

ISSN 2542-2332 (Print)
ISSN 2686-8040 (Online)

2021 Том 26, №2

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ



Барнаул

Издательство
Алтайского государственного
университета
2021

Учредитель: ФГБОУ ВО «Алтайский государственный университет»

Главный редактор:

П. К. Дашковский, доктор исторических наук (Россия, Барнаул)

Международный совет:

Ш. Мустафаев, доктор исторических наук, академик АН Азербайджана, (Азербайджан, Баку),

А. С. Жанбосинова, доктор исторических наук (Казахстан, Нурсултан)

С. Д. Атаев, кандидат исторических наук (Туркменистан, Ашхабад)

Н. И. Осмонова, доктор философских наук (Кыргызстан, Бишкек)

Ц. Степанов, доктор исторических наук (Болгария, София)

З. С. Самашев, доктор исторических наук (Казахстан, Нурсултан)

А. М. Досымбаева, доктор исторических наук (Казахстан, Нурсултан)

М. Гантуяа, Ph.D. (Монголия, г. Улан-Батор)

И. Ёсиро, доктор гуманитарных наук (Япония, г. Токио)

И. В. Саблин, доктор исторических наук (Германия, Гейдельберг)

Е. Смолари, PhD (Германия, Бон)

Х. Омархали, доктор философских наук (Германия, Берлин)

Редакционная коллегия:

С. А. Васютин, доктор исторических наук (Россия, Кемерово)

Н. Л. Жуковская, доктор исторических наук (Россия, Москва)

А. П. Забияко, доктор философских наук (Россия, Благовещенск)

А. А. Тишкин, доктор исторических наук (Россия, Барнаул)

Н. А. Томилов, доктор исторических наук (Россия, Омск)

Т. Д. Скрынникова, доктор исторических наук (Россия, Санкт-Петербург)

О. М. Хомушку, доктор философских наук (Россия, Кызыл)

М. М. Шахнович, доктор философских наук (Россия, Санкт-Петербург)

Е. С. Элбакян, доктор философских наук, (Москва, Россия)

Л. И. Шерстова, доктор исторических наук (Россия, Томск)

А. Г. Ситдилов, доктор исторических наук (Россия, Казань)

М. М. Содномпилова, д.и.н., (Улан-Удэ, Россия)

К. А. Колобова, доктор исторических наук (Россия, г. Новосибирск)

Е. А. Шершинева (отв. секретарь), кандидат исторических наук (Россия, Барнаул)

Редакционный совет:

Л. Н. Ермоленко, доктор исторических наук (Россия, Кемерово)

Ю. А. Лысенко, доктор исторических наук (Россия, Барнаул)

Л. С. Марсадалов, доктор культурологии (Россия, Санкт-Петербург)

Г. Г. Пиков, доктор исторических наук, доктор культурологии (Россия, Новосибирск)

А. В. Горбатов, доктор исторических наук (Кемерово, Россия)

К. А. Руденко, доктор исторических наук (Россия, Казань)

А. К. Погасий, доктор философских наук (Россия, Казань)

С. А. Яценко, доктор исторических наук (Россия, Москва)

С. В. Любичанковский, доктор исторических наук (Оренбург, Россия)

А. Д. Таиров, доктор исторических наук (Челябинск, Россия).

А. В. Бауло, доктор исторических наук (Россия, Новосибирск)

Д. В. Папин, кандидат исторических наук (Россия, Новосибирск)

Журнал утвержден научно-техническим советом Алтайского государственного университета и зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-78911 от 07.08.2020 г. Все права защищены. Ни одна из частей журнала либо издание в целом не могут быть перепечатаны без письменного разрешения авторов или издателя.

Адрес редакции: 656049, Барнаул, ул. Димитрова, 66,
Алтайский государственный университет, кафедра религиоведения России, национальных
и государственно-конфессиональных отношений.

ISSN 2542-2332 (Print)
ISSN 2686-8040 (Online)

2021 Vol. 26, №2

NATIONS AND RELIGIONS OF THE EURASIA



Barnaul

Publishing house
of Altai State University
2021

The journal was founded in 2007

The founder of the journal is Altai State University

Executive editor:

P. K. Dashkovskiy, doctor of historical sciences (Russia, Barnaul)

International council:

Sh. Mustafayev, doctor of historical sciences, academician of the Academy of Sciences of Azerbaijan,
(Azerbaijan, Baku),

A. S. Zhanbosinova, doctor of historical sciences (Kazakhstan, Nursultan)

S. D. Atdaev, candidate of historical sciences (Turkmenistan, Ashgabat)

N. I. Osmonova, doctor of philosophical sciences (Kyrgyzstan, Bishkek)

Ts. Stepanov, doctor of historical sciences (Bulgariy, Sofiy)

Z. S. Samashev, doctor of historical sciences (Kazakhstan, Nursultan)

A. M. Dossymbaeva, doctor of historical sciences (Kazakhstan, Nursultan)

M. Gantuya, Ph.D. (Mongolia, Ulaanbaatar)

Y. Ikeda, doctor of humanities (Tokyo, Japan)

I. V. Sablin, doctor of historical sciences (Germany, Heidelberg)

E. Smolarts, PhD (Germany, Bon)

Kh. Omarkhali, doctor of philosophy (Germany, Berlin)

Editorial team:

S. A. Vasyutin, doctor of historical sciences (Russia, Kemerovo)

N. L. Zhukovskaya, doctor of historical sciences (Russia, Moscow)

A. P. Zabiyyako, doctor of philosophical sciences (Russia, Blagoveshchensk)

A. A. Tishkin, doctor of historical sciences (Russia, Barnaul)

N. A. Tomilov, doctor of historical sciences (Russia, Omsk)

T. D. Skrynnikova, doctor of historical sciences (Russia, St. Petersburg)

O. M. Khomushku, doctor of philosophical sciences (Russia, Kyzyl)

M. M. Shakhnovich, doctor of philosophical sciences (Russia, St. Petersburg)

E. S. Elbakyan, doctor of philosophical sciences (Moscow, Russia)

L. I. Sherstova, doctor of historical sciences (Russia, Tomsk)

A. G. Sitdikov, doctor of historical sciences (Russia, Kazan)

M. M. Sodnompilova, doctor of historical sciences (Ulan-Ude, Russia)

K. A. Kolobova, doctor of historical sciences (Russia, Novosibirsk)

E. A. Shershneva (executive secretary), candidate of historical sciences (Russia, Barnaul)

Editorial Council:

L. N. Ermolenko, doctor of historical sciences (Russia, Kemerovo)

Yu. A. Lysenko, doctor of historical sciences (Russia, Barnaul)

L. S. Marsadovol, doctor of Culturology (Russia, St. Petersburg)

G. G. Pikov, doctor of historical sciences, doctor of cultural studies (Russia, Novosibirsk)

A. V. Gorbatov, doctor of historical sciences (Kemerovo, Russia)

K. A. Rudenko, doctor of historical sciences (Russia, Kazan)

A. K. Pogasiy, doctor of philosophical sciences (Russia, Kazan)

S. A. Yatsenko, doctor of historical sciences (Russia, Moscow)

S. V. Lyubichankovsky, doctor of historical sciences (Orenburg, Russia)

A. D. Tairov, doctor of historical sciences (Chelyabinsk, Russia)

A. V. Baulo, doctor of historical sciences (Russia, Novosibirsk)

D. V. Papin, candidate of historical sciences (Russia, Novosibirsk)

*Approved for publication by the Joint Scientific and Technical Council of Altai State University. All rights reserved.
No publication in whole or in part may be reproduced without the written permission of the authors or the publisher.*

Registered with the RF Committee on Printing. Registration certificate PI № ФС 77-78911.

Registration date 07.08.2020 г.

Editorial office address: 656049, Barnaul, ul. Dimitrova, 66, Altai State University, Department of regional studies of Russia, national and state-confessional relations.

© Altai State University Publisher, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ

2021 Том 26, №2

Раздел I

АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

- Нуржанов А. А., Терновая Г. А.* Находка керамического сосуда с росписью на городище Кастек-1 в 2019 г. 7
- Ярыгин С. А., Ильдеряков Н. Н.* Погребение «пазырыкского типа» на могильнике Таусамалы 23
- Дашковский П. К.* Исследование кургана №22 пазырыкской культуры на могильнике Ханкаринский дол (Алтай) 40
- Сериков Ю. Б.* Культурные комплексы и топографические особенности мезолитических святилищ Среднего Урала 54
- Серегин Н. Н., Тишкин А. А., Матренин С. С., Паршикова Т. С.* Пряслица из некрополя жуванского времени комплекса Чобурак-I (Северный Алтай) 69
- Серегин Н. Н., Демин М. А., Матренин С. С.* Объекты сянббийского времени комплекса Карбан-I (Северный Алтай) 81

Раздел II

ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

- Бурнаков В. А.* Баран в традиционных сакральных практиках хакасов (конец XIX — середина XX в.) 92
- Дробышев Ю. И.* Образ монгольских завоевателей в западных и восточных источниках (опыт сравнительного анализа) 106

Раздел III

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

- Никольская Т. К.* Возрождение или кризис? Вызовы «перестройки» в конфессиях русского протестантизма 121
- Ожередов Ю. И.* Сакральная топография некрополей нарымских палеоселькупов 132
- Дашковский П. К., Гончарова Н. С.* Некоторые аспекты государственного контроля за деятельностью религиозных общин в Хакасии в первой половине 1980-х гг. 163

РЕЦЕНЗИИ

- Калиева С. А., Акымбек Е. Ш.* Рецензия на кн.: Зиняков Н. М., Савельева Т. В. Палеоэкономика средневековых городов Илийской долины VIII–XIV вв. (по археологическим источникам) : монография. Алматы, 2020. 520 с., илл. (на каз., рус., англ. яз.) 180

ДЛЯ АВТОРОВ 194

CONTENT

NATIONS AND RELIGIONS OF THE EURASIA

2021 Vol. 26, №2

Section I

ARCHAEOLOGY AND ETNO-CULTURAL HISTORY

<i>Nurzhanov A. A., Ternovaya G. A.</i> Find of ceramic vessel with painting on the Kastek-1 city-site in 2019	7
<i>Yarygin S. A., Ilderyakov N. N.</i> Burial of the “Pazyryk type” at the Tausamaly burial ground	23
<i>Dashkovskiy P. K.</i> Study of mound № 22 of the pazyryk culture at the Khankarinsky dol burial ground (Altai)	40
<i>Sericov Yu. B.</i> Cult complexes and topographical features of mesolithic sanctuaries in the middle Urals	54
<i>Seregin N. N., Tishkin A. A., Matrenin S. S., Parshikova T. S.</i> Spindles from the necropolis of rouran time of Choburak-I complex (North Altai)	69
<i>Seregin N. N., Demin M. A., Matrenin S. S.</i> Objects of xianbei period of the Karban-I complex (Northern Altai)	81

Section II

ETHNOLOGY AND NATIONAL POLICY

<i>Burnakov V. A.</i> The ram in the traditional sacred practices of the khakas (late XIX — mid XX century)	92
<i>Drobyshev Yu. I.</i> The image of the mongol conquerors in western and eastern sources (experience of a comparative analysis)	106

Section III

RELIGIOUS STUDIES AND STATE-CONFESSIONAL RELATIONS

<i>Nikolskaya T. K.</i> Revival or crisis? Challenges of “Perestroika” for the confessions of russian Protestantism	121
<i>Ozheredov Y. I.</i> Sacral topography of the burial sites of narym paleo-selkups	132
<i>Dashkovskiy P. K., Goncharova N. S.</i> Some aspects of state control over the activities of religious communities in Khakassia in the first half of the 1980s	163

REVIEWS

<i>Kalieva S. A., Akymbek E. Sh.</i> Reference. Zinyakov N. M., Savelyeva T. V. Paleoeconomics of Medieval Towns of the Ili Valley VIII–XIV cc. (According to Archaeological Sources). Almaty, 2020. 520 p., ill. (in Kazakh, Russian, English). ISBN 978–601–7106–46–1	180
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

FOR AUTHORS	194
--------------------------	-----

Раздел II

ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

УДК 397+398

DOI: 10.14258/nreur(2021)2-07

В. А. Бурнаков

Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск (Россия)

БАРАН В ТРАДИЦИОННЫХ САКРАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ ХАКАСОВ (КОНЕЦ XIX — СЕРЕДИНА XX в.)

Предметом данной статьи является семантика образа барана / овцы в обрядности хакасов, связанной с жертвоприношением животного и иных сакральных манипуляциях с ним. Базой для исследования послужили этнографические источники, в том числе архивные, которые вводятся в научный оборот впервые.

В работе проанализирован феномен жертвоприношения барана в культуре хакасов. Делается вывод о том, что рассматриваемое животное было чрезвычайно востребовано в связи с его высоким утилитарным и сакральным значением. Оно было включено в обрядность, связанную со многими сферами жизни человека и общества. В религиозно-мифологическом отношении обозначенное животное выступало в качестве символической проекции — «замены» души человека, имевшую тесную связь с миром предков и божеств. Образ барана устойчиво ассоциировался с идеей витальности и плодородия. Обозначенное парнокопытное являлось ключевым предметом в дарообменных процессах, как внутри человеческого коллектива, так и во взаимоотношениях с миром духов. Жертвоприношение барана являлось ключевым действием в культовых практиках, имеющих отношение к почитанию природных объектов и стихий: неба, гор, воды, огня и т. д. В мировоззрении хакасов большое внимание уделено представлению о костях этого животного, которые наделялись магическими свойствами. К числу таковых относились: лопатка, коленные чашечки, плюсны и астргалы. Они использовались в мантических и апотропейных целях. Высо-

кая значимость барана в жизни хакасов способствовала тому, что его образ прочно утвердился в народном календаре.

Ключевые слова: хакасы, традиционная культура, баран, овца, образ, символ, обряд, жертвоприношение, мантика, шаманизм.

V. A. Burnakov

*Institute of Archaeology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences,
Novosibirsk (Russia)*

THE RAM IN THE TRADITIONAL SACRED PRACTICES OF THE KHAKAS (LATE XIX — MID XX CENTURY)

The subject of this article is the semantics of the image of a ram / sheep in the ritual of the khakas, associated with the sacrifice of an animal and other sacred manipulations with it. The research was based on ethnographic sources, including archival ones, which are being introduced into scientific circulation for the first time.

The paper analyzes the phenomenon of ram sacrifice in the khakas culture. It is concluded that the animal in question was extremely popular due to its high utilitarian and sacred significance. It was included in the ritual associated with many areas of human life and society. In religious and mythological terms, the designated animal acted as a symbolic projection—a “replacement” of the human soul, which had a close connection with the world of ancestors and deities. The image of the ram was strongly associated with the idea of vitality and fertility. The indicated artiodactyl was a key subject in gift-exchange processes, both within the human collective and in relations with the spirit world. The ram sacrifice was a key act in the cult practices related to the veneration of natural objects and elements: the sky, mountains, water, fire, etc. In the worldview of the khakas, much attention is paid to the idea of the bones of this animal, which were endowed with magical properties. These included: scapula, kneecaps, metatarsals and astragalus. They were used for mantic and apotropaic purposes. The high importance of the ram in the life of the khakas helped to ensure that its image was firmly established in the national calendar.

Keywords: khakas, traditional culture, ram, sheep, image, symbol, rite, sacrifice, mantle, shamanism.

Бурнаков Венарий Алексеевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск (Россия). Адрес для контактов: venariy@ngs.ru

Burnakov Venariy Alekseevich, Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher at the Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Novosibirsk (Russia). Contact address: venariy@ngs.ru

Введение

Животный мир является неотъемлемой составляющей традиционного мировоззрения многих народов мира, в том числе и хакасов. Зооморфные образы часто встречаются в их религиозно-мифологических представлениях и фольклоре. В культуре рассматриваемого народа многие представители мира фауны, а также домашние животные были включены в традиционную обрядность. Среди последних высокой ритуальной значимостью обладал баран / овца (хак. *хой*). К сожалению, образу указанного парнокопытного в традиционном мировоззрении и обрядности хакасов в этнографии не было уделено должного внимания. Сделаем попытку восполнить имеющийся пробел. Целью данной статьи является характеристика барана / овцы как животного, используемого в ритуальных практиках хакасов.

Баран — жертвенное животное

В религиозно-мифологических системах многих народов баран / овца, как правило, олицетворяет собой невинное жертвенное животное [Топоров, 1988: 237–238; Арутюнов, 2010: 197–213]. Соответствующее восприятие указанного парнокопытного в полной мере было свойственно и хакасам. В их обрядовой сфере оно выступало в качестве универсальной жертвы различным духам и божествам.

В традиционной культуре жертвоприношение, как известно, выражает стремление людей установить контакт со сверхъестественной силой с целью получения определенных благ, а также устранение негативных явлений в жизни человека и общества. При этом конкретная мотивация обозначенного ритуального действия в каждом отдельном случае может различаться. Данный фактор определяет периодичность его проведения. Жертвоприношение нередко совершается ситуативно и носит окказиональный характер. Это, как правило, происходит в экстренных случаях, а сам обряд направлен на задабривание духов и божеств ради достижения определенной цели или же, наоборот, в виде благодарности за уже полученное благо, удачно реализованное дело и т. д. Вместе с тем следует констатировать то, что кровавые жертвоприношения в культуре хакасов имели не только индивидуальную, но и еще и высокую общественную значимость. Поэтому некоторые из них проводились коллективно со строго регламентированными правилами и периодичностью. Они имели непосредственное отношение к народным праздникам — *тайыг* / *тайши*, в том числе к тем из них, которые были связаны с календарным циклом и чаще совершались в весенне-летний период.

Жертвенный баран во всех указанных ситуациях воспринимается не просто как обычный мясной продукт, предназначенный исключительно лишь для удовлетворения пищевых пристрастий невидимых сверхъестественных существ, но он еще и олицетворяет собой сакральную жизненную субстанцию, которой делится человек в надежде на ответное получение искомых благ и покровительство. Более того, в религиозно-мифологических воззрениях приносимый в жертву агнец являет собой символическую проекцию человека и его души. В этой связи совершенно справедлива мысль М. Ф. Альбедиль о том, что в архаическом сознании человек и животное в определенной мере были тождественны и воспринимались в качестве существ «единосущных, соприродных друг другу» [Альбедиль, 2020: 8].

В фольклоре хакасов встречаются повествования о том, что в далеком прошлом в их обрядности была распространена практика человеческих жертвоприношений богам и духам. Впоследствии они были заменены подношением животных. Так, например, П. А. Трояков — исследователь устного народного творчества хакасов по этому поводу сообщал: «Хозяину горы хакасы устраивали тайгы (обряды угощения), посвящали ему коня (ызык), приносили в жертву белое животное (белого ягненка). Когда-то имитировали жертвоприношение девушки» [Трояков, 1991: 11]. Следует отметить, что в хакасской этнографии подтвержденных с документальной достоверностью фактов человеческих жертвоприношений все же зафиксировано не было. Тем не менее рассказы о подобных ритуалах, проводимых в историческом прошлом, были широко распространены и сохранялись в народе до недавнего времени. В архиве Музея археологии и этнографии Сибири им. В. М. Флоринского Томского государственного университета были обнаружены уникальные полевые этнографические материалы, в которых представлены соответствующие сведения. Обнародуем их:

«Тайги тоже делали, но женщинам на них нельзя было ходить. Делали обычно на горе Сарыгол. Там береза стояла. Резали обычно овец: 5, 7 или 9. Раньше (очень давно, старики говорят) на тайге у бельтир по очереди убивали мальчика. Брели без разницы — 1–2 [летнего] или 10-летнего. Потом стали вместо человека овечку [жертвовать]. Шамана не было. Чалаңма [ритуальную ленту] на березу вешали старики. Всем [процессом] командовали старики (Патачакова Екатерина Николаевна, 1912 г. р., с. Нижняя Тея Аскизского р-на)» [АМАЭС ТГУ, № 680–4: 27];

«В пяти километрах от этого села [с. Усть-Чул] на горе Таг тае обычно проводили тайги. Участниками и инициаторами были представители рода хобый. Остальные все могли собираться посмотреть. Обычно собирались в мае месяце. Это было очень красивое зрелище. Собиралась молодежь, устраивала игры, соревнования. Обычно там кололи овец. Рассказывают, что очень давно в роде хобый резали девушку. На тайг собирались каждый год несколько хозяев из рода хобый. Обычно девушку приводил тот дом, чья очередь подошла. Возраст девушек был самый разный. Позже стали резать овец вместо девушек, так как девушек было жалко. Резали овец в сердце. Затем обдирали кожу и варили мясо. Голову тоже можно было варить. Мясо с тайга нельзя было уносить домой. Все нужно было съесть там же. Солить мясо нельзя было. Как правило, на тайге присутствовал шаман. Он брызгал араку (Кичеев Семен Васильевич, 1907 г. р., с. Усть-Чул Аскизского р-на)» [АМАЭС ТГУ, № 680–4: 2];

«В Иллимово делали тигер тайгы. Говорят, будто очень давно девушек в жертву на тайгы приносили. Брели девушку, у которой отца не было, т. е. сироту. На тайгы собирались все роды. Делали тайгы Боргояковы и Ултургашевы, а остальные собирались посмотреть. Женщинам нельзя было приходить. Если придет, то умрет вскоре (так считалось). Приглашалось обычно два шамана. Но командовали всем два хозяина-старика. Обычно просят дождя, чтобы жизнь лучше была, чтобы скота больше было (Бурнаков Афанасий Семенович, 1905 г. р., аал Отты Аскизского р-на)» [АМАЭС ТГУ, № 680–4: 40].

К концу XIX столетия в связи с завершением христианизации хакасов религиозно-мифологический сюжет о человеческих жертвоприношениях и о его замене животной жертвой получает новое осмысление. В ходе активной прозелитической деятельности

православных миссионеров, а также в результате межэтнического взаимодействия с простым русским населением к хакасам проникает не только христианская обрядность, но и распространяются библейские предания. Среди них наибольшую известность получает повествование о попытке Авраама принести в жертву Богу своего сына Исаака на горе Мория. Согласно тексту, Авраам не довел свой замысел до логического завершения, так как Бог убедился в преданности своего служителя, а небесные ангелы, руководствуясь его волей, в нужный момент предотвратили трагедию. В итоге богослужение Авраама завершилось жертвенной субституцией — на жертвенник вместо человека был положен агнец. Приведенная христианская притча в формальном отношении была чрезвычайно близка соответствующим языческим религиозно-мифологическим сюжетам. Она непротиворечиво вписывалась в картину мира хакасов. Вместе с тем эту библейскую историю они все же восприняли и осмыслили в рамках собственной религиозной традиции. Более того, для кого авторитет Священного Писания был непререклем, она послужила своего рода идеологическим обоснованием их традиционной культовой практики, в частности, почитания Неба как высшего божества их пантеона. Данное обстоятельство актуализировалось в периоды активной борьбы Русской православной церкви с язычеством у хакасов. Приверженцы традиционных верований, продолжая отправлять свои языческие обряды, в ответ на критику и нападки со стороны миссионеров о неправомерности подобных культовых действий нередко апеллировали к упомянутой библейской истории. Священник В. Суховский по этому поводу писал: «Мне приходилось слышать от инородцев Усть-Абаканской Управы во время моего у них служения, что они закалывают баранов на горах, вспоминают этим жертвоприношение Авраама» [Суховский, 1901: 1]. Подобную тенденцию в религиозном сознании хакасов отметил и Д. Е. Лаппо:

«В мае месяце 1902 года можно было наблюдать такую картину. В избе богатого инородца десятилетняя девочка читает чуть не по складам библейскую историю про жертвоприношение Авраама; на скамье у стен разместились инородцы — весь народ хороший, самостоятельные мужики; молча, с угрюмыми лицами, посасывая длинные трубки, они вслушиваются и вдумываются в каждое слово, произносимое с расстановкой на каждом слоге ребенком. Наконец, девочка дошла до того места, где изложено событие, как Авраам положил своего единственного сына Исаака на костер, как занес он свою родительскую руку над ним и как ангел Господень по повелению Божию остановил и удержал занесенную руку патриарха.

Сумрачные лица инородцев оживились вдруг; живые зашевелились их губы; кое-кто из них начал поправлять свою трубку.

— Значит, старики правду говорят, — заметил положительным тоном Андрей Андреич, церковный староста, почетный блюститель школы: поверье старинное справедливо; наша жертва идет от Авраама.

Девочка прочитала сказание до конца. Авраам принес в жертву Богу барана.

— Значит, это ведется от Самого Бога! — опять сказал Андрей Андреич, сплевывая в сторону. — Вот я жертвую барана.

— И я даю барана!

Несколько человек согласились пожертвовать по барану» [Лаппо, 1905: 44].

Указанное библейское повествование со временем было творчески переработано хакасами и вошло в их фольклор. Адаптированный вариант этого произведения в ходе экспедиционных работ был зафиксирован Н. Ф. Катановым и впоследствии опубликован В. В. Радловым. Рассматриваемый библейский текст подвергся определенному воздействию «народной редакции», в результате чего он приобрел специфические черты и своеобразный местный этнический колорит. Так, описанные в нем взаимоотношения между Авраамом и Богом являются проекцией реалий того времени. Они соответствуют местным условиям. В тексте сквозь призму хакасского мировосприятия косвенным образом отображена сложившаяся к концу XIX в. система взаимоотношений между властью и человеком в лице российской государственно-бюрократической машины и коренных жителей. В качестве представителей последних, как известно, выступали старейшины и родовые головы — *настыхтар*. Реалии того времени демонстрируют то обстоятельство, что существенная часть их административной коммуникации сводилась к канцелярским процедурам, в том числе к рассылкам писем-приказов, где давались конкретные назначения к исполнению на местах. Все это нашло отражение в приведенном тексте. Особо примечателен в финальной части этого произведения сюжет, согласно которому в виде спущенной сверху резолюции даются практические указания на то, как правильно организовать жертвоприношение Богу. Они не имеют ничего общего с православной обрядностью и являются точной калькой традиционного обряда заклания жертвенного животного, проводимого коренными жителями в честь почитаемых духов и божеств. Приведем этот текст полностью:

«Когда мы впервые родились, были у нас (предки) Адам и Авраам. У него (Авраама) был один только родной сын, которого дал ему Бог (Кудай). После спустилась к нему (с неба) бумага: «Пусть не пожалеет он единственного своего сына! Пусть он приведет его на высочайшую из гор! Нам он (сын) — нужен, как жертва! Пусть он (отец) не жалеет его, считая своим сыном! Сделавши так, он пусть положит его на спину, на вершине горы, у белой березы, и распорет ему брюхо!». Он (отец) так и поступил, и повел сына на вершину горы, говоря: «Да, дал Бог! Зачем же жалеть?». Он приготовился, как следует, и хочет уже складным ножом распороть ему брюхо. В то же мгновение отбросило руку его в сторону. Когда он посмотрел, сына его не оказалось, стоит он сам с отброшенными руками. Когда он посмотрел дальше, возле него стоит белый холощенький ягненок. Посмотрел еще дальше, лежит бумага. Осмотрел он бумагу и прочитал ее (В ней значилось:) «Да, мы ниспослали эту бумагу с той целью, чтобы узнать, пожалеет ли он того сына, или не пожалеет!». Далее в бумаге было предписано: «С сего времени впредь пусть кладут (в жертву) белого холощеного барана с черной головой, на высокой горе, под белой березой, в месяц Петрова дня (Июнь)! Пусть ставят стол о четырех ножках! Пусть доят молоко коров! Принесут его на гору, где сделают стол о 4-х ножках, вбив эти ножки (колья) в землю!» [Катанов, 1907: 363–364].

Итак, в религиозной традиции хакасов баран выступал в качестве основного жертвенного животного. Его заклание являлось обязательным элементом обрядности, связанной с проведением общественных праздников, проводимых на природе: на священных горах, на берегу почитаемых рек, озер, родников и пр. Они назывались *тайыг / тайши*. Среди них выделялись такие: *тигир тайыг* (почитание неба), *таг тайыг* (по-

клонение духу священной горы), *суг тайыз* (поклонение духу священного водного источника — реки, озера, родника) и др. Главными исполнителями сакральных действий, в зависимости от конкретного ритуала, выступали либо знающие люди — *алгысчыл'ы*, пользующиеся большим авторитетом в народе, либо шаманы (*хамнар*). Выбор масти барана, приносимого в жертву, определялся тем фактором, какому конкретному духу или божеству делалось соответствующее подношение. При этом все же наиболее распространенным был белый цвет с различными комбинациями пятен черного или красного цветов, расположенных на голове и прочих местах [Катанов, 1907: 553, 564, 571, 575, 592; Костров, 1852: 58; Майнагашев, 1916: 96].

Большое значение придавалось полу жертвенного животного. Наиболее предпочтительными считались кастрированные молодые барашки (*сілеке*). В некоторых случаях к обрядам привлекались также ещё не ягнвившиеся овцы — ярки (*төлеге*). Заметим, что при отборе жертвенного животного был важен факт неистраченной им половой энергии. Данная норма, на наш взгляд, может быть объяснена традиционным взглядом хакасов на потусторонний мир. Они были глубоко убеждены в том, что тот мир обладает особой, полярной характеристикой по отношению к земному миру. Так, деформированный и нецельный предмет этого мира, попадая в иной мир, произвольно приобретает свойство целого и нерушимого. Подобного рода верования получили отражение в похоронной обрядности. Так, хакасы в качестве сопроводительного инвентаря покойника в могилу намеренно клали нецелые предметы, т. е. надломленные, колотые или разорванные. Данная практика основывалась на убежденности в том, что в загробном пространстве они предстанут в своей изначальной полноте и целостности. Исходя из этой логики неполноценное с физиологической точки зрения жертвенное животное, оказавшись в ином мире, как внешне, так и внутренне в полной мере получает то, что у него отсутствовало при жизни на земле. Во многом это касается и половой потенции, которая могла ещекратно усиливаться. Все это, наряду с покровительством сверхъестественных существ, должно было способствовать плодородию. Таким образом, в традиционных представлениях хакасов принесение в жертву высшей силе хощеных баранов ставило своей целью оказание мистического воздействия на увеличение поголовья скота в хозяйстве людей, что, безусловно, способствовало бы росту их благосостояния. Приведем конкретные этнографические сведения о рассматриваемой обрядовой практике хакасов:

«Тигир тайижа [жертвоприношение Небу]: На большой горе мужчины белую овцу резали, шкуру, ноги, голову на сук вешали. Мясо варили (Коков Дмитрий Иванович, 1897 г. р., с. Трошкина Ширинский р-н)» [АМАЭС ТГУ, № 677–4 а: 29];

«Тегир таища [жертвоприношение Небу] устраивали на Изых таг... баранов везли на гору по очереди. Собиралось 15–16 баранов. На следующий год другие везут. Варили мясо в медном котле. Все остатки и головы бросали в огонь. Распоряжался отдельный человек. У нас распоряжался Мойс. Он назывался тегир таижан кизи. Он был пожилой. Шкуры от овец оставались ему. Собирались обычно на Петров день (Тутатчиков Антон Прокопьевич, 1901 г. р., с. Доможаково)» [АМАЭС ТГУ, № 681–1: 92 об. — 93];

«На Сарале на горе Таг таиф [жертвоприношение духу священной горы] делали. Как Троица, овечку заколют, много народа. На горе есть камень, сейчас этот камень ле-

жит. Айранское вино с собой брали. Белую овечку кололи. Командовал дедушка. Шамана не было. В Сарале на речке Сараюс делали таиг и на горе отдельно. На речке тоже делали таиг. Если на речке, то шкуру связывали вместе с ногами и головой и бросали в воду. На горе шкуру весили на березку. Дедушка держал 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 — хозяйева будто бы целого барана ели. Тагдын эзи [горные духи], его дети, девки, парни могли это мясо есть. Кровь тоже шөктили [брызгали] вот так кругом, водку, молоко, воду, табак тоже бросали. Мясо только один дедушка держал. Раньше часто, через три года делали таиг (Аргудаева Мария Семеновна, 91 год, д. Секта)» [АМАЭС ТГУ, № 678–4: 20–21];

«Тигер таиг [жертвоприношение Небу] устраивали на горе Изых таг. Делал его богатый человек Сартыков Кочен. Туда могли ехать девчата, ребята, мужчины, а замужним женщинам нельзя. Устраивали, если нет дождя. Просят. Оттуда ехали уже мокрые, потому что после таига всегда идет дождь. Резали на тигер таиг кастрированных баранов (хураган). Они должны быть белые с черной головой. Шкуры баранов каждый хозяин брал себе. Горло им не резали, а делали разрез на животе. Просовывали руку и что-то обрывали. Барашек сразу умирал. Хара пастыг ах хой [белые бараны с черной головой] — так называли барашков. Тегир таиг делали, когда вздумается. Голову съедали, а все кости бросали в огонь. Мясо не рубили, а резали по суставам (Аскарасов Василий Владимирович, 1911 г. р., с. Аршаново)» [АМАЭС ТГУ, № 682–5: 12].

Периодическое жертвоприношение барана часто могло осуществляться и в домашних условиях. Оно было адресовано преимущественно семейно-родовым покровителям и проводилось в узком кругу семьи и ближайших родственников. Ритуал был направлен на поддержание благополучия домочадцев, а также в качестве превентивных мер по устранению возможных негативных явлений в их жизни. К числу подобных обрядов относилось почитание домашних фетишей — *төс'ов* и хозяйки огня — *От ине / иче*, выступавшей в роли невидимой хранительницы домашнего очага. Представим соответствующие этнографические материалы:

«Когда барана забивали, легкие от него варили и ставили перед этим домовым (синя рубаха с красным воротником висела в углу) [Чага төс] (Коков Дмитрий Иванович, 1897 г. р., с. Трошкина Ширинский р-н)» [АМАЭС ТГУ, № 677–4 а: 30];

«От тайии [жертвоприношение огню]: Режут белого с черной головой барашка (хара пастыг ах хураган). Задняя часть пойдет шаману, а переднюю здесь варят» (Килижекова Акулина Федоровна, 1906 г. р., с. Доможаково) [АМАЭС ТГУ, № 681–1: 59 об. — 60];

«От таижан [жертвоприношение огню] делали летом каждый год в доме. В юрте поставят березу. Загнут белому барану правую ногу. Привяжут и так обводят вокруг березы три раза. Потом колют через живот. Заднюю часть и шкуру отдадут шаману. Вареное мясо держат около березы, чтобы пар на нее шел. Водку на нее не брызгали. Ее только пили. Ставили для этого девять бутылок. Из них брызгали в дверь. Всю чашку не брызгают. Остаток обязательно нужно выпить. Выходить из дома и заходить тоже нельзя. Шаман бывал с бубном в специальной одежде. У нас в доме, когда делали от таижан, то был шаман без бубна. Он размахивал черной одеждой — тар (Тутатчиков Антон Прокопьевич, 1901 г. р., с. Доможаково)» [АМАЭС ТГУ, № 681–1: 91 об. — 92].

В традиционной культуре хакасов жертвоприношения являлись важнейшей составляющей народной медицины. В качестве ключевых специалистов-целителей в ней чаще выступали шаманы. При этом принесение в жертву барана ради исцеления от тяжелой и продолжительной болезни было широко распространенной практикой. Инициатором указанного ритуала был сам больной либо близкие ему люди. Вопросами организации данного мероприятия занимались, как правило, глава семейства и родственники мужского пола. Все это осуществлялось под непосредственным руководством шамана. Он совершал камлания и мистическим образом доставлял жертвенные подношения духам и божествам и молил их об излечении больного. По завершению обряда шамана одаривали различными ценностями, в том числе и деньгами. При этом обязательной частью подарка должна быть задняя часть бараньей туши и его шкура. Интересные сведения, касающиеся данной темы, обнаружены в архивных материалах:

«Шаманство проходило так: народ собирался из других деревень. Все рассказывались в доме больного на полу. Сидели молча в течение всего камлания. Перед шаманством закалывали белую овечку. Собирали ее кровь, которой потом шахтил [брызгал духам] шаман. Когда шаман шахтил, он как бы просил помощи у всех собравшихся. Мясо овцы варили... После шаманства ели суп. Легкое, ноги и сердце варили отдельно. Кожу надрезали на горле, снимали и потом сжигали в тихом месте. Суп солили, его ели все присутствующие (П. Ф. Ульчегачев, 1913 г. р., п. Талкино Ширинского р-на)» [АМАЭС ТГУ, № 679–3: 3–4];

«Бывало у одного же и того хозяина три-четыре ночи подряд камлаешь. Один раз больного «лечишь», унесенный его дух возвращается, в другой — разгневавшегося изыха «усмиряешь», на третий день давно или недавно умершего родственника, близкий или далекий значения не имеет, дух выгоняешь, на четвертую ночь устанавливаешь новый изых. На все четыре случая надо резать особым способом барана, задняя часть и шкура которых (четыре) должны обязательно (по закону шаманов) отвезти ко мне» [АХНКМ-1: 5];

«Как шаману, так и священнику, согласно существовавшему обычаю за их «труды» нужно было заплатить или деньгами, или продуктами (мясо, мука). Заднюю часть овцы, которую кололи к приезду шамана или священника, согласно существовавшему тогда обычаю, хозяин давал шаману или священнику. Этот вид платы не входил в плату за труд шамана или священника. Им кроме этого нужно было заплатить особо мукой, зерном или деньгами» [АМАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 6. Д. 18: 4];

«За камлание шаманы брали большую плату, как деньги, так и натурой, например, овцу, корову или лошадь, а иногда и то, и другое» [АХНКМ-2: 5];

«Обычно для камлания варили переднюю часть баранины, а заднюю часть оставляли и отдавали шаману, которую он увозил к себе домой как дар. Почему как дар? Потому что отданная шаману часть баранины не входила в счет оплаты за шаманство» [АХНКМ-3: 2].

Баран в мантике, охранительной магии и календарной системе

Высокий семиотический статус барана в культуре хакасов способствовал использованию отдельных частей его тела в гадательных практиках. Так, наиболее распростра-

ненным мантическим предметом являлась баранья лопатка (*хой чарыны*). Умение видеть знаки и приметы, обнаруживаемые на лопаточной кости, а также увлекательно и образно интерпретировать их смысл, высоко ценилось в народе. Специалисты-скапулиманты были очень востребованы. В народе они именовались *чарынчы*. Гадание на лопатке было прерогативой мужчин. По толщине кости, наличию пятен и углублений, форме и расположению выступов на кости, направлению и длине расходящихся трещин опытные гадатели делали свои предсказания. К ним чаще обращались с вопросами, касающимися хозяйства, в том числе по поводу потерявшегося скота или ценных предметов быта, а также судьбы тяжелобольного человека и пр.

Выбор лопатки для гадания обычно определялся такими критериями, как пол животного и то, от какой ноги она была взята. Н. Ф. Катанов, обращаясь к данной теме, внес следующее уточнение: «Гадать лучше всего па лопатке с правой передней ноги овцы (называемой «*оң хол*» — «правая рука»); еще лучше, если лопатка будет баранья, а не овечья. Лопатка левой передней ноги большею частью дает ложное показание» [Катанов, 1897: 38].

В этнографической литературе имеется упоминание о двух способах прорицаний на бараньей лопатке. Так, по материалам В. Я. Бутанаева, после того, как человек обглодал соответствующую кость, он внимательно осматривал ее плоскость (*чарын хазаазы*) на солнце. В случае, когда она широко просвечивалась и продольный гребешок был высоким и загнутым вперед (*искер көргек*), то это предвещало благо — скот будет хорошо плодиться и расти. Если же гребень был пологим или загнутым назад (*төддир хайах*), то это ничего хорошего не сулило. Были убеждены, что скот пойдет на убыль [Бутанаев, 1991: 31]. Сведения о бытовании подобных мантических действий среди хакасов дополняются и архивными материалами: «Когда кто-то колол скот, то кости, особенно лопатку, ножом перерезали три раза. Щели делали, так не оставляли. По лопатке определяли: будет водиться скот или нет. Эти щели на солнце смотрели и как-то определяли (Сулекова Мария Герасимовна, 1914 г. р., д. Устинкино)» [АМАЭС ТГУ, № 678–1: 40–41].

Другой способ гадания заключался в том, что лопаточную кость обжигали в огне до появления трещин. Н. Ф. Катанов в этой связи отмечал: «Для гадания нужно лопатку сжечь, и тогда все дороги, куда исчезло потерявшееся животное или исчезла потерявшаяся вещь, обнаружатся сами» [Катанов, 1897: 38]. Хакасский старик о данной сакральной практике сообщал: «Чарынчы — это не шаман, а ворожей. Баранью лопатку сожжет на костре и смотрит по трещинам, по нагару и угадывает, где искать потерянный, заблудившийся скот (Килижеков Макар Павлович, 1906 г. р., с. Аршаново)» [АМАЭС ТГУ, № 682–5: 26].

Сакральными свойствами наделялась не только лопатка (*чарын*), но и другие бараньи кости, в частности, коленные чашечки (*томых*), плюсны (*толарсых*) и астрагалы (*хазых*). Хакасы относились к ним бережно, предпочитая хранить их дома. Верили в то, что они могут принести счастье всем жителям дома. Плюсны правой ноги вместе с астрагалами часто использовали в качестве оберега. Для этого их помещали в тканевый мешочек и подвешивали к косяку дверей дома. Помимо того, мужчины, отправляясь на охоту, в качестве апотропея брали с собой коленные чашечки и указанные кости [Бутанаев, 2003: 61].

Высокая значимость барана в жизни рассматриваемого народа способствовала тому, что его образ прочно утвердился в народном календаре. Традиционное времяисчисление хакасов было тождественно хронометрии народов Центральной Азии и Дальнего Востока. В своей основе оно восходило к двенадцатилетнему календарному циклу — *мўче*. Каждый его год символизировал конкретное животное или птицу и имел соответствующее обозначение и характеристику. Совокупность пяти *мўче* формировали шестидесятилетний цикл — *пўкўл* [Бутанаев, 1996: 194–195].

Заключение

Изложенный материал позволяет сделать вывод о том, что баран занимал исключительно важное место в традиционной культуре хакасов. Несмотря на то, что в ней не выявлено фактов поклонения ему как священному животному, тем не менее оно всегда было включено в обрядность, связанную со многими сферами жизни человека и общества. При этом ему преимущественно была отведена роль жертвенного животного. В религиозно-мифологическом сознании обозначенного народа баран часто выступал в качестве субститута человека, а также проводника жизненной энергии. Жертвоприношение барана являлось ключевым действием в культовых практиках, имеющих отношение к почитанию природных объектов и стихий: неба, гор, воды, огня и т. д. Они, как правило, имели коллективный характер. При этом сакральные действия, связанные с этим животным, часто могли проводиться и в индивидуальном порядке и иметь различные целеполагания.

Высокий семиотический статус барана и факт широкого использования его во многих ритуальных практиках способствовали наделению отдельных частей его тела сакральными признаками. К числу таковых преимущественно относились кости, такие как лопатка, коленные чашечки, плюсны и астрагалы. Они использовались в магических и апотропейных целях.

Важная хозяйственная и символическая значимость барана в жизни хакасов способствовало тому, что его образ был инкорпорирован в систему народного календаря.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Альбедиль М. Ф. Древнеиндийские ритуалы жертвоприношения: единосущность человека и животного // Кунсткамера. 2020. № 3 (9). С. 7–13.

Архив Музея антропологии и этнографии РАН (Кунсткамера) (АМАЭ РАН). Ф. 5. Оп. 6. Д. 18: Тенешев Н. С. Религиозные обряды и обычаи сагайцев и шорцев, связанные с рождением и воспитание детей, 1954 г. 18 л.

Архив Музея археологии и этнографии Сибири им. В. М. Флоринского Томского государственного университета (АМАЭС ТГУ). № 677–4 а: Дневник участника этнографической экспедиции ТГУ в Хакасию. Тетрадь № 4. Лето 1972 г. 41 л.

АМАЭС ТГУ. № 678–1: Этнографическая экспедиция в Хакасию, Ужурский и Шарыповский районы Красноярского края. Август в 1973 г. Тетрадь № 1. 51 л.

АМАЭС ТГУ. № 678–4: Этнографическая экспедиция в Хакасию. Тетрадь № 4. Август-сентябрь 1973 г. 36 л.

АМАЭС ТГУ. № 679–3: Этнографическая экспедиция ТГУ в Хакасию. Тетрадь № 3. Лето 1973 г. 24 л.

АМАЭС ТГУ. № 680–4: Этнографическая экспедиция ТГУ в Хакасию. Сагайцы. Тетрадь № 4. Лето 1974 г. 40 л.

АМАЭС ТГУ. № 681–1: Этнографическая экспедиция в Хакасию. Тетрадь № 1. Июль 1975 г. 94 л.

АМАЭС ТГУ. № 682–5: Отчет об экспедиции в Таштыпский и Усть-Абаканский районы Хакасской области в июле-августе 1975 г. 78 л.

Арутюнов С. А. О баранах и быках в жертвоприношениях // Историко-филологический журнал. 2010. № 1. С. 197–213.

Архив Хакасского национального краеведческого музея им. Л. Р. Кызласова (АХНКМ). Как я стал шаманом (Рассказ Кызласова Егора Михайловича). 7 л.

АХНКМ-2. Гладышевский А. Н. Реакционная сущность шаманизма. 16 л.

АХНКМ-3. Чебодаев И. П. Шаман — эксплуататор народа. 6 л.

Бутанаев В. Я. Хакасский гороскоп. Абакан, 1991. 32 с.

Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов : пособие для учителей. Абакан : Хакасское кн. изд-во, 1996. 224 с.

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

Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сент. 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань : Типо-литография Императорского Казанского университета, 1897. 104 с.

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

Костров Н. А. Качинские татары. Казань : Тип. губ. правл., 1852. 66 с.

Лаппо Д. Е. Троеверы // На сибирские темы. СПб. : Тип. тов-ва Общественная Польза, 1905. С. 9–52.

Майнагашев С. Д. Жертвоприношение Небу у бельтыров // Сборник Музея антропологии и этнографии при Академии наук. 1916. Т. 3. С. 93–102.

Суховский В. О шаманстве в Минусинском крае. Отдельный оттиск. Казань, 1901. 9 с.

Топоров В. Н. Овца // Мифы народов мира. Т. II. М. : Советская энциклопедия, 1988. С. 237–238.

Трояков П. А. Героический эпос хакасов и проблемы изучения. Абакан, 1991. 326 с.

REFERENCES

Al'bedil' M. F. Drevneindiiskie ritualy zhertvoprinosheniya: edinosushchnost' cheloveka i zhivotnogo [Ancient Indian rituals of sacrifice: the consubstantiality of man and animal]. *Kunstkamera* [Kunstkamera]. 2020. Vol. 3 (9). S. 7–13 (in Russian).

Arkhiv Muzeya antropologii i etnografii RAN (Kunstkamera) (AMAE RAN) [Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences (Kunstkamera) (AMAE RAS)]. F. 5. Op. 6. D. 18. "Teneshev N. S. Religioznye obriady i obychai sagaitsev i shortsev, svyazannye s rozhdeniem i vospitanie detei", 1954 g. 18 l [Archive of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences (Kunstkamera) (AMAE RAS)]. F. 5. Op. 6. D. 18. "Teneshev N. S. Religious rituals and customs

of the Sagays and Shors associated with the birth and education of children". 1954], 18 s. (in Russian).

Arkhiv MAES TGU (dalee — AMAES TGU) [Archive of the Museum of archeology and ethnography of Tomsk state university (further — AMAES TGU)], № 677–4 Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU v Khakasiyu [Ethnographic expedition TSU in Khakassia]. Tetrad' no 4. Leto 1972 g. [Book number 4. Summer of 1972], 41 s. (in Russian).

AMAES TGU, № 678–1 Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU v Khakasiyu, Uzhurskii i Sharypovskii raiony Krasnoyarskogo kraya [Ethnographic expedition TSU in Khakassia, Uzhur and Sharypov districts of the Krasnoyarsk territory]. Avgust 1973 g. [August, 1973], 51 s. (in Russian).

AMAES TGU, № 678–4 «Etnograficheskaya ekspeditsiya v Khakasiyu. Tetrad' no 4'. Avgust-Sentyabr' 1973 g. [Ethnographic expedition TSU in Khakassia. Book number 4. August-September, 1973], 36 s. (in Russian).

AMAES TGU, № 679–3 Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU v Khakasiyu. Tetrad' no 3'. Leto 1973 g. [Ethnographic expedition TSU in Khakassia. Book number 3. Summer, 1973], 24 s. (in Russian).

AMAES TGU, № 680–4 Etnograficheskaya ekspeditsiya TGU v Khakasiyu. Sagaitsy. Tetrad' no 4. Leto 1974 g. [Ethnographic expedition TSU in Khakassia. Sagays. Book number 4. Summer, 1974], 40 s. (in Russian).

AMAES TGU, № 681–1 Etnograficheskaya ekspeditsiya v Khakasiyu. Tetrad' no 1'. Iyul' 1975 g. [Ethnographic expedition TSU in Khakassia. Sagays. Book number 1. July, 1975], 94 s. (in Russian).

AMAES TGU, № 682–5 Otchet ob ekspeditsii v Tashtypskii i Ust' — Abakanskii raiony Khakasskoi oblasti v iyule-avguste 1975 g. [Report on the expedition to the Tashtypsky and Ust-Abakansky districts of the Khakass region in July-August 1975]. 78 s. (in Russian).

Arutyunov S. A. O baranakh i bykakh v zhertvoprinosheniyakh [On rams and bulls in sacrifices]. Istoriko-filologicheskii zhurnal [Historical and Philological Journal], 2010. Vol. 1. S. 197–213 (in Russian).

Arkhiv Khakasskogo natsional'nogo kraevedcheskogo muzeya im. L. R. Kyzlasova (zdes' — AKhNKM-1, dalee — AKhNKM) [Archive of the Khakass National Museum of Local Lore. L. R. Kyzlasov (AHNKM). Kak ia stal shamanom (Rasskaz Kyzlasova Egora Mikhailovicha) [How I became a shaman (Story by Egor Mikhailovich Kyzlasov)]. 7 s. (in Russian).

AKhNKM-2. Gladyshevskii A. N. Reaktsionnaya sushchnost' shamanizma [The reactionary essence of shamanism]. 16 s. (in Russian).

AKhNKM-3. Chebodaev I. P. Shaman — ekspluatator naroda [Shaman — exploiter of the people]. 6 s. (in Russian).

Butanaev V. Ya. *Khakasskii goroskop* [Khakass horoscope]. Abakan, 1991. 32 s. (in Russian).

Butanaev V. Ya. *Traditsionnaia kul'tura i byt khakasov: Posobie dlya uchitelei* [Traditional Culture and Life of the Khakass: A Guide for Teachers]. Abakan, Khakas. book Publ., 1996, 224 s. (in Russian).

Butanaev V. Ya. *Burkhanizm tyurkov Sayano-Altaya* [Burkhanism Turks Sayano-Altai]. Abakan, Khakass State Uni. Publ., 2003. 260 s. (in Russian).

Katanov N. F. *Otchet o poezdke, sovershennoi s 15 maya po 1 sent. 1896 g. v Minusinskii okrug Eniseiskoi gubernii* [Report on a trip made from 15 May to 1 Sept. 1896 in the Minusinsky district of the Yenisei province]. Kazan', Imperial Kazan University Publ., 1897. 104 s. (in Russian).

Katanov N. F. *Narechiya uryankhaitsev (soiotov), abakanskikh tatar i karagasov: (Obraztsy narodnoi literatury tyrkskikh plemen, izdannye V. V. Radlovym)* [Adverbs Uryankhays (Soyots), Abakan Tatars and Karagases: (Samples folk literature of Turkic tribes issued V. V. Radloff)]. S-Peterburg, 1907. Vol. 9. 640 s. (in Russian).

Kostrov N. A. *Kachinskii tatar* [Kachins Tatars]. Kazan', House of the Provincial Government Publ., 1852, 66 s. (in Russian).

Lappo D. E. Troevery [Three faiths]. *Na sibirskie temy* [On Siberian Themes]. S. — Peterburg, Benefit Printing House Publ., 1905. S. 9–52. (in Russian).

Mainagashev S. D. Zhertvoprinoshenie Nebu u bel'tyrov [Sacrifice to Heaven at Beltys]. *Sbornik Muzeia antropologii i etnografii pri Akademii nauk* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography at the Academy of Sciences], 1916. Vol. 3. S. 93–102 (in Russian).

Sukhovskii V. *O shamanstve v Minusinskom krae. Otdel'nyi ottisk* [About shamanism in the Minusinsk region. Separate impression]. Kazan', 1901. 9 s. (in Russian).

Toporov V. N. Ovtsa [Sheep]. *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world]. Moscow, Soviet encyclopedia Publ., 1988. Vol. 2. S. 237–238. (in Russian).

Troyakov P. A. *Geroicheskii epos khakasov i problemy izucheniya* [Heroic epic of the Khakass and problems of study]. Abakan, 1991. 326 s. (in Russian).

Статья поступила в редакцию: 28.01.2021

Принята к публикации 28.03.2021

Цитирование статьи:

Бурнаков В. А. Баран в традиционных сакральных практиках хакасов (конец XIX — середина XX в.) // Народы и религии Евразии. 2021. № 2 (26). С. 92–105.

Citation:

Burnakov V. A. The ram in the traditional sacred practices of the khakas (late XIX — mid XX century). *Nations and religions of Eurasia*. 2021. № 2 (26). Pp. 92–105.
