

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

ТКАНЬ В РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ ХАКАСОВ *

Статья посвящена реконструкции традиционных воззрений хакасов о ткани. Автором впервые вводятся в научный оборот уникальные полевые и архивные материалы, в которых рассматривается мифоритуальный комплекс хакасов, связанный с тканью, в том числе такие его аспекты, как ее роль в обрядности, связанной с жизненным циклом человека, с почитанием природы и соционормативной практике.

Ключевые слова: хакасы, верования, обряд, ткань, платок, шаманизм, духи, жизненный цикл человека.

Каждый этнос обладает самобытной культурой, определяющей его образ жизни, ценностные ориентации и поведенческие нормы. Изучение этнической культуры имеет не только научно-теоретическое, но и социально-практическое значение. Об этом свидетельствует статья В. В. Путиной «Россия: национальный вопрос»¹ [2012]. В ней автор подчеркивает идею важности сохранения поликультурного и этнического многообразия России для дальнейшего развития государства. Данное обстоятельство и определяет актуальность нашего исследования.

Целью работы является определение мифоритуального комплекса хакасов, связанного с тканью (платком). Исходя из этого, были поставлены следующие задачи: выявление ее роли в обрядах жизненного цикла человека и почитании природных объектов и стихий, установление значимости в соционормативной практике. Хронологические рамки работы охватывают конец XIX –

XX в. Выбор таких хронологических границ исследования 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.

Ткань, как и продукция, из нее изготовленная, являлась и продолжает оставаться одним из важнейших элементов культуры каждого народа, выступает в качестве яркого этнокультурного признака. Будучи одним из основных компонентов системы жизнеобеспечения человека, она выполняет утилитарные функции – защищает организм человека от неблагоприятных внешних условий (холода, жары, ветра, дождя и т. д.). Вместе с тем ткань (одежда) является немаловажной составляющей соционормативной культуры. Ткань и сшитое из нее одеяние

* Работа выполнена в рамках программы Президиума РАН (проект «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).

¹ Путин В. В. Россия: национальный вопрос // Единая Россия. URL: <http://er.ru/news/2012/1/23/rossia-nacionalny-vopros>

выступают в качестве репрезентативного знаково-символического маркера. По одежде можно определить социальный статус, возраст, половую и этническую принадлежность, а также конкретные психологические особенности, эстетические предпочтения человека и т. п. Ткани отводилось существенное место и в мифоритуальном комплексе. Данная культурная значимость этого изделия в полной мере была свойственна и хакасам.

В научной литературе, посвященной культуре хакасского этноса, немаловажное место отводилось рассмотрению традиционной одежды. Среди исследователей, изучавших данную тему, следует выделить А. А. Кузнецову [1898], Е. К. Яковлева [1900], Ю. А. Шибяеву [1959], К. М. Патачакова [1958; 1982], М. Г. Левина и Л. П. Потапова [1961], В. Я. Бутанаева [1996; 2004] и др. В трудах этих ученых на основе полевых, архивных и литературных сведений, а также музейных коллекций, представлены особенности традиционного костюмного комплекса и его функциональная специфика, своеобразие используемого материала и кроя, а также анализ уникальных элементов декора. Вместе с тем следует признать, что, к сожалению, в указанных трудах одежда (ткань) рассматривалась исключительно в рамках материальной культуры с соответствующим методологическим подходом. При этом ее духовная составляющая, в том числе роль ткани в мифоритуальном комплексе, фактически оставалась вне поля исследования. Лишь в работе В. Я. Бутанаева [1996] представлены отдельные мировоззренческие позиции относительно традиционной одежды хакасов. Наряду с этим ткань, как и сама одежда, не становилась отдельным предметом изучения и при обращении к духовной культуре хакасов. Частичному восполнению образовавшегося пробела и посвящена данная статья. Вышеперечисленные обстоятельства определяют новизну исследования. В его рамках ограничимся рассмотрением использования ткани и всего лишь частью изделий из нее сшитых – платка (хак. *плат*) и ленты (хак. *чалама*, *малча*, *сүбрек*), в хакасской обрядности.

На протяжении всей своей жизни, начиная с самого рождения и заканчивая смертью, человек был неразрывно связан с тканью (одеждой). Данный факт способствовал наделению ее особыми сакральными свой-

ствами. В культуре хакасов до сих пор бытует представление о том, что с рождения каждый человек наделяется *хуйахом* (куяком) – своеобразной защитной аурой, «доспехом» [Бутанаев, 1999. С. 193–194; Бурнаков, 2006. С. 108–109]. Кроме того, верили, что в процессе носки одежда также «вбирает» в себя свойства *хуйах*, т. е. выполняет сакральные охранительные и даже лечебные функции. Ткань наделялась и другими благотворными качествами. Так, в случае тяжелых трудных родов подпоясывали роженицу платком. Считалось, что это должно принести женщине существенное облегчение и ускорить родовой процесс². Для этой же цели производили развязывание поясов, кушаков, узлов и т. д. [Кустова, 2000. С. 30].

Новорожденного после проведения всех необходимых процедур и обрядов заворачивали опять-таки в тканевую пленку, предварительно окурившую *ирбеном*³. Как справедливо пишет Ю. Г. Кустова: «Первой одеждой ребенка были пеленки (похакасски называются *урача*), сделанные из старой поношенной одежды» [2000. С. 61]. На данную традицию указывают и архивные сведения: «Рожала я на полу. Моего ребенка закутали в тряпье»⁴. «Пеленали в белые тряпки, белые детские одеяла»⁵. «Завернутого ребенка закрывали сверху какой-нибудь тряпкой»⁶. Следует отметить, что и в самих обрядах детского цикла ткани уделялось большое внимание. Она являлась тем объектом, куда помещали и где хранили сакральные предметы. Так, например, пуповина (хак. *кин*) и послед (хак. *пала ичезы*, *пала ымайы*) укладывались в тряпицу или мешочек. В них же и производили обряд «захоронения» этих предметов. Согласно хакасским этнографическим материалам «рожать женщине помогала бабушка. Девочке пупок отрезали ножницами, мальчику ножом. *Кин* и *пала ичези* закапывали в подполье, на улице, под столбом, все равно, независимо от того, мальчик это или девочка.

² Архив МАЭС ТГУ. № 682–3. Л. 17

³ *Ирбен* – богородская трава или чабрец воспринималась хакасами, как священная. Наделялась очистительными свойствами. Широко использовалась во всех обрядовых практиках

⁴ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 285. Тетрадь № 1. Л. 3.

⁵ Там же. Тетрадь № 10. Л. 8.

⁶ Там же. Ф. № 681-5. Л. 7.

В тряпку заворачивали калач, соль, пупок, детское место. Перед тем, как закопать, положат посреди комнаты, бабушка ходит вокруг и приговаривает, чтобы роженица и ребенок были здоровыми (хазых ползын!)»⁷. «На том месте, где родился ребенок, выкапывают ямку, а кашу едят (из посуды, поставленной в нее). Мешочек ребенка закапывают в выкопанную тут ямку. Эту ямку выкапывает повитуха. (Затем) берет чашку с мучной кашей и ложкою кладет (кашу на землю) возле ямки (как жертва духу домашнего очага). Повитуха кормит (потом) мешочек мучной кашей и спрашивает родильницу: “Право ли или лево?”. Эта женщина отвечает: “право!”. (Так) спрашивает до 3 раз. Спросивши таким образом, она закапывает мешочек на этом самом месте» [Катанов, 1897. С. 64–65].

После родов женщину одевали и обязательно покрывали ее голову платком. В связи с этим, уместно привести наблюдения аскизского священника В. Суховского, остановившегося на ночлег в хакасской семье и ставшего невольным свидетелем этой обрядовой традиции. «Оглянувшись в противоположный угол комнаты и увидел следующую картину: на кровати лежит родильница, одетая в шелковую рубаху, шелком крытую шубу и с шелковым платком на голове: около кровати на полу, завернутый в овечьей шкурке, лежит младенец с продернутой в одну норку (ноздрю. – В. Б.) шелковой ниткой и привязанный к одной ножке кровати, на которой лежала родильница» [1901. С. 5–6]. Как видно из представленного материала, ткань и нить кроме своей утилитарной функции выполняли еще и магическую, апотропейную.

Защитные и очистительные функции ткани выявляются в некоторых бытовых магических манипуляциях. «Над люлькой иногда вешают пришитые к лоскуткам пуговицы. Если ребенок заболел, то сжигают какую-то траву (ирбен. – В. Б.), обводят больного три раза вокруг печи или очага, а затем “стирают” болезнь платком»⁸. В случае когда ночью младенец плохо спал, брали кухонную тряпку и протирали ею лицо ребенка, как бы стирая все плохое (ПМА: А. Н. Чудогашева).

Для ребенка изготавливалась специальная детская одежда – *халтырбас* в виде накидки. Младенец ею пользовался до полутора лет⁹. Детская одежда кроме своей прямой функциональной направленности, как полагали хакасы, в целом должна была способствовать гармоничному развитию и росту ребенка, а также его долгой жизни¹⁰.

В системе обрядов, связанных с ребенком, важнейшее место занимала женщина, принимавшая роды (хак. *кин ичези*). Повитуха сопровождала детородный процесс соответствующей обрядностью и специальными приемами, способствующими, по верованиям хакасов, ускоренному протеканию родов, благополучию ребенка и быстрейшему восстановлению женщины [Бурнаков, 2011а. С. 282–283]. Труд *кин ичези* всегда щедро оплачивался. В числе обязательных и основных подарков для нее была ткань (платок) [Катанов, 1893а. С. 53; Бурнаков, 2011а. С. 280–285]. Этот обычай способствовал формированию в хакасской речи устойчивого выражения, впервые зафиксированного Н. Ф. Катановым: «*Кин кескен кижі пылат пер*» – «Человеку, который отрезал пуп, дают платок» [1893а. С. 53].

Ткань широко использовалась в обрядах, связанных с жильем. Так, при постройке нового дома, на матицу подвешивались ритуальные ленты *чалама*. По мнению хакасов, это делалось с той целью, чтобы «дети рождались здоровыми, жена хозяйкой хорошей была <...> для богатства» [Бурнаков, 2011б. С. 318].

Текстиль и изделия из него наряду с другими предметами являлись универсальными средствами дарообмена у хакасов. В связи с этим известный исследователь Т. М. Михайлов, проводивший в 1967 г. этнографические исследования в Хакасии, отмечал, что «если гость приезжает первый раз с ребенком, то хозяин дома угощает огонь сметаной. Подносит гостю подарок – платок, деньги, ягненка и т. п. Когда ребенка привозят второй раз, чтобы получить обещанный подарок (ягненка, овцу и проч.), то гость должен привезти с собой вина для угощения сельчан, а хозяин дома собирает сородичей»¹¹.

⁷ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 682-3. Л. 69.

⁸ Там же. Ф. № 680-3. Л. 7.

⁹ Там же. Ф. № 682-3. Л. 2.

¹⁰ Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 6. Д. 18. Л. 24.

¹¹ Архив ИМБит СО РАН. Ф. № 2051. Л. 45.

Ткань как предмет, наделенный сложной семантической нагрузкой, широко использовался в ритуалах женского жизненного цикла, а нередко и соотносился с женским началом. Так, например, у хакасов существовала примета, «если беременная во сне возьмет платок или тряпочку, то у нее родится девочка» (ПМА: Е. П. Субракова). Данная идея нашла отражение и в фольклоре [Алтын Пыркан, 1868. С. 105–106]. По традиции женщине не разрешалось ходить без платка. Считали, что иначе у нее «не будут расти дети»¹². Полагали, что платок как предмет, контактирующий с сакральными частями тела – волосами и головой, имел непосредственное отношение к душе женщины. Эти архаические взгляды обнаруживаются в следующей быличке: «Одна девушка работала на покосе. На голове у нее был платок. Вдруг появился вихрь. Он сорвал платок с головы девушки. Платок был белый. И унес. А раньше в лесу жили в *одаге* (шалаше). Вечером пришел мужчина и принес платок. Он сказал: “Че (ладно), возьми свой платок. Ты здесь среди людей жить не будешь. Ты будешь с нами жить”. Когда вихрь (горный дух. – В. Б.) забрал платок, то вместе с ним он забрал *хут* (душу) девушки. Через некоторое время эта девушка умерла. Она оказалась подходящей для горного человека (духа)» (ПМА: Е. П. Субракова).

Платок являлся важным символическим предметом в свадебной обрядности хакасов. При сватовстве важнейшим подарочным атрибутом была ткань [Костров, 1828. С. 20; Кастрен, 1999. С. 213]. «Когда приезжают к родителям невесты, обходят всех родственников, те в этом случае что-нибудь дарят невесте (платок, платье)»¹³. «Невесте женщины дарят платки и т. д.»¹⁴. «Подарок делали невестиной матери – по десять аршин ситцу, платок»¹⁵. «Как посватается, жених деньги платит, или корову отдает. И сразу жених платок одевает (плат) – красный, черный, цветастый. Не здоровались с девушкой, она не имела права ни с кем здороваться. Если девушка не согласится, сваты уходят»¹⁶. «Раньше невесту ходили сватать

до 3-х лет. Затем договорятся с девкой убежать. Парень спрячет лошадь и идет в деревню. А девка берет свою одежду и отправляет ее с другим человеком, а сама уезжает с женихом. Бывало, что вся деревня их догоняла. Если не догнали, то девка – его. Потом он мириться ехал к родителям невесты, платил калым (самое малое – 6–7 голов скотины, а если богатый – до 23 голов, 100 рублей денег, хорошую одежду и т. д.)»¹⁷.

Подарок девичьего платка воплощал собой идею доброй воли, взаимности и благодарности. Данный символический акт в полной мере представлен примером из соционормативной практики хакасов – девушка в знак согласия на замужество дарила жениху свой платок [Катанов, 1907. С. 349]. Бытование этого обычая нашло отражение и в фольклоре. Платок мог выступать еще и в роли своеобразного маркера и безошибочного определителя нужного объекта. Так, например, благодаря наличию подаренного платка был выявлен истинный герой: «Белый платок младшей из сестер оказался перевязанным вокруг руки действительного Сарчыка. Та девица узнала свой платок. Три сестры, увидевши тот платок, узнают его и говорят своему отцу: “Вот наш платок, мы узнаем его! Вот – настоящий Сарчык, спустивший нас с золотой скалы!”» [Там же. С. 408].

Платок выполнял важнейшую символическую функцию приобщения невесты к роду жениха, что происходило при знакомстве с его родственниками. «Когда я привожу невесту домой, то невеста кладет платок или материю или деньги на шесток печи»¹⁸. «А еще такой обычай у нас был. Если женился человек и едет к своей старшей замужней сестре показывать молодую невестку, то она должна зайти, бросить горсть бус, кинуть на плечо старшей сестре мужа платок, сделать подарок. Брошенные бусы все кидаются подбирать. Если все бусы без пары, то все бросают в печку, в огонь. Если есть пары, то оставляют себе. А если без пары, то, что с ними делать, бросают и в холодную печку, потом сгорят. В огонь тоже бросают, чтобы “от нее” приняли новую невестку. Старшей сестре – цветной платок, мужу старшей сестры – белый платок»¹⁹.

¹² Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 285. Тетрадь № 3а. Л. 7.

¹³ Там же. Ф. № 682-3. Тетрадь № 3. Л. 5.

¹⁴ Там же. Ф. № 285. Тетрадь № 6а. Л. 21.

¹⁵ Там же. Тетрадь № 6б. Л. 7.

¹⁶ Там же. Тетрадь № 6в. Л. 7.

¹⁷ Там же. Тетрадь № 4а. Л. 38.

¹⁸ Там же. Тетрадь № 4 б. Л. 25.

¹⁹ Там же. Ф. № 678-3. Л. 31.

Наряду с этим многофункциональность платка могла быть использована и в иных целях, в том числе и в процессе насильственного умыкания невесты. «У похищенной девушки рот завязывали платком»²⁰.

Ткань выступала в качестве ключевого компонента в обрядовой изоляции невесты. Стоит обратить внимание, что в хакасском языке термин «невеста» обозначается выражением *наа пала* [Бутанаев, 1999. С. 65; Хакасско-русский..., 2006. С. 262], буквально переводимый как «новый ребенок». В символическом отношении «молодая» отождествляется с новорожденным ребенком. В традиционной культуре младенец воспринимался как прибывший из потустороннего мира, в связи с чем в мифологическом сознании он осознавался в качестве существа, несущего с собой потенциальную угрозу из инобытия. Так, при родах повитуха произносила: «Пусть не будет злых сил в отчем доме, пусть они находятся среди камней и лесов» [Бутанаев, 1988. С. 209]. Несмотря на то, что рождение ребенка было ожидаемым и радостным событием в жизни семьи (рода), на первых порах все же отношение к нему было неоднозначное. В традиционном сознании порой образ младенца напрямую соотносится с нечистой силой [Бутанаев, 2003. С. 210; Бурнаков, 2006. С. 71–72]. С другой стороны, было распространено убеждение, что новорожденный сам по себе привлекает к себе зловредных духов, поэтому его требовалось оберегать всеми доступными способами. Для нейтрализации этой опасности, по мнению верующих, требовались соблюдение некоторой изоляции и проведение определенных обрядов, в том числе и почитание очага (духа огня). Схожие мировоззренческие установки обнаруживаются и в отношении невесты. Как и новорожденный младенец, невеста (*наа пала*) в процессе обрядовых действий на установленное время изолировалась от общества. Эта символическая практика, помимо всего прочего, воплощала собой идею смерти и последующего возрождения. Невеста как представитель чужого рода посредством цикла обрядов должна была умереть (для отцовского рода) и возродиться в родовом сообществе супруга в качестве его нового,

хотя и не совсем полноправного члена. Данная семантика, на наш взгляд, и лежит в основе обозначения понятия «невеста» – *наа пала* у хакасов. Отделяющую функцию, как и в случае с ребенком, выполняла опять-таки ткань. Подобно спящему ребенку, скрытому от посторонних глаз полотнищем на колыбели, девушка должна была молча сидеть за занавесью, укрывшись платком. «Невесту занавешивали большой шелковой занавеской»²¹. «После окончания венчания в доме жениха сваха расплетала косу за занавеской»²². «Во время большого (главного) пира невесту ведут с закрытым лицом к жене старшего брата» [Катанов, 1897. С. 45]. «Тетка невесты (жена мужниного старшего брата) закрывает невесту сукном и, не показывая ее лица народу, усаживает ее на младшей (северной) стороне юрты свекра. Пока не выпьют всего вина и пока не съедят всего мяса, невеста все время сидит сзади своей тетки, не показывая своего лица людям» [Катанов, 1907. С. 351]. «Женщина-певица смотрит, озираясь кругом; когда она посмотрела, на постели за занавескою сидит невеста (собств. новое дитя). Имя ее было Пай-Палац. Женщина, увидевши ее, опять поет: “О, Пай-Палац, сидящая за парчовою занавескою, собирайся-ка поскорее! Отдал тебя отец! Поедем-ка! О, Пай-Палац, сидящая за шелковою занавескою, собирайся-ка поскорее! Отдала тебя мать! Поедем-ка!”» [Там же. С. 373].

Один из ключевых свадебных ритуалов – заплетение двух кос невесты, символизировавший переход в иной социальный статус, неизменно сопровождался покрытием ее головы платком. «Когда заплели две косы, то надевали шелковый платок. Потом с женихом кланялись солнцу один раз»²³. «Когда девушка становилась женщиной, заплетали две косы и повязывали платок»²⁴. «Свадебный пир когда шел, невеста одевала на голову шелковый или кашемировый платок»²⁵.

Обрядовые действия при вступлении невесты в дом жениха знаменовали приобщение ее к новому семейному очагу. Этот ритуал обязательно проводился с покрытой

²¹ Там же. Ф. № 285. Тетрадь № 4. Л. 45.

²² Там же. Тетрадь № 36. Л. 3–4.

²³ Там же. Ф. № 677-4а. Тетрадь № 4. Л. 15.

²⁴ Там же. Ф. № 285. Тетрадь № 4. Л. 1.

²⁵ Там же. Ф. № 677-13. Тетрадь № 13. Л. 27.

²⁰ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 679-2. Тетрадь № 2. Л. 15.

головой. «Женщина вела под накинутой одеждой невесту (*наа пала*) поклоняться огню»²⁶. «В день пира одна молодая женщина надевает на невесту высокую лисью шапку и, закрывши ее суконным халатом, вводит в юрту; эта невеста глаз не открывает, и ходит, держась за спину водящей ее женщины. Войдя в юрту своего свекра, (невеста) 3 раза кланяется огню, и свекор, бросаая на огонь жир, говорит: “Живите хорошо!”» [Катанов, 1897. С. 85–86]. Необходимо добавить, что в хакасской культуре женщина, став замужней женщиной – хозяйкой, была обязана ежедневно почитать и «кормить» дух огня – *от ине*. Верили, что почитаемое божество не только охраняет домочадцев от злых сил, но и покровительствует их бытовым делам. В частности имел распространение такой обычай: когда «новые кусочки материи, оставались при шитье, то их бросали хозяйке огня»²⁷. По всей видимости, данный обрядовый акт воспринимался как своего рода жертвоприношение для дальнейшего благополучия в домашних занятиях, в том числе и связанных с текстилем.

Важнейшим ритуалом свадебного цикла у хакасов было поклонение молодоженов солнцу – *«кўнге пазыртыг»*. Данное сакральное действие проходило также с использованием платка. «На ранишних свадьбах жениха с невестой ставили на колени, накрывали платком и заставляли кланяться солнцу, чтобы счастливо и хорошо жили»²⁸. «Свадьба идет, молодых выводили на улицу, стелили белый потник. Ставили молодых на потник, накрывали им головы одним шелковым платком и водили по кругу по потнику, как только они поворачивались к солнцу. То кланялись в пояс. Водила их женщина из жениховой родни»²⁹. «Выйдя на улицу, невеста 3 раза кланяется солнцу» [Катанов, 1897. С. 86].

В процессе свадебной обрядности платок становился неотъемлемым элементом одежды замужней женщины, который она должна была носить на протяжении всей своей жизни. Стоит обратить внимание, что все молодые женщины и девушки в прошлом

были обязаны приходить на свадьбу и иные мероприятия непременно в платках. Данное правило весьма строго соблюдалось при общении со старшими родственниками супруга. «В присутствии своего свекра она (невестка. – В. Б.) не снимает платка и не обнажает волос» [Там же. С. 81]. «Невестка в юрте свекра никогда не ходила по мужской стороне, не показывала босые ноги. Когда заходила в юрту свекра, всегда накидывала на голову и плечи платок или какую-нибудь одежду. Когда выходила – всегда спиной вперед. Повернута спиной в присутствии свекра нельзя»³⁰.

Ткани (платку) отводилось немаловажное место и в похоронной обрядности. Ритуальный текстиль выступал неизменным атрибутом проводов человека в последний путь. Женщин было принято хоронить в платках. В числе символических функций ткани в ритуалах данного цикла была также и защита от вредоносного воздействия покойного. Текстилем обкладывали гроб (колоду) и покрывали умершего. «Одевали покойника во все чистое, гроб тоже обкладывали чистой тряпкой. Под голову клали подушку из березовых веток»³¹. «На голове покойника платок, узел завязан впереди»³². «Вымывши покойника, надевают на него его собственную одежду, лицо закрывают платком; шапку тоже надевают, если же дело происходит зимою, то надевают и рукавицы» [Катанов, 1907. С. 353]. «Под труп шамана или простого человека кладем какую-нибудь белую материю, такую же материей закрываем мы (труп) и сверху» [Там же. С. 560].

Труд обмывальщиц, как правило, получал вознаграждение в виде ткани и пр. «Покойников обычно обмывали женщины, специального термина для них не было. Грели воду, одна женщина поливала из кружки, а другая (главная) мыла мылом и мочалкой. Мыло мойщица должна забрать себе, но я не взяла. Зато мне дали на 7-й день материал на платье»³³.

У хакасов до настоящего времени бытует обычай класть в гроб вещи, которые якобы могут пригодиться умершему на том свете.

²⁶ Там же. Ф. № 682-3. Л. 43.

²⁷ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 680-2. Л. 20 об.

²⁸ Там же. Ф. № 285. Тетрадь № 4. Л. 53.

²⁹ Там же. Ф. № 678-1. Тетрадь № 4. Л. 40–41.

³⁰ Там же. Ф. № 682-3. Л. 22.

³¹ Там же. Ф. № 285. Тетрадь № 4а Л. 3.

³² Там же. № 677-13. Л. 46.

³³ Там же. Ф. № 682-3. Л. 22.

В число обязательных предметов для женщин входит платок. Традиционные поверья о сопроводительных вещах покойного убедительно представлены в этнографических материалах С. Д. Майнагашева. Исследователь описал случай, когда умершей девушке забыли положить в гроб ее платок. По рассказам стариков, в результате этой досадной оплошности покойница стала во сне беспокоить своих родственников, требуя свой платок. «Встретила она там умершую девушку. Та ей заказала: Передай отцу и матери, пусть сожгут мне мой платок. Он лежит завернутый в шкатулке <...> Это было в день ее семидневных поминок <...> Платок сожгли; после этого и во сне не стала являться девушка» [Майнагашев, 1915. С. 284]. Стоит заметить, что в мировоззрении хакасов «отправление» предметов в мир мертвых посредством сжигания было распространенным явлением. «Когда умирает человек, то новую одежду наденут на него, а вот старую сложат на землю около могилы и сожгут»³⁴. Вместе с тем способы «доставки» в потустороннее пространство необходимых для покойного вещей могли варьироваться. Данная акция осуществлялась еще и путем их вывешивания на дереве, произрастающем на кладбище. По этому поводу хакасская шаманка нам пояснила следующее: «Вы до сих пор не знаете об умерших, что они от нас ничем не отличаются. У них так же, как и у нас, ветшает и рвется одежда. Им нужны деньги, чтобы купить все необходимое. Умершим людям нужно на березу вешать новую одежду» [Бурнаков, 2006. С. 171].

В культуре хакасов принято устанавливать на могиле специальный плоский камень. Он располагается у головы и служит в качестве «стола» для умершего во время погребально-поминального процесса. Способы застилания этого камня имели локальные отличия. В одних случаях перед тем, как выложить на него «угощение»³⁵ для покойного, он покрывался чистым белым головным платком³⁶. В других – на «стол» просто выкладывался и разворачивался платок (не обязательно белый) с провизией для умершего [Майнагашев, 1915. С. 281].

Женщины, принимавшие участие в похоронном процессе, в качестве защитного средства от негативного воздействия мертвого, как и в целом – зловредных духов, в платок вкалывали иголку с ниткой или булавку. «Женщины должны были обязательно носить иголку с ниткой в платке, чтобы ни один черт не привязался. Черт боится железа»³⁷.

В традиционной культуре хакасов платок на голове вдовы (*тул, харах частыг кизи*) наделялся сложной семиотической структурой. В траурный период головной убор должен нести в себе соответствующий знак скорби. Данное правило способствовало тому, что менялись способы подвязывания и ношения платка. Важнейшим знаковым маркером в этом процессе выступали оппозиции: «правое / левое», «верх / низ». «После смерти мужа жена ходит с расплетенными косами. Расплетает ей вдова какая-нибудь. Носят распущенные волосы 40 дней. В это время жена носит платок на левую сторону. Заплетает косу опять вдова и на правую сторону платок»³⁸. «Косы у нее, у жены (вдовы. – В. Б.) расплетены, на концах не подвязаны. Платок, край которого раньше загибался вверх, теперь загибается вниз. На сороковой день тот, кто обмывал покойника, подходит к вдове и говорит: “Тот, кто умер – умер, а кто живой остался – тот крепкий”. И завязывает платок складкой вверх»³⁹. По материалам Н. Ф. Катанова, «если у какой-нибудь женщины умрет муж, то она расплетает волосы до половины, а на седьмой день снова заплетает свои косы. До того дня вдова ходит с палкой, на верхнем конце которой привязан платок. На седьмой день свою палку она бросает» [1897. С. 71].

Харах частыг кизи (вдовствующий человек) в течение года должен был соблюдать траур. В этот период ему не разрешалось посещать общественные мероприятия и праздники, а также вступать в брак. «По смерти своей жены муж, если он хороший человек, не женится раньше одного года, если же он худой человек, то женится (даже) через полгода; по смерти мужа жена живет вдовою до того же срока. Дети

³⁴ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 682-3. Л. 71.

³⁵ В качестве «угощения» подносились мясо, яйцо, хлебобулочные и кондитерские изделия и пр.

³⁶ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 681-5. Л. 33.

³⁷ Там же. Ф. № 680-1. Л. 20.

³⁸ Там же. Ф. № 677-13. Л. 29.

³⁹ Там же. Ф. № 678-3. Л. 30.

(умерших родителей) не выходят замуж и не женятся в течение 1 года» [Катанов, 1907. С. 562–563]. Такому человеку запрещалось без специального приглашения приходиться в гости к кому-либо [Бурнаков, 2009. С. 534–535]. В тех случаях когда вдова приглашалась в гости, ей обязательно дарился платок (полотенце). «Вдова ни к кому из родственников не имеет права зайти без приглашения. Если зайдет, то ей вколют иглу в платье на груди, и она уйдет. Как только покойника похоронят, все родственники приглашают вдову к себе и бросают ей на плечо что-нибудь, кто что может: полотенце, товар 5–6 метров, платок головной, носовой и говорят ей: “Чтобы на тебе все блестяло”. Так помогали все родственники, это помощь была»⁴⁰. «Перед тем, как пригласить в дом *харах частыг кизи* приглашающие делали им небольшие подарки. *Харах частыг кизи* считается до года. Им нельзя заходить в *хазых чурт* – “жилище, где все хорошо”, особенно в тот дом, где имелись *час пала* (годовалые младенцы). Даже к соседям нельзя заходить, если только их не позвали. Таким людям дарят полотенце, платок и др. Только после того, как им сделают подарки, им разрешалось идти к людям в гости» (ПМА: А. А. Бурнаков).

В обрядовой практике хакасов, в том числе и похоронной, кроме платка широко использовались специальные ритуальные ленты (*чалама*, *малча*, *сүбрек*). В процессе похорон они подвязывались к гриве и хвосту коня, принадлежавшего покойному. Это обрядовое действие происходило при отправлении похоронной процессии и самого коня на кладбище. «В хвост и гриву коня были ввязаны 4 ленточки – красная, белая, черная, голубая. До кладбища на коне скакал один из мужчин. Там его отпустили, а когда яма была выкопана, этот же мужчина ускакал на нем обратно. Причем, надо заметить, что на кладбище в хвосте и гриве остались уже ленточки двух цветов – черная и белая»⁴¹. По объяснению хакасских стариков, «ленточки на коня вяжут, чтобы хозяин узнал потом своего коня»⁴². Кроме того, такие ленточки, преимущественно белого, красного и черного цветов, подвязывались

и на могильные кресты и столбы. На это указывают и архивные сведения: «Почти на всех крестах привязаны ленточки – в основном белая и черная. Веточка еловая подвязывается к кресту в день черной пасхи – *хара нымыртха* (для мертвых)»⁴³. «На многих, особенно свежих могилах на кресте висят *чалама* – матерчатые ленты с нашитыми на ней кусочками материала, видимо из кусочков обшивки гроба, покрывала и одежды. На одной могиле (на кресте) это кусочки красного и черного материала, на детских колышках – из разноцветного ситца и шелка»⁴⁴.

Следует обратить внимание на то, что ритуальная лента *чалама* повязывалась на всех сакральных объектах и выступала в качестве универсального символа почтения, добрых намерений и всевозможных даров и пр. Традиционная вера в сакральность ленты (ткани) способствовало тому, что ее использование получило наиболее широкое распространение в коллективных обрядовых действиях – *тайыг*, в том числе и при освящении животного – *ызых* [Бурнаков, 2010]. По этому поводу Н. Ф. Катанов писал: «В этот же вечер на улице был поставлен гнедой конь, посвященный горному духу Кубайкану. К гриве и хвосту этого коня, называемого “священным животным”, были привязаны по 2 лоскутка: белого и синего цвета. Лоскутки бывают в виде прямоугольника, имеющего длины около 2 вершков и ширины $\frac{3}{4}$ вершка» [1897. С. 24]. Исследователь, поясняя данный обряд, сообщал: «Эти тряпички-амулеты, находясь на шее освященного животного, служат оберегателями животного от нападения нечистого духа» [Катанов, 1893а. С. 28].

При проведении общественных жертвоприношений духам неба (*тигир тайыг*), горы (*таг тайыг*), воды (*суг тайыг*) и т. д., *чалама* подвязывалась на священную березу (*пай хазын*), растущую либо привозимую в почитаемое место. «Некоторые весной, когда березы распустят листья, под березой и устраивали *таиг*. На березу привязывали разноцветные тряпочки “чалма”, украшали березу»⁴⁵. «Тряпки на березу привязывались. Они назывались “сүбрек”»⁴⁶. «Хозяин

⁴⁰ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 678-3. Л. 30.

⁴¹ Там же. Ф. № 680-1. Л. 10 об.

⁴² Там же. Л. 24.

⁴³ Там же. Л. 23.

⁴⁴ Там же. Ф. № 682-3. Л. 69–70.

⁴⁵ Там же. Ф. № 680-2. Л. 8.

⁴⁶ Там же. Ф. № 678-1. Л. 39.

привязывает к этой березе белые и синие ленты и везет ее на гору» [Катанов, 1907. С. 593].

В культуре хакасов ритуальное действо повязывания *чалама* на священную березу – символа мирового древа, воплощало собой идею приобщения верующих к сакральной сфере, к духам предков. В мировоззрении народа священное дерево, равно как и гора, олицетворяли собой мистический центр, священное ядро, в котором была сконцентрирована жизнь рода. Они символизировали собой некое вместилище коллективной души [Кызласов, 1982; Бутанаев, 1996. С. 15; Усманова, 1980; Бурнаков, 2006. С. 16–42]. Прикрепление священных лент к святым объектам подразумевало собой акт воссоединения индивидуума с сакральным родовым «организмом», от которого каждый получал свою долю – потомство, здоровье, жизненные блага и т. д. Так, хакасские мужчины, стремящиеся к рождению в их семье мальчика, при отправлении на коллективное жертвоприношение – *тигир* или *таг тайыг*, прикрепляли к своему головному убору дополнительную *чалама*. В связи с этим С. Д. Майнагашев писал: «Пучков к веревочке должно быть привязано столько, сколько в семье душ мужского пола, но не менее трех; если желают, чтобы в семье родился мальчик, то привязывают лишний пучок. Веревочка с пучками обвязывается вокруг шапки, картуза или вообще головного убора того члена семьи, который идет на *тайыг*» [1916. С. 100]. «У всех мужчин и мальчиков к шапкам еще дома были приколоты по 2 лоскутка, имевших в длину около 2 и ширину около $\frac{3}{4}$ вершка. Один лоскуток был синий, а другой белый. По прибытии на гору, эти лоскутки были привязаны мужчинами и мальчиками к веткам березы» [Катанов, 1897. С. 33–34]. «*Чалама* каждый человек мужского пола привязывал к макушке шапки, когда проходил *тайыг* и перевешивал на березу»⁴⁷.

Каждый *кам*, исходя из своего статуса и уровня знаний и силы, располагал определенным набором шаманских атрибутов. В их число входили костюм (*хамдых кин*), головной убор (*хамдых пöрик*), бубен (*тjүр*) и жезл (*орба*). На каждый из этих предметов обязательно подвешивались ленты (*сызым*,

манчы). Они не только подчеркивали сакральность предметов, но и олицетворяли собой духов-помощников шамана. По материалам исследователей: «Каждая пришитая лента к одежде, шапке и *орбе* означает духа, и чем больше лент, тем *кам* имеет больше связи с духами, помогающими ему при шаманстве» [Тыжнов, 1902. С. 344; Бутанаев, 2006. С. 79]. «По словам Тинникова, на его костюме вначале было только 25 лент, а затем он постепенно, каждый месяц прибавлял их; в продолжение его двенадцатилетней шаманской практики лент накопилось до 477 штук. Все ленты и ленточки изображают духов, а постепенное их прибавление к костюму означает то, что шаман постепенно совершенствуется в своем искусстве и духи охотно делают его слугами, готовыми выполнять все его повеления при лечении больных» [Суховской, 1901. С. 3; Бутанаев, 2006. С. 79]. «Лент на костюме шамана с самого начала бывает мало; им пришивает впоследствии народ, у которого он пошаманит; они должны быть новые, и не холщевые. Ленты пришивают и к шапке» [Катанов, 1907. С. 586].

В сознании шаманистов эти ленты в определенной степени могли отождествляться с «боевыми орденами» *камов*. Чем больше их было представлено на костюме, тем более востребованным он был народом. Чаше камлал, а значит, обладал значительным опытом и силой и, следовательно, имел больше заслуг. В связи с этим, В. Я. Бутанаев пишет: «Если шаману Тинникову при каждом посещении нового хозяина привязывали по паре лент, то значит, за 12 лет он совершил 226 сеансов в разных юртах. У качинского шамана Куске за семь лет его деятельности накопилось до 500 сызымов и до 60 разнообразных металлических погремушек. Всего же на его одежде насчитывалось 1673 ленты. На манекене шамана, находящегося в Минусинском музее, число лент достигает 1000 штук» [2006. С. 79].

Вера хакасов в сакральность ткани (платка) нашла свое отражение и в хакасском фольклоре. Так, герои при помощи волшебного платка преодолевают всевозможные препятствия, создают материальные предметы – пищу, одежду, жилище и даже тайгу [Катанов, 1893а. С. 53; 1893б; 1907. С. 391, 405; Аи Толазы, 1868. С. 202].

Таким образом, представленный материал позволяет сделать вывод о том, что в тра-

⁴⁷ Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 682–3. Л. 74.

диционной культуре хакасов ткань и изготовленная из нее продукция занимали важное место. Они были задействованы во всех обрядах жизненного цикла человека и помимо утилитарной роли выполняли сакрально-магические функции, включавшие продуцирующую, защитную, очистительную, коммуникативную, интегрирующую, подарочную, символическую и т. д. Ткань как знак выполняла существенную роль в изменении социального статуса человека. Она маркировала пространство при обрядовой изоляции ребенка, невесты и умершего, а также на священных объектах и предметах. В традиционном сознании хакасов сохранялась убежденность, что при помощи ткани – важнейшего обрядового элемента, можно достичь желаемых целей и благотворно повлиять на ход событий жизни. Ткань органично вошла в практику хакасского шаманизма. Включенность этого предмета в мифоритуальный комплекс с мировым деревом (горой) выявляет его связи с идеей вечной жизни.

Список литературы

- 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.
- Бурнаков В. А.* Традиционные представления хакасов об языках // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. № 2 (42). С. 111–121.
- Бурнаков В. А.* Ребенок в системе традиционных верований хакасов // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. История, филология. 2011а. Т. 10, вып. 5: Археология и этнография. С. 280–287.
- Бурнаков В. А.* Жилище в традиционных верованиях и обрядности хакасов // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. История, филология. 2011б. Т. 10, вып. 7: Археология и этнография. С. 308–322.
- Бутанаев В. Я.* Воспитание маленьких детей у хакасов // Традиционное воспитание у народов Сибири. Л.: Наука, 1988. С. 206–221.
- Бутанаев В. Я.* Традиционная культура и быт хакасов. Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1996. 224 с.
- Бутанаев В. Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан: УПП «Хакасия», 1999. 240 с.
- Бутанаев В. Я.* Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. 260 с.
- Бутанаев В. Я.* Иллюстрированная этнография хакасов: Альбом фотоматериалов Минусинского музея им. Н. М. Мартыанова. Абакан, 2004. 103 с.
- Бутанаев В. Я.* Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан, 2006. 253 с.
- Кастрен М. А.* Путешествие в Сибирь. Тюмень: Ю. Мандрики, 1999. 352 с.
- Катанов Н. Ф.* Письма Н. Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана // Приложение к LXXIII тому Записок Императорской Академии наук. СПб., 1893а. № 8. 113 с.
- Катанов Н. Ф.* Среди тюркских племен // Известия ИРГО. Т. 29. Вып. 6. СПб., 1893б. С. 519–541.
- Катанов Н. Ф.* Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань: Типо-литография Императорского Казанского университета, 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.
- Костров Н.* Женщина у инородцев Томской губернии. [б. м., б. и.], 1828. 41 с.
- Кузнецова А. А.* Жилища, одежда и пища минусинских и ачинских инородцев // Минусинские и ачинские инородцы. Красноярск: Тип. Енисейск. губ. управ., 1898. С. 105–213.
- Кустова Ю. Г.* Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 160 с.
- Кызласов И. Л.* Гора – прародительница в фольклоре хакасов // СЭ. 1982. № 2. С. 83–92.
- Левин М. Г., Потапов Л. П.* Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. 498 с.
- Майнагашев 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.

Патачаков К. М. Культура и быт хакасов в свете исторических связей с русским народом (XVIII–XIX вв.). Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1958. 104 с.

Патачаков К. М. Очерки материальной культуры хакасов. Абакан: ХО Красноярск. кн. изд-ва, 1982. 88 с.

Суховской В. О шаманстве в Минусинском крае // ИОАИЭ. 1901. Т. 17. С. 1–9.

Тыжнов П. Шаманство камов над большими // ЕЕВ. 1902. № 11–12. С. 339–344.

Усманова М. С. Дерево в традиционных представлениях хакасов // Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1980. С. 101–106.

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

Шибеева Ю. А. Одежда хакасов. Сталинабад, 1959. 122 с.

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 ИМБит СО РАН. «Материалы полевых работ историко-этнографического отдела бурятского института общественных наук БФ СО АН СССР за 1967 г.». Ф. № 2051. 80 л.

Архив МАЭ РАН (Кунсткамера). Ф. 5. Оп. 6. Д. 18. Рукопись Н. С. Тенешева «Религиозные обряды и обычаи сагайцев и шорцев, связанные с рождением и воспитанием детей». 12 мая 1954 г. 30 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 285. Тетрадь № 1. «Этнографическая экспедиция ТГУ на Чулым. Август 1970 г.». 8 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 285. Тетрадь № 3а. «Этнографическая экспедиция ТГУ. Лето 1969 г. Река Чулым». 32 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 285. Тетрадь № 3б. «Этнографическая экспедиция ТГУ на Чулым. Август 1970 г.». 4 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 285. Тетрадь № 4. «Дневник этнографической экспедиции в Хакасию. Лето 1971 г.». 40 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 285. Тетрадь № 4а. «Этнографическая экспедиция ТГУ на Чулым. Лето 1965 г.». 3 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 285. Тетрадь № 4б. «Этнографическая экспедиция ТГУ. Июль 1969 г. Река Чулым. Записи вел А. Селиванов». 43 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 285. Тетрадь № 6а. «Этнографическая экспедиция ТГУ на Чулым. Июль 1965 г.». 22 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 285. Тетрадь № 6б. «Этнографическая экспедиция ТГУ. Июль 1969 г. Река Чулым». 27 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 285. Тетрадь № 6в. «Этнографическая экспедиция ТГУ на Чулым. Лето 1970 г.». 21 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 285. Тетрадь № 10. «Этнографическая экспедиция ТГУ на Чулым. Лето 1970 г.». 12 л.

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

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 677-13. Тетрадь № 13. «Этнографическая экспедиция ТГУ. Хакасия – Чулым. Лето 1972 г.». 63 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 678-1. «Этнографическая экспедиция ТГУ в Хакасию, Ужурский и Шарыповский р-ны Красноярского края. Август 1973 г.». 51 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. № 679-2. Тетрадь № 2. «Этнографическая экспедиция ТГУ в Ужурский района Красноярского края, Ширинский и Орджоникидзевский р-ны Хакасии. Август 1973 г.». 18 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 680-1. «Этнографическая экспедиция. Хакасия. Сагайцы. Лето 1974 г.». 33 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 680-2. «Этнографическая экспедиция. Хакасия. Сагайцы. Лето (июль) 1974 г.». 48 л.

Архив МАЭС ТГУ. Ф. № 680-3. «Этнографическая экспедиция ТГУ. Хакасия. Сагайцы. Лето (июль) 1974 г.». 46 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.

Полевые материалы автора

Бурнаков Алексей Андреевич, 1937 г. р., с. Аскиз Аскизского района Республики Хакасия, запись 2005 г.

Субракова Евдокия Павловна (хак. имя *Педекей*), 1914 г. р., с. Нижняя Тея Аскиз-

ского района Республики Хакасия, запись 2005 г.

Чудогашева Анастасия Николаевна, 1921 г. р., с. Аскиз Аскизского района Республики Хакасия, запись 2008 г.

Материал поступил в редколлегию 30.01.2012

V. A. Burnakov

TEXTILE IN THE RITUAL PRACTICE OF KHAKASES

Paper is devoted to the reconstruction of traditional views of the Khakas tissue. The author first introduced to the scientific revolution of the field and unique archival materials, which examined the myth-ritual complex Khakas, associated with the tissue, including such aspects of it as her role in the rituals associated with the human life cycle, with the worship of nature and the socio-regulatory practices.

Keywords: Khakas, beliefs, ritual, textile, cloth, shamanism, spirits, human life cycle.