). После чего ее размещали в западной части юрты [20]. Очевидно, что магическая манипуляция с уздой – символической заменой коня – моделировала ситуацию скорейшего перехода души умирающего мужчины в образе обозначенного животного через дымоход юрты в иной мир. Отождествление конского снаряжения, в частности сбруи, с указанным животным и душой его хозяина в прошлом было распространено и среди калмыков. Реликты указанных представлений выявляются в похоронном ритуале, когда сбрую словно покойника выносили из юрты/кибитки сквозь разобранную часть решетки [21. С. 276].

Конь в погребальном ритуале

Коню отводилась важная роль в погребально-поминальной обрядности хакасов, связанной с похоронами мужчин. Его функции определялись как рациональными, так и иррациональными основаниями. Обозначенное животное, выделяющееся своими габаритами, наряду с остальным домашним скотом выступало в качестве важного источника мясной пищи. Вместе с тем конина имела высокую востребованность в процессе пиршеств, приуроченных к определенным событиям. Так, она являлась наиболее предпочтительным видом мяса на похоронах и в поми-

нальной тризне. В связи с чем еще в конце XVIII в. П.С. Паллас, описывая похороны хакаса, отмечал, что «убивают на поминки его (хозяина. – Б.В.) любимую лошадь. Через неделю поминают еще, убив одного жеребца и кобылу» [16. С. 499–500]. Несколько десятилетий спустя схожую картину наблюдал и Г.И. Спасский, писавший, что «подобное сему обыкновение наблюдается и при обыкновенных в землю похоронах. Но при мужских телах <...> сверх того убивают лошадь любимую. По прошествии семи дней, если позволяет состояние усопшего, убивают еще над самую могилу лошадь в жертву ему» [22. С. 19]. Традиция употребления конины в качестве ритуальной пищи, наряду с мясом других домашних животных, устойчиво сохранялась и в последующее время, о чем неоднократно сообщали исследователи XIX в. [23. С. 629–630; 24. С. 40]. Она прочно укоренилась в религиозно-мифологическом сознании народа и проявлялась в устоявшихся приметах сна. Так, хакасы были убеждены, что «если во сне варить конское мясо, то умрет человек» [8. С. 463].

Факт преимущественного потребления конины в похоронно-поминальном цикле хакасов был запечатлен и в фольклоре. В качестве примера приведем соответствующий отрывок из героического сказания: «Вытесав твердое дерево, он сделал золотой ящик (гроб, обитый золотом). Положив туда свою мать, он забил ящик и отнес его туда же, где положены кости отца его Алтын Кана; он повесил гроб на ту же железную листовенницу. Этот Алтын Тас крикнул трижды: “Заколите весь табун, управляемый серым жеребцом, и, искрошив его на мелкие куски, сделайте пир! Соберите весь табун, управляемый гнедым жеребцом, и, искрошив его на малые куски, устраивайте пир!” Подданный народ, заколовши скот и сварив мясо, устроил пир» [8. С. 326–327].

В традиционном мировоззрении похороны относятся к обрядам перехода, что обусловлено изменением бытийного статуса человека. Он окончательно и безвозвратно переступает грань жизни и переходит в иной мир. Со смертью мужчины меняется не только статус членов его семьи, в частности жены, но и любимого ездового коня. Произшедшие перемены выражаются в том, что за этим животным сразу же после кончины хозяина закрепляется особая номинация – *хойлага*. Отметим, что и вдову в период траура хакасы обозначают специальным термином – *тул* или *тул инчи* [17. С. 674]. Добавим и то, что некоторые тюрки, в частности казахи, используют указанное слово еще и для наименования коня умершего мужчины – «*тул ат*», т.е. «без хозяина» [25. С. 276].

Траурный статус коня и супруги умершего выделялся еще и внешними маркерами. Гриву и хвост животного обязательно заплетали в косы и вплетали туда цветные ленты – *чалама* [1. С. 56; 8. С. 354]. При этом чаще употреблялись ленточки следующих цветов: красный, белый, голубой и черный. По объяснению хакасов, именно благодаря наличию *чалама* покойник безошибочно узнавал своего коня в загробном мире [26. Л. 7–12]. Обратим внимание на то, что обычай специального оформления гривы и хвоста *хойлага* имеет глубокие исторические корни и был запечатлен в древних среднеазиатских петроглифах [27. С. 147–151]. Добавим и то, что само плетение кос коню всегда делалось посолонь, что полностью соответствовало способу плетения волос вдовы. Помимо того, некоторые элементы конского снаряжения, такие как седло и чепрак, располагали на коне не как обычно, а задом наперед [1. С. 56; 8. С. 354]. Обозначенная традиция, как известно, основывается на представлении о том, что потусторонний мир зеркально отображает мир земной. В связи с чем все вещи и их соответствующее расположение в обозначенном пространстве получают обратную характеристику: сломанное становится целым, левое делается правым и т.д.

Роль коня в похоронной обрядности хакасов, как и многих других тюркско-монгольских народов Евразии, определялась преимущественно утилитарными потребностями. Конь в похоронном обряде выполнял функции ездового животного, переносящего покойника к месту погребения, а после принесения в качестве жертвы душа его должна была сопровождать душу умершего хозяина в загробный мир и служить ему на новом месте. С этой целью коня в день смерти его хозяина привязывали перед дверьми юрты, где он должен был находиться неотлучно. Р.С. Липец, анализируя этот обычай у тюрко-монгольских народов, справедливо замечает, что «“смертному коню” вместе с его хозяином предстоял, по традиционным представлениям, долгий путь. Поэтому полностью снаряженный конь и стоял иногда сутками до похорон около юрты умершего, как бы подготовленный в дальнюю дорогу» [28. С. 215]. У хакасов само траурное стояние указанного животного – *тулланганы* могло варьироваться от двух до семи дней [1. С. 56; 8. С. 354]. В народе верили, что душа покойного в это время могла активно на нем ездить. Старики-хакасы по этому поводу сообщали: «Конь стоит под седлом. За одну ночь он покрывается потом и пеной, как будто на нем всю ночь кто-то ездил (Чаптыков Григорий Иванович, 85 лет, с. Чаптыково)» [29. Л. 42]; «После смерти хозяина коня привязывали. Если конь потеет, значит, хозяин ездит» (Коков Дмитрий Иванович, 1897 г.р., с. Трошкино)» [30. Л. 30].

К моменту выноса тела покойного поперек двери располагали коня, запряженного летом в телегу, а зимой в сани. Для этого задействовали не *хойлага*, а другого коня. Гроб погружали в повозку. После чего проводили обряд *ибіріг/хурайлааны* – круговой обход вокруг умершего. Отметим, что во время похорон он совершался два раза – дома и у могилы. Его основная цель состояла в магической защите живых людей,

участвующих в этом мероприятии, от негативного мистического воздействия мертвеца. Верили в то, что покойник априори обладает вредоносной сущностью. Чрезвычайно опасались того, что он может захватить с собой в загробный мир кого-либо из живых людей (их души) либо забрать их счастье или удачу. Поэтому посредством обряда старались отделить его от мира живых и максимально дистанцироваться от него. Н.Ф. Катанов, описывая этот обряд, отмечал: «Какая-нибудь старуха наливает в чашку, находясь еще в юрте, молоко и закрывает чашку чем-нибудь белым. Вынеся молоко, старуха та говорит: “Да не уйдет вместе с ним наше счастье!”. Затем она, говоря: “куруй! куруй!” (спаси! спаси!), трижды обходить коня с покойником и плещет молоком. Обхождение ее происходит против течения солнца. Принеся молоко в юрту, прибирает его, а чашку закрывает тем же белым» [8. С. 354].

Завершение обряда *ибіріг/хурайлааны* в домашнем пространстве, где жил человек, становилось не только отправной точкой его пути к месту погребения, но и знаменовало его далекое путешествие в иномырие, как было отмечено выше, где ключевую роль выполнял конь. Обратим внимание на то, что к концу XIX в. *хойлага* обычно не задействовали в процесс непосредственной транспортировки тела умершего на кладбище. Данный факт, по всей видимости, указывает на определенные изменения, произошедшие в рассматриваемом процессе. К указанному времени хакасы повсеместно использовали более удобный способ доставки покойного к месту погребения – в повозке, при этом используя другого коня. Вместе с тем археолого-этнографические исследования В.П. Дьяковой убедительно показали, что в прошлом тувинцы, как и другие народы Южной Сибири, практиковали различные методы перемещения умерших на коне, в том числе и верхом в седле [31. С. 54–55]. Поэтому имеются основания полагать, что в более ранний период своей истории хакасы могли применять верховой способ доставки покойного к месту погребения. Для этой цели использовали именно *хойлага*. Об этом косвенно может свидетельствовать то обстоятельство, что в представлениях хакасов шуба умершего, привязанная к задним торокам седла ритуального коня, исполняла функцию «заместителя хозяина» [1. С. 56].

По традиционным воззрениям, для того чтобы душа покойного благополучно перешла в потусторонний мир, в процессе похоронной обрядности необходимо было соблюдать ряд норм и правил в отношении усопшего. В немалой степени это касалось и требований по доставке его тела к месту захоронения и обязательному проведению магических манипуляций с конем. Так, например, гроб располагали в повозке всегда ногами к коню, чтобы, как считают верующие, душа умершего не вернулась домой. Вопросами же перемещения умершего на кладбище занимались исключительно только мужчины. В саму погребальную повозку никому из людей не разрешалось садиться. Человек, управлявший ею, всегда садился только верхом на коня. И все сопровождающие ехали соответствующим образом, восседая на конях, включая и *хойлага*. Прибыв к месту назначения, выкапывали

могилу, обычно ориентированную с запада на восток. Затем к гробу подводили обозначенного коня и совершали магический акт его передачи покойному. Н.Ф. Катанов описал это сакральное действие следующим образом: «Снявши кости (прах) покойника с телеги (или саней), кладут его на землю головою на запад, а ногами на восток. Так кладут покойника и в могилу. Затем приводят давешнего оседланного коня (*хойлага*. — Б.В.) и, говоря: “Возьми своего коня!”, — бросают повод того коня на покойника, (именно) на левую его руку. На том свете левая рука станет правой. Повод бросают три раза. Бросает тот человек, который приехал на этом коне» [8. С. 355]. После чего участники ритуала совершали троекратный обход против часовой стрелки вокруг могилы (вместе с гробом и конем). По завершению обозначенных ритуальных действий приступали к непосредственному погребению тела.

В этнографических материалах встречается описание двух вариантов дальнейших действий в отношении *хойлага*. Во многом они определялись этнолокальными традициями проведения похоронной обрядности у хакасов. В этой связи вызывают большой интерес личные наблюдения этого явления некоторыми исследователями XIX в. Приведем их: «При похоронах богатого, поставив гроб в могилу, сейчас же колют его любимую лошадь, бросают ее сверху гроба вместе с седлом и со всеми принадлежностями и закидывают землею; иногда же, вместо того, чтобы колоть лошадь, отпускают ее на все четыре стороны» [23. С. 630]; «В прежнее время часто, а теперь все реже и реже любимый конь хозяина привязывается на могиле, обводится несколько раз около нее и жертвуется покойнику (“этому коню не жить: сохнет, сохнет и пропадет”), затем с него снимается узда и он отпускается на волю» [32. С. 86–87]. Как видно из представленного материала, в культуре хакасов были распространены различные варианты практик в отношении *хойлага*. В одном случае коня сразу же убивали в процессе похорон хозяина. В другом — отпускали на свободу, но на определенный срок. При этом полагали, что животное после смерти своего хозяина проживет недолго. Это объяснялось их тесной мистической взаимосвязью друг с другом.

К концу XIX в. сопогребение человека с «целым» конем среди хакасов встречалось не так часто. Все же более распространенной была практика, направленная на разделение туши *хойлага* по суставам и дальнейшее использование полученного мяса в поминальной тризне. Во время этого процесса кости запрещалось ломать. По завершению приема пищи их тщательно собирали и складывали у могилы [8. С. 355]. Верили, что соблюдение этого правила будет способствовать тому, что в загробном мире это животное беспрепятственно возродиться и будет служить своему хозяину. Обратим внимание на то, что в традиционных представлениях сам акт поедания мяса *хойлага* участниками похорон имел не только сугубо практическое (пищевое), но и глубоко символическое и обрядовое значение. В религиозно-мифологическом сознании ритуальное поглощение конины было равнозначно от-

правлению этого животного в мир мертвых. Полагали, что там все его элементы тела будут воссоединены [28. С. 214].

Общеизвестным и широко распространенным среди хакасов обрядовым действием в отношении *хойлага* было его заклание в период последующего поминального цикла. Отпущенный на свободу конь приносился в жертву своему хозяину в седьмой, а чаще в сороковой день после его смерти. Согласно религиозным воззрениям народа именно в сороковой день душа покойного окончательно переходит в потусторонний мир. К этому же времени обычно приурочивали изготовление *частанмай* или *иб/эн* — домика на могиле. На его крыше нередко устанавливали изображение коня либо его головы. Сам ритуал, совершаемый в обозначенный поминальный день, по своей структуре и смыслу был идентичен уже рассмотренному обряду вручения коня умершему в момент его погребения. Разница состояла лишь в том, что в последнем случае повод трижды бросали не прямо в руки покойника, а на могилу. По завершению всех предварительных церемоний *хойлага* умерщвляли путем удушения либо убивали посредством удара ножом в затылок. После чего снимали шкуру и приступали к разделыванию туши и приготовлению мяса к трапезе. Следует отметить, что среди хакасов встречались и иные способы манипуляций с омертвленным телом *хойлага*. По материалам М.С. Усмановой, в аале Чаптыков устраивали специальный помост, устроенный на четырех столбах, куда целиком водружали жертвенного коня [29. Л. 42].

В этнографической литературе представлены описания различных вариантов последующих действий в отношении шкуры ритуального коня, называемой *сүнет* [17. С. 530], и его головы — *пас*. Исследователи представили сведения о том, что шкуру *хойлага* некоторые хакасы захоранивали вместе с хозяином, другие же — вешали на дерево, растущее вблизи могилы, а голову (череп) вместе с уздой также могли размещать на дереве либо насаживали на специальный деревянный столбик/кол — *örgen* или надмогильный крест [16. С. 499; 22. С. 19; 30. Л. 30; 32. С. 87; 33. С. 31; 34. С. 379]. Обратим внимание на то, что в изложенных этнографических материалах совершенно не случайно упоминаются столбик, палка или колышек, размещенные у могилы. В хакасской традиции это деревянное изделие, нередко еще и в форме развилки, в процессе похорон устанавливали в головной части погребального сооружения. В религиозно-мифологическом сознании оно отождествлялось с временным обиталищем души умершего человека [35. Л. 21]. Таким образом, можно предположить, что размещение конского черепа — вместилища жизненной субстанции животного на обозначенный предмет символизировало собой акт окончательного воссоединения душ умершего человека и его коня, после которого их ожидал неизбежный и длительный путь в загробный мир.

Совершенно иное описание данного этнокультурного явления представил В.Я. Бутанаев. Согласно этнографическим материалам ученого, на сороковой день поминок шкуру *хойлага* отделяли вместе с головой, конечностями и хвостом. При этом нижнюю че-

люсть убирала, так как полагали, что иначе на том свете хозяину будет сложно управлять конем. Хвост и грива оставались заплетенными вместе с лентами *чалама*. У могилы со стороны ног сооружали *чахы* – специальное деревянное устройство для размещения шкуры ритуального животного. Ее располагали так, чтобы голова смотрела на запад и в проекции создавался эффект бегущего в небеса скакуна [1. С. 56]. Схожие сведения со слов информанта записала и М.С. Усманова: «Когда умирал шаман, то для него на 40-й дней привязывали коня (в другие поминальные дни тоже). Хойлага – это я видел. Любимую лошадь шамана поднимали на дулво (деревянный шест. – Б.В.). Видел я в 1930-х годах. В Трошкино налево от горки, где сейчас расположено кладбище, висел бурый конь – целиком шкура и ноги (Топанов Николай Фёдорович, 1912, пос. Шигарка)» [36. Л. 32–33].

Некоторые расхождения в этнографических описаниях рассматриваемого явления могут быть объяснены этнолокальными особенностями ритуальной практики хакасов. Отметим и то, что подобная специфика также выявляется и в манипуляциях с костями *хойлага*. В одних местах их просто складывали у могилы [8. С. 356], в других же, преимущественно в сорочковой день поминовения, обычно сжигали [12. С. 346; 13. С. 87; 22. С. 20; 37. С. 55].

Обрядность, связанная с *хойлага*, имела не только локальные особенности, но со временем подвергалась кардинальной трансформации и редукции. Уже к концу XIX в. среди хакасов фиксировались факты подобных изменений в указанной сфере. Они выражались в том, что реальное жертвоприношение коня заменялось символическим. Животному сохраняли жизнь и по завершению похорон передавали его ближайшим родственникам. Соответствующим образом поступали и с конским снаряжением. Н.Ф. Катанов по этому поводу писал: «Если есть у него (умершего. – Б.В.) родня, то седло коня, на котором умерший любил ездить, отдается родне. В противном случае седло кладется рядом с гробом. Коня берет человек, устраивающий поминки» [38. С. 16]. Ритуал непосредственной передачи *хойлага* покойному также проходил в упрощенной форме: «Перед тем как опустить гроб в могилу, один из ближайших родственников (отец, сын или брат) подводит к гробу коня, на котором ездил умерший и три раза ударяет с правой стороны гроба и говорит: “Ты уходишь в истинный мир!”. Этого коня уводит назад тот же, кто приводил его на кладбище» [38. С. 16–17]. Изменение традиции, связанной с обязательным умерщвлением *хойлага*, неоднократно отмечалось и М.С. Усмановой в ходе ее этнографических экспедиций. Приведем некоторые ее полевые материалы: «Коня, принадлежавшего покойному, не убивали. Оставляли себе. Можно было продать. Мы называем лошадь ат, а раньше говорили хойлага ат (Сунчугашев Аняний Адакович, с. Верх-Аскиз)» [29. Л. 71]; «Лошадь умершего отпускали. Куда придет (на чей двор), тот становился ее хозяином. Если приходила обратно, то ее брал старший сын умершего. Еще в древности эту лошадь сжигали на погребальном костре живую (Аршанов Александр Максимович, 1916 г.р., с. Аршаново)» [39. Л. 4].

Конь и его хозяин в потустороннем мире

В традиционном мировоззрении хакасов была развита повествовательная традиция об инобытии. Полагали, что тот свет мог быть доступен практически каждому человеку. Отметим, что здесь речь идет не об окончательной и неминуемой физической смерти каждого из людей, а о вере в возможность преждевременных и кратких визитах некоторых из них в загробный мир. Согласно традиционным представлениям хакасов человек мог попасть туда во время сна, в процессе тяжелой болезни и некоторых других случаях. Вместе с тем главными специалистами в этом деле и основными трансляторами знаний об этом явлении все же были шаманы. Они посредством своих мистических практик постоянно взаимодействовали с потусторонним миром и его обитателями. В результате чего в хакасском фольклоре получили широкое распространение подобного рода истории [40. С. 30–44]. В них нередко встречаются и описания жизни животных на том свете, в том числе и коня. Такие повествования, как правило, носили дидактический характер и были связаны с идеей посмертного воздаяния за совершенные при жизни поступки. Они оказывали большое психологическое влияние на человека и способствовали формированию его ценностных ориентиров в обществе. Посредством соответствующих нравоучительных сказаний в сознании верующих формировалась четкая грань при определении таких основополагающих понятий, как добро и зло, благое и неблагое, достойное и постыдное, дозволенное и запрещенное и т.д.

Ключевая мысль в историях о посещении тем или иным лицом загробного мира не сводилась лишь к культивированию строгого соблюдения традиционных духовно-нравственных устоев общества. Немаловажным было и формирование достойного отношения человека к труду, к правильному ведению хозяйства на земле. Согласно традиционным нормам хозяйственная деятельность каждого человека должна быть рачительной и умелой, а отношение к животным должно быть гуманным. При этом заметим, что занятие коневодством было одним из самых приоритетных отраслей в хозяйстве хакасов. Поэтому вполне закономерным является то, что образ коня получил широкое распространение в обозначенных нравоучительных повествованиях. Так, например, согласно одному из текстов, в своих странствиях по иному миру визионер наблюдает песчано-каменистую равнину, в которой ограничены водные и растительные ресурсы, где находится на выпасе конь. Вопреки суровым условиям, он выглядит сильным и упитанным. В некотором отдалении от него виднеется заливной луг с богатой растительностью. Несмотря на благоприятные условия, там обнаруживается хилый и изможденный конь. Выясняется, что упитанный конь в пустынной местности служит ярким примером того, что хороший хозяйственник и в столь неблагоприятных условиях может хорошо и достойно содержать свое животное. Тощий конь выступает в качестве назидания для нерадивых и ленивых хозяев, которые не уделяют

должного внимания своему хозяйству [8. С. 508–510; 41. С. 177–178].

В представлениях хакасов человек нес полную ответственность за жизнь своих домашних животных. Их преждевременная смерть, случившаяся по вине хозяина, на том свете могла иметь негативные последствия для него самого. Человека неотвратимо ожидало наказание за данный проступок. В этой связи вызывает интерес следующее повествование от лица самого рассказчика, якобы побывавшего в ином мире: «Ко мне подошла моя рыжая кобылица, которая давно умерла. В это же время прибежала моя собака, тоже давным-давно умершая. Я вел эту кобылицу за повод. Они шли со мной. Тут же мне на встречу подъехал Чистанов Афонька, давно умерший. Он вел за повод рыжего коня. Остановившись, он стал здороваться и разговаривать <...> [Он сказал, что] “за эту рыжую кобылу и собаку тебя будут судить на том свете. Этот рыжий конь, на котором я сижу, скоро умрет, его узда уже у меня”» [42. Л. 21, 24]. Далее в тексте раскрывается предыстория случившегося: «[При жизни] моя лошадь перепрыгнула через канаву и упала в холодную воду. После чего она простыла. У нее образовалась опухоль на плечах. Я разрезал эту опухоль на плечах (тогда так лечили). Но лошадь, имея такие раны при наступлении морозов не выдержала, умерла. У моей собаки было девять щенят, ее плохо кормили, и она со щенятами вместе умерла» [42. Л. 24].

В религиозно-мифологическом сознании хакасов загробный мир, возглавляемый Эрлик-ханом (Ирлик-хан, Ильхан), отождествлялся с местом, где испытывают страдания за свои преступления не только люди, но и кони. Среди конских «пороков» чаще называется норовистость, леность и прочее. В текстах шаманского фольклора от лица владыки нижнего мира ведется пояснение того, за что понесло наказание животное: «На дороге вы видели худую лошадь, стоящую у овса. Лошадь не может достать овса. На земле она была у хорошего хозяина. Хозяин хорошо кормил ее, но она не работала никогда, была очень хитрая, уросливая. Ничего не возила, да еще лягалась, кусала хозяина. Вот почему она несет такое наказание» [42. Л. 9]. Добавим и то, что в свою очередь конь за хороший труд в своей земной жизни в царстве Эрлик-хана получал вознаграждение в виде благоприятных условий жизни и обилия пищи: «Ты видел исправную лошадь, которая стоит на овсе. На земле, когда она сильно работала, не жалела сил. Вот почему она заслужила такого почтения в нашем царстве» [42. Л. 9].

Тема посмертной судьбы человека и его коня встречается и в эпическом творчестве хакасов. В нем красочно и образно показано наказание нерадивого и жестокосердного богатыря, державшего своего коня впроголодь. Приведем отрывок одного из таких богатырских сказаний:

Так, однажды проезжая
Берегами здешней речки,
Наши путники видали
Лошадь дряхлую, худую.
Сухопарая хребтина
У нее была похожа
На телячью шкуру, сверху
Покрывающую палку.

В роднике, что тек с журчаньем,
Человек лежал недвижно,
И вода текла свободно
Сквозь его загорбок тощей.
– О, сестрица Хызыл Тюльгю,
Что такое означает
Это странное виденье?
Богатырша отвечает:
– В роднике душа алып [богатыря].
Был алып болтлив при жизни,
Разливал слова, как воду,
И за это он наказан.
Видишь, кара очень сходна
С поведением алып.
Своего коня при жизни
Не кормил он, и осталась
Тень коня такой же тощей.
[43. С. 47]

В эпосе конь нередко умнее и сильнее своего хозяина. Он часто выступает в качестве истового хранителя традиционных норм общества. Усердно следит за соблюдением заповедей и предписаний, данных людям высшими силами, в том числе и того, что касается вопросов брака. За их нарушение жестоко карает, вплоть до того, что лишает жизни виновников. Вместе с тем он же и вызволяет из мира мертвых своего хозяина, преждевременно туда попавшего [44. С. 290].

Итак, несмотря на то, что фольклор априори обладает такими чертами, как мифологичность и гиперболизм, в нем нашли яркое отображение архаические представления и ритуальные практики, связанные с конем. При этом многие сведения, взятые из фольклора, обладают большой исторической достоверностью и отражают этнографические реалии.

Таким образом, изложенный материал позволяет сделать вывод о том, что в культуре хакасов коню и его образу отводилось важное место. Данный факт способствовал тому, что указанное животное было включено в традиционную похоронную обрядность народа. Практика сопогребения с конем основывается на представлении о существовании жизни после смерти, т.е. на воззрениях об ином мире. Ввиду того, что конь был тесно связан с архетипическим образом мужчины-воина, погребение с ним было наиболее церемониальным из всех известных способов захоронения. Его удостоивались лишь только мужчины.

Использование коня в похоронах в своей основе имело прагматические цели. Конина выступала в качестве наиболее предпочтительного мяса, которое наделяли ритуальной значимостью, была востребована в поминальной тризне как для самих живых, так и для умершего. Помимо питания, для далекого путешествия в потустороннее пространство требовалось и средство передвижения. Поэтому роль коня на том свете определялась его естественной функцией транспортного животного – *хойлага*. Успешность перехода умершего в иной мир зависела от последовательности и правильности отправления похоронной обрядности, включающей обеспечение его всем необходимым, в том числе и конским снаряжением, правилами транспортировки тела и т.д.

С течением времени, в силу объективных исторических причин, ритуал обязательного умерщвления ритуального коня – *хойлага* стал трансформироваться,

и поэтому многие хакасы стали практиковать символическое отправление коня покойному.

Функциональность коня в похоронной обрядности получила отражение в фольклоре. В нем в репликовой форме представлены уже забываемые ар-

хаичные сакральные представления и обряды народа. В связи с чем фольклорные материалы выступают в качестве важнейшего источника для этнографических исследований, в том числе такой сферы, как погребение с конем.

Список источников

1. Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан : Изд-во ХГУ, 2003. 260 с.
2. Бурнаков В.А. Традиционные представления хакасов о языках // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. № 2 (42). С. 111–121.
3. Катанов Н.Ф. Сказания и легенды Минусинских татар // Сибирский сборник. 1887. Т. 25. С. 218–234.
4. История Хакасии с древнейших времен до 1917 г. М. : Наука, 1993. 528 с.
5. Очерки истории Хакасии (с древнейших времен до современности). Абакан : Изд-во ХГУ, 2008. 672 с.
6. Тотышева С.С. Традиционная культура хакасов во фразеологии // Дефиниции культуры : сб. трудов участников Всероссийского семинара молодых ученых. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2007. С. 346–351.
7. Бурнаков В.А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. 197 с.
8. Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. СПб. : Имп. Акад. наук, 1907. 640 с. (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым. Ч. 9).
9. Ай Хуучын // Алтын Арыг. Алыптыг ныхмах (Богатырские сказания) (на хак. яз.). Абакан : Хак. кн. изд-во, 1958. С. 318–420.
10. Күмүс ханаттыг көк порат аттыг Күн Төніс (Кюн Тёнис, ездящий на сиво-сером коне с серебряными крыльями) // Алтын Арыг. Алыптыг ныхмах (Богатырские сказания) (на хак. яз.). Абакан : Хак. кн. изд-во, 1958. С. 223–317.
11. Ах Хан на бело-буланом коне. Ах порат аттыг алып Ах Хан. Богатырское сказание, записанное от С.И. Шульбаева на хак. яз. Абакан : Хак. кн. изд-во, 2007. 276 с.
12. Островских П.Е. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // Живая старина. 1895. Вып. 3–4. С. 297–348.
13. 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.
14. Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. М. : Наука, 1989. 752 с.
15. Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М. : Наука, 1984. 264 с.
16. Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1788. Ч. 3. 624 с.
17. Хакасско-русский словарь. Новосибирск : Наука, 2006. 1114 с.
18. Алтын Тайчы. Алыптыг ныхмах (Богатырское сказание на хак. яз.). Абакан : ХО Красноярск. кн. кн. изд-ва, 1973. 148 с.
19. АМАЭ. Ф. 5. Оп. 6. Д. 18 «Тенешев Н.С. Религиозные обряды и обычаи сагайцев и шорцев, связанные с рождением и воспитанием детей. 12 мая 1954 г.». 30 л.
20. Полевые материалы автора. 2005. Бурнакова Людмила Андреевна, 1957 г.р., с. Отты Аскизского р-на Республики Хакасия.
21. Бакаева Э.П. Похоронно-погребальная обрядность // Калмыки. Серия «Народы и культуры». М. : Наука, 2010. 586 с.
22. Спасский Г.И. Народы, кочующие вверх реки Енисей // Сибирский вестник. 1818. Ч. 1. С. 1–25.
23. Каратанов И. Черты внешнего быта кацинских татар // Известия Императорского русского географического общества. СПб., 1884. Т. 20, вып. 6. С. 618–645.
24. Кропоткин А.А. Саянский хребет и Минусинский округ // Живописная Россия. Т. 12, ч. 1: Восточные окраины России. Восточная Сибирь. СПб. ; М. : Изд. Тов-ва М.О. Вольф, 1895. С. 19–50.
25. Кенжеакметулы С. Традиции и обряды казахского народа. Алматы : ТОО Алматыкітап, 2007. 284 с.
26. Архив Музея археологии и этнографии Томского государственного университета им. В.М. Флоринского (АМАЭС ТГУ). № 680-1 «Этнографическая экспедиция. Хакасия. Сагайцы. Лето 1974 г.». 25 февраля 1977. 20 л.
27. Советова О.С. Кони с оригинальными хвостами на скалах Енисей // Степи Евразии в древности и средневековье. Кн. II. СПб. : Изд-во Гос. Эрмитажа, 2003. С. 147–151.
28. Липец Р.С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М. : Наука, 1982. С. 212–236.
29. АМАЭС ТГУ. № 682-5 «Отчет об экспедиции в Таштыпский и Усть-Абаканский районы Хакасской области в июле-августе 1975 года. 78 л.
30. АМАЭС ТГУ № 677-4 а «Этнографическая экспедиция в Хакасию 1972 г. Тетрадь № 4». 41 л.
31. Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л. : Наука, 1975. 163 с.
32. Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог Этнографического отдела музея. Описание Минусинского музея. Вып. 4. Минусинск : Тип. В.И. Корнакова, 1900. 212 с.
33. Спасский Г.И. Народы, кочующие вверх реки Енисей // Сибирский вестник. 1818. Ч. 2. С. 26–56.
34. Кастрен М.А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири в 1838–1844, 1845–1849 гг. // Магазин землевладения и путешествий. Географический сборник Николая Фролова. М. : Тип-я Александра Семена, 1860. Т. VI, ч. 2. 495 с.
35. Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера). Ф. 5. Оп. 6. Д. 20. «Тенешев Н.С. Хакасские легенды, 1956 г.» 50 л.
36. АМАЭС ТГУ. № 818-2 «Копии дневников экспедиции Томского государственного университета, август 1977 г. Полевой дневник № 1». 34 л.
37. Костров Н.А. Качинские татары. Казань, 1852. 66 с.
38. Катанов Н.Ф. О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии. Казань : Типо-лит. Имп. ун-та, 1894. 34 с.
39. АМАЭС ТГУ. Ф. № 682–3 «Этнографическая экспедиция ТГУ в Хакасию. Июль-август 1976 г.». 78 л.
40. Бурнаков В.А. Традиционные представления хакасов о Нижнем мире (кон. XIX – сер. XX вв.) // Религиоведение. 2014. № 2. С. 30–44.
41. Орфеев Н.Н. Место обитания душ умерших людей, подземное царство, духи, управляющие им, по сказаниям минусинских инородцев // Енисейские епархиальные ведомости. 1887. № 15–16. С. 177–178.
42. АХКМ. Тенешев Н.С. Ызт чир (царство мертвых) по верованиям сагайцев. Июнь 1957 г. 29 л.
43. Красная Лисица. Сказание. Абакан : Хак. кн. изд-во, 1960. 74 с.
44. Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлению турецких племён Минусинского края // Живая старина. 1916. Т. XXIV, вып. 3. С. 277–292.

References

- Butanaev, V.Ya. (2003) *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism of the Turks of the Altai-Sayan region]. Abakan: Khakas State University.
- Burnakov, V.A. (2010) Traditsionnye predstavleniya khakasov o yzykhakh [Traditional ideas of the Khakas about yzykhs]. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii*. 2 (42). pp. 111–121.
- Katanov, N.F. (1887) Skazaniya i legendy Minusinskikh tatar [Tales and legends of the Minusinsk Tatars]. *Sibirskiy sbornik*. 25. pp. 218–234.
- Kyzlasov, L.R. (ed.) (1993) *Istoriya Khakasii s drevneyshikh vremen do 1917 g.* [History of Khakassia from ancient times to 1917]. Moscow: Nauka.
- Anon. (2008) *Ocherki istorii Khakasii (s drevneyshikh vremen do sovremennosti)* [Essays on the history of Khakassia (from ancient times to the present)]. Abakan: Khakass State University.
- Totysheva, S.S. (2007) [Traditional culture of the Khakas in phraseology]. *Definitsii kul'tury* [Definitions of culture]. Proceedings of the All-Russian Seminar of Young Scholars. Tomsk: Tomsk State University. pp. 346–351. (In Russian).
- Burnakov, V.A. (2006) *Dukhi Srednego mira v traditsionnom mirovozzrenii khakasov* [Spirits of the Middle World in the traditional worldview of the Khakas]. Novosibirsk: Institute of Archeology and Ethnography, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.
- Katanov, N.F. (1907) *Narechiya uryankhaytsev (soyotov), abakanskikh tatar i karagasov* [Dialects of Uriankhians (Soyots), Abakan Tatars and Karagas]. Vol. 9. Saint Petersburg: Imperial Academy of Sciences.
- Anon. (1958) Ai Khuuchyn. In: *Bogatyr legends*. Abakan: Khak. kn. izd-vo, 1958. pp. 318–420. (In Khakas).
- Anon. (1958) Kyun Tönis riding a gray-gray horse with silver wings. In: *Bogatyr legends*. Abakan: Khak. kn. izd-vo. pp. 223–317. (In Khakas).
- Shulbaev, S.I. (2007) *Ah Khan on a white-bulan horse. A bogatyr legend, recorded from S.I. Shulbaev*. Abakan: Khak. kn. Izd-vo. (In Khakas).
- Ostrovskikh, P.E. (1895) Etnograficheskie zametki o tyurkakh Minusinskogo kraia [Ethnographic notes about the Turks of the Minusinsk region]. *Zhivaya starina*. 3–4. pp. 297–348.
- Yakovlev, E.K. (1900) *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic review of the foreign population of the Southern Yenisei valley and Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of the Minusinsk Museum]. Vol. 4. Minusinsk: Tip. V.I. Kornakova.
- Radlov, V.V. (1989) *Iz Sibiri. Stranitsy dnevnika* [From Siberia. Diary pages]. Moscow: Nauka.
- Lipets, R.S. (1984) *Obrazy batyra i ego konya v tyurko-mongol'skom epose* [Images of the batyr and his horse in the Turkic-Mongol epic]. Moscow: Nauka.
- Pallas, P.S. (1788) *Puteshestvie po raznym mestam Rossiyskogo gosudarstva* [A Journey to different places of the Russian state]. Part 3. Saint Petersburg.
- Subrakova, O.V. (ed.) (2006) *Khakassko-russkiy slovar'* [Khakas-Russian dictionary]. Novosibirsk: Nauka.
- Anon. (1973) *Altyn Taigv. Alyptyg nymakh* [Bogatyr legend]. Abakan: KhO Krasnoyarsk. kn. kn. izd-va. (In Khakas).
- Archive of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, RAS (Kunstkamera). Fund 5. List 6. File 18 “*Teneshev N.S. Religioznye obryady i obychai sagaytsev i shortsev, svyazannye s rozhdeniem i vospitaniem detey. 12 maya 1954 g.*”. 30 l. [Teneshev N.S. Religious rites and customs of the Sagais and Shors associated with the birth and upbringing of children. May 12, 1954. 30 p.].
- Field materials of the author. (2005) *Burnakova Lyudmila Andreevna, 1957 g.r., s. Otty Askizskogo r-na Respubliki Khakasiya* [Lyudmila Andreevna Burnakova, born in 1957, Otty settlement, Askizsky District of the Republic of Khakassia].
- Bakaeva, E.P. (2010) Pokhoronno-pogrebal'naya obryadnost' [Funeral and burial rites]. In: *Kalmyki. Seriya "Narody i kul'tury"* [Kalmyks. Series “Peoples and Cultures”]. Moscow: Nauka.
- Spasskiy, G.I. (1818) *Narody, kochuyushchie vverkh reki Eniseya* [Peoples nomading at the top of the Yenisei River]. *Sibirskiy vestnik*. 1. pp. 1–25.
- Karatanov, I. (1884) Cherty vneshnego byta kachinskikh tatar [Features of the external life of the Kachin Tatars]. *Izvestiya Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva*. 20 (6). pp. 618–645.
- Kropotkin, A.A. (1895) Sayanskiy khrebet i Minusinskiy okrug [The Sayan Ridge and Minusinsk District]. In: *Zhivopisnaya Rossiya* [Picturesque Russia]. Vol. 12 (1). Saint Petersburg; Moscow: Izd. Tov-va M.O. Vol'f. pp. 19–50.
- Kenzheakhmetuly, S. (2007) *Traditsii i obryady kazakhskogo naroda* [Traditions and rituals of the Kazakh people]. Almaty: TOO Almatykitap.
- Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University. No. 680-1 “*Etnograficheskaya ekspeditsiya. Khakasiya. Sagaytsy. Leto 1974 g.*”. 25 fevralya 1977. 20 l. [Ethnographic expedition. Khakassia. Sagaians. Summer 1974. February 25, 1977. 20 p.].
- Sovetova, O.S. (2003) Koni s original'nymi khvostami na skalakh Eniseya [Horses with original tails on the rocks of the Yenisei]. In: *Stepi Evrazii v drevnosti i srednevekov'e* [Steppes of Eurasia in ancient times and the Middle Ages]. Book II. Saint Petersburg: Izd-vo Gos. Ermitazha. pp. 147–151.
- Lipets, R.S. (1982) Otrazhenie pogrebal'nogo obryada v tyurko-mongol'skom epose [Reflection of the funeral rite in the Turkic-Mongolian epic]. In: *Obryady i obryadovyy fol'klor* [Rites and ritual folklore]. Moscow: Nauka. pp. 212–236.
- Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University. No. 682-5 “*Otchet ob ekspeditsii v Tashtypskiy i Ust'-Abakanskiy rayony Khakasskoy oblasti v iyule-avguste 1975 goda. 78 l.* [Report on the expedition to the Tashtypsky and Ust'-Abakansky Districts of Khakas Oblast in July–August 1975. 78 p.].
- Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University. No. 677-4a “*Etnograficheskaya ekspeditsiya v Khakasiyu 1972 g. Tetrad' № 4*”. 41 l. [Ethnographic expedition to Khakassia in 1972. Notebook No. 4. 41 p.].
- D'yakonova, V.P. (1975) *Pogrebal'nyy obryad tuvintsev kak istoriko-etnograficheskiy istochnik* [Funeral rite of the Tuvans as a historical and ethnographic source]. Leningrad: Nauka.
- Yakovlev, E.K. (1900) *Etnograficheskiy obzor inorodcheskogo naseleniya doliny Yuzhnogo Eniseya i Ob'yasnitel'nyy katalog Etnograficheskogo otdela muzeya. Opisanie Minusinskogo muzeya* [Ethnographic review of the foreign population of the Southern Yenisei valley and the Explanatory Catalog of the Ethnographic Department of the Museum. Description of the Minusinsk Museum]. Vol. 4. Minusinsk: Tip. V.I. Kornakova.
- Spasskiy, G.I. (1818) *Narody, kochuyushchie vverkh reki Eniseya* [Peoples nomading at the top of the Yenisei River]. *Sibirskiy vestnik*. 2. pp. 26–56.
- Castren, M.A. (1860) *Puteshestvie po Laplandii, Severnoy Rossii i Sibiri v 1838–1844, 1845–1849 gg.* [A Journey through Lapland, Northern Russia and Siberia in 1838–1844, 1845–1849]. In: *Magazin zemlevladieniya i puteshestviy. Geograficheskii sbornik Nikolaya Frolova* [Magazine of land ownership and travel. Geographical collection of Nikolai Frolov]. Vol. 4 (2). Moscow: Tip-ya Aleksandra Semena.
- Archive of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, RAS (Kunstkamera). Fund 5. List 6. File 20. *Teneshev N.S. Khakasskie legendy. 1956 g. 50 l.* [Teneshev N.S. Khakass legends, 1956. 50 p.].
- Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University. No. 818-2 “*Kopii dnevnikov ekspeditsii Tomskogo gosudarstvennogo universiteta, avgust 1977 g. Polevoy dnevnik № 1*”. 34 l. [Copies of the diaries of the Tomsk State University Expedition, August 1977. Field Diary No. 1. 34 p.].
- Kostrov, N.A. (1852) *Kachinskie tatary* [Kachin Tatars]. Kazan.
- Katanov, N.F. (1894) *O pogrebal'nykh obryadakh u tyurkskikh plemen Tsentral'noy i Vostochnoy Azii* [On the funeral rites of the Turkic tribes of Central and East Asia]. Kazan: Tipo-lit. Imp. un-ta.
- Archive of the V.M. Florinsky Museum of Archeology and Ethnography of Tomsk State University. No. 682–3 “*Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU v Khakasiyu. Iyul'-avgust 1976 g.*”. 78 l. [TSU Ethnographic Expedition to Khakassia. July–August 1976. 78 p.].
- Burnakov, V.A. (2014) Traditsionnye predstavleniya khakasov o Nizhnem mire (kon. XIX – ser. XX vv.) [Traditional ideas of the Khakas about the Lower World (end of the 19th – middle of the 20th centuries)]. *Religiovedenie*. 2. pp. 30–44.

41. Orfeev, N.N. (1887) Mesto obitaniya dush umershih lyudey, podzemnoe tsarstvo, dukhi, upravlyayushchie im, po skazaniyam minusinskikh inorodtsev [The habitat of the souls of dead people, the underworld, the spirits that control it, according to the legends of Minusinsk foreigners]. *Eniseyskie eparkhial'nye vedomosti*. 15–16. pp. 177–178.
42. AkhKM. Teneshev, N.S. (1957) *Ÿzŷt chir (tsarstvo mertvykh) po verovaniyam sagaytsev* [Ÿzut chir (kingdom of the dead) according to the beliefs of the Sagays]. June 1957.
43. Anon. (1960) *Krasnaya Lisitsa. Skazanie* [The Red Fox. A Legend]. Abakan: Khak. kn. izd-vo.
44. Maynagashev, S.D. (1916) *Zagrobnaya zhizn' po predstavleniyu turetskikh plemen Minusinskogo kraya* [Afterlife according to the Turkish tribes of the Minusinsk region]. *Zhivaya starina*. XXIV (3). pp. 277–292.

Информация об авторе:

Бурнаков В.А. – канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук (Новосибирск, Россия). E-mail: venariy@ngs.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

V.A. Burnakov, Cand. Sci. (History), senior researcher, Institute of Archaeology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: venariy@ngs.ru

The author declares no conflicts of interest.

*Статья поступила в редакцию 04.05.2022;
одобрена после рецензирования 12.06.2022; принята к публикации 30.06.2022*

*The article was submitted 04.05.2022;
approved after reviewing 12.06.2022; accepted for publication 30.06.2022.*