

АТМОСФЕРНЫЕ ЯВЛЕНИЯ В ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ХАКАСОВ *

В традиционной культуре хакасов основное внимание было направлено на постижение окружающего мира и определение своего места в нем. Восприятие и взаимодействие с природой основывалось на принципах тождества и взаимозависимости. Впервые рассматривается мифоритуальный комплекс хакасов, связанный с атмосферными явлениями: молнией, громом, радугой, осадками, ветром и др. Будучи естественным природным феноменом, в традиционном сознании они закономерно вошли в круг представлений о жизни, смерти, судьбе и счастье человека. Атмосферные проявления в мифологическом мышлении воспринимались в качестве сакральной силы, имеющей прямое отношение к Верхнему миру – Небесам. В сознании верующих они связывались с культом природных стихий и плодородия. Многовековое наблюдение за природой и стремление ее познать способствовали формированию традиционных народных знаний, метеорологической магии, семейно-бытовых обрядов, прогностической практики и др. Человек стремился синхронизировать свою деятельность с природными ритмами и явлениями, подкреплял это согласование ритуально. Вся обрядовая практика была направлена на поддержание стабильности жизни традиционного общества и его гармоничного сосуществования с природой.

Ключевые слова: хакасы, верования, миф, обряд, магия, атмосферные явления, человек, шаманизм, духи.

Актуальность исследования определяется повышенным интересом в современном мире к судьбам коренных и малочисленных народов России и Сибири в частности. В связи с этим одной из важнейших задач становится проблема сохранения культурного наследия, современного процесса этнокультурной идентификации, с одной стороны, и необходимостью дальнейшего развития отношений между этносами на принципах толерантности, с другой. Основопологающим условием такого конструктивного взаимодействия должны стать пре-

одоление всевозможных предубеждений и попытка объективного понимания «иной культуры». Данное обстоятельство выдвигает в число приоритетов необходимость изучения ее специфики, в том числе и у хакасов.

Новизна работы определяется системностью исследования и введением в оборот новых архивных и полевых материалов. Цель статьи – определение мифоритуального комплекса хакасов, связанного с атмосферными явлениями. Исходя из этого были поставлены следующие задачи: выявление

* Исследование выполнено в рамках программы № X.100.3.3 «Традиционное мировоззрение коренных народов Южной Сибири во взаимодействии с мировыми, национальными и новыми религиями: способы устойчивости, пути изменений (XX – начало XXI в.)» и при поддержке Министерства образования и науки РФ: НИР 6.2069.2011 «Развитие механизма интеграции фундаментальных исследований и образовательной деятельности по археологии и этнографии Северной Азии в рамках совместного Научно-образовательного центра Новосибирского национального исследовательского государственного университета и Института археологии и этнографии СО РАН».

роли молнии, грома, радуги, осадков, ветра в мифологии и обрядовых практиках; установление их значимости в соционормативной сфере. 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, сравнительно-исторического, структурно-семантического анализа и реликта.

В культуре хакасов существенное место отводится представлениям о небе (хак. *тигир*) и атмосферных явлениях. Небо является самым высшим (в прямом и переносном значении) и почитаемым объектом мифоритуальной системы народа. В традиционном сознании все, что связано с верхней сферой мироздания, воспринимается как абсолютное и сакральное. Это в полной мере относится ко всем небесным объектам и явлениям.

Понятие «атмосфера» у хакасов обозначается словом «*чиген*». В. Я. Бутанаев не без оснований полагает, что этот термин имеет иранское происхождение. Ученый связывает его с соответствующей лексемой «джихан», в персидском языке обозначающей «землю, мир, вселенную». У хакасов это слово широко распространено в богатырских сказаниях (*алыттыг нымах*). Оно, как правило, применяется при описании интенсивности и масштабов борьбы эпических героев, например, «*чир пизип халган, чиген согылып халган*» – «земля закачалась и воздушная атмосфера сотряслась» [2003. С. 50].

Среди атмосферных явлений большое внимание уделяется молнии (хак. *чазын, чалын*) [Хакасско-русский словарь, 2006. С. 923, 937]. В мифологическом сознании она воспринимается как характерное проявление сферы сверхъестественной, божественной. Молния считается огненной стрелой (*чазын огы, күжүрт угы*) духа Неба (*Хан-Тигир*) или его отдельных небожителей (*чай-аан*) – *Күжүрт-чаячы*, а нередко и самого верховного божества *Ах-Худая* [Бутанаев, 1999. С. 206; 2003. С. 51]. Подобные суждения определили формирование специальных обрядовых действий, связанных с данным природным явлением. Было распространено

поверье, что в самом начале грозы могли исполняться сокровенные замыслы людей. В результате чего, когда на небе начинала сверкать молния, верующие поднимали с земли какой-либо предмет (например, камень) и произносили пожелание: «Пусть буду сильный, пусть буду богатый» [Алексеев, 1980. С. 88].

Вместе с тем в хакасской традиции молния как сакральный феномен воспринималась двояко. С одной стороны, полагали, что это небесное явление, наделенное мощной разрушительной силой, направлено на уничтожение злых духов «*айна*» и очищение земного пространства от их зловредного воздействия. В связи с чем исследователи XIX в., изучавшие мировоззрение хакасов, неоднократно отмечали у них подобные суждения: «Кудай пускает громовую стрелу и молнию в злого духа Айну, а тот успевает спрятаться за дерево, животное или человека и тем навлекает на них поражение молнией»¹. «Молния происходит оттого, что дух неба, преследуя дьявола, пускает в него огненные стрелы» [Катанов, 1896. С. 424]. «Если дьявол (*айна*) войдет в дерево, гору или скалу, то Бог, преследуя дьявола, расколлет это дерево, гору или скалу» [Катанов, 1897. С. 52]. Схожие мифологические воззрения имели распространение среди многих тюркских и монгольских народов Сибири [Алексеев, 1980. С. 82–90; Потанин, 2005. С. 141–142].

С другой стороны, в традиционном мышлении хакасов любое живое существо – человек или животное, пораженные молнией, считались предназначенными Небу (*Хан Тигир*). Они, как правило, воспринимались в качестве его избранных, наделенных особой сакральной чистотой. Это, в свою очередь, способствовало формированию специальной обрядности, воспроизводимой в подобной ситуации. В этнографической литературе представлены многочисленные свидетельства, обусловленные данной мировоззренческой установкой в отношении животных, умерщвленных молнией. Так, например, «инородцы (хакасы. – В. Б.) считают благодатью свыше, если домашнее животное будет убито грозой; ни за что не употребляют его в пищу, а сейчас же делают три столба, на которые вешают животное

¹ Архив РГО. Разряд № 64. Оп. 1. Д. 29. Л. 12.

и оставляют его, пока оно не истлеет или не истребится волками или птицами» [Каратанов, 1884. С. 21–22]. «Если дух неба своею громовою стрелою (т. е. молнией) убьет овцу, лошадь или корову, то их есть нельзя, а нужно поставить четыре столба и, соединивши их поперечинами, набросать на них прутьев, сверху которых и положить убитое громовою стрелою животное, чтобы его своим нюханием или ядением не осквернили собаки или волки. Животное, убитое молнией, считается угодным духу неба, и потому непременно должно быть принесено ему в жертву» [Катанов, 1897. С. 39–40]. «Убитое молнией животное водружали на настил “*күзүрт сери*”, на четырех столбах с бревенчатым перекрытием. Верили, что животное, убитое стрелой бога – “*Худай угы*”, угодно небесному владыке и его нельзя хоронить в земле» [Бутанаев, 2003. С. 52]. Аналогичный обрядовый комплекс был распространен и среди тувинцев [Потанин, 2005. С. 37].

Ниспосылаемая свыше молния не только выполняла очистительную и иную функцию, но и несла с собой «небесную благодать». В верованиях хакасов дерево, разбитое молнией (*чазын түскен / сапхан агас*), считалось освященным и наделенным божественной небесной силой. Полагали, что оно способно оградить живые существа от негативного влияния злой силы и принести людям всевозможные жизненные блага. Н. Ф. Катанов, описывая данный аспект традиционных воззрений хакасов, сообщал: «Если громовая стрела (*чазын огы*) расколется дерево и если это дерево, принесши домой, сжечь его, то в этот дом болезнь не придет <...> Если расколется дерево, то мы говорим, что на него спустился творец» [1897. С. 52, 74]. Хакасские охотники, глубоко веря в сакральные свойства такого дерева, старались взять от него щепки или веточки. Они были твердо убеждены, что тем самым обеспечат себе удачу в промысловой деятельности. По этому поводу И. Каратанов писал: «Если ружье начинает плохо бить, или не ронит птицу и зверя, т. е. не убивает на повал, то инородцы приписывают это дурному глазу и для исправления ищут в лесу расщепленное грозой дерево, берут часть лучин и носят всегда с собою» [1884. С. 21].

Деревья, загоревшиеся от удара молнии, в народе именовали небесным или громо-

вым огнем (*тигир оды, күзүрт оды*). Ему приписывали мистические свойства, способные положительным образом менять жизнь его обладателя. При этом в обращении с ним требовалось строгое соблюдение определенных правил. Полагали, что если «небесный огонь» принести в дом и беспрепятственно три года подряд поддерживать зажженный от него очаг и при этом ежедневно его почитать, то семья избавится от всех болезней, неудач и непременно разбогатеет. Вместе с тем было распространено убеждение, что в том случае, когда такой огонь по недосмотру хозяев все же угасал, то семью могло ожидать несчастье и даже гибель. С «небесным огнем» была связана следующая норма. Когда находящийся в пути человек проезжал мимо дерева, загоревшегося от удара молнии, то он должен был взять с него ветви со словами: «*Мин сайын кизиниң тайызыбын, мин сайын кизиниң чеенібізін*» – «Я дядя по матери сайынского рода, я племянник по сестре сайынского рода» [Бутанаев, 2003. С. 52]. В таком случае ему якобы должен был сопутствовать успех во всех начинаниях. Считалось также, что этот человек станет богатым и счастливым. Вера в сверхъестественные возможности подобного сакрального объекта была присуща и бурятам [Потанин, 2005. С. 141].

В обрядовой практике хакасов большое значение придавалось грому (*күзүрт*). В мифопоэтическом сознании это атмосферное явление представлялось в качестве «божественного гласа», возвещающего волю Неба. В космогонических мотивах небесный гром, подобно первому крику новорожденного младенца, возвещал миру о явлении новой жизни или же о начале ее очередного витка. Данная мысль полнее раскрывается в эпическом творчестве народа, например, в сюжете, описывающем процесс первотворения: «Когда впервые потекли шестьдесят родов речек и воды; когда впервые закачались на девяти горных хребтах богатые березы, имеющие золотые листья; когда впервые стали приносить чистую жертву; когда впервые открылись семь отверстий черной земли; когда впервые загремело сильно высокое небо...» [Катанов, 1907. С. 565]. В этой связи совершенно не случайным является тот факт, что первые раскаты грома (*күзүрт нызырагы*), как и первое кукование кукушки, в традиционных представлениях соотносились с наступлением Нового года –

«Чыл пазы». В мифологическом мышлении этот период осознавался, как новый цикл жизни. Хакасы во время первого весеннего грома, взяв в левую руку ведро, а в правую ковш, трижды обходили юрту по солнцу. При этом ударяли ковшом по ее стенам. Затем производили гадание (*törük*). Бросали ковш на землю. Считалось, что если упадет на дно, т. е. отверстием вверх, то скот будет здоров и даст много молока [Катанов, 1896. С. 424]. Не вызывает сомнений, что в традиционной культуре обряд почитания первого грома неосознанно воспроизводил мифологическую ситуацию отторжения жилища от зимнего хаоса, восстановления порядка. В это время из юрты выгонялись собаки – согласно мифу, собака во времена первотворения помогла Эрлику [Традиционное мировоззрение тюрков..., 1988. С. 20]. Вместе с тем смысл этих ритуальных действий, по всей видимости, можно рассматривать как своеобразную реплику акта сотворения мира, акцентирующего космичность производительной силы. В них человек манифестировал свою сопричастность мирозданию, расширял границы освоенного пространства и тем самым обеспечивал символическими средствами стабильность своего существования [Там же. С. 122].

В традиционном сознании первый весенний гром, как явление высшего космического порядка, наделялся мистической оплодотворяющей и производительной силой. Хакасы поэтому не случайно отождествляли небесный гром с образом ревущего синего быка – символа мощной половой потенции, изобилия и плодородия. Реликты этих представлений нашли отражение в следующей загадке: «*Кök пуга мустаза, тооза кизе истилче (күгүрт)*» – «Рев сивого быка каждый из людей услышит» (гром)². Согласно мифам, во время рева сивого быка коровы становились стельными³. В связи с чем в народе бытовала примета: если гром прогремит с южной стороны, то будет много молока у кобылиц, если с северной – будут молочными коровы, если с восточной – овцы, если с западной – собаки. Когда же грянет гром прямо над головой, то обилие молока появится у женщин-матерей [Бутанаев, 2003.

С. 51]. Следует добавить, что в мифологическом сознании хакасов образ быка устойчиво соотносится не только с громом, но и с отдельными небесными объектами, например с луной, которая также имела отношение к идее плодородия. Данные воззрения выявляются из следующей загадки: «Белый бык через забор смотрит (луна)»⁴. Схожие воззрения встречаются и у алтайцев. У них первый весенний гром связывался с культами плодородия и огня. Во время грома для получения искомым благ они приносили в жертву духу огня рыжеголового барана [Потанин, 2005. С. 89].

Мифологические воззрения о громе, как и о других объектах, получают дальнейшее развитие. В хакасском пантеоне среди небожителей – *чаянов*, стал выделяться отдельный персонаж *Күгүрт-хан*, или *Күгүрт Чайаачы* – громовержец. Согласно фольклору, это божество «проживает на западном берегу океана: он является к услугам шамана только в экстренных случаях; он ходит по воздуху, а когда идет по земле, то земля дрожит, воет ветер, сверкает молния, он ходит, как вихрь: во время его ходьбы, бела света не видно: он ездит на белом коне, чембур из белых серебряных ниток, в белой шелковой шапке, в белых сафьяновых сапогах и таких же перчатках: одежда на нем из чистого серебра; он разговаривает на 17 языках; он царь над всеми духами» [Лаппо, 1905. С. 24].

Само явление грома у хакасов нередко могло ассоциироваться с выражением гнева – крика и олицетворением разрушительной силы верховных божеств или же самого Неба⁵. Н. Ф. Катанов, изучая традиционные верования этого народа, отмечал: «Бог постоянно преследует дьявола, который прячется то за деревом, то где либо в другом месте, и поражает его огненной стрелой, называемую молнией, и кричит на него, отчего и происходит гром» [1893б. С. 537]; «О громе (*күгүрт*) мы говорим, что это три творца (Үс Чаян) кричат, преследуя дьявола (*айна*)» [Катанов, 1897. С. 74].

Громовые стрелы, или фульгурит (*чазын огы, күгүрт угы*) – основное оружие *Күгүрт-хана (Худая, Неба)*, как были убеждены хакасы, попадают в руки только счаст-

² Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Ф. № 287. Ед. хр. № М. 34. Л. 127.

³ Там же. Ед. хр. № 363. Л. 81.

⁴ Архив РГО. Разряд № 64. Оп. 1. Д. 29. Л. 24 об.

⁵ Там же. Л. 12.

ливого человека. Согласно традиционным взглядам, нашедший такую «стрелу» обязан был ее хранить в тайне. Считалось, что если точно соблюдать данное правило, то ее обладатель непременно разбогатеет. Полагали, что *чазын огы* наделены непревзойденной магической силой, способной исцелять болезни и воздействовать на погоду. Громовую стрелу запрещалось держать голыми руками, а только завернутыми в белую материю или в правую полу одежды. В процессе лечения высекались искры из *чазын огы* путем их удара о кресало [Бутанаев, 2003. С. 52]. Следует отметить, что воззрения хакасов о громовых стрелах – символах Неба и небесного огня имеют большое сходство с верованиями народов Центральной Азии и Тибета [Рерих, 1999. С. 39; Потанин, 2005. С. 141].

Среди хакасов были распространены представления и о том, что отдельные растения имеют магическую связь с громом. Из них выделялись следующие: «*күгүрт оды*» – «зверобой (иногда – чемерица)», «*күгүрт порчозы (халчуп)*» – «чемерица», «*күгүрт мискезі*» – «громовой гриб» [Бутанаев, 1999. С. 53; Хакаско-русский словарь, 2006. С. 213]. Считалось, что эти растения получают жизненную силу от грома. Например, было распространено убеждение, что чемерица и зверобой начинают активный рост только после первого раската грома. Верили, что если же сорвать *күгүрт мискезі*, то обязательно будет гром [Там же]. Абсолютная убежденность в лечебных и сверхъестественных свойствах этих растений способствовала тому, что они на протяжении веков широко использовались в народной медицине и ветеринарии⁶. Аналогичные воззрения о магической силе отдельных растений, якобы способных вызывать гром, были характерны и для шорцев. В качестве такового у них выступал пион (*Raeonia opomala*). Цветок назывался «*тенгри көгрежи*» – «небесный гром» или «*тенгри тарслагы*» – «небесный треск». Считалось, что во время грозы корни пиона приобретают особый горьковатый вкус [Потапов, 1953. С. 64]. Вера в мистическое влияние грозы на отдельные растения встречается и у киргизов. Полагали, что если лошадь съест траву, выросшую на том

месте, куда ударила молния, то у нее облезет шерсть [Потанин, 2005. С. 133].

Согласно мифологическим воззрениям хакасов, гром имеет прямое отношение к такому распространенному небесному явлению, как радуга. Одним из ее названий было «*күгүрт чолы*» – «дорога грома». Как объясняли верующие, «гром во время грозы прокладывает себе в тучах и по небу дорогу, которая и видна после грозы»⁷. Радуга осознавалась в качестве своеобразного связующего звена между небом и землей или же небесного пояса. Это и определило ее второе название «*тигір хуры*» – «пояс неба». В архаическом мировидении народа радуга воспринималась как особый, сакральный объект, посредством которого человек якобы имел возможность получить определенные блага. Верили, что человек, сумевший пройти под ней («*тигір хурын чүктенерге*» – «букв. взвалит на себя небесный пояс»), изменит свою половую принадлежность – мужчина станет женщиной и наоборот. Полагали, что пройти сквозь *тигір хуры* дано лишь счастливцу. Человек, осуществивший это чудо, станет бессмертным [Бутанаев, 2003. С. 53; Бурнаков, 2006. С. 177]. Имели распространение и другие поверья о радуге. Считалось, что сквозь нее сможет проехать человек в белых одеждах и на белом коне. Совершивший это якобы станет ясновидцем или шаманом и будет почитаться, как избранник бога [Бурнаков, 2006. С. 183]. Следует отметить, что в мировоззрении хакасов включенность образа радуги в шаманскую практику и ее семантическая связь с идеей дороги (моста или лестницы), ведущей в Верхний мир, – весьма распространенное явление. Ее изображение встречается на многих шаманских бубнах. В связи с чем Н. Ф. Катанов, анализируя рисунки на этих бубнах, отмечал: «Наверху изображается радуга (*тигір хуры* – пояс неба) или красным цветом, или в весьма редких случаях – красным, синим и белым. С концов радуги спускаются две широкие клетки (белая и красная или обе белые), изображающие лестницу, по которой шаман поднимается на небо к обители Всевышнего Творца, Господа Бога (*Үстү Чаячы, Кан-Кудай*), и получает от него приказание: освятить “ызыка”, исцелить или

⁶ Архив РГО. Разряд № 64. Оп. 1. Д. 29. Л. 18.

⁷ Там же. Л. 12.

умертвить больного и пр.» [1893а. С. 28]. Архаическая символика радуги – «небесной пути-дороги» нашла свое выражение и в героической эпике. Так, при перемещении известного фольклорного персонажа – богатырши Алтын Арыг из земного пространства в небеса, на наш взгляд, совершенно не случайно предстает образ радуги:

«Чазы полган пудына
Хамчы саап, ойлап турадыр.
Хартыга хус чили, ат чахсы
Халлап, ойлап парыбысхан,
Хан Кирет хус чили,
Кииріліп, сөблүп парыбысхан.
Ат алнынан тигір пары
Азырлап күгүрт чоллаан,
Хыстың соонда чир үстү
Хара пыр тартылып халган»

«По [конскому] бедру величиной с поле
Плетью ударила и понеслась.
Разбежавшись, хороший конь,
Словно птица ястреб, полетел,
Словно птица Хан-Кирет,
Распластался и поскакал.
В глубине неба перед конем
Повисла радуга дугою,
Поверхность земли позади девы
Черной пылью заволоклась»
[Алтын-Арыг, 1988. С. 217, 458].

Отождествление радуги с дорогой обнаруживается и в одной хакасской народной загадке: «*Иб азыра чол парыбысхан (күгүрт чолы)*» – «Поверх дома пролегла дорога (радуга)» (пер. наш. – В. Б.) [Мудрое слово, 1976. С. 67, 122].

Радуга являлась одним из распространенных и живописных объектов народной метеорологии. По ее расположению прогнозировали погоду. Полагали, что если ее концы уходили за гору, то ожидалась ясная погода. В случае же, когда хотя бы один конец радуги упирался в водный источник (реку или озеро), то это предвещало дождь [Бурнаков, 2006. С. 177]. Данная примета опять-таки подчеркивает медиаторную функцию радуги. В мифологическом сознании она, очевидно, наделялась способностью втягивать воду из рек и озер и перемещать ее в исходное небесное пространство. Оттуда же вода в виде дождя снова выпадала на землю. Следует заметить, что синева и необъят-

ность неба в традиционном мышлении отождествлялись с образом бескрайнего синего моря (*көк талай*). Эти воззрения получили свое воплощение в народной загадке о главных небесных светилах:

«Көк талайның үстүнде ікі хуу хус сүріс
чөрче,
Чир дее чидіс полбинчалар (күн, ай)».

«В синем море два лебедя друг за другом
гонятся
И при этом никак не могут достичь земли
(солнце и луна)»
(пер. наш. – В. Б.)
[Мудрое слово, 1976. С. 120].

Представление о небесах – водном пространстве, способном зимой замерзнуть и превращаться в лед, нашло отражение и в ритуальной практике шаманов. Считалось, что в этот период времени небесная сфера, как правило, для них становилась недоступной. Из-за чего зимой камлания небожителям не проводились [Традиционное мировоззрение тюрков..., 1988. С. 80–81]. Хотя, по сведениям Л. П. Потапова, были исключения. Так, отдельные сильные шаманы, с ледорубом все же отваживались зимой совершать свои восхождения на небо [1991. С. 141]. Реликты воззрений о ледяном небе представлены и в распространенной хакасской загадке: «*Чардаа чарба састым, пусха пугдай састым (чылтыстар)*» – «На доску посыпал крупы, на лед посыпал пшеницы (звезды)»⁸. Типичные представления о замерзшем звездном небе обнаруживаем и у алтайцев, например, в следующей загадке: «*Мусха пудай текты (тэнгэредэ ілдыс)*» – «По льду насеяно пшеницы» (звезды на небе) [Вербицкий, 1992. С. 238].

В традиционном мировоззрении, как уже было отмечено, считалось, что дождь (*наңмыр*) посыпался на землю по воле Неба. Это способствовало появлению его второго названия – «*тигір сыгы*» (букв. небесная влага) [Хакасско-русский словарь, 2006. С. 614]. С целью получения осадков и др. устраивали обряд жертвоприношения Небу

⁸ Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ, Ф. № 287. Ед. хр. № М. 34. Л. 121.

Распространенным мистическим способом вызывания дождя было обрядовое действие с «громовой стрелой» (*чазын огы, кужурт угы*). Верили, что если ее показать солнцу и произнести заклинание: «*Агбан пазы Апыр-чапыр, Ким пазы Кимир-Чамыр*» – «Верховья Абакана с духом дождя [по имени] Апыр-Чапыр, верховья Енисея с духом осадков [по имени] Кимир-Чамыр», то обязательно пойдет сильный дождь. Более того, считалось, что осадки будут длиться ровно столько дней, сколько раз взмахивал «громовой стрелой» человек, исполнивший этот обряд [Бутанаев, 2003. С. 52]. Схожая ритуальная практика, но только с магическим камнем под названиее «*яда таиш*» (*чат таиш*) встречается у многих тюрко-монгольских народов Сибири и Центральной Азии. Так, у алтайцев и тувинцев существовала особая категория обрядовых лиц, называемых *ядачи*, проводивших ритуалы с этим предметом. Полагали, что если подержать его в холодной воде (реке, ведре) в течение суток, то наступит ненастье [Вербицкий, 1992. С. 64; Радлов, 1989. С. 360–361; Малов, 1947; Потапов, 1991. С. 132; Бурнаков, 2006. С. 62].

Хакасы совершали обрядовые действия, направленные не только на призывания осадков, но и на их прекращение. С этой целью во время затяжного дождя на улице бросали нож или топор со словами: «*Улуг хамның устугызың, кічіг хамның кирізізің*» – «Ты бедренная кость большого шамана, ты локтевая кость малого шамана». Кроме того, бытовали и другие магические способы борьбы с долговременным ненастьем. Для этой цели выбирался человек, рожденный в ясную погоду. Он должен был трижды бросить в огонь соль, добытую из озера, при этом приговаривая: «*Аязын тарт!*» – «Притяни свою ясность» [Бутанаев, 2003. С. 53].

Для избавления от сильного града (*тас міндір*) выходили на улицу и, размахивая ножом, произносили заклинание: «*Абыган пазын ала пар! Ким пазын кизе пар! Том пазын тобыра пар! Ыңсү пазын үзе сан!*» – «Направляйся в верховья Абакана! Переправляйся через верховья Енисея! Пройди насквозь верховья Томи! Проруби верховья Тубы». При помощи такого мистического метода местные жители пытались отправить

это неблагоприятное атмосферное явление за пределы своей территории [Там же]. Пожелание о недопущении неблагоприятных атмосферных явлений высшими силами произносились и при общественных жертвоприношениях духу Неба (гор).

В мифоритуальном комплексе хакасов большое внимание уделялось ветру (*чил*). Как и дождь, он относится к атмосферным явлениям. Ветер пригоняет тучи, из которых выпадают осадки. Он же и раздувает их, уводит стороной и т. д. Данные реалии нашли отражение и в эпическом творчестве:

«Ветры ударили
В бубны бронзой звенящие, –
Издали отозвались окоёмы земные.
Ветры ударили в бубны медью гудящие, –
Вспенились гулким прибором воды
морские.
Стали тогда на просторах небесных
степей,
Словно стада, разбредаясь от края
до края,
Скалам огромным подобные, тучи
гулять,
И облака, набухая дождем, кочевать»
[Баинов, 2007. С. 11].

В мировой мифологии ветер (воздух) – одна из фундаментальных стихий мироздания. Ветер становится доступным органам чувств благодаря своему движению. Он описывается в виде дыхания, дуновения, которые связаны с принципом жизни, животворящим духом, эманацией [Воздух, 1987]. Эти воззрения в полной мере присущи южносибирским тюркам и хакасам в частности. Одной из главных характеристик жизни в тюркской ритуально-мифологической традиции была категория «*тын*» («дух», «душа», «жизнь», «дыхание»). С помощью этой лексемы обозначалось все живое на земле, будь то растение, животное или человек. Ею же пользовались для наименования «души» фольклорных персонажей [Традиционное мировоззрение тюрков..., 1989. С. 80; Бурнаков, 2006. С. 102–103]. Наличие *тын* является определяющим фактором жизни. Полагали, что с утратой *тын* наступает смерть любого живого существа. Для традиционного сознания, опиравшегося на опытное знание физиологии, дыхание было неотделимо

от стихии движущегося воздуха – ветра. В связи с чем хакасы говорили: «дыхание человека от ветра». Сопоставляя естество человека с природной стихией, мифологическое сознание пыталось гармонизировать его с космосом, где действовали полярные силы. В мифологическом мышлении ветер наделяется амбивалентными характеристиками. Универсальная логика оппозиций рождала противопоставление теплого ветра-дыхания, связанного с жизнью, холодному, олицетворяющему холод инобытия. «Вверху с хорошим дыханием жил Кудай, с плохим дыханием под землей жил айна» [Традиционное мировоззрение тюрков..., 1989. С. 82]. Дуновение легкого ветерка (*тан*) – зефира, хакасы воспринимали как дыхание владыки Нижнего мира Эрлик-хана. При его возникновении запрещалось дышать открытым ртом. Считалось, что в противном случае человек может серьезно заболеть, например, его может парализовать. В связи с чем паралич называется по-хакасски «*тан сапханы*» – «букв. удар зефира» [Бутанаев, 2003. С. 54]. Схожие воззрения на потенциальную опасность ветра встречаются у телеутов. По их мнению, болезни мог приносить «дурной ветер». В связи с чем, обращаясь к духам-покровителям, они произносили: «*jatgi болзо кактырба*» – «зловредный ветер, не допускай» [Каруновская, 1927. С. 28, 32]. «Плохими» считались западные и северные ветры. Осенью они приносили с собой непогоду: дождь, снег, тучи, закрывающие солнце, и, в конце концов, зиму. Зима, ночь, смерть природы, безвременье в традиционных представлениях – явление одного порядка и противопоставлены лету, жизни, благополучию [Традиционное мировоззрение тюрков..., 1988. С. 37]. Обилие ветров способствовало закреплению наименования января, как «*чил айы*» – «букв. месяц ветра» [Хакасско-русский словарь, 2006. С. 966]. Совершенно иное отношение было к весеннему теплому ветру, называемому «*Күүлгек нанчы*» – «друг *Күүлгек*» и «*Чикпек нанчы*» – «друг *Чикпек*». Он приносил тепло и радость. Под его воздействием окончательно таял снег [Бутанаев, 2003. С. 54].

Ветер, таким образом, зачастую создает ситуацию изменчивости (ср. ветер перемен). В его власти приносить тепло или холод, а вместе с ними создавать соответствующий

психоэмоциональный настрой человека – радость / печаль и т. д. В архаическом сознании колоссальная сила и быстрота ветра и его существенное влияние на окружающий мир, а также неуправляемость способствовали тому, что он стал восприниматься как самостоятельное демоническое существо. Следует отметить, что в мировоззрении хакасов понятие «*чил*» обозначало не только ветер – природную стихию, но и невидимого зловредного духа, обладающего особым голосом – «*чил аас*». Так, в языке народа сохранились вербальные выражения, несущие в себе соответствующий мировоззренческий комплекс: «*чил аас тапсаза, синиң адың адаза, табыс пирерге чарабас*» – «если голос невидимого духа произнесет твое имя, то нельзя откликаться»; «*чил аас кизи худын хаапча*» – «невидимый дух уносит душу человека»; «*чил аас чилдең сыгара полча*» – «голос невидимого духа несется вместе с ветром». Кроме того, по хакасской мифологии верховным владыкой всех ветров считался Чилдей-хан [Бутанаев, 1999. С. 215, 216]. По материалам Л. П. Потапова, в тюркских языках слово «*jal*» содержится в названии «*jelpik*» со значениями «дух болезни», «злой дух, вселяющийся в людей», «совокупность духов, вселяющихся в шамана во время камлания, представляющих его сакральную силу» [1991. С. 232]. Возникновение ветра было одним из характерных признаков появления духа(ов).

Итак, у хакасов и других народов Саяно-Алтая бытовала вера в ветер как самостоятельное «нечеловеческое существо», олицетворенную силу природы. Данные представления убедительно демонстрирует следующая быличка: «Татарин (хакас. – В. Б.) зимой поехал на остров за сеном. Когда он накладывал сено на сани, подул ветер и стал мешать ему. Татарин рассердился и в горячности хотел было заколоть “ветер” вилами, но потом одумался и остановился. За большое счастье надо считать, что татарин одумался и не заколоть “ветер”, в противном случае мы остались бы совсем без ветра»¹². Традиционное восприятие ветра, как некой демонической сущности, нашло свое отражение в приметах и обычаях охотников.

¹² Архив РГО. Разряд № 64. Оп. 1. Д. 29. Л. 12.

Полагали, что если во время промысла ветер разрушал шалаш охотников, то это было плохим предзнаменованием. Они прекращали промысел и немедленно возвращались домой. Были убеждены, что удачи на охоте уже не будет [Потапов, 1991. С. 80].

Представителями потустороннего мира, воплощением душ умерших или шаманами считали вихри (*хуюн*). Верили, что после ухода в страну мертвых эти души не всегда оставляют в покое живых. Они носятся по земле в виде вихря и могут схватить душу встречного человека [Традиционное мировоззрение тюрков..., 1989. С. 84; Бурнаков, 2006. С. 74, 106, 107, 173]. При встрече с *хуюном* три раза плевали в его сторону и произносили заклинание: «*Хурай-Хурай! Тагаяхтыг тас хат Төрбетсер нар! Таартонныг хуу хат Соянзар нар! Палтынычах!*» – «Хурай-Хурай! Плешивая баба в тубетейке, отправляйся в Западную Монголию! Ведьма в полусуконном халате, отправляйся в Туву! Топор и нож!». Трижды повторив эти слова, бросали нож или топор в середину вихря [Бутанаев, 2003. С. 54]. По рассказам стариков, после этого действия якобы иногда на брошенном предмете была видна кровь. Вера в вихрь – душу настолько укоренилась в обыденном сознании, что некоторые умирающие даже говорили, прощаясь с семьей, что не будут сильно беспокоить людей и часто пронесутся вихрями над крышами юрт [Майнагашева, 1915. С. 285]. В тюркской традиции образы злонамеренных вихрей имели универсальный характер. В мифопоэтической картине мира они, подобно водоворотам или перекресткам, были воплощением хаоса, проявлением чуждого мира [Традиционное мировоззрение тюрков..., 1989. С. 84].

Владение ветром, управление погодой являлось прерогативой сакральных лиц – шаманов и ядачи. От них требовалось вмешательство в той ситуации, когда изменение в поведении стихий могло обернуться бедой для человека. В то же время, как полагали, в их силе было и наслать непогоду. По сообщению П. О. Тыжнова, как только шаман сделает три удара колотушкой по бубну, «небо и земля соединяются и начинается страшная буря, гром, молния и падает град» [1902. С. 341]. Защищенность от ветра и других природных явлений было важней-

шим условием освоенного (домашнего) пространства. В связи с чем, хакасы не случайно называли свою землю «*ызых чир*», одним из значений которого было – укромное место, куда «не проникает ветер» [Традиционное мировоззрение тюрков..., 1988. С. 37; Бутанаев, 1999. С. 229; Хакасско-русский словарь, 2006. С. 1037].

Шаманы «использовали» облака для своего «передвижения», во время камланий они «делали ветер» не только при помощи атрибутов, но и развевающейся бахромой своего костюма [Традиционное мировоззрение тюрков..., 1988. С. 36]. Среди хакасских шаманов выделялась такая категория, как «*чильбегчи*». Они, как правило, не обладали бубном и воспринимались как начинающие или слабые шаманы. Лечили простейшие заболевания, например, избавляли от головной боли и т. д. Обрядовый прием *чильбегчи* – обмахивание при помощи какого-либо опахала (ткань, платок, мужские штаны и др. одежда). Цель приема заключалась в том, чтобы вызвать легкий ветерок, дуновение воздуха, что символизировало появление духов, с которыми вступал в контакт «обмахиватель». Помахивая опахалом, он призывал своих ближних духов и узнавал через них, например, причину болезни человека или скота, мог найти пропавшую вещь, установить личность вора, предсказать судьбу и т. д. [Потапов, 1991. С. 230; Бурнаков, 2012. С. 261–268].

Сакральная связь шамана и ветра была столь велика, что хакасы иносказательно называли служителя культа «*ахсы чиллиг*» – «букв. рот, имеющий ветер (т. е. духов)». Отождествление кама с этой природной стихией нашло отражение в следующей загадке: «*Хам хамнапча, хамых чон пазыранча (чил, агастар)*» – «Шаман шаманит, весь народ молится (ветер и деревья)». В связи с этим комплексом воззрений было принято считать, что при рождении (смерти) шамана погода резко изменяется – поднимается буря, льет проливной дождь с сильным ветром [Бутанаев, 2006. С. 11, 59]. Были широко распространены поверья о магической силе медвежьей шкуры, способной воздействовать на природные явления. Ее использовали в ритуальных практиках вызывания атмосферных осадков и др. Например, «если шкуру потрясти на улице, – полагали хака-

сы, – то появится ветер» [Бутанаев, 2003. С. 69]. Верили, что поднимавшиеся поздней осенью буран и снежные вихри извещали о «гулянии» медведей перед залеганием в берлогу. Русские старожилы – чалдоны, проживающие совместно с хакасами, об этом атмосферном явлении говорили: «Шаман трясет медвежью шубу» [Бутанаев, 2006. С. 59]. Схожий мировоззренческий комплекс имел распространение и у алтайцев. С целью магического вызова ветра, «чтобы конь в жаркий день не потел», привязывали камень «яда таш» к гриве коня [Вербицкий, 1992. С. 64].

В прошлом среди небесных явлений большое внимание привлекало так называемое северное (полярное) сияние. В конце XIX в. исследователь Н. Костров в работе «Среднее течение Енисея», при описании природно-климатических условий этого региона отмечал: «Здесь, кроме того, замечательна ясность и голубоватость неба, особенно осенью и зимою. Яркость и блеск звезд много придает прелести здешним ночам. Северное сияние бывает чаще осенью и зимою. Временами оно бывает чрезвычайно эффектно и предшествует, обыкновенно, перемене погоды» [1895. С. 57]. Грандиозная, величественная картина полярного сияния в традиционном мышлении хакасов соотносилась со сверхъестественным, чудесным явлением. Это сияние, как правило, имевшее вид переливающихся пятен, полос, лучей, столбов и др., чаще воспринималось в качестве небесного знамения, связанного с войнами и результатами боевых действий. В народе объясняли этот природный феномен якобы тем, что «на земле идет большая война, много крови проливается, отчего небо и становится красным»¹³. Со слов нашего информанта: «В годы Великой Отечественной войны на небе появились белые, черные и красные столбы-облака. Они между собой дрались. Люди по ним определяли, кто в данный момент на войне побеждает» (ПМА: Боргоякова А. Н.).

Таким образом, изложенный материал позволяет сделать вывод о том, что в культуре хакасов важнейшее место отводилось воззрениям об атмосферных явлениях. Бу-

дучи неотъемлемой частью природы, они закономерно входили в круг представлений о жизни, смерти, судьбе и счастье человека. Атмосферные проявления как феномен, имеющий прямое отношение к Верхнему миру – Небесам, наделялись предельно сакральной силой. В сознании верующих они имели непосредственное отношение к культуре природных стихий и плодородия. Многовековое наблюдение за природой и стремление ее познать способствовали формированию традиционных народных знаний, метеорологической магии, семейно-бытовых обрядов, прогностической практики и др., направленных на поддержание стабильности жизни традиционного общества и его гармоничного сосуществования с природой. Выявленное сходство представлений о небесных явлениях у хакасов и других тюркских и монгольских народов свидетельствует об их историко-культурных и генетических связях в прошлом.

Список литературы

- Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 317 с.
- Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. М.: Наука, 1988. 592 с.
- Баинов М. Р.* Хан-Тонис на темно-сивом коне. Героическое сказание. Новосибирск: Новосибир. кн. изд-во, 2007. 387 с.
- Бурнаков В. А.* Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. 197 с.
- Бурнаков В. А.* Одежда в обрядовой практике хакасских шаманов // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: История, филология. 2012. Т. 11, вып. 7: Археология и этнография. С. 258–269.
- Бутанаев В. Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. 240 с.
- 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.
- Вербицкий В.* Алтайские инородцы. 2-е изд. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1992. 270 с.
- Воздух // Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1987. Т. 2. С. 241.

¹³ Архив РГО. Разряд № 64. Оп. 1. Д. 29. Л. 11 об. – 12.

- Каратанов И.* Черты внешнего быта качинских татар // ИИРГО (извлечение). СПб., 1884. Т. 20, вып. 6. С. 6–33.
- Каруновская Л. Э.* Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // МАЭ. Л., 1927. Т. 6. С. 19–36.
- 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 // Изв. Русского географического общества. СПб., 1893б. Т. 29, вып. 6. С. 519–541.
- Катанов Н. Ф.* Народные приметы и поверья бельтиров // Деятель. 1896. № 8. С. 424–425.
- Катанов Н. Ф.* Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань: Типо-Литография Императорского 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.* Среднее течение Енисея // Живописная Россия. СПб.; М.: Изд. Тов-ва М. О. Вольф, 1895. Т. 12, ч. 1: Восточные окраины России. Восточная Сибирь. С. 51–76.
- Кызласов И. Л.* Гора – прародительница в фольклоре хакасов // СЭ. 1982. № 2. С. 83–92.
- Лапто Д. Е.* Троеверы: Из жизни минусинских инородцев // На сибирские темы. СПб.: Тип. Тов-ва «Общая польза», 1905. С. 9–52.
- Майнагашев С. Д.* Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // ЖС. 1915. № 2. Вып. 2–3. С. 277–292.
- Майнагашев С. Д.* Жертвоприношение небу у бельтиров // МАЭ. Пг., 1916. Т. 3. С. 93–102;
- Малов С. Е.* Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // СЭ. 1947. № 1. С. 151–160.
- Мудрое слово. Сборник хакасских народных пословиц и поговорок и загадок. Абакан: ХО Красноярск. кн. изд-ва, 1976. 128 с.
- Никифоров Н. Я.* Аносский сборник. Омск: Тип. Штаба Омск. воен. окр., 1915. 293 с.
- Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Изд. 2-е. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005. 1026 с.
- Потапов Л. П.* Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2. С. 145–162.
- Потапов Л. П.* Пища алтайцев (этнографический очерк) // МАЭ. М.; Л., 1953. Т. 14. С. 37–72.
- 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.
- Радлов В. В.* Из Сибири: Страницы дневника. М.: Наука, 1989. 749 с.
- Рерих Ю. Н.* Тибет и Центральная Азия: Статьи, лекции, переводы. Самара: ИД «Агни», 1999. 368 с.
- Токарев С. А.* О культе гор у народов Евразии // СЭ. 1982. № 3. С. 107–113.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. 224 с.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с.
- Тыжнов П. О.* О шаманстве у минусинских инородцев // ЕЕВ. 1902. № 11/12. С. 338–344.
- Хакасско-русский словарь. Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.
- Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1936. 582 с.
- Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 488 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 РГО. Разряд № 64. Оп. 1. Д. 29. Рукопись Н. И. Попова «Сведения и материалы для изучения поверий, сказаний, суеверных обычаев и обрядов у качинских татар». 1880. 25 л.

Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Ф. 287.
Ед. хр. № М. 34 «Материалы по хакасскому фольклору». 129 л.

Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Ф. 363
«Материалы фольклорной экспедиции в Таштыпский район. 1959 г.». 186 л.

Список информаторов

Боргоякова Анастасия Николаевна,
1926 г. р., с. Аскиз Аскизского р-на Респуб-
лики Хакасия, запись 2000 г.

Материал поступил в редколлегияю 07.09.2012

V. A. Burnakov

ATMOSPHERIC PHENOMENA IN THE TRADITIONAL VIEWS OF KHAKASSES

In traditional culture Khakases attention has focused on comprehension of the world and determine their place in it. Perception and interaction with nature based on the principles of identity and interdependence. In the present paper is the first complex is considered myth-ritual complex Khakases associated with atmospheric lightning, thunder, rainbow, precipitation, wind, etc. As a normal natural phenomenon in the traditional mentality they naturally entered the range of ideas about life, death, fate and human happiness. Atmospheric manifestations of the mythological thinking perceived as sacred power, directly related to the Upper world - heaven. In the minds of the faithful, they were associated with the cult of the natural elements and fertility. The centuries of observation of nature and a desire to know it contributed to the formation of traditional indigenous knowledge, meteorological magic of family rituals, forecasting practices, etc. The man tried to synchronize its activities with the rhythms of nature and the phenomena of this agreement and backed ritual. The whole ritual practice was aimed at maintaining stability of life of traditional society and harmonious coexistence with nature.

Keywords: Khakasses, beliefs, myth, ritual, magic, atmospheric phenomena, man, shamanism, spirits.