УДК 398.4

В.А. Бурнаков[1], Д.Ц. Цыденова[2]
[1]Институт археологии и этнографии СО РАН
пр. Академика Лаврентьева, 17, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: venariy@ngs.ru
[2]Новосибирский государственный университет
ул. Пирогова, 2, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: darimats@ngs.ru

ГОРА *ЫЗЫХ ТАҒ* В САКРАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ И ОБРЯДНОСТИ ХАКАСОВ (КОНЕЦ XIX – XX ВЕК)*

Статья посвящена изучению сакрального пространства у хакасов, в частности, священной горы Ызых таг. Почитание гор – одно из ярких явлений, связанных с многими гранями духовной жизни этого народа. Культурное наследие ландшафтов составляет неотъемлемую часть национального достояния. Сакральные места имеют важное значение в процессе сохранения традиций и этнической идентификации. Работа базируется на литературных, архивных источниках и полевых материалах авторов.

Ключевые слова: *хакасы, традиционное мировоззрение, сакральное пространство, духи, обряд, жертвоприношение, культы гор и неба.*

Почитаемые места

В культуре хакасов важнейшими являются воззрения и обрядовые практики, связанные с сакральным пространством. В традиционном сознании оно всегда ассоциируется с уникальностью и загадочностью места. Общепринятым является мнение о существовании в нем необъяснимых природных феноменов. Полагают, что человек в таком месте испытывает активное воздействие некой таинственной силы, которая лишь своим присутствием освящает и преображает данный топос, собственно этим и придает ему особый, сакральный статус. Как справедливо отмечает известный исследователь В.Л. Огудин, «в религиозном сознании населения они представлялись “местами Силы”, поскольку считалось, что формы ландшафтов наследуют энергию создавших его факторов» [2001, с. 29]. Подобные воззрения способствовали выделению почитаемого места из окружающего мира. При этом в мифологическом мышлении данное пространство всегда осознается как пограничное. Оно словно невидимыми нитями связывает мир человека и сокровенной природы, естественное и сверхъестественное.

В архаическом миропонимании священное пространство, как правило, воспринимается двояко. С одной стороны, оно само по себе является объектом поклонения, с другой – выступает в качестве локуса, где верующие почитают высшие силы и совершают специальные ритуальные действия. Хакасы традиционно наделяют сакральными свойствами такие природные топосы, как горы, камни, деревья, водные источники и пр. Испокон веков отношение к ним базировалось на неписаных морально-этических нормах. В своей основе они были направлены на регламентацию природопользования и формирование природоохранной деятельности человека. Эта практика, безусловно, способствовала созданию своеобразных естественных за-

*Работа выполнена в рамках проектов РГНФ «Священные места славянских, тюркских, финно-угорских народов в культурном пространстве Западной Сибири. Типология и сравнительный анализ (конец XIX – начало XXI в.)» (№ 12-01-00199а); Президиума РАН «Традиции дарообмена в истории и культуре народов Сибири XVII–XXI вв.» и РНФ «Проект в рамках поддержки действующих научных лабораторий НГУ, 2014–2016 гг.».

© Бурнаков В.А., Цыденова Д.Ц., 2014

поведных территорий. Человек, находясь там, в своей деятельности должен был руководствоваться экофильным принципом «не навреди», согласно которому запрещалось вторгаться в естественный ход природных процессов. Ограничения распространялись на широкий круг действий, включая присвоение природных ресурсов, строгое соблюдение сезонности и соразмерности их использования и пр. Кроме того, на протяжении веков вырабатывались особые этические правила пребывания в подобном пространстве. По традиции, там запрещалось громко разговаривать, спорить, петь и танцевать, проявлять негативные эмоции и пр. Устоявшиеся экологические нормы основывались на твердой вере в неизбежность мистического наказания за их нарушение при жизни или после смерти человека, причем негативные последствия могли обрушиться не только на непосредственного виновника, но и на близких ему людей [Бурнаков, 2009]. Эта ментальная установка способствовала формированию чувства ответственности как за свои мысли, слова, поступки, так и за весь коллектив – семью, общину, род и т.д.

Благоговейное отношение к сакральному пространству выражалось в регламентированном исполнении специальной обрядности. Эта духовная практика запечатлелась в символических обозначениях таких мест: *іліг ілҷең чир / сеек сеек тастаҷаң чир / пазырҷаң чир* – «поклонные / почитаемые места», где совершаются подношения-жертвы местным духам-божествам. К подобным же участкам пространства относят и т.н. аномальные: *ээліг чирлер* – букв. «места с духом-хозяином» и *таг кізілернің / ээлернің чоллары* – «дороги горных духов». Не все из них выделяются из общего природного ландшафта специальными ритуальными сооружениями. При этом они хорошо известны местным жителям. Стоит отметить, что в традиционном мышлении хакасов не столь важно наличие материальной конструкции и формы жертвенника, сколь сам морально-этический аспект взаимоотношений человека с природой и духовное восприятие окружающего пространства. Тем не менее немалая часть особо значимых культовых ландшафтов маркируется специальными знаковыми объектами: ритуальными столбами-коновязями – *сарчын/чечпе/теек*, деревьями, увешанными разноцветными лентами, – *чалама* либо грудами камней – *обаа* (рис. 1, 2)*. В архаическом мировосприятии народа подобные места преимущественно связаны с мифологемой дороги. Дорога путешественника может быть как легкой и счастливой, так и тяжелой, а порой – трагичной. Считается, что именно в пути чаще происходит встреча с «иным», будь то обычный незнакомец или сверхъестественное существо из потустороннего мира. Согласно традиционным верованиям, передвижение осуществляется не только в видимом географическом пространстве, но и сакральном, наполненном особыми символами и тайными смыслами. В мифологических представлениях перемещения через такие места определяли идею трансцендентальности – выхода за границы собственно человеческого бытия и приобщения к миру иному – вечному, до конца непостижимому и потенциально таящему в себе опасность. Передвижение живого человека в любом пространстве непременно предполагает его обратное возвращение, в связи с чем в традиционной культуре подобный переход-путешествие всегда регламентировался комплексом установленных норм и правил.

Поклонные места обычно представляют собой горные перевалы, переправы, развилки и определенные участки дорог и др. Верующие во всех этих местах выполняют типичный незамысловатый ритуал. Его основное предназначение – снискать благорасположение и заручиться поддержкой со стороны сверхъестественной силы, обитающей в данных локусах. Обрядовые действия, выражающие почтение к «хозяевам» местности, призваны устранить всевозможные препятствия в процессе преодоления данного пространства. Кроме того, считается, что мистическая помощь этих духов приносит людям удачу в намеченных ими делах. Ритуал заключается в мысленном, а чаще вербальном приветствии и обращении (*алғыс*) к невидимым обитателям пространства, его ключевая

Рис. 1. Ритуальная коновязь у горы *Ӱӱ таг* (Уйтак), Аскизский р-н.

*Все иллюстрации из полевых материалов авторов 2013 г.

Рис. 2. Обаа – каменная кладка на вершине горы *Ӱӱ тағ* (Уйтак).

Рис. 3. Ритуальная коновязь по дороге в с. Таштып, Таштыпский р-н.

Рис. 4. Подношения у сакральной коновязи по дороге в с. Таштып.

Рис. 5. Плакат с традиционным благопожеланием в пути – *алғыс*, Таштыпский р-н.

фраза: «*Чолым азых ползын*!» – «Пусть моя дорога будет открытой/счастливой!». При этом обычно совершают подношения в виде кусочков пищи, различных напитков, монет, табачных изделий, лоскутков ткани, камней, ветвей, возжжения спичек и пр. (рис. 3–5).

В мировоззрении хакасов наиболее высокий культовый статус придается природно-ландшафтным объектам со специфическими знаковыми наименованиями: *пазырҷаң тағ* – «поклонная гора», *тайыҷаң тағ* – «гора жертвоприношения», *тайыҷаң* (*тайығлығ*) *тигей* – «жертвенная вершина», *тайыҷаң сорах* –

Рис. 6. Вид на горный массив *Ызых тағ* со стороны аала Сартыков, Алтайский р-н.

«сопка жертвоприношений», *ызых тағ* – «священная/сакральная гора», *ызых пас* – «священная голова/вершина», *ызых тас* – «священный камень», *ызых көл* – «священное озеро», *ызых чул* – «священный ручей» [Бутанаев, 1995, с. 78, 120–121, 211–212; Сунчугашев, 2001, с. 90, 155, 163, 193; Хакасско-русский словарь, 2006, с. 338, 578, 1037]. Среди множества почитаемых объектов большой известностью пользуется гора *ЫЗых тағ* – букв. «Священная гора», расположенная на правом берегу р. Абакан у *аала** Сартыков Алтайского р-на Республики Хакасия (рис. 6).

ЫЗых тағ – историко-культурный топос

Самые ранние упоминания об этой горе, в связи с обнаружением близ нее крупного месторождения угля, встречаются в научных трудах известного исследователя-натуралиста П.С. Палласа: «Слои каменного уголья видны в крутом яру на берегу Абакана, в углу, которой делает Уйбат с Абаканом, в отлогой, однако нарочито высокой горе Ысик, от Уйбатского устья версты с четыре или пять. Вся гора, а следовательно, и берег состоит из мягкого серо-желтого песчаного камня, коего самые толстые слои к северной стороне наклонны» [1788, с. 559]. Стоит добавить, что первая составляющая оронима *ЫЗых тағ* в итоге определила название ближайшего угольного разреза – «Изыхский».

Лаконичные сведения об *ЫЗых тағ* в конце XVIII в. представил путешественник-геодезист Е. Пестерев. Он отмечал, что в этих местах произошло ожесточенное сражение между красноярскими казаками и енисейскими кыргызами – предками хакасов. Автор, уловив определенное созвучие хакасских слов *ызых* и *ізіг***, предложил ошибочный перевод названия горы, связав его с топографическим расположением театра военных действий. Он писал, что *ЫЗых тағ* называется «Горячею горою, по случаю кровавой битвы» (цит. по: [Костров, 1884, с. 226]). Упоминания, а также отдельные сведения об этой необычной горе в связи с культовой практикой хакасов встречаются в трудах исследователей и в последующее время [Степанов, 1835, с. 133; Корнилов, 1854, с. 627; Костров, 1852, с. 24; 1884, с. 226–227; Бутанаев, 1995, с. 38, 212; и др.] (см. также: АМАЭС ТГУ. № 682. Л. 40).

В мироощущении местных жителей *ЫЗых тағ* выступала зримым символом и средоточием их духовной жизни, а также важнейшим источником вдохновения народного творчества. Недвусмысленное указание на центральное положение этого сакрального объекта в их картине мира обнаруживается в фольклоре. Именно у подножия *ЫЗых тағ* некогда жил мифический богатырь Ир Тохчын. Как известно, с его героической деятельностью в народе связывается происхождение большинства топонимов Хакасии [Катанов, 1909, с. 274; Ир Тохчын, 1990].

ЫЗых тағ на протяжении многих столетий выступала в качестве своеобразного культурного и коммуникативного центра, сплачивающего вокруг себя местных степняков. Их праздничная культура тесным образом была связана с ней. По всей видимости, именно в этой местности П.С. Паллас впервые в науке зафиксировал у хакасов колоритное массовое торжество *Тун пайрам* – «праздник первого *айрана*»* и дал его краткое описание [1788, с. 561]. Окружной минусинский начальник князь Н.А. Костров еще в конце XIX в. сообщал о масштабности проходивших здесь праздничных мероприятий: «У этой горы многие качинские** улусы*** и теперь еще торжествуют свой весенний праздник – Тун» [1884, с. 227]. По традиции, и в советское время у склонов *ЫЗых тағ* проходили сезонные народные гулянья: «*В июне праздновали. Посевная кончается, время до сенокоса оставалось. Барашка кололи. Это был совхозный праздник*» (ПМА-2013****, информатор Г.С. Конгаров, 1956 г.р.).

ЫЗых тағ – сокровенная гора

Как известно, одной из важнейших закономерных причин, лежащих в основе определений поклонных мест, является их эстетичность. Уникальность *ЫЗых тағ* обусловлена его практически срединным географическим месторасположением на территории Хакасии, выдающимися физико-географическими характеристиками и в целом неординарностью его природного фона (рис. 7). С вершины *ЫЗых тағ* открывается живописный пейзаж долины р. Абакан (рис. 8). Можно согласиться с мыслью В.Л. Огудина о том, что «обязательным условием при выборе места была его аттрактивность – “зрелищность”. <…> Силы природы сформировали столь необычные формы, что признать в них присутствие сверхъестественного начала не составляло труда. Тому способствовали и эйфорические состояния, охватывающие посетителей, созерцающих поражающие воображение виды» [2002, с. 69–70].

---

* *Аал* – хакасское селение.

** *Ізіг* обозначает такие понятия, как «жар, зной, горячий и др.» [Хакасско-русский словарь, 2006, с. 141].

* *Айран* – традиционный кисломолочный продукт, обладающий лечебными свойствами.

** Качинцы (хак. *хаас*) – этническая группа хакасов.

*** Улус – хакасское поселение.

**** ПМА-2013 – полевые материалы авторов, собранные в 2013 г. в с. Аршанове Алтайского р-на Республики Хакасия.

В традиционном мировоззрении хакасов гора – неотъемлемый элемент родной земли, при этом всегда возвышенный объект, причем не только в прямом, но и переносном значении. В мифологическом мышлении народа имеет широкое распространение идея мистической сопричастности и даже родства человека с горой / духом горы. Сакральная возвышенность воспринимается как живой и мыслящий организм, а также своеобразный жизнесозидательный и плодоносящий центр. Хакасы верят, что душа человека изначально может находиться в горе, а по окончании его жизненного пути возвращается обратно. Гора осознается еще и в качестве обители духов-хозяев гор – *таг ээзі / кізі*, духов предков [Кызласов, 1982, с. 88; Бутанаев, 1996, с. 15, 174–175; Бурнаков, 2006, с. 16–42], а также иной сверхъестественной силы, от которых зависит жизнь, счастье и благополучие как каждого человека в отдельности, так и народа в целом. В связи с этим в религиозном сознании хакасов образ почитаемой горы вызывает двойственное чувство – восхищения, благоговения и одновременно опасения и священного трепета. Горная вершина является самой крайней географической точкой, наиболее приближенной к высшему миру – небесам. Поэтому, как полагают верующие, горы – излюбленные земные места Бога (хак. *Худай*). Н.А. Костров, изучавший религиозное миросозерцание хакасов в середине XIX в., совершенно верно подметил их традиционные суждения об этом: «Хотя Кудай живет постоянно на небе, но, несмотря на то, у него и на земле есть несколько мест, особенно любимых. Эти места – вершины гор, с которых далеко видна окрестность или небольшой лесок, красивый по своему местоположению» [1852, с. 57–58].

Рис. 7. Один из каньонов *Ызых таг.*

Рис. 8. Вид с горы *Ызых таг.*

Большую роль в сакрализации пространства играют иерархическая структура расположенных на нем почитаемых объектов и закономерность его сакрально-территориального воздействия. Принято считать, что чем значительнее поклонные места, тем меньше их количество, а масштаб влияния на верующих больше; и наоборот, чем менее значимы объекты поклонения, тем их больше, но площадь сакрального действия меньше. Как совершенно точно замечает В.Л. Огудин, «на одной и той же территории могут находиться места поклонения “разного достоинства”. В целом такая система напоминает “русскую матрешку”, где в большой фигуре заключен ряд фигур поменьше и в конце совсем маленькие» [2002, с. 67]. Данная закономерность в сакрализации пространства присуща и *Ызых таг*. Этот протяженный горный массив, на котором местные жители традиционно отправляли и продолжают совершать религиозные обряды с целью решения своих жизненных проблем, обретения покровительства со стороны высшей силы и обеспечения благоденствия, расположен вблизи основных магистральных путей, функционировавших еще с глубокой древности. Стоит отметить, что историчность места выступает одним из основополагающих факторов процесса сакрализации пространства. Об этом свидетельствует расположенный на *Ызых таг* и в ее

Рис. 9. Курганы у подножия *ЫЗых тағ*.

окрестностях целый комплекс культовых и историко-культурных памятников: каменное изваяние *Иней обаа**, древнее крепостное сооружение *сібее*, могильники (рис. 9), менгиры, наскальные изображения. По сведениям В.Я. Бутанаева, на вершине горы размещалось каменное сооружение *суме*, связанное с небесными молениями [1995, с. 38, 212]. Богатое историческое наследие этой земли проявляется еще и в многочисленных археологических предметах, находимых местным населением (ПМА-2013).

Отдельные участки *ЫЗых тағ* до сих пор воспринимаются хакасами в качестве аномальных территорий: *тағ ээлернің чоллары* – «дороги горных духов» и *ээліг чирлер* – букв. «места с хозяином», где, с точки зрения мифологического сознания, происходят загадочные явления. Согласно поверьям, в этих местах часто встречаются *тағ ээлері* – «горные духи-хозяева». В народе весьма устойчивой является вера в то, что они оказывают активное мистическое воздействие на жизнь людей [Бурнаков, 2006, с. 16–42, 133–194]. В этой связи уместно привести повествования местных жителей: «*Рассказывали, что во время Великой Отечественной войны люди видели, как тағ ээлері уходили воевать с немцами. На ЫЗых тағ они ехали с гор Ӱӱ таглар* (*Уйтак*), *что возле деревни Сафьяново. Ехали на добротных конях при полном вооружении. Одна местная женщина встретила такого всадника. Он ей поведал о том, что отправляется на войну помогать нашим солдатам. Сказал, что наши победят. Так оно и случилось*» (ПМА-2013, информатор Г.С. Конгаров).

Весьма распространенным среди коренного населения является мифологический сюжет о похищении в подобных местах горными духами земных девушек [Бурнаков, 2006, с. 33–42]. Старейшая жительница с. Аршанова М.А. Сафьянова (90 лет) рассказала миф-быличку о том, как местная девушка, проходя через *ЫЗых тағ*, случайно оказалась на тропе духов. Она приглянулась *тағ ээзі* – «горному хозяину», который решил взять ее в жены. И в результате – «скарамчил», увез девушку внутрь горы. Однако мать горного духа не одобрила его выбор, сказав: *Кӱнӱ чох кізі кӱн кізінің хонминча* – «Горный дух (букв. ‘человек без солнца’) не может жить в браке с обычным (букв. ‘солнечным’) человеком». В итоге незадачливому жениху пришлось вернуть девушку обратно ее родителям. Говорили, что больше он ее не беспокоил. Согласно повествованию, в то время, когда девушка находилась в горе (40 дней), родственники нигде не могли ее найти и уже не надеялись увидеть в живых (ПМА-2013).

Большой мистической славой и религиозным почтением у местных жителей пользовалось каменное изваяние *Иней обаа* на вершине *ЫЗых тағ*. Верили, что, будучи установленным на горе, оно оказывало огромное магическое воздействие на все окружающее пространство: «*Иней обаа внешне на бабку походила. Наши говорили, что некоторые старушки как подойдут к ней, так теряли сознание. Такая у нее была сила*» (ПМА-2013, информатор Г.С. Конгаров). Ближайшая окрестность этого культового объекта у хакасов и по сей день обозначается как *ээліг чир* – «место с хозяином». Как уже отмечалось, по традиции, всякий, кто проезжает по сакральной территории, обязан сделать там символические подношения в виде кусочков пищи, сигарет или кропления алкогольными напитками и др. В противном случае, полагают верующие, с путниками может произойти что-либо непредвиденное и неприятное, даже с трагическим концом. По этому поводу местные жители сообщали: «*Когда проезжали мимо Иней обаа, то всегда ее угощали, у кого что есть – еда, курево и пр. И даже русские, когда проезжали это место, всегда его почитали. В ээліг чир обычно происходят какие-то события. Ведь это место хозяина*» (ПМА-2013, информатор М.А. Сафьянова, 1923 г.р.); «*Иней обаа – это ээліг чир. Мы когда мимо него проезжали, всегда его почитали, кормили. Если у тебя было чем покормить ее, но ты не сделал так как положено, то произойдет несчастье. Из-за этого там погибло много людей. Лично на моей памяти около семи человек в том месте со скалы разбилось*»; «*Слышал, как когда-то мужчина по фамилии Нарылков поехал на коне свататься в с. Белый Яр. И когда проезжал мимо Иней обаа, его конь вдруг распрягся. Ну как конь сам собой прямо на ходу может распрячься?! Нарыл-*

**Иней обаа* – букв. «каменная старуха», по словам информаторов, находилась на вершине *ЫЗых тағ* и была вывезена в 1970-х гг. в музей г. Абакана.

ков побрызгал вином. Коня запряг и нормально доехал до Белого Яра»; «*Я и сам ехал как-то там. На ту гору поднимаюсь, и тут мой трактор на полных оборотах заглох. Старики-то мне говорили, что в таких случаях папиросы надо бросить. Я покидал их туда-сюда. И трактор сам собою завелся. И поехал. Значит, что-то есть в этих горах, какая-то сила?!*»; «*Лет десять уже прошло, как это произошло. Четыре комбайна в этом месте тормознулись. Подъезжаю и спрашиваю, что случилось? Комбайнеры сами удивляются и не знают, что сказать. А у них водка была. Один из них, Максим Субраков, водкой побрызгал, и его комбайн сразу же завелся. И тут же все остальные завелись и поехали*» (ПМА-2013, информатор Г.С. Конгаров); «*Рассказывали: когда в тех местах ставили опоры для высоковольтной линии электропередач, они все время падали. Хотя инженеры, перед тем как их установить, все хорошо просчитали. С большим трудом опоры все же удалось поставить. Говорят, что их установке мешали горные духи*»; «*Один полковник из силовых структур не верил ни в бога, ни в черта, ни тем более в силу места, где находилась Иней обаа. Решил заночевать там. А по местной традиции этого делать ни в коем случае нельзя. В итоге заболел. С головой что-то случилось. Стал видеть духов и разговаривать с ними. Рассказывали, что он через какое-то время умер*» (ПМА-2013, информатор Д.Г. Конгаров, 1980 г.р.).

Согласно соционормативной культуре хакасов, в почитаемом пространстве неукоснительно соблюдается принцип полной неприкосновенности всех культовых объектов и находящихся там предметов. Верят, что пренебрежение этим правилом неминуемо влечет за собой наказание в виде различных болезней или даже смерти. Кроме того, нарушение целостности сакрального ландшафта может негативно сказаться на жизни и состоянии здоровья местного населения и их домашнем хозяйстве. В качестве назидательного примера местные хакасы приводят историю с вывозом каменного изваяния *Иней обаа* с ее исконного места: «*Иней обаа увезли в 1976–79 гг. После этого жизнь у местного населения ухудшилась. Болеть и умирать стали чаще. Со скотом стали чаще возникать проблемы. Тракторист, который увозил этот камень, умер. Все, кто был причастен к вывозу Иней обаа, все заболели. У кого-то инфаркт, у кого-то инсульт и пр. Сейчас из тех, кто выкапывал ее, уже ни одного нет в живых. Все умерли. Я всегда говорю людям о том, что не мы и не вы ставили эти камни и не нам и не вам их увозить. Необходимо вернуть на место Иней обаа. Ведь аскизцам удалось вернуть из абаканского музея Хуртуях Тас*. Ее поставили на место. И нам так надо сделать*» (ПМА-2013, информатор Г.С. Конгаров).

**Улуғ Хуртуях Тас* – «Великая каменная старуха» – почитаемое хакасами каменное изваяние.

Тигір тайығ – жертвоприношение Небу

Ызых тағ на протяжении многих веков воспринималась как природный храм и выступала своеобразным религиозным центром, где собиралось коренное население для проведения обрядов. Сакральная значимость этого пространства не ограничивалась мифо-ритуальным комплексом, связанным с духами гор и каменным изваянием *Иней обаа*. Гора была еще известным культовым местом, где традиционно проводился обряд *Тигір тайығ* – «жертвоприношение Небу».

В архаическом миропонимании Небо (хак. *Тигір*) – высшая сакральная сфера мироздания и первоисточник священных сил. Наряду с этим оно воспринималось хакасами и в качестве главного космического божества – *Хан Тигір*, беспристрастно распоряжающегося судьбами всех живых существ на земле. По своим характеристикам оно было вечным, абстрактным и бесконечным [Бурнаков, 2013]. Традиционный хакасский ритуал поклонения Небу с разной периодичностью осуществлялся на особых горных вершинах. Исследователи XIX в., анализируя сакральную значимость гор в духовной практике хакасов, отмечали: «И ныне инородцы избирают высокие места для моления и принесения жертв; таковы горы Изых и Кунэ в Качинской степной думе Минусинского округа» [Корнилов, 1854, с. 627]; «Гора Изых была … жертвенным местом у качинцев-язычников и теперь еще носит тот же характер у качинцев-христиан» [Костров, 1884, с. 226–227].

Тигір тайығ, как и иной обряд, у каждой этнической группы хакасов мог иметь свою специфику, нередко проявляющуюся в локальных вариантах. На данный факт в свое время обратил внимание Д.Е. Лаппо: «Тигр-Таих едва ли совершается в разных местах одинаково; каждый старик совершает его по-своему, по крайней мере, некоторая разница бросилась мне при совершении его на Абакане и на Юсе» [1905, с. 47]. Позднее это нашло свое подтверждение и в наблюдениях других исследователей [Катанов, 1907, с. 381–385; Майнагашев, 1916; Потапов, 1978; и др.].

Впервые небесные моления хакасов на горе *Ызых тағ* были описаны Н.А. Костровым в середине XIX в. [1852, с. 24, 58–59]. Материал носит весьма лаконичный характер, тем не менее, несмотря на краткость и даже некоторую отрывочность в изложении, эти сведения все же дают возможность в общих чертах прояснить вопросы, касающиеся обряда *Тигір тайығ*, главным образом о времени и месте его проведения, основной структуре, последовательности действий, ведущих исполнителях и др. Представленная информация в комплексе с новыми этнографическими данными позволяет реконструировать обряд и в ретроспекции проследить процесс трансформации ритуала жертвоприношения Небу, происходивший

в этой местности на протяжении столетия – середины XIX – середины XX в.

Тигір тайыг регулярно проводили на вершине горы *Ызых таг* в конце весны или в начале лета. Ритуал отправлял не шаман, а уважаемый старик, называемый в народе *алғысчыл* – букв. «человек, знающий *алғыс* – молитвы-благословления», иногда – *пілчеткен кізі* – букв. «знающий человек». Хакасы, подчеркивая организаторские функции этого лица, нередко именовали его *тайыг ээзі* – «хозяин жертвоприношения» (АМАЭС ТГУ. № 682. Л. 40). Как отмечается в полевых материалах М.С. Усмановой, «шамана на тигер таиг не было. Руководил знающий старик... Тигер таиг устраивали каждый год весной, когда распустятся листья и закукует кукушка» (Там же. Л. 9); «командовал всем знающий старик (*пілчеткен кізі*), шамана там не было. Старик знает все горы, реки (*таглар, суглар*). Он все и рассказывал» (Там же. Л. 12). Обычно функцию *алғысчыл'а* исполнял «какой-нибудь старшина, лицо почетное и богатое» [Костров, 1852, с. 58]. Между тем, как отмечали отдельные исследователи, «совершать Тигр-Таих может лишь старик праведной жизни, не вор, не мошенник, не лжец» [Лаппо, 1905, с. 41].

Жертвенными животными в обряде *Тигер тайыг* были белые кастрированные бараны. Заклание происходило ритуальным способом *өзеп*: на груди животного делали надрез, куда просовывали руку и обрывали аорту. Туша свежевалась. Мясо не рубили, а разрезали по суставам и выкладывали на шкуру, ориентированную головой на восток. Впоследствии все это клали на жертвенный костер, вокруг которого вставали верующие, образуя круг, после чего они разворачивались лицом на восток. Шкура с мясом полностью сжигались. Участники обряда в это время произносили молитвы, периодически поднимая вверх руки и низко кланяясь. Далее *алғысчыл* вместе с помощником, держа каждый в своих руках емкость с молоком, совершали троекратный обход по солнцу вокруг жертвенника. При этом делали короткие остановки в каждой из сторон света и с молитвой трижды кропили вверх. Затем к жертвеннику подводили белого коня. Животное посвящалось Небу и именовалось *ызых ат* – «священным конем». *Алғысчыл* проводил обряд омовения коня, окуривал его чабрецом (*ирбен*), затем снимал с него узду и под громкие крики и возгласы окружающих отпускал на свободу. Лошадь, «почуяв свободу, пораженная едким дымом жертвы и испуганная криками, несется куда глаза глядят. С этого времени она называется изыг… Если она пристает к какому-нибудь табуну, то это считается особенно хорошим знаком для хозяина табуна, и он ни за что на свете не решится надеть на нее узду» [Костров, 1852, с. 59–60]. Обряд заканчивался торжественным пиром с песнями и другими народными увеселительными мероприятиями – борьбой, скачками и пр. [Там же, с. 60].

Стоит сказать, что Н.А. Костров при описании *Тигір тайыг* на горе *Ызых таг* упустил из виду очень важный момент: одним из главных культовых объектов обряда выступала *пай хазың* – «священная береза» – аналог Мирового древа. Собственно говоря, все священнодействие происходило вокруг этого почитаемого дерева. Кроме того, автор не отметил использование в обряде сакральных лент – *чалама* и др.

Систематическое проведение *Тигір тайыг* на *Ызых таг* продолжалось вплоть до советского периода*. При этом один из мощных всплесков религиозной активности хакасов, связанный с небесными молениями, отмечен в начале XX в. Он был обусловлен затяжной засухой в лесостепных районах Хакасии, нанесшей огромный ущерб основному традиционному виду хозяйствования хакасов – скотоводству, как известно полностью зависящему от природного фактора. Д.Е. Лаппо, являясь непосредственным очевидцем этих процессов, дал яркое, полное трагизма описание тех жизненных условий, в которых оказались в то время степняки-хакасы: «Я был свидетелем взрыва народного религиозного чувства в весну и лето 1902 года, вызванного гибелью скота вследствие неурожая трав в степи в засуху 1901 года. Не к заступничеству камов (шаманов. – **В.Б., Д.Ц.**) обратился народ, он вспомнил забываемый культ Кудаю, Аг-Чаячи, Кёг-Тигр. Переживаемое бедствие он объяснил тем обстоятельством, что забыта старая вера, утрачены истинные обряды почитания Кудая. Задымились жертвенные костры там, где их не зажигали лет 15–20; вспомнили те чистые горы, "где скот не ходит, где может быть угодно жертвоприношение Вышнему Богу"; вспомнили древних стариков, которые сохранили в памяти обряд совершения Тигр-Таиха. Но и время же было для народа трудное: по Абакану, Уйбату, Камыште две трети скота вывалилось от бескормицы. Воры угоняли и вырезывали целые табуны. Богатый стал бедным, бедный – нищим. Тогда-то качинский народ обратился к древней вере отцов и усердно совершал Тигр-Таихи, то призывал священников и служил молебны. Весна 1901 года была жгучая, сухая, без дождя; не только травы не было в степях, мыши выели все ее корни; а где не выели мыши, там степным пожаром сожгло совершенно верхний слой земли, плодоносную верхнюю корочку; солнце грозило обратить степь в пустыню, потому что до образования нового плодоносного слоя на сгоревшем месте не может появиться никакая растительность» [1905, с. 42–43].

*До начала 1930-х гг., с этого времени получают развитие колхозное строительство и связанные с ним реструктуризация традиционного хозяйства, передел земли и скота. По сведениям М.С. Усмановой, «когда образовались колхозы, то все это прекратилось. Не стали делать таиг (Улус Аршанов. Аскарасов В.В., 1911 г.р.)» (АМАЭС ТГУ. № 682. Л. 12).

Одной из главных целей отправления обряда *Тигір тайығ* было исспрашивание дождя и общего благополучия для людей и их хозяйства. Данная мотивация способствовала тому, что местное население и в 1940–1950-х гг., да и в более позднее время, ситуативно совершало на горе *ЫІзых тағ* жертвоприношения Небу. Данный факт подтверждается архивными документами партийных органов (1951 г.), этнографическими записями М.С. Усмановой, проводившей здесь свои исследования в 1970-х гг., и нашими полевыми материалами: «В период, когда в колхозе создается тяжелое положение в хозяйстве, мужчины ездят на “священную” гору ЫІзых и там приносят в жертву белого барана, но эти моления проводятся в глубокой тайне» (ГАКК. Ф. П-26. Оп. 23. Д. 691. Л. 155); «Во время войны председатель колхоза в с. Аршаново предложил сделать тигер таиг, потому что дождя не было. Нашли старика, который знал молитвы. Пошли на Изых таг. Но этот старик до конца не знал молитвы, поэтому таиг не помог. После тигер таиг обычно идет дождь. Пока до дома доберемся, все вымокнем. Я заметил, что на Изых таг всегда бывает дождь. Идет туча в одну сторону, потом повернет в сторону Изых таг и там прольется дождем (Улус Килижеков. Записано от Барахтаева Егора Егоровича, хакасское имя Кизегей апчах, 1881 г.р.)» (АМАЭС ТГУ. № 682. Л. 9); «Устраивали таиг если нет дождя. Просят о нем. Оттуда уже ехали мокрые, потому что после таига всегда идет дождь (Улус Аршанов. Записано от Аскарасова Василия Владимировича, 1911 г.р.)» (Там же. Л. 12); «*Раньше, когда дождей не было, то на ЫІзых ходили. Тигір тайығ проводили. Я сама не видела, но слышала. Поднимались на вершину горы. Обряд проводили старики. Барашка кололи, чтобы дождь вызвать. Мясо ели, айран пили*» (ПМА-2013, информатор М.А. Сафьянова); «*На ЫІзых тағ жертвоприношение проводили. На самой ее вершине кололи баранов. Айраном брызгали. Пищу на костре сжигали. Старики проводили. Помню, все лето дождя не было. Председатель колхоза Сунчугашев собрал всех стариков, чтобы те провели обряд, так как не было дождя. Как барашков закололи, так начался дождь. Он шел три дня. Вроде как закончится, а потом снова льет. И сразу же после дождя кукуруза пошла в рост. Это было в начале 1980-х гг.*» (ПМА-2013, информатор Г.С. Конгаров).

У хакасов обряд *Тигір тайығ*, в отличие от *тағ тайығ* – жертвоприношений духу горы, имел не родовой, а территориальный характер. На *ЫІзых тағ* для небесных молений собирались верующие – представители разных качинских родов из окрестных селений: из Сартыкова, Аршанова, Райкова, Сапогова, Бейского, Артанова, Килижекова и др. (АМАЭС ТГУ. № 682. Л. 9). Ритуал был строго табуирован для женщин детородного возраста, что зафиксировано в этнографических записях М.С. Усмановой и подтверждено нашими полевыми материалами: «Женщины туда не ходили. Даже на кобылах не подымались… Могли русские присутствовать, лишь бы был мужчина. Брали и юношей, но мальчиков не брали, потому что туда очень высоко подниматься. <…> Тигер таих – это очень старое поверье, а таг таих и суг таих придумали шаманы, на них женщины ходили» (Там же. Л. 8, 10); «Туда могли ехать девчата, ребята, мужчины, а замужним женщинам нельзя» (Там же. Л. 12); «Женщин на этом таиге нет. Одни мужчины, там же мальчики и незамужние девушки. Даже кобылам нельзя подниматься на эту гору, их оставляли под горой» (Там же. Л. 24); «Женщины туда не ходили, даже кобыл не водили. Девушкам можно ходить» (Там же. Л. 40); «*На ЫІзых тағ во время тайыға женщине* (*тізі кізі*) *запрещалось присутствовать. Были только мужики* (*иргек кізілер*). *Как-то проводили обряд на 22 июня. Туда вместе с мужиками поехала и женщина-агроном Душина. А я говорил мужикам, зачем повезли женщину. Сделали обряд. А дождя как не было, так и нет. Только барана съели и все. Из-за того, что была баба, результата не было*» (ПМА-2013, информатор Г.С. Конгаров).

В первой половине XX в. ритуал *Тигір тайығ* на горе *ЫІзых тағ* подвергся определенным изменениям. Так, постепенно перестали проводить посвящение Небу коня (АМАЭС ТГУ. № 682. Л. 24). Как уже отмечалось, это было связано с произошедшими изменениями в системе хозяйствования хакасов в советскую эпоху. Практически весь скот уже принадлежал колхозам и совхозам. Он находился под строгим государственным контролем. Особенно это касалось лошадей и крупного рогатого скота. Несколько видоизменился процесс установки на горе важнейшего культового объекта – березы (*пай хазын*). Ее со временем перестали выкапывать с корнями и высаживать на месте проведения обряда. Дерево стали просто срубать и устанавливать там: «Березу срубал и вкапывал на горе тот человек, который обещал это сделать в прошлом году, потом за это брался кто-нибудь другой и говорил: “Я привезу березу”» (Там же. Л. 9); «Березку для таига срубали недалеко, любой человек. Шел и срубал, метрах в 100–200 от места проведения таига, рубили молодую березку, сантиметров 15 в диаметре, потом она так и оставалась на таиге» (Там же. Л. 24); «На горе был вбит кол. К нему привязывали срубленную березку. На нее брызгали вино и молоко» (Там же. Л. 40). При этом весьма устойчивой осталась процедура, связанная с ритуальными лентами (*чалама*) белого, синего, красного и других цветов. Этот непременный атрибут обряда с соответствующими благопожеланиями, зачастую с конкретными индивидуальными просьбами верующих, подвязывался на ветви и ствол священной березы: «Ставили свежую срубленную березу, к ней привязывали чалама, красные, белые и

голубые, но большей частью это были белые чалама. <…> Чалама, которые привязывали на бай хазын, везли на гору в кармане» (Там же. Л. 9); «Каждый приезжий привязывает на березу чалама синюю и красную (прибл. 5×2 см.), скрепленные ниткой. Конец нитки оставляют длинным, чтобы привязать на березу. Привязывал на березу тот, кто хотел… пока она лежит невкопанная, потому что потом высоко доставать» (Там же. Л. 24); «Каждый человек привязывает себе на шапку красную и синюю чалама, а затем повязывает их на березу» (Там же. Л. 40).

Неизменной оставалась система организации обряда и руководства им. Как и прежде, его проводили авторитетные старики. Известными *алғысчыл'ами*, совершавшими небесные жертвоприношения на горе *Ызых тағ* и запечатленными в исторической памяти народа, были Опун и Кочен Сартыковы. Среди хакасов распространено убеждение в том, что «человек, который читал молитвы на тигер таиг, происходил из того рода (породы), в котором всегда были знающие молитвы люди. Это мог быть сын, брат… Знающий человек читал молитву, а все вокруг стояли и слушали» (Там же. Л. 9–10). Многие *алғысчыл'ы* были состоятельными домохозяевами, способными предоставить необходимое количество жертвенных баранов для обряда. Наряду с этим, как правило, для *Тигір тайыг* жертвовали свой скот местные баи, согласно заранее обговоренной очередности: «Овечек давали богатые люди по очереди. Одни – в один год дают, другие же на другой год» (Там же. Л. 24); «Везли с собой хураганов (молодых баранов. – **В.Б., Д.Ц.**) белых обязательно. Их было иногда 20–30. Там их колют и съедают» (Там же. Л. 9); «Тигер таиг на Изых таг, близ деревни Сартыкова делали каждый год по очереди. Кололи по 8–10 барашков… Когда сидят, едят и пьют, один из присутствующих выражает желание делать таиг на будущий год. Его сразу же записывают. Записывают, кто что даст на таиг, сколько овечек. Хозяин таига (таих эзи) дает больше всех овечек. Он же поставит березку» (Там же. Л. 40).

Традиция принесения в жертву Небу белых баранов-валух сохранилась до середины XX в. Стоит сказать, что Н.А. Костров, описывая ритуал обхода вокруг жертвенника, не отметил два важных факта: троекратный обход по солнцу совершался с жертвенными животными и вокруг ритуальной березы – *пай хазың*. Это неотъемлемая часть любого обряда жертвоприношения у хакасов. Во время данного ритуала баранам всегда подгибают переднюю правую ногу в колене, обвязав свитыми березовыми ветвями или надев кольцо из них. *Алғысчыл* возглавлял круговой обход. В руках он держал чашу с молоком и во время каждого круга, обратившись с молитвой к Небу, Худаю, духам гор, рек и другим божествам, окроплял им вершину сакрального дерева. Все присутствующие вторили его молитвенным взываниям к Небу. По окончании этой части обряда, происходило заклание животных ритуальным способом *өзеп*. Согласно этнографическим сведениям, все освежеванное мясо поочередно готовилось в одном огромном медном котле. Он располагался на костре в 5 м от березы. Необходимо заметить, что у хакасов ритуальный казан выполнял не только утилитарную, но и особую символическую функцию. По окончании ритуала он передавался последующему устроителю *Тигір тайыг* и в течение года в перевернутом виде и в полной неприкосновенности хранился в амбаре (Там же. Л. 9, 24, 40). Приготовленное мясо выкладывалось на *tunci* – своеобразный столик, сплетенный из березовых ветвей с листьями*. В это время руководитель обряда, взяв в руки белую и красную материи, с молитвами обращался к Небу и другим божествам, а один из его помощников, заранее выбрав три самых больших и жирных куска мяса, по команде *алғысчыл'а* поочередно бросал их в жертвенный костер. Остальное мясо передавалось всем присутствующим на обряде. По окончании ритуальной части приступали к пиршеству, после которого все бараньи кости, головы и внутренности сжигались. Шкуры забирали с собой организаторы обряда (Там же. Л. 10–40).

В советский период, в обстановке антирелигиозной пропаганды, обряд жертвоприношения Небу на горе *Ызых таг* все же проводился, хотя и, как уже отмечалось, ситуативно и тайно. В условиях либерализации российского общества культовая практика коренного населения возобновилась с новой силой. Священная гора *Ызых таг* и по сей день является уникальным природным объектом культурного наследия хакасов. Вся связанная с ней обрядность отражает традиционные мировоззренческие каноны народа. *Ызых таг* продолжает выполнять интегрирующую функцию в жизни местного населения. Прямое или косвенное вторжение в это сакральное пространство воспринимается как посягательство на самое святое для народа. Как известно, главными источниками опасности для природных культовых объектов являются добывающие отрасли промышленности. Несмотря на некоторую отдаленность, все же определенную экологическую угрозу сакральному месту *Ызых таг* может представлять разработка угольного разреза в окрестностях с. Аршанова. Жизненные реалии все явственней демонстрируют тенденцию к игнорированию прав местного населения на сохранение не только экологической безопасности их среды обитания, но и традиционного уклада жизни и верований.

**Tunci* сооружалось вблизи березы. В землю вбивались четыре колышка, которые специфичным образом обвивали березовыми ветками до придания формы стола (АМАЭС ТГУ. № 682. Л. 24).

Заключение

Изложенный материал и его анализ позволяют сделать следующие выводы. В культуре хакасов важное место отводится системе представлений о священном пространстве. Особое положение в ней занимает гора *Ызых таг*. Процесс ее сакрализации обусловлен комплексом факторов. Важнейшим из них является непосредственная символизация природно-географического ландшафта, несущая в себе полисемантический образ горы и идею неразрывной и тесной связи человека с ней. Немаловажную роль в установлении священного статуса горы сыграла ее чрезвычайно высокая историко-культурная значимость у местных жителей. Поклонение *Ызых таг* в немалой степени связано с наличием на ней такого почитаемого объекта, как каменное изваяние *Иней обаа*, и особых мистических мест – *ээліг чирлер* и *таг эээлернің чоллары*. Наконец, сакральное восприятие этой горы было предопределено культом Неба и обусловленной им обрядностью.

Ызых таг в течение столетий выступала священным центром, вокруг которого формировался особый локальный вариант мифо-ритуального комплекса хакасов. Он выполнял важнейшую роль в культурной самоидентификации и интеграции местного населения, способствовал установлению морально-этических норм, по своей сути имеющих экологический характер. Они основывались на идее восприятия окружающей среды как живого и чувствующего организма. Традиционная культура хакасов базировалась на принципе гармоничного сосуществания человека и природы. Она находила свое выражение в практиках дарообмена, осуществляемых в виде обрядов жертвоприношений. Сохранность священных мест, в т.ч. горы *Ызых таг*, является основополагающим критерием и гарантом обеспечения права народа на сбережение своей родной земли и национально-культурного достояния.

Список литературы

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

Бурнаков В.А. Представления об юлюс и экологические традиции хакасов // Традиционные знания коренных народов Алтае-Саян в области природопользования. – Барнаул: Артика, 2009. – С. 21–24.

Бурнаков В.А. Образ Неба в традиционном мировоззрении хакасов // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. – 2013. – Т. 12. – Вып. 5: История и филология. – С. 255–263.

Бутанаев В.Я. Топонимический словарь Хакасско-Минусинского края. – Абакан: УПП «Хакасия», 1995. – 268 с.

Бутанаев В.Я. Традиционная культура и быт хакасов. – Абакан: Хак. кн. изд-во, 1996. – 224 с.

Ир Тохчын // Хакас чонының кип-чоохтары (Хакасские мифы и легенды). – Абакан: Хак. кн. изд-во, 1990. – С. 67–70 (на хак. яз.).

Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. – СПб.: [б.и.], 1907. – 640 с. – (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым; т. 9).

Катанов Н.Ф. Предания присаянских племен о прежних делах и людях // Зап. ИРГО по Отд-нию этнографии. – 1909. – Т. 34. – С. 265–288.

Корнилов И.П. Воспоминания о Восточной Сибири // Магазин землеведения и путешествий. – 1854. – Т. 3. – С. 605–644.

Костров Н.А. Качинские татары. – Казань: [Тип. Губ. правления], 1852. – 66 с.

Костров Н.А. Очерки быта минусинских татар // Тр. IV археол. съезда. – Казань, 1884. – Т. 1. – С. 208–248.

Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // СЭ. – 1982. – № 2. – С. 83–92.

Лаппо Д.Е. Троеверы: Из жизни минусинских инородцев // На сибирские темы. – СПб.: [Тип. Тов-ва «Общая польза»], 1905. – С. 9–52.

Майнагашев С.Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров // Сб. МАЭ. – 1916. – Т. 3. – С. 93–102.

Огудин В.Л. Экологическая функция религии // Этногр. обозрение. – 2001. – № 1. – С. 23–38.

Огудин В.Л. Места поклонения Ферганы как объект научного исследования // Этногр. обозрение. – 2002. – № 1. – С. 63–79.

Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства. – СПб.: Имп. Акад. наук, 1788. – Ч. 3. – 624 с.

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

Степанов А.П. Енисейская губерния. – СПб.: [Тип. Конрада Вингебера], 1835. – Ч. 1. – 278 с.

Сунчугашев Р.Д. Словарь оронимов Хакасии. – Абакан: Изд-во Хак. гос. ун-та, 2001. – 197 с.

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

Материал поступил в редколлегию 05.12.13 г.,
в окончательном варианте – 03.04.14 г.