

В. А. Бурнаков

Институт археологии и этнографии СО РАН
пр. Акад. Лаврентьева, 17, Новосибирск, 630090, Россия

Новосибирский государственный университет
ул. Пирогова, 2, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: venariy@ngs.ru

ОДЕЖДА В ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ ХАКАССКИХ ШАМАНОВ *

Статья посвящена анализу мифоритуального комплекса хакасских шаманов, связанного с одеждой. Автором впервые вводятся в научный оборот уникальные архивные материалы, в которых рассматривается роль тканевых изделий в шаманских камланиях, коллективных жертвоприношениях – *тайыг*, и др. Изучается распространенная у населения ритуальная практика народной медицины – *обмахивание* и «битье» одеждой и т. д.

Ключевые слова: хакасы, верования, обряд, одежда, *чага*, *толыг*, шаманизм, духи, гадания, народная медицина.

Изучение этнической культуры во всем ее многообразии было и остается одним из приоритетных направлений исторического познания. В связи с усилившимися процессами глобализации и унификации актуальным становится исследование историко-культурного наследия каждого народа. Знание своей и понимание иной культуры, традиций и норм во многом способствует установлению взаимопонимания и толерантности в любом сообществе. Данное обстоятельство определяет не только научно-познавательную, но и практическую значимость исследования культур народов мира и Сибири в частности.

Одним из главных культурных достижений человечества является одежда. В ней отражен многовековой опыт развития и адаптации народа к природным условиям, а также результат межкультурного взаимодействия с другими этническими общностями. Вследствие этого национальная одежда несет в себе информацию, а порой

и олицетворяет весь исторический путь, пройденный обществом. Между тем одежда является одним из основных маркеров, демонстрирующих не только этническую, но еще и социальную, конфессиональную и иную принадлежность ее обладателя. Будучи одним из элементов материальной культуры, она неразрывно связана с духовной сферой и хранит в себе глубинный мировоззренческий пласт. Одежда исполняла и продолжает играть существенную роль в обрядовой практике каждого народа, в том числе и хакасов.

Целью работы является определение мифоритуального комплекса хакасских шаманов, связанного с одеждой. Необходимо отметить, что изучение шаманского костюма (*хамдых / хамных кип*) выходит за рамки данной статьи. Исходя из цели, были поставлены следующие задачи: выявление роли одежды в шаманских практиках, в том числе – домашних (семейных) камланиях и процессе коллективных молений – *тайыг*;

* Работа выполнена в рамках проекта Президиума РАН «Традиции дарообмена в истории и культуре народов Сибири XVII–XXI вв.» и ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (ГК № 14.740.11.0766).

установление ее значимости в соционормативной практике. Хронологические рамки работы охватывают конец XIX – XX в. Выбор таких временных границ вызван, прежде всего, состоянием источниковой базы по теме исследования. Работа базируется на комплексном, системно-историческом подходе к изучению прошлого. Методика исследования основана на историко-этнографических методах – научного описания, конкретно-исторического анализа, структурно-семантического и реликта.

Ритуальная практика хакасских шаманов всегда вызывала большой научный интерес, в связи с чем изучение этого этнокультурного феномена имеет многовековую историю. Историография тематики уже была представлена в трудах ряда исследователей [Алексеев, 1984; Бутанаев, 2006; Бурнаков, 2006]. Отметим лишь тот факт, что, несмотря на, казалось бы, основательную изученность данного вопроса, роль одежды в шаманских практиках хакасов является наименее исследованной. В научной литературе, посвященной культуре этого народа, в качестве ритуальной одежды принято анализировать непосредственно костюм самого шамана (*хамдых / хамных кип*). При этом особое внимание, как правило, уделяется специфике формы, а также материалов и технологии его изготовления, семантике представленных на нем ритуальных предметов и связанной с ним обрядности [Прокофьева, 1971; Потапов, 1991; Бутанаев, 2006]. Вместе с тем следует заметить, что в хакасской традиции используемая в быту одежда, как мужская, так и женская, в определенной ситуации также могла выполнять ритуальную функцию. Как правило, ее применяли в магико-лечебных, прогностических, охранительных, жертвенных и других целях. В число сакрализованных вещей обычно входили мужские головной убор (*пöрик*), пальто (*кип*), штаны (*ыстан*), пояс (*хур*), рубаха (*кöгенек*), рукавицы (*мелей*), а также женские платок (*плат*), платье (*кöгенек*) и пр. Рассматриваемое этнокультурное явление имеет свою особенность. Она проявляется в том, что ритуальные действия с одеждой мог совершать как непосредственно шаман, так и обычный человек, обладающий необходимыми познаниями в этой области. Как уже было отмечено, данный аспект традиционной культуры хакасов, к сожалению, остался малоизученным.

Не претендуя на полноту освещения этой темы, сделаем шаг к восполнению образовавшегося пробела.

В традиционном мировоззрении одежда выступает как основной признак культуры и принадлежности к человеческому сообществу. В фольклоре хакасов, как и других южносибирских тюрков, нагота отдельных персонажей выражает свойства природного, а зачастую и демонического начала. Так, в мифологических представлениях духи гор, воды и пр. нередко изображаются в виде обнаженных людей (чаще – пышногрудых женщин) [Дыренкова, 1949; Традиционное мировоззрение..., 1988. С. 51, 88–89; Бурнаков, 2006]. В устном народном творчестве хакасов в числе злых духов фигурируют «семь голых людей» [Александров, 1888. С. 99]. Выдающийся тюрколог Н. Ф. Катанов при анализе известного эпического персонажа – ведьмы *Хуу хат* (Кукат) не без оснований перевел ее название как «голая женщина» [1893. С. 4; 1907. С. 218].

Одежда и ее подобающее состояние являлись ключевым символом полноценного и общественно-значимого человека. Отношение к ней дало точное выражение некоторых важных элементов традиционной системы ценностей хакасов. Так, в текстах благопожеланий (*алгыс*), произносимых во время главных событий в жизни человека и зачастую имеющих практическое нормативно-поведенческое значение, буквально приведены следующие слова: «Пешему человеку предлагай своего коня! Голому человеку дай свою одежду!» [Катанов, 1907. С. 235]. При пожелании материальных благ очень часто акцент делается на одежде: «Во что вы одеваетесь, да будет шелком!»; «Пусть передние полы (платья его) топчет скот! Пусть задние полы (платья его) топчут дети» [Там же. С. 309, 347]. В традиционном сознании отсутствие одежды или ее сильная изношенность воспринимались как признак крайней ущербности и убогости. Так, например, в фольклоре представлена убедительная характеристика человека, находящегося в состоянии крайней нужды: «У бедного брата нет и хорошей одежды, в которой бы он поехал. Нет и хорошего коня, на котором бы отправился» [Там же. С. 344].

В традиционном сознании одежда наделялась сакральными свойствами и осуществляла функцию своеобразного «моста» и

медиатора между человеческим телом и окружающей пространством. Данная семантическая направленность способствовала тому, что одежда отводилось особое место в обрядовой системе хакасов, в том числе и в шаманских практиках. В. Я. Бутанаев сообщал: «Когда совершалось камлание над больным, то в юрте развешивали одежду под названием “чага”. Она служила в качестве орудия обмахивания больного от злых сил» [2006. С. 140]. Использование *чага* в ритуальной практике было широко распространённым явлением у хакасов. На данную обрядовую традицию указывают материалы томских этнографов – М. С. Усмановой, Э. Л. Львовой и др., проводивших экспедиционные исследования традиционной хакасской культуры в 1960–1970-х гг. в Хакасии и Красноярском крае: «Посадит шаман больного лицом к двери, берет “кара чага” – любую темную одежду (штаны, пиджак, платок) бьет и плюет три раза в дверь, открывая ее. В конце кормит духа и просит, чтобы никого не трогал, больными не делал, не сердился»¹. «Однажды мой брат заболел, а соседи в это же время пригласили к себе шамана. Его попросили: “Ты по пути посмотри, отчего брат болеет”. Потом он говорит: “У вас появился нечистый дух, нужно шаманить”. Брата посадили лицом к двери, шаман велел приготовить четыре чага и тогыс чага (семь и девять воротников – наплечной одежды), прутики боярышника. Начал с одежды. Одной побьет его по спине, за дверь выбросит, так с каждой. Затем ему начали подавать прутики боярышника. Он обвел им по спине с двух боков и выбросит за дверь. В левой руке у него в это время бубен»². «Если ребенок испугается, шамана приглашают. Улуг хам (сильный шаман. – В. Б.) в этом случае тоже шаманит без бубна. Шаманит черным платком. Наливает в чашку молоко. Крутит над нею черным платком и говорит: “Хуррай!” (“хурайлапча”), затем дает выпить это молоко ребенку. Платок должен быть обязательно мытым (чистым). До того как ребенок выпьет молоко, он бьет его со всех сторон этим черным платком. В самом начале камлания всю комнату окуривают ербеном, с ним три раза ходит вокруг огня, приговаривая: “Азран оды! Азран тигейнын ези! Алас, алас!”

(‘Ешь огонь! Вкушай хозяин горы! Алас, алас!’). Когда шаман так шаманит, он притягивает хут и Умай (“худун тартча, ымайын тартча”)³.

По материалам В. Я. Бутанаева при проведении шаманского ритуала *чага* в виде мужской одежды общим числом девять вывешивалась на веревку в южной половине юрты. Одновременно с этим с северной стороны жилища размещались семь *чага*, т. е. семь женских платьев [2006. С. 140]. Ю. А. Шибаева описала камлание хакасской шаманки в с. Малый Монок Аскизского района, в ходе которого использовалось 18 *чага*. Как сообщала исследовательница, на весь период обряда эта одежда служила «вместилищем духов-помощников шаманки» [1978. С. 140]. Следует обратить внимание на то, что термин *чага* применялся не только по отношению к одежде, употребляемой в ходе шаманских камланий. Он широко использовался и в обрядах жизненного цикла человека, в том числе похоронном. Этим словом называли одежду, надеваемую на тело умершего для его последующего погребения. В процессе обложения покойного строго соблюдалась числовая символика *чага* – девять, семь, пять и т. д. [Бурнаков, 2009. С. 525–526]. «Когда человек умирает, то ему надо положить одежды (чага) 7 штук, если не хватит, то пять. Если пять не хватит, то три. Когда гроб поставят в могилу, то покрывают сверху зимним или осенним пальто. Это уже будет седьмая или пятая одежда»⁴. «В колоду клали одежду, праздничную, обязательно 5 штук. Клали платье, пальто, рубашки»⁵.

В культуре хакасов обрядовая одежда носила еще и второе название – *толыг* (заклад, выкуп, жертва). *Толыг* обычно вывешивалась в жилище во время камлания над больным, а также в процессе посвящения коня (*ызыха*) духам огня, гор и пр. [Катанов, 1897. С. 24–25, 35–36; Бутанаев, 1999. С. 147–148; 2006. С. 140]. В мировоззрении шаманистов *толыг* выполняла дарообменную функцию. Одежду наряду с другими предметами предлагали духам, причинившим зло, взамен здоровья (души) человека. Жертвуемые вещи на определенное время, а нередко и навсегда, становились вмести-

¹ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 681-5. Л. 4.

² Там же. Л. 22.

³ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 682-3. Л. 44–45.

⁴ Там же. Ф. № 681-5. Л. 25.

⁵ Там же. Ф. № 677-4 а. Л. 27.

лицем духов, наславших болезнь. В ситуации, когда для проведения шаманского обряда не хватало собственной одежды, ее просили у соседей или родственников. Во время обряда эти вещи выворачивались наизнанку. Основная часть одежды из состава *толыг* после проведения обряда обычно оставалась у хозяина. Исключение составляли лишь те вещи, в которые «помещалась» болезнь, т. е. дух. Шаман забирал их с собой [Бутанаев, 2006. С. 140, 152].

Зачастую одежда выступала средством вознаграждения за труд кама. На данные традиционные нормы указывают и архивные материалы: «Когда шаман шаманит, то сажает больного против двери (лицом к ней). Бьет этой одеждой по очереди. Поет. Отбрасывает в сторону, а последнее платье (которым бьет) выбрасывает на улицу. Это платье он потом заберет себе. Оно служит ему вознаграждением. Вешают только женскую одежду (шаманы были большей частью мужчины) – платья *кӱгенек* и летнее пальто *сикпен*. Если шаман жадный, то заставляет вешать, даже если девушек не приглашают. Если “за работу” шаману давали скот, то его скот привязывали к дверям юрты. Если вылечит тяжело больного, то могли дать даже коня. Когда приглашают семь девушек и вешают семь одежд, готовят семь бутылок молочной водки для разбрызгивания во время камлания»⁶.

В хакасской культуре среди ритуальных служителей выделялась такая условная категория, как *чильбегчи*⁷. Л. П. Потапов, изучая шаманизм народов Саяно-Алтая, в отношении *чильбегчи* писал: «Они не считались камами, а относились к категории ворожеев и предсказателей, носящих название, как правило, по инструменту или способу гадания» [1991. С. 232]. С таким жестким утверждением авторитетного ученого едва ли можно согласиться полностью, по крайней мере, по отношению к хакасской обрядовой системе и ее непосредственным исполнителям. В культуре этого народа *чильбегчи* все же воспринимались в качестве шаманов. Их также называли *чаланчиками* и относили к слабым, «маленьким» шаманам [Бутанаев, 2006. С. 15–16]. Они прово-

дили «лечение» простейших заболеваний и попутно осуществляли соответствующие обрядовые действия при помощи одежды (мужской и женской), обычной ткани, кожи и др. Об этом свидетельствуют и архивные данные: «Чилбегчи – шаман без бубна, его приглашают тогда, когда у человека голова болит»⁸. «Чаланзых, тюр чох хам, чилбегчи – это шаман без бубна. Если мужчина болеет, то машет штанами, рубашкой, если женщина, то платьем. Это и есть чаланзычан чилбечи»⁹. «Чаланган – тюр чох хам (шаман без бубна). Чилбегчи – это все одинаково. Это маленький шаман, камлает платком, брюками, пиджаком, платьем. Если не поможет, то он говорит, что твоя болезнь большая, нужен большой шаман. Этот шаман лечит, если кашляешь, голова болит, морозит тебя. Бьет вещью по спине, по плечам. Шаманит на новый месяц и дает срок, что если не поможет, то будет шаманить на старый месяц. Если и это не поможет, то нужно, чтобы шаманил большой шаман»¹⁰. «Чильбегчи – шаман без бубна, без одежды. Шаманит тряпкой, рубашкой, платком. К моей матери приходила чилбегчи. Она брала у матери шелковый платок и шаманила им (торгы плат)»¹¹. «Самыми слабыми считались те, которые шаманили платком»¹². «Шаман, камлающий с платком и с колотушкой назывался “хам”»¹³. «Были и шаманы без бубнов, они назывались “тюр чох хам” и шаманили с черным платком. Все шаманы шаманили только вечером и ночью»¹⁴. «Кроме шамана с бубном был чилбегчи. Он размахивал (шилбен) длинными кусками материи, привязанными к березовой палке. Называлось это “сабыт”. Цвета тряпиц – красный, голубой, белый»¹⁵. «Чилбегчи был мой отец, тюр жох хам. Если болит грудь или сердце, отец вылечит»¹⁶. «Чильбегчи – это хам (хам ох), только без бубна (тюр жох хам). Он возьмет одежду и шаманит»¹⁷. «Чильбегчи – это шаманы, которые бьют больного одеждой (кип азах). Шаманили и курили ербен только на новый

⁸ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 681-5. Л. 4.

⁹ Там же. Л. 9.

¹⁰ Там же. Л. 12.

¹¹ Там же. Л. 20.

¹² Там же. Л. 30.

¹³ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 680-8. Л. 3.

¹⁴ Там же. Л. 33.

¹⁵ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 682-3. Л. 6.

¹⁶ Там же. Л. 56–57.

¹⁷ Там же. Л. 63.

⁶ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 682-3. Л. 21.

⁷ От слова *чильбег* – опахало, обмахивание. *Чильбегчи* – букв. ‘обмахиватель’ чем-либо.

месяц. Окуривали всю юрту или дом»¹⁸. «Был шаман без одежды, но с бубном и колотушкой, это был средний шаман. Самый маленький шаман – это тюр жох хам. Его еще называли чильбегчи»¹⁹. «Шаман без бубна называется “чаланчых хам”... Он лечит, если заболит ребенок или взрослый человек. Он берет у хозяина любую чалама (лента. – В. Б.): красного, черного, белого цвета и бьет больного одним платком. Могли бить шаманы и пиджаком»²⁰.

Как видно из представленного материала, *чильбегчи* призывались в основном для исцеления от несложных заболеваний – общего недомогания, головной боли, кашля, испуга и т. д. Их обрядовые действия не требовали длительной подготовки и специального шаманского снаряжения и, как правило, были непродолжительными во времени. В качестве ритуальной атрибутики чаще использовались платок (ткань и т. д.) и веточка(и) какого-либо кустарника (черемухи, боярышника, можжевельника и пр.) или березы и пр. Все это непосредственно предоставлялось каму организаторами обряда. Способы камлания были незамысловатыми и обычно включали в себя «кормления» духов, окуривания, обмахивания, удары по телу (чаще – спине, плечам) больного одеждой (и / или прутьями), периодические сплевывания на определенные объекты и пр. Обряд проходил в самом жилище около входной двери. Все действия обязательно сопровождалось заклинаниями.

В этой связи уместно привести архивные сведения, дающие более полное представления о данной ритуальной традиции хакасов: «На палочку привязывает красную или другую тряпку и машет. Вокруг головы обводит. Бьет. Проводит по бокам. Для этого использовали колочую траву (алтын ағас), которая растет на горках. Когда шаман плюет, все присутствующие тоже плюют, чтобы болезнь не возвращалась»²¹. «Шаманил он “хара чага” – длинными (около 1 м) кусками черного и синего (таба – даба) материала. Висел чилбаг тёрде, около головы кровати. Кто-нибудь его позовет, он возьмет хара чага и едет»²². «От легкой болезни он (шаман. – В. Б.) лечит ударами по спине чала-

мой (платком, который берет у хозяина дома)»²³. «Есть шаманы без тюра. Они камлают платком любого цвета. Им обводят человека»²⁴. «Шаман лечил больных. Для этого он брал черный платок у хозяина (в том доме, где собирался лечить). С помощью этого платка он изгонял злых духов. Были шаманы без платка, а с тюром и орбой»²⁵. «Шаманы были всякие. Самый слабый шаман камлал без специальной одежды, а только с платком. Если камлал днем, то хозяин дома давал ему красный или белый платок, если ночью, то черный. Другой шаман посильнее, камлал с одной колотушкой. Он тоже был без специальной одежды»²⁶. «Шаман, который камлал с платком, брал его у больного или больной, этим платком и камлал. В него загонял “хут” человека, которого уташил черт. В это время рядом с больным стоит стакан с молоком. В него шаман загоняет “хут”, потом дает выпить больному»²⁷. «Когда она (шаманка. – В. Б.) начинает кашлять – дают парное молоко и белый платок – чертей угощать»²⁸. «Были шаманы с платком, машет платком, когда глаза и голова болят. С венником можно шаманить на тосов»²⁹.

За свой труд *чильбегчи-чаланчик* в отличие от других категорий шаманов (*улуз хам*, *пуздур*, *пулгос*) не получал большого вознаграждения и обычно довольствовался лишь обильным угощением и небольшими подарками, в том числе продуктами, спиртными напитками и одеждой. На эту традицию указывают и архивные материалы: «Для чаланчых хама овечку не колют. Он обычно проверяет пульс и иногда говорит, что не может вылечить, и что нужно звать большого шамана»³⁰. «Чилбегчи всякую плату давали: водку, деньги, но чаще ничего не давали»³¹.

Одежда, таким образом, выступала важнейшим обрядовым атрибутом при контактах с потусторонним миром. Это обстоятельство способствовало тому, что она стала широко использоваться в гаданиях – обряд-

¹⁸ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 682-3. Л. 64.

¹⁹ Там же. Л. 72.

²⁰ Там же. Л. 41.

²¹ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 681-5. Л. 4.

²² Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 682-3. Л. 57.

²³ Там же. Л. 41.

²⁴ Архив МАЭС ТГУ. Ф. 680-4. Л. 17.

²⁵ Там же. Л. 28–29.

²⁶ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 680-8. Л. 2.

²⁷ Там же. Л. 15.

²⁸ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 677-4а. Л. 11.

²⁹ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 677-6. Л. 7 об. – 8.

³⁰ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 682-3. Л. 41.

³¹ Там же. Л. 57.

ности, направленной на получение информации о предстоящих в жизни человека (семьи и т. д.) событиях, при поисках пропавших предметов, скота и пр. В хакасской культуре выделялись такие категории ритуальных лиц, как «*кӱрӱгчи*» – ‘ясновидящий’ и «*тӱлкечи*» – ‘гадатель’. Не все из них являлись шаманами, но при этом и они могли гадать и предсказывать будущее. К ним обращались в различных жизненных ситуациях, а зачастую – переломных для человека. Обычно людей волновали вопросы, связанные с решением их насущных бытовых проблем. Среди задаваемых вопросов были те, которые имели отношение к перспективам жизни (судьбе) и здоровью близких людей, материальному благополучию и успеху в хозяйственной деятельности и т. п.

Отличие *кӱрӱгчи* от *тӱлкечи* состояло в способах «прогнозирования» и подручных средствах, употребляемых для этого. *Кӱрӱгчи* обычно использовали стакан с водой и серебряную монету. Они могли предугадывать и по снам. У *тӱлкечи* же в состав обрядового арсенала чаще входили баранья лопатка, камушки, деревянная чаша, шило, нить, карты и пр. При этом во время предсказания, как *кӱрӱгчи*, так и *тӱлкечи* в полной мере могли использовать и одежду. «У нас в деревне была глухая бабушка Пелагея. Взрослые девушки давали ей по 15–20 копеек, чтобы она уснула и увидела, что им предстоит. У бабушки всегда в кармане был ручной белый платочек. Тот человек, который дал деньги, берет этот платок и в развернутом виде проводит по бабушке от ног к голове, а потом накрывает лицо. Бабушка Пелагея уснет, храпит, потом потихоньку начинает петь и все тебе скажет, что было и что будет. Всю правду говорила. Ее фамилия была Курбижекова, умерла она в 1930 г.»³². «Кӱругжи если не было своего, то привозили из другой деревни. Ему давали одежду (если мужик, то давали мужскую одежду). Его звали после таиха (коллективного молебна и жертвоприношения. – В. Б.) в каждый дом. Если в первый день сильно пьяный будет, на другой день зовут. Потом его отвозили в его родной улус. Когда ему что-нибудь дарили, то вешали на плечо или сначала дарящий вытирал лицо кӱругжи этой вещью, просил благополучия, а потом

кӱругжи забирал эту вещь»³³. «Меня шаманка лечила. Она посадила меня на ковер и была над моей головой палочками. Потом она наговаривает на молоко и мажет меня молоком. Покрывает чистым носовым платком, на дне этой чашечки я сам видел звездочку, это моя судьба»³⁴.

Необходимо обратить внимание, что в традиционной культуре хакасов ритуальное использование платка, как и других тканевых изделий не было прерогативой одних лишь «мелких» шаманов – чаланчиков. Каждый кам вне зависимости от статуса и наличия соответствующей атрибутики – шаманского костюма, головного убора, бубна, жезла и пр., в обрядовых целях мог свободно использовать бытовую одежду и становиться *чилбегчи*. Согласно полевым наблюдениям Ю. А. Шибаевой: «В Хакасии наряду с профессиональными шаманами, которые, как считалось, обладали шаманским даром, имели духов-помощников и шаманское снаряжение (одевание, бубен), были и непрофессиональные шаманы – чилбегчи, которые лечили и гадали. Они не имели бубна и камлали с полотенцем, платком, рукавицей. Однако шаманка (проводившая камлание платком. – В. Б.)... прежде обладала и бубном и шаманским костюмом» [1978. С. 145–146]. О факте универсальности ритуального обмахивания свидетельствуют и архивные данные: «Чилбегчи – это большой шаман, когда он шаманит не с бубном, а с черным платком или одеждой»³⁵. Собственно говоря, этимология термина *чилбегчи* восходит к слову «чил» – ‘ветер’. В мифологическом сознании ветер наделялся магическими, а нередко и демоническими признаками. Так, хакасы верили, что существовал невидимый дух «чил-аас» – букв. ‘голос ветра’, который при определенных обстоятельствах мог похитить *хут* (душу) человека [Бутанаев, 2003. С. 95]. Обмахивание тканью, как известно, всегда вызывает легкое дуновение, этот факт способствовал утверждению названия самого приема «чилби» (*челви*) в качестве ритуального действия. В результате чего сам исполнитель обряда стал именоваться *чилбегчи*. Обмахивание как универсальный обрядовый прием, не требующий специальных трудовоза-

³² Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 678-3. Л. 32–33.

³³ Там же. Л. 47–48.

³⁴ Там же. Л. 8.

³⁵ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 682-3. Л. 73.

тратных навыков и много времени, был включен в шаманский ритуальный комплекс. В связи с чем в традиционном сознании образ шамана стал устойчиво соотноситься с ветром. Данное убеждение нашло отражение в хакасских загадках: «Хам хамнапча, хамых чон пазырынча (чил, агас)» – ‘Шаман шаманит, весь народ головы склоняет (ветер, деревья)’. Самого же кама в народе иносказательно именовали «ахсы чиллиг» – букв. ‘рот, имеющий ветер (т. е. духов)’ [Бутанаев, 2006. С. 11]. Следует добавить, что этот архаичный ритуальный прием имел широкое распространение и в древнетюркское время и активно использовался не только шаманами, но жреческим сословием [Потапов, 1978. С. 62].

По материалам Л. П. Потапова, по получении своего бубна шаман камлал с опахалом только во время некоторых молений или иногда чередуя опахало в качестве ритуального инструмента с бубном. Кам применял опахало при молении горам или при посвящении божеству коня (ызых) [1991. С. 231]. Согласно этнографическим сведениям, полученным М. С. Усмановой, опахало в виде платка широко использовалось и при проведении коллективных обрядов жертвоприношения духу воды – *суғ тайыг*. При этом бубен и платок нередко использовались поочередно, в определенные этапы, заменяя друг друга. «Суғ тайыг проводили на берегу р. Абакана. Там тоже вкапывали березку. Шаманы только говорили и махали синим и красным платком, проходя вокруг бай хазын (священной березы). Чалама привязывали на берегу такие же, как и на тигир таих (жертвоприношении небу)»³⁶. «Утром на берег Абакана шаман уже идет без одежды (шаманской) и без бубна. У него в руках только один черный платок. Он машет этим черным платком. Платок дает ему хозяин»³⁷. «Утром шаман был уже без одежды, шаманил черным платком, пока он разбрызгивал водку, вешал этот платок на левое плечо. Когда ербеном окуривает (делает алас), также платок кладет на левое плечо. С ербеном обходит коня (ызыха) три раза»³⁸.

В хакасской ритуальной практике жертвоприношений Небу – «*Тигир тайыг*», тек-

стильные изделия также выполняли значимую роль. Необходимо отметить, что по традиционным нормам шаман не имел права осуществлять на этом мероприятии обрядовую деятельность. Да и само присутствие кама на *Тигир тайыг* не приветствовалось [Яковлев, 1900. С. 100–103; Катанов, 1907. С. 381–384; Майнагашев, 1916; Потапов, 1978; 1991. С. 231]. Поясняя данную норму, Е. К. Яковлев сообщал о том, что «по уверенности инородцев (хакасов. – В. Б.) шаман, очутившийся в этот день на таихе, а тем более, взявшийся за совершение моления, безумеет и падает в корчах» [1900. С. 102–103]. Церемониал исполнял, как правило, уважаемый пожилой мужчина – «*алгысчыл*» – букв. ‘человек, знающий алгыс – благопожелания’. В народе его нередко называли еще и *чилбегчи*. Ритуальное облачение *алгысчыла* могло иметь локальные отличия, но чаще это была обычная суконная одежда и высокая женская шапка (*пöрик*), к которой прикреплялись сакральные ленты *чалама* [Катанов, 1907. С. 381–384; Потапов, 1978. С. 56], у бельтыров³⁹ же обязательным религиозным атрибутом была *юльдүрбе* – головная повязка из *чалама* и перьев орла, которая в процессе жертвоприношения повязывалась на *чилтаг* (*чилбег*) – сакральную веревку, прикрепляемую к священной березе (*пай хазын*). *Чилтаг* служила в качестве опахала во время обращений к небу [Майнагашев, 1916. С. 94; Потапов, 1978. С. 59; Бутанаев, 1999. С. 167, 216]. *Алгысчыл* держал в руках *сабыт* – березовую ветвь, с повязанными на ней разноцветными лентами. Этим предметом в ходе жертвоприношения производилось обмахивание [Там же]. В этой связи большой интерес представляют личные наблюдения А. В. Адрианова, побывавшего на подобном обряде. Исследователь писал: «Когда все приготовления закончены, мясо варится, все мужчины, толпой, сняв шапки, становятся пред жертвенником и зыком (*ызыхом*. – В. Б.) с приглашенным чильбегчи или алгакчи (*алгысчыл*. – В. Б.) во главе (в этих случаях шаман не участвует, а особое лицо, вооруженное березовой ветвью с подвешенными к ней двумя лоскутками из белого холста и синей дабы – *сабыт*) и кланяются, во время произносимой чильбегчи молитвы,

³⁶ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 682-3. Л. 10.

³⁷ Там же. Л. 39.

³⁸ Там же. Л. 41.

³⁹ Бельтыры (хак. *пилтир*) – этническая группа хакасов.

при постоянном помахивании сабытом. Женщины, выстроившись в отдалении в линию и обратившись лицом к сре (*cipe* – жертвенный стол. – В. Б.), также усердно кланяются. В известные моменты, после произнесения чильбегчи определенных слов, вся толпа хором вскрикивает “шеек, шеек, шёк” и опять молча, кланяется. Затем четверо принимают на руки сре и, предвидимые чильбегчи, в сопровождении всех присутствующих мужчин, трижды обходят вокруг березы и коня и ставят сре на место» [Адрианов, 1909. С. 513–514].

Л. П. Потапов, изучая ритуальную практику южносибирских тюрков, аргументированно показал, что моление Небу – «*Tigir тайыг*», у хакасов своими корнями восходило к древнетюркской обрядовой традиции небесных жертвоприношений, в которых обычные шаманы не могли принимать участия. При этом ученый в ходе анализа этого культурного явления у тюрко-монгольских народов, пришел к вполне обоснованному выводу о том, что «в наиболее чистом виде культ Неба сохранился у качинцев, бельтиров и у некоторых других групп, именуемых ныне обобщенно хакасами» [1978. С. 53].

Итак, в культуре хакасов, как уже было отмечено, мужская одежда (главным образом штаны и пояс) наделялась сакрально-апотропейными свойствами. В связи с чем женщинам как «нечистым» существам запрещалось перешагивать, а тем более садиться на мужскую одежду. Полагали, что в случае нарушения этой нормы они могли тяжело заболеть [Бутанаев, 2003. С. 90]. Вместе с тем мужская одежда широко использовалась в обрядности, связанной с рождением ребенка. Так, например, в прошлом хакасы, чтобы ускорить родовой процесс, ставили чугунную посуду на огонь (треногу или печь) и одновременно с этим «били» роженицу мужскими штанами и потирали ее: «Скорее, скорее, пока чугунка не закипела»⁴⁰. Мужские штаны и пояс (ремень) выступали важнейшими магическими средствами защиты младенца. Для этой цели поверх колыбели клались пояс и (или) мужские штаны⁴¹. Кроме того, эти вещи употреблялись еще и в качестве «охранительной» подстилки для ребенка. «В зыбку клали мужские штаны, называли

их (шурек?). Если дедушка какой-нибудь делает качалку (пуба), то он же кладет туда свои старые штаны. Поверх их кладут четыре маленькие подушечки. Вместе с ними заворачивают ребенка (в штаны) и завязывают вязками зыбку в трех местах»⁴².

В народной медицине хакасов, как уже было сказано, была широко распространена магическая манипуляция мужскими штанами. «Шаман бил отца штанами, давал нюхать горящий эрбен (чабрец. – В. Б.), за дверь бросал водку. У нашего народа и сейчас, если заболит человек, его бьют мужскими штанами и приговаривают: “Уйди, откуда пришел”»⁴³. В связи широким бытованием в прошлом у хакасов этой традиционной магической практики, большой научный интерес вызывает труд Н. С. Тенешева «Кипнаң сапчаң чозах (камлание битьем больного одеждой, т. е. мужскими штанами)», обнаруженный в архиве Хакасского национального краеведческого музея им. Л. Р. Кызласова. Рукопись датирована 29 июня 1957 г. Материал был записан автором от Прасковьи Торбостаевой в дер. Сартак Аскизского района. Он представляет собой четырехстраничный машинописный текст на русском языке с приложением шаманской молитвы на хакасском языке, сопровождаемый авторским переводом. Повествование ведется от лица самого исследователя. Текст молитвы, записанный Н. С. Тенешевым, в литературной обработке впервые был представлен в книге В. Я. Бутанаева «Бурханизм тюрков Саяно-Алтая» [2003. С. 210]. Сама же работа в полном объеме, к сожалению, осталась неопубликованной.

Камлание мужскими штанами, как уже упоминалось, являлось простейшим и весьма распространенным ритуальным действием. Оно могло совершаться как непосредственно шаманом, так и обычными людьми, эрудированными в данной области. Это объяснялось тем, что в процессе такого камлания не требовалось участия *тöсов* – шаманских духов. Поэтому Н. С. Тенешев закономерно отмечал, что такой «вид камлания могут совершать (и совершают) простые люди (т. е. не шаманы), мужчины и женщины... Камлание совершалось при

⁴⁰ Архив МАЭС ТГУ. № 682-3. Л. 18.

⁴¹ Там же. Л. 29.

⁴² Архив МАЭС ТГУ. № 681-5. Л. 7.

⁴³ Архив МАЭС ТГУ. № 682-3. Л. 19.

внезапном заболевании в семье»⁴⁴. В традиционном мировоззрении хакасов приступ внезапной болезни обозначался термином «урунчах» – букв. ‘приступ, встреча, столкновение’ [Бутанаев, 2003. С. 97]. В связи с этим в народе бытуют такие устойчивые выражения, как: «Урунчахха хаптырарга» – ‘заболеть внезапно’ [Хакасско-русский словарь, 2006. С. 732]; «урунчах урун парза чагалыг кипнең саап имнепчелер» – ‘если наступает приступ внезапной болезни, то лечат, обмахивая одеждой, имеющей ворот или пояс’; «чайгы ибде урунчахтар полчаң» – ‘в летней юрте бывали духи внезапной болезни’, «урунчах тигірі» – ‘дух внезапной болезни’ [Бутанаев, 1999. С. 164]. Считалось, что проявлением урунчаха были резкая, режущая боль в животе, сопровождаемая рвотой, судороги и пр. [Майнагашев, 1915. С. 285; Бутанаев, 2003. С. 97]. Хакасы полагали, что причиной подобного заболевания являлось негативное воздействие духов. Среди сонма представителей невидимого мира, способных на подобный зловредный акт, чаще назывались: «чурт нимелері» – ‘нечисть, обитающая в жилище’, «үзүт» – ‘душа умершего человека’, тигірлері – ‘небесные покровители семьи’ и др. В связи с этим Н. С. Тенешев сообщал: «Болезнь как будто вызывается действием злых духов (чурт немелері)... или действием некоторых духов-покровителей (тигірлері) данной семьи, которых хозяева перестали почитать, т. е. перестали совершать обряд в их честь (угощать их). Иногда к человеку как будто пристаёт үзүт (үзүт үрүнче кизилерге), чем вызывает внезапно сильную болезнь в животе человека. Она бывает очень тяжелой. Больной теряет сознание»⁴⁵. В народной медицине хакасов было представлено несколько способов борьбы с этим недугом. Один из них заключался в том, что «с печки берут горячую золу, ею на голом животе (больного. – В. Б.) чертят крест, а потом три раза плюют на улицу»⁴⁶. Другим же способом исцеления, считавшимся наиболее эффективным, было «битье мужской одеждой (штанами)». Как показывают архивные материалы, при всей общедоступности этого «лечения», все же «для совершения этого обряда требовались знания, опыт

по шаманизму. Поэтому не каждый человек мог совершать этот обряд. И даже ни в каждом улусе бывали такие люди, т. е. знатоки этого дела (*кипнаң сапчаң кизилер*). Этот обряд могли совершать и мужчина, и женщина, лишь бы знали, как шаманить»⁴⁷.

В данном процессе большое значение имела одежда самого исполнителя обряда. Причем ритуальная одежда мужчины и женщины предполагала соответствующие отличия. Так, перед началом сеанса мужчина обычно облачался в «сабыр» (накидку из самодельного брезента), «кис тон» (войлочный бушлат), или надевал обыкновенный полушубок. При этом обязательно подпоясывался. С левого бока прикреплялись ножны с ножом. На голову надевалась шапка. Женщина же надевала шубу или халат и также подпоясывалась. Голова повязывалась платком⁴⁸.

Ритуал начинался с обращения к небесным духам-покровителям (*тигірлернің суранча*), чтобы те «помогали ему изгнать злого духа “айна” из дома и пресекли дьявольскую дорогу в шести-семи местах»⁴⁹. Хакасы верили, что в жилищах некоторых людей в числе прочих злых сил могла обитать еще и «Узун тулуңныг хара хат» – ‘Черная женщина с длинными косами’. Она становилась причиной болезни и страданий в семье. Исполнитель обряда в ходе камлания, заручившись поддержкой *тигірлеров*, уверял всех присутствующих на обряде, что этот зловредный дух будет уничтожен путем его «разрубания в девяти местах» и «разрыва в трех местах». Во время ритуала целитель своей манерой исполнения подражал настоящему шаману (*сын хам*). Процесс камлания обычно длился не более пятнадцати минут⁵⁰.

Н. С. Тенешев в своих материалах описал типичную ситуацию из жизни местного населения, послужившей причиной для совершения данного обряда. «В поселке Сартак, Усть-Есинского сельского Совета Аскизского района, 24 апреля внезапно заболела молодая женщина – Кызычакова Надежда. Пальцы ее рук и ног стянуло судорогами. Женщина сильно стонала и плакала. Люди никак не могли отважить больную.

⁴⁴ Архив ХНКМ. Рукопись Н. С. Тенешева... Л. 1.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. Л. 1–2.

⁴⁹ Там же. Л. 2.

⁵⁰ Там же.

Через два часа из Усть-Таштыпа прибыла свекровка больной женщины – старушка Чебодаева Очиңас, 1882 г. р. Она сразу же подвязалась поясом. Взяла мужские кальсоны и стала шаманить. Штаны держала с середины, помахивая ими взад и вперед. Произносила заклинания, иногда ударяя больную по спине и по несколько раз сплевывая на пол. Заклинание было следующего содержания:

«Айна чолын алты крести.
 Чик чолын читі крести,
 Харасхы иирде хыр сосха чүленменер,
 Харых тартып чөрбеңер!
 Тун хараазында час пала чүленменер,
 Пала полып ылгабанар.
 Ай хараазында ала сосхаа чүленменер,
 Аал аралап чөрбеңер,
 Хызыл иирде хызыл инекке чүленменер,
 Инек полып мүүребеңер!
 Узун хараада хара кізе чүленменер,
 Кізі полып чөрбеңер!
 Улуғ-кічігді хорғытпаңар!
 Таң хараазында тағ абазына чүленменер,
 Тағ абазы полып, тасхархыларды
 Хорғытпаңар!
 Орты хараада пырчын пырысха
 Чүленменер,
 Пырыс полып чөрбеңер!
 Узун тулуңныҕ хара хаттың саргалған
 Тістері,
 Тоғыс чирдең тоғыры сабылар, үс чирдең
 Үзе сабылар.
 Хуюн чилі хуюнға хозыла халзын!
 Пораан чилі пораанга хозыла халзын!
 Азахнаң айланьспазын ол чабал ниме,
 Идекнең ибірліспезін ол чабал ниме!
 Урунчах полып уранмазын,
 Сабылчах полып сабылбазын.
 Хызыл иирде чорыхтыҕ чон,
 Асхыр таңах тапсаанда, тизібісчөткен
 чон!

Шестикратно искрестив дорогу чертей,
 Семикратно исходив дорогу бесов,
 Поздним вечером обернувшись в серых свиней,
 Хрюкая, не ходите!
 Поздней ночью оборотившись младенцами,
 Плачь, подобный детскому, не издавайте!
 Лунной ночью обернувшись в серых свиней,
 В людские селения не входите!

Красным вечером, обрядившись красной коровой,

Подобно корове не мычтите!
 Длинной ночью, приняв обличье человеческое,
 Человекоподобными не ходите!
 Старых и младых не пугайте!
 На рассвете, в горного медведя обернувшись,
 Не пугайте прохожих на
 Околище!
 В полночь не обряжайтесь в
 Голубых кошек,
 Подобно кошке не мяукайте!
 Желтые зубы длинноволосой
 Черной ведьмы,
 В девяти местах треснут,
 В трех местах обломаются.
 Ветер вихря пусть присоединиться к
 вихрю,
 Ветер бурана пусть присоединиться к
 бурану,
 Пусть не крутиться под ногами нечисть!
 Пусть не кружится вокруг подола нечисть!
 Став “урунчахом”, пусть не встречается,
 Став “сабылчахом”, пусть не попадается!
 Красным вечером устраивающая разгул,
 С пением петухов, разбегающаяся нечисть!»⁵¹.

По окончании камлания Чебодаева Очиңас, открыв дверь жилища, почерпывая бокалом из кадушки холодной воды, трижды брызнула ее на улицу. Три раза ударила штанами по нижнему косяку двери. Столько же раз стряхнула одежду на улице. Трижды сплюнула на землю. «Этим она выгнала злых духов и болезнь из дома»⁵².

Со слов очевидцев обряда, «не прошло и полчаса, больная выздоровела. Бабушка Очиңас стала обижаться на сына и невестку, что те не соблюдают старинные обычаи. Не исполняют обряды предков. Не почитают духов-покровителей, поэтому тигірлеры разгневались на них. Стали подвергать болезни. Присутствующие женщины стали утверждать, что больная выздоровела благодаря камланию этой старушки. Или это было случайное совпадение (т. е. как раз в

⁵¹ Архив ХНКМ. Рукопись Н. С. Тенешева... Л. 2–3. Пер. Н. С. Тенешева. Лит. обработка В. Я. Бутанасва [2003. С. 210].

⁵² Архив ХНКМ. Рукопись Н. С. Тенешева... Л. 3.

это время она должна была выздороветь), или на самом деле на больную повлияли действия этой старушки...»⁵³.

Таким образом, изложенный материал позволяет сделать вывод о том, что в обрядности хакасских шаманов одежда, наряду с другими предметами, выполняла существенную роль. Применение тканевых изделий не ограничивалось только его прямым назначением, хотя, безусловно, немаловажное значение придавалось данной утилитарной направленности вкупе с ее знаково-ритуальным оформлением. Для исполнения обряда требовался ритуальный костюм – накидка, шуба, пальто, штаны, рубаха, пояс, головной убор и пр. Для этой цели использовалась повседневная одежда. В процессе камлания она наделялась магическими свойствами, что и определяло ее роль как обрядового облачения. Мужские штаны, женский платок и пр. служили в качестве основного подручного средства в актах изгнания зловредных духов и в последующем исцелении человека. По окончании действия одежде возвращался обыденный статус.

Выбор ее для ритуальных целей был обусловлен несколькими факторами. Во-первых, он был определен верой в общие сакральные свойства носимых человеком вещей. В мифологическом сознании одежда зачастую выступает в роли своеобразного двойника человека, метонимически замещая его. Было распространено убеждение, что в ней могла сосредотачиваться жизненная сила ее хозяина. Одежда осознавалась в качестве реальной и символической защиты (*хуйах*), которая охраняла не только тело человека от внешних условий, но и его душу от негативного воздействия зловредных духов. Во-вторых, одежда – один из тех подручных для человека предметов, несложная манипуляция с которым вызывает дуновение. В традиционном мировоззрении хакасов, как и других народов, ветер воспринимался в качестве стихии, связанной с духами. Более того, сами духи могли воплощаться в нем и принимать его формы (например, вихря). Эти же сверхъестественные существа в свою очередь, как полагали, насылали на человека болезни. Считалось, что в ходе обмахивания одеждой происхо-

дит активное взаимодействие человека с представителями невидимого мира. В результате исполнитель этого процесса с помощью определенных приемов (применения *чага*, заклинаний, «битья» тканью, сплевывания и пр.) и жертвы (*толыг*) старался договориться с духами и обратить ситуацию с болезнью человека в благоприятное для последнего русло, т. е. исцелить. В-третьих, относительная общедоступность данного вида «лечения» ввиду его малой временной и материальной затратности и возможности обучиться этому делу широкому кругу людей, по своей природе не располагающих специфическими задатками (подобно шаманскому дару), способствовала его повсеместному распространению и появлению таких ритуальных лиц, как *чилбегчи*. Они являлись постоянными участниками обрядности, направленной на «лечение» определенных болезней. Особенностью этого было то, что хакасы данным словом называли как обычных народных «врачевателей», так и «профессиональных» шаманов, в своих камланиях применяющих подобные приемы. В целом же одежда (ткань), кроме своей апотропейной, магической функции, имела определенное отношение к идее плодородия, что нашло отражение в ее широком использовании в коллективных обрядовых действиях – жертвоприношениях духам гор, воды и неба и т. д.

Список литературы

Адрианов А. В. Айран в жизни минусинского инородца // Записи ИРГО по отд. этнографии. СПб., 1909. Т. 34. С. 490–524.

Александров М. О. О религиозном мирозерцании Минусинских инородцев // ЕЕВ. 1888. № 8–9. С. 94–101.

Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984. 232 с.

Бурнаков В. А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. 197 с.

Бурнаков В. А. Смерть и похороны в культуре хакасов // Проблемы истории, филологии, культуры. 2009. № 1 (23). С. 521–538.

Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. 240 с.

⁵³ Архив ХНКМ. Рукопись Н. С. Тенешева... Л. 3–4.

Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во ХГУ, 2003. 260 с.

Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во ХГУ, 2006. 253 с.

Дыренкова Н. П. Охотничьи легенды кумандинцев // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 11. С. 110–132.

Катанов Н. Ф. Письма Н. Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана // Приложение к LXXIII тому Записок Импер. Акад. наук. СПб., 1893. № 8. 113 с.

Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань: Типо-Литография Импер. Казан. ун-та, 1897. 104 с.

Катанов Н. Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. В. Радловым. СПб., 1907. Т. 9. 640 с.

Майнагашиев С. Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // ЖС. 1915. № 2. Вып. 2–3. С. 277–292.

Майнагашиев С. Д. Жертвоприношение небу у бельтиров // Сб. МАЭ. Пг., 1916. Т. 3. С. 93–102.

Потапов Л. П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978. С. 50–64.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.

Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. (Сб. МАЭ. Т. 27). Л.: Наука, 1971. С. 5–100.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. 224 с.

Хакасско-русский словарь. Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.

Шиббаева Ю. А. Встреча с шаманкой // СЭ. 1978. № 1. С. 138–146.

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.

Список источников

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 677–4. «Этнографическая экспедиция ТГУ. Хакасия. Лето 1972 г. Тетрадь № 4». 41 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 677–6. «Этнографическая экспедиция ТГУ. Хакасия: Устинкино, Саможиков. Лето 1972 г. Тетрадь № 6». 11 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 678–3. «Этнографическая экспедиция ТГУ в Хакасию и Шарыповский район Красноярского края. Август-сентябрь 1973 г.». 48 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 680–4. «Этнографическая экспедиция ТГУ. Хакасия. Сагайцы. Лето 1974 г.». 40 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 680–8. «Этнографическая экспедиция ТГУ. Хакасия. Сагайцы. Лето (июль) 1974 г. Тетрадь № 8». 40 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 681–5. «Этнографическая экспедиция ТГУ. Хакасия. Лето (август) 1975 г.». 35 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 682–3. «Этнографическая экспедиция ТГУ в Хакасию. Июль-август 1976 г.». 78 л.

Архив ХНКМ. Рукопись Н. С. Тенешева «Кипнаң сапчаң чозах (камлание битьем больного одеждой, т. е. мужскими штанами)». 29 июня 1957 г. 4 л.

Материал поступил в редколлегию 23.02.2012

V. A. Burnakov

CLOTHES IN RITUAL PRACTICE KHAKAS SHAMANS

This article analyzes the myth-ritual complex of the Khakas shaman-related clothes. The author was first introduced into scientific use unique archival materials, which examines the role of tissue products in the shamanistic ritual, collective sacrifice and others studied a ritual practice of traditional medicine, as fanning and «beating» the clothes.

Keywords: Khakas, beliefs, rites, clothing, *chaga, tolyz*, shamanism, spirits, fortune-telling, folk medicine.