

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР  
ТЮМЕНСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР  
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

## **ВЕСТНИК АРХЕОЛОГИИ, АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ**

*Сетевое издание*

**№ 3 (54)  
2021**

ISSN 2071-0437 (online)

Выходит 4 раза в год

**Главный редактор:**

Багашев А.Н., д.и.н., ТюмНЦ СО РАН

**Редакционный совет:**

Молодин В.И. (председатель), акад. РАН, д.и.н., Ин-т археологии и этнографии СО РАН;  
Бужилова А.П., акад. РАН, д.и.н., НИИ и музей антропологии МГУ им М.В. Ломоносова;  
Головнев А.В., чл.-кор. РАН, д.и.н., Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера);  
Бороффка Н., PhD, Германский археологический ин-т, Берлин (Германия);  
Васильев С.В., д.и.н., Ин-т этнологии и антропологии РАН; Лахельма А., PhD, ун-т Хельсинки (Финляндия);  
Рындина О.М., д.и.н., Томский госуниверситет; Томилов Н.А., д.и.н., Омский госуниверситет;  
Хлахула И., Dr. hab., университет им. Адама Мицкевича в Познани (Польша);  
Хэнкс Б., PhD, ун-т Питтсбурга (США); Чиндина Л.А., д.и.н., Томский госуниверситет;  
Чистов Ю.К., д.и.н., Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера)

**Редакционная коллегия:**

Агапов М.Г., д.и.н., ТюмНЦ СО РАН; Аношко О.М., к.и.н., ТюмНЦ СО РАН;  
Валь Й., PhD, Общ-во охраны памятников Штутгарта (Германия);  
Дегтярева А.Д., к.и.н., ТюмНЦ СО РАН; Зах В.А., д.и.н., ТюмНЦ СО РАН;  
Зими́на О.Ю. (зам. главного редактора), к.и.н., ТюмНЦ СО РАН; Ключева В.П., к.и.н., ТюмНЦ СО РАН;  
Крийска А., PhD, ун-т Тарту (Эстония); Крубези Э., PhD, ун-т Тулузы, проф. (Франция);  
Кузьминых С.В., к.и.н., Ин-т археологии РАН; Лискевич Н.А. (ответ. секретарь), к.и.н., ТюмНЦ СО РАН;  
Печенкина К., PhD, ун-т Нью-Йорка (США); Пинхаси Р., PhD, ун-т Дублина (Ирландия);  
Пошехонова О.Е., ТюмНЦ СО РАН; Рябогина Н.Е., к.г.-м.н., ТюмНЦ СО РАН;  
Ткачев А.А., д.и.н., ТюмНЦ СО РАН

Утвержден к печати Ученым советом ФИЦ Тюменского научного центра СО РАН

Сетевое издание «Вестник археологии, антропологии и этнографии»  
зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий  
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)  
Свидетельство Эл № ФС77-71754 от 8 декабря 2017 г.

Адрес: 625026, Тюмень, ул. Малыгина, д. 86, телефон: (345-2) 406-360, e-mail: vestnik.ipos@inbox.ru

Адрес страницы сайта: <http://www.ipdn.ru>

© ФИЦ ТюмНЦ СО РАН, 2021

**FEDERAL STATE INSTITUTION  
FEDERAL RESEARCH CENTRE  
TYUMEN SCIENTIFIC CENTRE  
OF SIBERIAN BRANCH  
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES**

**VESTNIK ARHEOLOGII, ANTROPOLOGII I ETNOGRAFII**

ONLINE MEDIA

**№ 3 (54)  
2021**

ISSN 2071-0437 (online)

There are 4 numbers a year

**Editor-in-Chief**

Bagashev A.N., Doctor of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS

**Editorial board members:**

Molodin V.I. (chairman), member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History,  
Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS  
Buzhilova A.P., member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History,  
Institute and Museum Anthropology University of Moscow  
Golovnev A.V., corresponding member of the RAS, Doctor of History,  
Museum of Anthropology and Ethnography RAS Kunstkamera  
Boroffka N., PhD, Professor, Deutsches Archäologisches Institut, Germany  
Chindina L.A., Doctor of History, Professor, University of Tomsk  
Chistov Yu.K., Doctor of History, Museum of Anthropology and Ethnography RAS Kunstkamera  
Chlachula J., Doctor hab., Professor, University of a name Adam Mickiewicz in Poznan (Poland)  
Hanks B., PhD, Professor, University of Pittsburgh, USA  
Lahelma A., PhD, Professor, University of Helsinki, Finland  
Ryndina O.M., Doctor of History, Professor, University of Tomsk  
Tomilov N.A., Doctor of History, Professor, University of Omsk  
Vasilyev S.V., Doctor of History, Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Editorial staff:**

Agapov M.G., Doctor of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Anoshko O.M., Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Crubezy E., PhD, Professor, University of Toulouse, France  
Degtyareva A.D., Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Kluyeva V.P., Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Kriiska A., PhD, Professor, University of Tartu, Estonia  
Kuzminykh S.V., Candidate of History, Institute of Archaeology RAS  
Liskevich N.A. (senior secretary), Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Pechenkina K., PhD, Professor, City University of New York, USA  
Pinhasi R. PhD, Professor, University College Dublin, Ireland  
Poshekhonova O.E., Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Ryabogina N.Ye., Candidate of Geology, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Tkachev A.A., Doctor of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Wahl J., PhD, Regierungspräsidium Stuttgart Landesamt für Denkmalpflege, Germany  
Zakh V.A., Doctor of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS  
Zimina O.Yu. (sub-editor-in-chief), Candidate of History, Tyumen Scientific Centre SB RAS

Address: Malygin St., 86, Tyumen, 625026, Russian Federation; mail: [vestnik.ipos@inbox.ru](mailto:vestnik.ipos@inbox.ru)  
URL: <http://www.ipdn.ru>

Бурнаков В.А.

Институт археологии и этнографии СО РАН  
просп. Акад. Лаврентьева, 17, Новосибирск, 630090  
E-mail: venariy@ngs.ru

## ПОЧИТАНИЕ «ЗЕМЛИ-ВОДЫ» В ТРАДИЦИИ СЕВЕРНЫХ ХАКАСОВ — КЫЗЫЛЬЦЕВ (КОНЕЦ XIX — СЕРЕДИНА XX в.)

*Охарактеризован мифоритуальный комплекс хакасов, связанный с почитанием отдельных природных объектов. В процессе изучения темы определено, что в культуре указанной этнической общности одно из ключевых мест отводилось поклонению «земле и воде», восходящему к древнетюркскому времени. Хакасы были убеждены в тесной мистической взаимосвязи указанных природных объектов с жизнью и благополучием людей. Одним из распространенных способов поддержания устойчивых гармоничных взаимоотношений у них выступал обряд жертвоприношения.*

**Ключевые слова:** традиционное мировоззрение хакасов, кызыльцы, обряд, жертвоприношение, земля, гора, вода, шер-суҕ тайыҕ, шаман, образ, символ.

Верования и обрядность народов мира традиционно входят в исследовательское поле этнографии. Для российской науки актуальным является изучение автохтонных народов Сибири, в связи с ускорением процессов нивелирования этнической культуры. Эти процессы не обошли стороной и хакасов — один из тюркоязычных народов Южной Сибири.

Изучение традиционной религиозно-мифологической системы хакасов весьма интересно тем, что ее исторические корни уходят в древнетюркское время и более отдаленные эпохи. Многие сюжеты, отражающие мировоззрение и ритуальную практику древних тюрков, в реликтовой форме обнаруживаются в культуре хакасов. Соответствующий этнографический материал может выступать в качестве важного источника для исследования этногенеза населения Южной Сибири и Центральной Азии, его истории и культуры. Данный метод экстраполяции позволит приблизиться к пониманию некоторых граней древнетюркских религиозных верований, о которых сохранились лишь разрозненные и отрывочные сведения в письменных источниках.

### Из истории изучения мировоззренческого понятия «Земля-Вода»

Культ земли и воды является одним из архаичных и широко распространенных среди жителей центральноазиатского региона и сопредельных территорий. Подтверждение тому находим в древнекитайских династийных хрониках. В них имеются сведения о том, что на рубеже эр хунны отправляли соответствующие обряды [Бичурин, 1950, с. 49]. В религиозно-мифологической системе древних тюрков в качестве одного из верховных божеств называется *ыдык Йер Суб*. В орхонских эпитафиях он упоминается совместно с божеством неба — *Тэнгри*: «Вверху Тэнгри тюрков и Йер-суб Тэнгри так сказали: «Да не погибнет народ тюркский, народом путь будет»; «Тэнгри, Умай, Йер Суб даровали [нам] победу» [Малов, 1951, с. 37, 39, 63, 68]. Следует отметить и то, что термин «Йер Суб» в древнетюркских источниках также используется вне религиозного контекста. Он употребляется для обозначения конкретной территории с ее естественными составляющими — землей — *йер* и водой — *суб*, но без эпитета *ыдык* — «священный». Например, в орхонских надписях есть следующие выражения: «Та, что держали наши предки, земля-вода без владыки да не будет!»; «Да не останется без властителя Кегменская земля-вода!» [Стеблева, 1972, с. 216].

Этимология и семантика термина «ыдык Йер Суб» на протяжении двух веков вызывали у многих исследователей большой научный интерес, сопровождаемый горячими дискуссиями. В конце XIX в. термин впервые был переведен В.В. Радловым. Согласно интерпретации указанного ученого, *ыдык Йер Суб* — теоним верховного божества древних тюрков и буквально означал «Священная Земля-Вода» [Radloff, 1895, S. 240; Радлов, Мелиоранский, 1897, с. 19–27]. Тюрколог В.Л. Томсен предложил свой перевод Йер Суб — «духи Земли и Воды» [Thomsen, 1896, p. 144]. Данная трактовка послужила причиной того, что в дальнейших исследованиях, посвященных верованиям древних тюрков, понятие «Йер Суб» стало толковаться чрезвычайно

широко и разнопланово. Позднее В.Л. Томсен был вынужден согласиться с В.В. Радловым в том, что рассматриваемый термин все же следует понимать не иначе как «божество Земли и Воды» [Thomsen, 1916, p. 35]. Академик В.В. Бартольд вслед за В.Л. Томсеном изначально придерживался толкования Йер Суб как совокупности указанных духов [Bartold, 1897, S. 10]. Затем он также пересмотрел свои взгляды по этому вопросу и признал, что «Землю и Воду» необходимо воспринимать как единое божество [Бартольд, 1968, с. 26–27]. П.М. Мелиоранский, не меняя своих позиций, характеризовал Йер Суб как персонифицированное шаманское божество [1899, с. 105].

В середине XX в. интерес к этой теме возобновляется, и некоторые тюркологи предлагают совершенно новую интерпретацию понятия «Йер Суб». Так, С.Е. Малов перевел этот термин еще и как «родина древних тюрков» [1951, с. 29, 37]. При этом понимание его как теонима было нивелировано. Эту идею подхватили лингвисты — составители «Древнетюркского словаря» и истолковали значение Йер Суб не иначе как «материк», «земля» [1969, с. 257]. Подобного же мнения придерживалась тюрколог А. фон Габэн [Gabain, 1974, S. 200]. В рамках данного подхода проводил исследования и востоковед Дж. Клоусон. Под Йер Суб он понимал территорию, «включающую земли, реки, воды и т.д.» [Clouston, 1972, p. 783]. Р. Жиро пошел дальше и предложил понимать под Йер Суб конкретную территорию — «лес Отыкен и одну единственную реку Тамир, вернее ее исток» [Giraud, 1960, p. 107].

Вместе с тем в указанный период появляются работы, в которых данная проблема рассматривается в русле истории религии. Исследователь Э. Лот-Фальк, анализируя пантеон древних тюрков, пришла к оригинальной идее, что Йер Суб, как и Умай, является олицетворением богини Земли [Lot-Falck, 1956]. К сожалению, высказанное предположение не было подкреплено конкретным этнографическим материалом. Мировоззрение древних тюрков являлось одной из ключевых тем в исследовании Ж.-П. Ру, не обошедшего вниманием и Йер Суб. Ученый рассматривал его как «совокупность земных духов» и отмечал его значимую роль в жизни древних тюрков [Roux, 1984, p. 161].

Реконструкцией и анализом древнетюркской религиозно-мифологической системы с применением метода структурного анализа занималась И.В. Стеблева. Она рассматривала Йер Суб как совокупность духов земли и воды, сопоставила их с традиционными воззрениями алтайцев о духах-хозяевах местностей [1972, с. 216]. Представления древних тюрков об Йер Суб изучал М.А. Сейидов. В культурах некоторых современных тюркоязычных народов, преимущественно азербайджанцев и башкир, он выявил реликты архаических воззрений и обрядности, связанных с почитанием земли и воды. В ходе исследования он пришел к выводу о том, что представление об Йер Суб сложилось из культов земли и воды и затем трансформировалось в понятие *родина* [1973, с. 63–69].

Л.П. Потапов подвел итог всей многолетней дискуссии об Йер Суб. На основе анализа огромного корпуса исторических источников и обширных этнографических материалов, собранных среди алтайцев и других тюркоязычных народов, он пришел к обоснованному выводу об одновременном существовании у них культов Йер Суб — верховного божества и локальных духов-хозяев природных объектов. Ученый убедительно доказал факт прямой преемственности древнетюркских воззрений о божестве «Священная Земля-Вода» в современных культурах тюркоязычных народов Сибири и Центральной Азии, выявил процесс трансформации соответствующих представлений у них на современном этапе [1991, с. 274–284].

Подобные трансформационные процессы не обошли стороной и культуру хакасов. У них, в отличие от алтайцев, не сохранилось четких представлений об Йер Суб как персонифицированном верховном божестве. Тем не менее имеются основания полагать, что в прошлом подобные воззрения могли быть и у этого народа. В мировоззрении хакасов «земля» (*чир*) и «вода» (*суғ*) были важнейшими структурообразующими элементами сакральной картины мира. В традиционных представлениях народа понятие *чир-суғ* — «земля-вода / река» выступает в качестве образного обозначения своей земли, места рождения, т.е. Родины/Отчизны — *Ада чир-суғ* [Хакасско-русский словарь, 2006, с. 971–972]. Выдающийся этнограф и тюрколог Н.П. Дыренкова в этой связи совершенно точно отметила, что «вода, горы и лес занимают у всех турецких племен Алтайско-Саянского нагорья выдающееся место как в фольклоре и религиозных представлениях, так и в обрядах и культе» [2012, с. 131].

Традиционно хакасы, как и все коренные народы Сибири, глубоко почитали свою землю и имеющиеся на ней природные объекты. Они устраивали в их честь специальные праздники —

*тайыҕ/майиу*. Их неизменными составляющими были: обряды жертвоприношений, коллективные моления, пиршества, певческие и спортивные состязания, а также всевозможные игрища. Наиболее крупными и значимыми являлись праздничные мероприятия, посвященные: небу — *тиҕир тайыҕ*, духу священной горы — *таҕ тайыҕ*, духу воды (реки, озера) — *суҕ / көл тайыҕ* и др. Следует отметить, что кызыльцы (хак. *хызыллар*) — этническая группа хакасов, проживающая в северной части Минусинской котловины, отмечали еще праздник поклонения земле-воде — *шер-суҕ тайыҕ / таижан* (хак. лит. — *чир-суҕ тайыҕ*).

В научной литературе имеются крайне скудные сведения о рассматриваемом этнокультурном явлении. Первые упоминания о нем встречаются в отчете этнографа С.Д. Майнагашева за 1914 г. В нем сообщается об «особом жертвоприношении земле». Исследователь при этом уведомляет о том, что ему лично не удалось присутствовать на нем [Майнагашев, 2007, с. 35]. Краткие сведения о *шер-суҕ тайыҕ* у кызыльцев были опубликованы лишь более полувека спустя в небольшой статье томского этнографа М.С. Усмановой. Заметим, что работа была написана на основе собственных полевых этнографических исследований. Она отмечала, что информация об этом празднике была зафиксирована ею «с разной степенью точности и полноты во многих селениях» [Усманова, 1976, с. 240]. В силу ограничений в объемах публикации значительная часть собранного ею материала не была введена в научный оборот.

Цель данной статьи — охарактеризовать праздник *шер-суҕ тайыҕ* у кызыльцев. В качестве основных источников использованы архивные этнографические материалы, собранные в 1970-х гг. М.С. Усмановой и другими исследователями из Томского государственного университета.

### ***Шер-суҕ тайыҕ***

Территория, на которой проживают кызыльцы, как и другие группы хакасов, характеризуется большим разнообразием ландшафта с преобладанием горного рельефа. В рассматриваемом пространстве выделяются степная, лесостепная и горно-таежная зоны. Среди естественной растительности преобладают леса. В горах берут начало крупные реки — Белый Июс (Ах Ыүс) и Черный Июс (Хара Ыүс). Вместе с многочисленными притоками они концентрируют в себе практически все воды, стекающие по восточным склонам Кузнецкого Алатау. Наряду с этим на обозначенной территории отмечается множество небольших речек, ручьев и родников, а также немалое количество озер. Указанные природные объекты для местных жителей всегда имели не только определяющее хозяйственное, но и сакральное значение. Столь большое разнообразие природы этого края и ее богатств, а также зависимость людей от нее способствовали формированию у кызыльцев обрядности, связанной с почитанием и благодарением их родной земли — *шер-суҕ тайыҕ*.

М.С. Усманова в указанной работе [1976] кратко описала один из вариантов ритуала поклонения земле и воде, совершаемый коренными жителями деревни Ошколь. Обратим внимание на то, что само мероприятие было «растянуто» во времени и пространстве. Более того, местное население, собственно, проводило два самостоятельных обряда в разное время, нередко обозначая их общим наименованием *шер-суҕ тайыҕ* или *шер тайыҕ*. Первое жертвоприношение совершалось на вершине горы *Толу гөзөн* у произраставшей там лиственницы. Именно с этой сакральной возвышенности берут начало пять ключей: *Хызыл жул*, *Ортагы жул*, *Кедерке жул*, *Сөбктың жулу*, *Ер кыстаҕ жул* [АМАЭС ТГУ, № 678-2, л. 30–31]. Сам *тайыҕ* был непосредственно посвящен почитанию как духа указанной священной горы — *таҕ ээзі*, так и мистических хозяев перечисленных родников — *суҕ ээзі*. Обряд совершался регулярно, через каждые три года, поздней весной или в начале лета. Жертвоприношение проводилось чаще отведенного срока, если в жизни местных жителей происходили несчастные случаи, люди или скот начинали болеть, случались неудачи в хозяйственной деятельности и пр. [Усманова, 1976, с. 241].

В религиозно-мифологическом сознании хакасов важным сигналом, извещающим о необходимости срочно провести такой ритуал, было неожиданное появление горного духа — *таҕ ээзі* или мистического хозяина воды — *суҕ ээзі* как в местах загона скота, расположенных недалеко от пастбищ, так и вблизи человеческих жилищ и селений. У хакасов бытовало устойчивое представление о том, что спонтанное явление указанных сверхъестественных существ в обозначенных местах часто оказывает негативное влияние на домашний скот. Из-за этого он приходил в состояние повышенного беспокойства и тревоги, становился неуправляемым. Порой это приводило к тому, что такие животные крушили хозяйственные строения, при этом нередко даже калечились и далеко разбегались. Да и сами люди, непосредственно подпадавшие под

магическое воздействие этих мистических существ, долгое время испытывали глубокий страх и психологический дискомфорт. Хакасские старики по этому поводу сообщали: «Для ключей таиг назывался шер таиг [жертвоприношение земле]. Раньше у нас по дворам только дойных коров загоняли. А молодняк и овцы находились в загоне возле деревни. Пастух их караулил. Однажды ночью скот сломал загон и убежал. Его побеспокоил хозяин горы или ключа. Это был знак к тому, чтобы делать шер таижан (Прасковья Федоровна Итеменова, 1903 г.р., с. Ошколь)» [АМАЭС ТГУ № 678-2, л. 30–31]; «Мы кочевали. Загоняли скот на зимнее стойбище. Строили большие загоны. Там ночевали овечки и коровы. Пастух при них. [Однажды] появилось колесо [воплощение духа или его силы] какое-то. [Оно] сломало [загон]. Одну или две овечки изувечило. Пастухи [после этого происшествия] говорят, что таиг делать надо (Иван Васильевич Курбижеков, 1886 г.р., д. Малое Озеро)» [АМАЭС ТГУ № 678-3, л. 17–18]; «Было это после [Великой Отечественной] войны. Пошел как-то к дому. Смотрю, вроде что-то черное сзади меня движется, типа стола. Думаю, что [это] мне кажется. Смотрю. Нет, собаки тоже залаяли. Одна собака не дает [ему пройти], тогда “стол” в собаку превратился и стал ласкаться к собаке. А та все равно не пускает. Так опять в “квадрат” превратился, пошел-пошел и исчез. Это был суг эзи» [АМАЭС ТГУ № 681-3, л. 17].

Руководство *шер-суҕ тайыҕ* ом брал на себя шаман (*хам*) или гадатель-ясновидец — *көрүҕү* (хак. лит. — *körögčü*). Если таковых не оказывалось, то приглашали хорошо знающих традицию и уважаемых в народе стариков. В описанном М.С. Усмановой случае, обряд в д. Ошколь проводили два старика. На *шер-суҕ тайыҕ* собирались все жители селения за исключением женщин фертильного возраста. На ветви священного дерева подвязывали лоскуты материи белого, красного и синего цветов, размером приблизительно 15×15 см. В жертву приносили белого барана. Его закалывали и разделывали. Шкуру вместе с ногами и головой подвешивали на дерево. Внутренности, за исключением осердия, закапывали в землю. Последнее вместе с мясом помещалось в котел и варилось. Кровь животного собирали в специальную посуду. В процессе ритуала один из стариков разбрызгивал ее как подношение почитаемым духам. В это же время его помощники совершали жертвенные окропления из деревянной чаши: сначала водкой, затем молоком и напоследок — водой. Приготовленное мясо выкладывали в деревянное корытце — *типси*. Один из стариков, молитвенно обращаясь к духам, поднимал горячее мясо с исходящим от него паром вверх. Затем он, поворачивая голову сначала к одному плечу, затем к другому, восклицал: «Хуррай-хуррай!» Все участники обряда ему вторили. По окончании ритуала приступали к пиршеству и т.д. [АМАЭС ТГУ № 678-2, л. 23–35]. Непосредственная участница обряда *шер-суҕ тайыҕ* Анна Ларионовна Аргудаева (1910 г.р., д. Ошколь) вспоминала: «Все сидят кругом. У каждого молоко, водка. Брызгали водку, молоко, воду. Старики делали приношения. Один старик держит корытце, а другой держит посудину с водкой, молоком, водой и разбрызгивает. Шкуру оставляли на месте. Не сжигали. Мы боялись туда ходить. Они там гнили, их там черти ели. Каждая береза, лиственница, каждый кустик имеет хозяина» [АМАЭС ТГУ № 678-2, л. 35].

Некоторое время спустя аналогично, лишь с некоторыми отличиями, совершался *көл тайыҕ* — обряд жертвоприношения озеру Ошколь. М.С. Усманова, к сожалению, не конкретизировала, какой именно временной промежуток был между ними. Исследователь обратила внимание на то, что местное население этот ритуал нередко именovalo еще *шер тайыҕ* — ‘жертвоприношение [своей] земле’. При этом главным распорядителем на нем был *көрүҕү*. Он, держа в руках свежесваренное жертвенное мясо, совершал обход всех присутствующих. *Көрүҕү* обращался с просьбами не только к озерному духу, но и ко всем покровительствующим духам родной земли. По окончании ритуальной части приступали к трапезе. Причем кости не ломали и не разбрасывали, а вместе со шкурой и осердием оставляли на трое суток на месте жертвоприношения [Усманова, 1976, с. 242–243].

#### Локальные варианты обряда

В деревне Черное озеро *шер-суҕ тайыҕ* также совершался один раз в три года и непосредственно включал в себя два обряда жертвоприношения: *таҕ тайыҕ* (почитание духа горы) и *көл тайыҕ* (почитание духа озера). Первый проводился на горе. В жертву приносили трех овечек (белых или серых). Их шкуры подвешивали на березу. Через неделю отправлялся ритуал *көл тайыҕ* уже на берегу Черного озера. При этом в качестве жертвенных животных выступали трехлетние коровы. По окончании мероприятия все остатки мяса вместе со шкурой, головой и ногами бросали в воду [АМАЭС ТГУ № 678-3, л. 42–43]. Помимо этих обрядов жители этого се-

ления проводили *суг тайыҕ* (почитание духа реки) на берегу р. Белый Июс. Пожилая хакаaska Александра Астафьевна Ипишкина (1892 г.р., с. Устинкино) по этому поводу сообщала: «У нас на Черном Озере (имеется в виду деревня, а не само озеро) делали таиг. Делали на берегу [р. Белый Июс]. Овечку заколют. Пар идет. Последний раз в 1924 г. был таиг. Его делали через каждые три года. Два человека стояли с коромыслами и кланялись. Ноги, кости, голову, кожу связывали и бросали в р. Белый Июс. Кровь жертвовали. Кланялись каждой горе, каждой речке. У нас командовал шаман. Он мясо держал. Это мясо домой везти нельзя» [АМАЭС ТГУ № 678-3, л. 42–43].

Проведение местным населением *суг тайыҕ* главным образом было направлено на предотвращение наводнений и несчастных случаев на реке, а также на обеспечение обилия рыбы в ней. Так, например, пожилые хакаски о значимости указанной обрядности поведали следующее: «На таиг кололи белую овечку. Тогда вода хорошо течет. Дети не тонут. Сейчас уже года три хорошо, а то все люди тонули (Сулекова (Басагулова) Мария Герасимовна, 1914 г.р., д. Устинкино)» [АМАЭС ТГУ № 678-3, л. 40]; «Такие приношения делались хозяину реки (суг эзи), чтобы никто не утонул. К хозяину реки ходили весной (Ефросинья Захаровна Попиякова, 1880 г.р., с. Трошкино)» [АМАЭС ТГУ № 677-4 а, л. 40].

*Шер-суг тайыҕ* по схожему сценарию проводился и в с. Сарала. Мария Семеновна Аргудаева (1882 г.р., д. Секта) вспоминала: «В Сарале на речке Сарала Июс делали таиг и на горе отдельно. Если на речке, то шкуру связывали вместе с ногами и головой и бросали в воду. На горе шкуру вешали на березку. Дедушка держал деревянное корытце с мясом, пока шел пар, а потом это мясо все ели. Кишки и сердце варили. Кости не ломали. По суставам разрезали и вместе с кожей складывали, чтобы они — хозяева как будто целого барана ели. Тагдың эзи [горные духи], его дети, девки, парни могли это мясо есть. Кровь тоже шектили [разбрызгивали] вот так кругом. Водку, молоко, воду, табак тоже бросали. Мясо только один дедушка держал. Раньше через три года делали таиг» [АМАЭС ТГУ № 678-4, л. 20–21].

В д. Усть-Парная *тайыҕ* имел локальную специфику. Она проявлялась в том, что обряды также проводились дважды в год, но в более отдаленных друг от друга временных рамках. Первый проходил весной, его устраивали на р. Парная. Второй совершался осенью на озере Линево (хак. *Өлең-көль*). В обоих случаях в качестве жертвы выступала годовалая телка. Старик-кызылец Иван Васильевич Курбижеков (1886 г.р., д. Малое Озеро) сообщал: «Таиг [проводился] в Усть-Парной. Мы телку кололи. Весь скот соберем. Весь народ соберем и таиг делали. Шаман был. Речка Парнушка. Около нее три березы стоят. Там и делали. Весной и осенью делали, два раза. В Усть-Парной было 20–30 дворов. Русских не было. Все собирались на таиг. Никто дома не оставался. Телку зарежут. Мясо на мелкие куски резали. Шкуру отдавали какому-нибудь человеку. Как хворь нападала, [так] таиг делали. Арьян пили. Сейчас там есть озеро Линево, по-хакасски *Өлең-көль*. В двух местах делали таиг. Весной делали таиг на речке Парной, а осенью на озере. Кололи телку годовалую. Таиг делали одинаково, там и там. Когда делали таиг, выходила девка по пояс из воды — это суг эзи. Волосы по пояс. Ей нравилось, когда таиг делали. Если таиг не делать, то она рассердится. Кто будет по озеру плавать, то утонет» [АМАЭС ТГУ № 678-3, л. 15–16].

Обращает на себя внимание то, что в отдельных местах кызыльцы совершали *тайыҕ* не днем, а ночью. Данное обстоятельство входит в диссонанс с традицией отправления соответствующей обрядности другими этническими группами хакасов. Так, например, подобное сакрализованное мероприятие проходило в селениях Агаскыр и Сулеков на берегу р. Печище. Более того, жертвоприношение совершалось осенью и хронологически соответствовало православному празднику — Семенову дню (14 сентября). Ритуал могли проводить как шаманы, так и знающие традицию старики. В жертву приносили кастрированных баранов белой масти. Хакасские старики рассказывали об этом следующее: «[Проводили] на Семенов день (14 сентября) наши [кызыльцы] называли его “Хаза ашин улу кун” — ‘день открытых ворот’. Мы называли его так потому, что мы кочевали и загоняли скот на зимнее стойбище. <...> Ночью, в 12 часов делают таиг. Старший дедушка руководит. Вечером управятся и идут на р. Печище на глубокое место. Режут овечку (кастрированного барана). [Должен быть] весь белый, чтобы ни одного черного пятнышка не было. Если у богатого человека 2–3 овечки пропадут, одну овечку жалко, что ли. Надрезут горло и шекнут [брызнут] в воду кровь. Шкуру снимали вместе с головой и ножками. Голову клали внутрь шкуры, а ножки завязывали. Кости выбрасывали после того, как съедали мясо. В 1920 г. был последний таиг. Кости собирали в одно место, а потом бросали в р. Печище. Остальное мясо и сердце варили, а потом осердие выкладывал старик на деревян-

ное блюдо (шанахшан тепсе) и шекал [жертвовал]. На пальцах у него были шалама [ритуальные ленты]. Делали по две тряпочки: черную и красную, белую и голубую. По три пары связывали. Их держал старик на пальцах, когда держал деревянное блюдо. Потом шкуру вместе с ножками и головой завязывали, ножки между собой и бросали в глубокое место в р. Печище. Просили хозяина тайги — таг эзи, чтобы он им дал хорошую жизнь. Чтобы черноголовым [т.е. хакасам] жилось хорошо. Чтобы скот не пропадал. “Хара басха улжай бер, хадарган малга амыр пер” — “Черноголовым дай здоровье, а скоту мир”. К шкуре также привязывали шалама, также по три пары на голову, хвост и четыре ноги. Кругом на том месте рос тальник и березки. На березки шалама не привязывали (Иван Васильевич Курбижеков, 1886 г.р., д. Малое Озеро)» [АМАЭС ТГУ № 678-3, л. 17–18]; «У нас тут раньше был таиг. [Там], где мост “солдатский” на р. Печище был таиг. Шамана обязательно звали на таиг. Когда был, того не скажу, но шаман всегда на нем был. Земле, наверное, молились тайге. Не помню, то ли сугэзи [хозяина воды], то ли шир эзи [хозяина земли] призывали. Я еще помню, когда подолы поднимут, становятся на колени и молятся. Так, женщины, бабы, старушки молились. Я вот помню, что старушки подол поднимут и до земли кланяются (Евгения Павловна Баскаулова, 1896 г.р., д. Агаскыр)» [АМАЭС ТГУ № 677-13, л. 5–6]; «Делали таиг в улусе Сулеков на берегу р. Печищи. Устраивался он ночью. Кололи белого барана. Кости не ломали. Обращались во все стороны, чтобы люди не болели, чтобы скот не болел. При этом тот, который руководит, все горы поминает, речки, лес, все поминает. Самогонкой шухтили [брызгали]. Самогон все приносят, но еду на таиг не приносят. Съедают все мясо или сваливают куда, не помню. Во время таига шаман свой костюм не надевал, просто черную одежду надевал» [АМАЭС ТГУ № 677-8, л. 1–2].

Следует отметить, что почитание духа воды/реки — *суф тайыг* у кызыльцев, как и у других групп хакасов, было одним из ключевых обрядов в их культуре. Данное обстоятельство отнюдь не означало, что жертвоприношение было адресовано исключительно лишь одному духохозяину конкретной реки — *суф ээзи*. Несмотря на то что указанное мероприятие проводилось в честь водного хозяина, оно было праздником и для других духов, а также для людей. В процессе ритуала призывались, восхвалялись и угощались и многие другие невидимые «гости» — сверхъестественные существа, имеющие отношение к этой местности духи-хозяева местных гор, духи людей издавна живших в этих землях и пр. В религиозно-мифологическом сознании хакасов *тайыг* являлся одним из важных традиционных сакральных действий, направленных на укрепление добрососедских взаимоотношений мира людей с миром духов, предотвращение и устранение возможных конфликтных ситуаций между ними. Народ верил в то, что это способствовало общей стабильности и благополучию жизни людей и связанных с ними существ.

Уместно привести воспоминания стариков-кызыльцев о рассматриваемой традиции: «В М[алом] Озере таиг не делали, а на Черном Июсе (Хараюс) делали. Таиг делали в Итеменевом улусе. Там в девках я все время была. Делали осенью в сентябре. Кололи белого барана. Весь белый. Июсу его надо “таирга” — подарить. Все соберутся: старухи, молодые. Кто-то принесет: печеное, водку. [Люди в] два-три круга соберутся. Барана заколют. Постелят бересту и положат на нее мясо, и в корытце кладут. Полые кости не ломают по суставам режут. А кожу вместе с головой и ногами бросают в р. Июс. Голову совсем не отрезают. Все вместе со шкурой. Когда бросают в р. Июс, то говорят: “Матушка, тебе даем. Июс, тебе подарок даем, чтобы наши люди хорошо жили”. Просили его так. Я кызылка. У нас одна шаманила. Без шамана на таиге нельзя. Он всех [духов] уговаривает. [Обращается к] Июсу чтобы всем хорошо жилось. Чтобы наперед всем было хорошо. А теперь никто не просит, и режутся все вот так (показывает ребром ладони по горлу). Когда Хараюс проходим, то просим: “Вот Хараюс, матушка, мы проходим. А сами что-нибудь в реку бросаем. Или траву нарвем, вот тебе подарок. Этот когда хоть на пароме, хоть на лодке переезжали. Если с себя нечего бросить, так хоть траву брось, корольки бросали, вино ему подавали, хлебом. Что-что, да чтоб в Июсе [духа]-хозяина не было... В каждом маленьком кусточке [дух]-хозяин есть. Вот в тайгу поедешь ягоду брать, и просили каждый кустик: “Нас пусти переночевать”. [В] каждой бане, доме надо [их невидимого] хозяина просить [разрешения]. Раньше [так] бывало, теперь [этого уже] не признают. Хозяина Июса и других никто не видел. Не знают, какие они, но слышать-то слышали, голос-то. Если по-худому будет, то голос рывкает, рывкает, а если по-хорошему, то не так. Тогда подавали [брызгали] водку, молоко с белой коровы подают Июсу на таиге. Все собирались около берез, лесины (Анастасия Ивановна Янгулова, 1903 г.р., д. Малое Озеро)» [АМАЭС ТГУ № 678-4, л. 33–34]; «Еще когда я была маленькая, два раза участвовала на праздниках “таиг”. Собиралась вся деревня Барбаково. Праздником руко-

водили старики. На берегу [реки] Юса кололи барана и в большом котле варили мясо. Ребя-тишки вокруг сидели. Потом это мясо складывали в корыто для мяса (тепсе) и поднимали на вытянутых руках во все стороны. Это обычно делал старик. Потом шихтели [брызгали] водкой во все стороны. Это было подношение реке, чтобы никто не утонул, и [жертвоприношение] земле и [людям] “чтобы легче жилось”. Я только на двух таких праздниках была. Потом таких праздников не устраивали. Оставили это (Евдокия Семеновна Баскаулова, 1896 г.р., д. Агаскыр)» [АМАЭС ТГУ № 677-13, л. 3].

В ритуальной системе хакасов одним из значимых был обряд посвящения домашних животных различным божествам и духам. Причем это сакральное действие всегда проходило без умерщвления животного. В качестве таковых обычно выступали конь, бык и баран. Их называли *ызых мал* — ‘священный скот’ или просто *ызых*. Они были неприкосновенны и свободно паслись вместе со стадом. Их запрещалось использовать в хозяйственных целях. Согласно традиционному мировоззрению *ызых*’и своей сакральной силой оберегали людей и их хозяйства от несчастий, отвращали болезни, способствовали увеличению приплода, охраняли стадо от хищных зверей и воров [Бурнаков, 2010]. В обрядовой практике хакасов распространенным явлением было посвящение *ызых*’а-коня духу-хозяину воды — *суф ээзи*. Данная традиция бытовала и у кызыльцев. Обычно это происходило во время *суф тайыф*. Непосредственная свидетельница этого ритуала Анастасия Ивановна Янгулова (1903 г.р., д. Секта) по этому поводу сообщала: «Вешали красные, голубые ленты на рыжего коня (*позрах*) с белой звездочкой. Ему на гриву и на хвост привязывали разные ленточки. Раньше парча звали, с него снимали золотую, серебряную нити и привязывали к коню. Потом шаман-старик моет коня. Уговаривает, уговаривает, а конь почему-то стоит смиренно: “Хараюс ширинда шоршетсен чахша малын хадар шоршет, Хараюс ишиндаг шондар”. По-русски это приблизительно так: ‘По Юсам ходишь, всех храни, всю скотину, табуны, всех людей сохрани’. Когда всего коня вымоют, он [блестит как] жирный. А потом [гадают] деревянную чашку поставят на него и отпустят. А чашка даже не падает. А потом чашка упадет. Если как упадет, как из нее пьют [т.е. дном вниз], то [говорят] терих, терих. А если верх дном упадет, то народу нехорошо, алтын терих, говорят. Саламат тут делают. Сметану варят. Поставят большой таган, а потом все им [духам] подают. Мясо варят, р. Июсу туда маслом, все подают. Конь не работает. Его в табун отпускают. Женщинам, которые ребяташек носят, нельзя к нему подходить, а девочкам молоденьким, которые не моются [т.е. неполовозрелым], им можно подходить. Изых-шылгы называется конь. Старухам можно подходить. Они не моются, все равно как мужики. На крыльцо и в избу невестку тоже не пускали, и в церковь, где поп ходит, невестку на это место не пускали. Коня мужики седлали. Мужики ездили. Каждого [посвящаемого] коня умывали. В это время, чтобы хозяин и скоту было хорошо. В каждой деревне был свой конь. В Именево был рыжий конь. А у некоторых белый конь был. У которых — черный, это самый последний был. Его старались не брать. Его ниже [по статусу] считали. Самый лучший конь — соловый, соловка — сарыг шылгысы — желтый конь» [АМАЭС ТГУ № 678-4, л. 34–36].

### Заключение

Таким образом, представленный материал позволяет сделать вывод, что в мировоззрении и обрядовой практике северной группы хакасов — кызыльцев праздник *шер-суф тайыф* имел большое значение. Он включал в себя обряды поклонения родной земле, в том числе горам и водным объектам — родникам, озерам и рекам. При этом в каждом селении он мог иметь локальную специфику. В своей основе он был призван установить гармоничные взаимоотношения человека с миром природы и его конкретных олицетворений — духов земли / гор, воды и пр. Верили в положительное воздействие данных обрядов: посредством их нейтрализовывалась возможная опасность для людей со стороны природных сил, обеспечивалось благополучие их жизни, подразумевающее сохранение самой жизни и здоровья людей, успех в хозяйственной деятельности и иных сферах, увеличение плодородия земли и т.д.

Отличительной особенностью *шер-суф тайыф*, проводимых кызыльцами, от подобных ритуалов у других групп хакасов было то, что он включал в себя два или даже три специализированных обряда — *таф / көл / суф тайыф*, которые были тесно связаны друг с другом и образовывали единый ритуальный комплекс. Он имел определенную пространственную привязку и хронологические рамки. Соответствующая обрядность иных этнических сообществ хакасов, несмотря на общую мотивацию исполнения и некоторое сходство конкретных сакральных действий с кызыльской, все же не обнаруживает прямой взаимосвязи. Жертвоприношения горе и воде —

*таҕ / суҕ тайыҕ* у них не только не коррелируются между собой, а выступают как самостоятельные ритуалы. В целом это не исключало чествования и остальных почитаемых духов. Руководство и непосредственное отправление обозначенных обрядов осуществлялось исключительно шаманами. Специфичным является то, что в отдельных селениях кызыльцы совершали *тайыҕ* ночью, а также осенью, что также не было характерно для других групп хакасов.

Очевидно, что *шер-суҕ тайыҕ* — один из архаичных культов, вероятно, восходящий к древнетюркскому божеству Йерсу — «Священной земле-воде» орхонских рунических надписей. Как отмечает известный исследователь Л.П. Потапов, представление об Йерсу в реликтовой форме сохранялось у некоторых народов Средней Азии и Сибири. Так, например, киргизы совершали ритуал Жер-суу (Йерсу) с целью испрашивания дождя. В процессе обряда приносили в жертву овец. Их кровь выпускалась в реку. Более того, этот обряд проводился два раза в год — весной и осенью [Потапов, 1991, с. 282]. Подобная же традиция имела место и у кызыльцев. Добавим и то, что в прошлом алтайцы, почитая божество Йерсу, раз в три года жертвовали ему коня рыжей масти [Там же, с. 281]. Данная реалья обнаруживает прямое соответствие и в обрядности северных хакасов. В процессе обозначенного ритуала они также посвящали божеству рыжего коня. Отмеченные сходства в обрядовой практике указанных народов могут свидетельствовать об общности их мировоззренческих представлений и культурных контактах в прошлом.

Все еще остается открытым вопрос — почему лишь у северных хакасов — кызыльцев сохранилась наиболее архаичная форма двуединого поклонения «земле и воде». Можно лишь предположить, что именно эта этническая общность в прошлом имела более тесные генетические и социокультурные связи с древними тюрками, почитавшими такое божество, как «Священная земля-вода».

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бартольд В.В.* Сочинения. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1968. Т. 5. 759 с.
- Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. Т. I. 382 с.
- Бурнаков В.А.* Традиционные представления хакасов об ызах // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. № 2 (42). С. 111–121.
- Дыренкова Н.П.* Тюрки Саяно-Алтая: Статьи и этнографические материалы. СПб.: МАЭ РАН, 2012. 408 с.
- Древнетюркский словарь* / Ред. В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. Л.: Наука, 1969. 677 с.
- Майнагашев С.Д.* Отчет по поездке к турецким племенам Минусинского и Ачинского уездов Енисейской губернии летом 1914 года С.Д. Майнагашева // Этнографические экспедиции Н.Ф. Катанова (1896) и С.Д. Майнагашева (1913–1914) в Хакасии. Абакан, 2007. С. 32–38.
- Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. 451 с.
- Мелиоранский П.М.* Памятник в честь Кюль Тегина с двумя таблицами надписей. СПб.: Тип. Импер. Акад. Наук, 1899. 144 с.
- Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 320 с.
- Радлов В.В., Мелиоранский П.М.* Древнетюркские памятники в Кошо-Цайдаме // Сборник трудов Орхонской экспедиции. 1897. Т. 4. 45 с.
- Сейидов М.А.* К вопросу о трактовке понятий *jersub* в древнетюркских памятниках // Советская тюркология. 1973. № 3. С. 63–69.
- Стеблева И.В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник — 1971. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1972. С. 213–226.
- Усманова М.С.* Жертвоприношение земле и воде у северных хакасов // ИИС. Томск, 1976. Вып. 19. С. 240–243.
- Хакасско-русский словарь* / Под ред. О.В. Субраковой. Новосибирск: Наука, 2006. 1115 с.
- Bartold V.V.* Die historishchen Bedeutung der Altürkischchen Inshchriften. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1897. 36 p.
- Gabain A.V.* Altürkische Grammatik3 [=EskiTürkçe Grameri3]. 3. Autlage. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. XXIV, 1974. 398 S.
- Giraud R.* L'Empire des TurcsCélestes. Les règnesd'Elterich, QapghanetBilgä (680–734). P.: Adrien-Maisonneuve, 1960. 219 p.
- Clauson G.* An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford: at the Clarendon Press, 1972. 988 p.

## Бурнаков В.А.

Lot-Falck E. A propos d'Atiingan, deessemongole de la terre // Revue de l'histoire des religions. 1956. Vol. 149. P. 157–196.

Radloff V.V. Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. III. Verbesserungen, Zusätze und Bemerkungen zu den Denkmälern von Koscho Zaidam, die übrigen Denkmäler des Orchon-Beckens und die Denkmäler im Flussgebiete des Jenissei. St. Petersburg, 1895. S. 175–460.

Roux J.-P. La religion des Turcs des Mongols. P.: Payot, 1984. 323 p.

Thomsen V.L.P. Inscriptions de l'Orkhondéchiffrées. Suomalais-ugrilaisenseuran Tolmituksia V. Mémoires de la Société finno-ougrienne V. Helsingfors: Impr. de la Société de littérature finnoise, 1896. 224 p.

Thomsen V.L.P. Turcica, Etudes Concernant l'interprétation des Inscriptions Turques de la Mongolie et de la Sibirie. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, XXXVII. Helsingfors: Impr. de la Société de littérature finnoise, 1916. 108 p.

## ИСТОЧНИКИ

АМАЭС ТГУ № 677-4 а «Этнографическая экспедиция в Хакасию 1972 г. Тетрадь № 4». 41 л.

АМАЭС ТГУ № 677-8 «Этнографическая экспедиция в Хакасию, летом 1972 г. Тетрадь № 8». 63 л.

АМАЭС ТГУ № 677-13 «Этнографическая экспедиция Хакасия — Чулым, лето 1972 г. Тетрадь № 13». 8 л.

АМАЭС ТГУ № 678-2 «Этнографическая экспедиция в Хакасию, летом 1973 г. Тетрадь № 2». 48 л.

АМАЭС ТГУ № 678-3 «Этнографическая экспедиция в Хакасию, Ужурский и Шарыповский районы Красноярского края, август 1973 г. Тетрадь № 3». 48 л.

АМАЭС ТГУ № 678-4 «Этнографическая экспедиция в Хакасию, август — сентябрь 1973 г. Тетрадь № 15». 36 л.

## Burnakov V.A.

Institute of Archaeology and Ethnography of Siberian Branch RAS  
prosp. Acad. Lavrentiev, 17, Novosibirsk, 630090, Russian Federation  
E-mail: venariy@ngs.ru

### The veneration of “land-water” in the tradition of the northern Khakas — Kyzyls (late 19<sup>th</sup> — mid-20<sup>th</sup> century)

The paper discusses current scientific issues related to the study of the traditional worldview and ritualism of the Khakas people. The work is focused on the analysis of the traditional festival of veneration of “land-water” by the Kyzyls — an ethnic group of the Khakas living in the northern part of Khakassia and in the south of Krasnoyarsk Krai. The characteristic of the ritual complex associated with the worship of the host-spirits is presented: the land spirits (mountains) — *tag taig*, and the water spirits (springs, lakes, rivers) — *sug taiyg*. The main sources of the research are unpublished field ethnographic materials. Archival ethnographic information related to this topic, collected in the 1970s by M.S. Usmanova and other researchers from the Tomsk State University, are introduced in the scientific discourse. In the process of studying the indicated problem, it was found that in the culture of the Khakas, including the Kyzyl people, an important place was given to the worship of their native land — *sher-sug taiyg*. In the religious-mythological consciousness, its specific personification was the spirit-masters of the mountains — *tag eezi*, and the water spirits — *sug eezi*. This worldview was due to the natural landscape of the territory in which they live. It features a mountainous terrain with a range of diverse water bodies — the streams, rivers, lakes, etc. The daily domestic life and economic activities of the ethnic community in question were directly related to them. It is argued that in the worldview of the people, connection between the human and nature goes beyond the framework of rational interaction. They were convinced of the close mystical interrelation of natural objects with the life and well-being of people. One of the common ways to maintain a steady balanced relationship between them was the rituals of sacrifice and celebration of these supernatural beings. It was found that in the cult practice of the Kyzyls, the *sher-sug taiyg* included two or even three specialized rites — *tag / kol / sug taiyg*, which were closely interconnected with each other and formed a single ritual complex. This sacralized event was held on a regular basis. It had a collective nature with a strictly defined structure, incorporating the leader and other immediate participants, as well as the victim themselves.

**Keywords:** traditional worldview of the khakas, kyzyls, rite, sacrifice, earth, mountain, water, sher-sug taiyg, shaman, image, symbol.

## REFERENCES

Bartol'd, V.V. (1897). *Die Historischen Bedeutung der Altürkischen Inshchriften*. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.

Bartol'd, V.V. (1968). *Works*. Vol. 5. Moscow: Nauka. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. (Rus.).

Bichurin, N.Ia. (1950). *Collection of Information About the Peoples who Lived in Central Asia in Ancient Times*. Vol. 1. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR. (Rus.).

**Почитание «земли-воды» в традиции северных хакасов — кызыльцев (конец XIX — середина XX в.)**

- Burnakov, V.A. (2010). Khakass Traditional Ideas about Yzykhs. *Archeology, ethnography and anthropology of Eurasia*, 42(2), 111–121. (Rus.).
- Dyrenkova, N.P. (2012). *Turks of Sayan-Altai: Articles and ethnographic materials*. St. Petersburg: MAE RAN, 131–188. (Rus.).
- Gabain, A.V. (1974). *Alttürkische Grammatik*. Dritte Auflage. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. XXIV.
- Giraud, R. (1960). *L'Empire des Turcs Célestes. Les Règnes d'Elterich, Qapghan et Bilgä (680–734)*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: at the Clarendon Press.
- Lot-Falck, E. (1956). A propos d'Atiingan, Deesse Mongole de la Terre. *Revue de L'histoire des Religions*, (149), 157–196.
- Mainagashev, S.D. (2007). Report on a Trip to the Turkish Tribes of Minusinsk and Achinsk Counties of the Yenisei Province in the Summer of 1914 by S.D. Mainagashev. In: *Etnograficheskie ekspeditsii N.F. Katanova (1896) i S.D. Mainogasheva (1913–1914) v Khakasii*. Abakan, 32–38. (Rus.).
- Malov, S.E. (1951). *Monuments of Ancient Turkic Writing. Texts and Studies*. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR. (Rus.).
- Melioranskii, P.M. (1899). *Monument in Honor of Kul Tegin With Two Inscription Tables*. St. Petersburg: Tip. Imp. Akad. Nauk. (Rus.).
- Nadelyayev, V.M., Nasilov, D.M., Tenishev, E.R., Shcherbak, A.M. (Ed.) (1969). *Ancient Türkic dictionary*. Leningrad: Nauka. (Rus.).
- Potapov, L.P. (1991). *Altai Shamanism*. Leningrad: Nauka. (Rus.).
- Radloff, V.V. (1895). Die Alttiirkischen Inschriften der Mongolei. In: Bd. III: *Verbesserungen, Zusätze und Bemerkungen zu den Denkmälern von Koscho Zaidam, die librigen Denkmäler des Orchon-Beckens und die Denkmäler im Flussgebiete des Jenissei*. St. Petersburg, 175–460.
- Radlov, V.V., Melioranskii, P.M. (1897). Ancient Turkic Monuments in Kosho Tsaidam. In: *Sbornik trudov Orkhonskoi ekspeditsii. T. 4*. (Rus.).
- Roux, J.-P. (1984). *La Religion des Turcsset des Mongols*. Paris: Payot.
- Seidov, M.A. (1973). On the Interpretation of the Concepts of Jer Sub in Ancient Turkic Monuments. *Sovetskaya tiurkologiya*, (3), 63–69. (Rus.).
- Stebleva, I.V. (1972). To the Reconstruction of the Ancient Turkic Religious and Mythological System. In: *Tiurkologicheskii sbornik — 1971*. Moscow: Nauka, Glavnaia redaksiia Vostochnoi literatury, 213–226. (Rus.).
- Subrakova, O.V. (Ed.) (2006). *Khakass-Russian dictionary*. Novosibirsk: Nauka Publ. (Khakas and Rus.).
- Thomsen, V.L.P. (1896). *Inscriptions de l'Orkhon Déchiffrées. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Tolmituksia V. Mémoires de la Société finno-ougrienne V*. Helsingfors: Impr. de la Société de littérature finnoise.
- Thomsen, V.L.P. (1916). *Turcica, Etudes Concernant l'interprétation des Inscriptions Turques de la Mongolie et de la Sibirie. Memories de la Societe Finno-Ougrienne, XXXVII*. Helsingfors: Impr. de la Société de littérature finnoise.
- Usmanova, M.S. (1976). Sacrifice of Land and Water in the Northern Khakass. In: *Iz istorii Sibiri*, (19). Tomsk, 240–243. (Rus.).

Бурнаков В.А., <https://orcid.org/0000-0001-9636-3081>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Accepted: 27.05.2021

Article is published: 27.08.2021