

Государственное бюджетное научно-исследовательское учреждение
Республики Хакасия
«Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории»

На правах рукописи



Горбатов Леонид Васильевич

ХАКАССКАЯ НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

07.00.07 – Этнография, этнология и антропология

Диссертация
на соискание учёной степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель
доктор исторических наук, профессор
Тугужекова Валентина Николаевна

Абакан – 2018

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1 Среда обитания и здоровье хакасов в XIX – начале XX вв.....	30
1.1 Природная и культурная среда Хакасско-Минусинской котловины.....	30
1.2 Быт и здоровье коренного населения Хакасии в XIX – начале XX вв.....	36
1.3 Заболевания и медицинское обслуживание в Хакасии в конце XIX – начале XX вв.....	40
Глава 2 Традиции хакасской народной медицины.....	47
2.1 Категории хакасских врачей.....	47
2.1.1 Шаманы.....	47
2.1.2 Знахари.....	62
2.2 Представления о человеке.....	70
2.3 Представления о причинах возникновения болезней.....	78
Глава 3 Лекарственные средства хакасской народной медицины и способы лечения некоторых заболеваний.....	92
3.1 Лекарственные средства хакасской народной медицины	92
3.2 Способы лечения некоторых заболеваний.....	103
Заключение.....	150
Список использованных источников и литературы	154
Приложение А Список информантов.....	165
Приложение Б Хакасская народная анатомическая номенклатура человека.....	167
Приложение В Список терминов.....	169
Приложение Г Коллективные обряды для обретения благополучия и здоровья (глава 1 диссертации).....	175
Приложение Д Лечебная функция тёсей (глава 2 диссертации).....	188
Приложение Е Лекарственные средства народной медицины (глава 3 диссертации).....	196

Введение

Актуальность темы исследования. Изучение народной медицины как части традиционной культуры в конце XX – начале XXI вв. стало актуальной задачей этнографической науки. Значительный импульс для развития этого направления был дан на состоявшейся в Ленинграде в 1975 г. Всесоюзной научной конференции этнографов и антропологов, которая была специально посвящена итогам полевых исследований в области народной медицины¹. По результатам исследований И. И. Брехмана, Ю. В. Бромлея и Я. В. Чеснова, к началу 1990-х гг. оформилось понимание современного состояния народной медицины как конечного результата накопления многовековых эмпирических знаний, которые следует рассматривать как неотделимую часть культурного наследия каждого народа². Журнал «Советская этнография» на протяжении более чем двух десятков лет публиковал статьи, написанные исследователями из разных регионов СССР, посвящённые иррациональным и рациональным представлениям о здоровье и нездоровье у различных народов, о причинах болезней, об охранительной магии, представлениях о душе и о духах болезней, лекарственных средствах растительного и животного происхождения, о системе питания, о различиях врачей – гадалки, знахари, шаманы, ламы, повитухи, костоправы и т.п.³ Важнейшей задачей стало собирание крупиц бесценных знаний, безвозвратно убывающих вместе со старшим поколением.

В этнографической науке сложилась традиция разделения методов лечения народной медицины на рациональные (сугубо материальные) и иррациональные (религиозно-магические). Деление такого рода – искусственное, особенно для обществ, находящихся на стадии природных религий (шаманство). Это

¹ Этнографические аспекты изучения народной медицины: Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции. Л., 1975. 67 с.

² Брехман И. И. Народная медицина в свете теории информации // Этнографические аспекты изучения народной медицины. Тезисы Всесоюзной научной конференции. Ленинград, 10–12 марта 1975 г. Л., 1975; Бромлей Ю. В., Воронов А. А. Народная медицина как предмет этнографических исследований // Советская этнография. 1976. № 5. С. 3–18; Чеснов Я. В. К этнографическому изучению жизнедеятельности человека (на примере традиционной абхазской культуры) // Советская этнография. 1987. № 3. С. 23–34.

³ Волохина И. В. Освещение проблем народной медицины на страницах «Советской этнографии» // Гуманитарные науки в Сибири. 2005. № 3. С. 102–107.

подтверждается характерными особенностями состояния хакасской народной медицины, сохранившимися примерно до середины XIX в. В те времена этнические группы хакасов вели преимущественно кочевой образ жизни, полностью находясь в зависимости от природных условий края. Характерной чертой их культуры и мышления было целостное анимистическое мировосприятие, не отделяющее родовые коллективы от одухотворенной среды обитания. Люди и духи составляли население живого пространства взаимосоединенных трёх миров, причем духи в этой модели мироздания были гораздо могущественнее человека и требовали для проявления своей благосклонности по любому поводу больших или малых обрядов. Поэтому в дореволюционный период народная медицина хакасов, так же как и алтайцев и тувинцев, была преимущественно иррациональной, т.е. религиозно-магической с широким применением ритуальных действий, часто без прямого физического воздействия на пациента. При этом лекарства, если они давались, не являлись таковыми в привычном теперь понимании, а представляли собой разновидность подношений в форме, требуемой духами болезни, без приёма которой духи отказывались покинуть занятое ими тело. Кроме того, каждый дух для обряда требовал себе определённой пищи, одежды, ветвей растений, разных жертвенных и ездовых животных строго конкретной расцветки, а также процедур, которые теперь называют терапевтическими. Массаж, костоправство, родовспоможение не существовали как самостоятельные методы, а были частью медицинских обрядов. Физиотерапия – посещение минеральных источников, озёр, грязей, сопровождалась благодарственными подношениями духам-хозяевам целебных объектов.

Деление медицинских методов на рациональные и иррациональные появилось у хакасов довольно поздно вследствие разрушения традиционного мышления. Этому способствовали два фактора. Первый возник в результате русской колонизации края и христианизации коренного населения. Православные приходы на территории Хакасско-Минусинского края появились в начале XVIII в. Многие хакасы были крещены, причем нередко насильственно. Не понимая сути православного учения, ломающего их привычное мировоззрение, многие стали

двоеверцами, не желая отказываться от шаманства. Вторым фактором явился переход во второй половине XIX в. от кочевого скотоводства к оседлому, земледельческому типу хозяйствования. При этом перенимался образ жизни русских крестьян и социальное поведение, включающее посещение церкви, школы и, при необходимости, врача. Окончательно анимистическое мировоззрение было разрушено в 1930-е гг. в результате проведения коллективизации и деятельности воинствующих безбожников. В это время народная медицина в своём иррациональном виде практически себя утратила, превратившись теперь в «совокупность накопленных народом эмпирических сведений о целительных средствах, лекарственных травах и гигиенических навыков, а также их практических применений для сохранения здоровья, предупреждения и лечения болезней»¹. Поэтому данное диссертационное исследование актуально тем, что направлено, в первую очередь, на изучение остатков иррациональных медицинских знаний хакасов как историко-культурного наследия региона.

Помимо этнографической актуальности изучения народной медицины есть также сугубо практическая актуальность, исходящая из стремления современного общества к поиску рациональных способов воздействия на организм человека. Начиная с 1972 г., Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ) стала энергично поощрять изучение народной медицины, определяя её как натуральную, альтернативную или комплементарную. Возрастающий интерес к теме прослеживается в росте количества опубликованных материалов. Если в мае 1976 г. на 29-ой сессии Всемирной ассамблеи здравоохранения было решено содействовать созданию бригад здравоохранения с учетом резервов традиционных врачей, то уже в 1977 г. вступила в действие 7-я общая программа, в пунктах которой предлагалось собрать все имеющиеся данные о знахарях и о местных методах в каждом регионе, определить возможности их использования и разработать национальную политику здравоохранения, использования и контроля деятельности знахарей². Затем в начале 1980-х гг. ВОЗ издала резолюцию,

¹ Базанов В. А. Народная медицина // Большая Советская Энциклопедия. 3-е изд. М., 1974. Т. 17. С. 256.

² Всемирная организация здравоохранения о народной медицине (извлечения из резолюций) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eniom.ru/voz> (дата обращения: 18.01.2015).

посвящённую мерам по активизации исследовательской работы в области народной медицины¹. В ней было сказано, что в теоретическом плане такие исследования уточняют, конкретизируют и наполняют новым содержанием историю человечества, поскольку позволяют реконструировать мировоззрение этноса на ранних стадиях его развития, выявлять конституирующие элементы системы сохранения социума в традиционных культурах и определять этническую специфику народов, проживающих в едином естественно-географическом и культурно-историческом пространстве. Уже к 1985 г. многие страны – члены ВОЗ начинали широко вводить традиционные системы лечения в компетенцию служб здравоохранения, находя их предпочтительным видом медико-санитарной помощи. В 2002–2005 гг., а затем в 2014–2023 гг. для регионов мира была определена стратегия внедрения народной медицины. При этом в 2008 г. в Пекине на заседании ВОЗ было заявлено, что две системы – традиционная и официальная западная медицина – не являются взаимоисключающими. Хорошо известными примерами традиционной медицины являются акупунктура в Китае, аюрведическая медицина в Индии и траволечение, или ботаническая медицина – важная составляющая многих народных врачебных практик. Было заявлено, что «в контексте первичного здравоохранения эти системы могут сочетаться друг с другом в полезной гармонии с использованием лучших особенностей каждой системы и восполнением определённых слабостей в каждой из них»².

Сказанное в полной мере относится к хакасской народной медицине. Её изучение в свете воззваний ВОЗ вполне актуально и может стать хорошим подспорьем для развития альтернативных методов лечения природными средствами. К этому подталкивают дорогостоящие лекарственные препараты, неудовлетворительное медицинское обслуживание, переход на платную медицину, словом всё, что в последние годы привело к ухудшению состояния здоровья населения и увеличению смертности. С этой точки зрения ценность народной

² Народная медицина: пути содействия и развития. Доклад совещания ВОЗ. Женева, 1980. Сер. техн. докладов. М.: Медицина, 1980. 90 с.

³ Позиция ВОЗ. Пятьдесят шестая сессия Всемирной ассамблеи здравоохранения, 24 января 2003 г., EB111/SR/9; Сто одиннадцатая сессия EB111R12, пункт 5.7 повестки дня [Электронный ресурс]. URL: <http://formatzdorovia.com/poziciya-voz> (дата обращения: 12.07.2015).

медицины в том, что человек, адаптируясь в определённых природно-экологических условиях, создал набор лекарственно-терапевтических средств применительно к своим биологическим особенностям. Но современная, так называемая альтернативная медицина, вбирая в себя только практические приёмы и лекарственные средства народной медицины, безжалостно отбрасывает всю её духовную составляющую.

Степень разработанности темы. В отечественной историографии вопроса можно выделить следующие периоды: начало XVIII – первая половина XIX вв., вторая половина XIX – начало XX вв., 1917–1990-е гг. XX в., конец XX – начало XXI вв.

Первый период охватывает позднее Средневековье и продолжается вплоть до русской колонизации Сибири, включая Хакасско-Минусинский край (середина XVII вв. – первая половина XIX вв.). В это время на территории Хакасии шло формирование родового состава кочевых этнических групп: бельтыров, сагайцев, качинцев, кызыльцев и койбалов. Народная медицина в это время процветала. Общественная значимость шаманов была несомненной, а сами они были полностью востребованы населением. На это обращали внимание многие первые исследователи Сибири, хотя они в своих записях очень мало уделяли внимания духовной культуре населения и лечению, обращая основное внимание географии, геологии, биологии и этнографии регионов. Тем не менее, они заложили основу для всего последующего этнографического изучения Хакасии и стали главной информационной базой для данного периода времени.

Начало изучению народной медицины хакасов было положено немецким медиком и ботаником Даниэлем Готлибом Мессершмидтом и шведским офицером, лингвистом Филиппом Юханом фон Страленбергом в 1719–1727 гг., которые в результате первой научной экспедиции собирали материал по внутренним областям Сибири не только по географии, метеорологии, естественной истории, но и народной медицине, включая эпидемические болезни и описание лекарственных растений¹.

¹ Мессершмидт Д. Г. Дневник путешествия из Тобольска через Тару, Томск и дальше в Сибирском государстве. Часть 1. 1721–1722 гг. [Электронный ресурс]. <http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Messerschmidt/text.php?id=1761> (дата обращения: 12.08. 2015).

В 1739 г. представители Второй Камчатской экспедиции немецкие исследователи – историк Герард Фридрих Миллер и учёный-натуралист Иоганн Георг Гмелин посетили Минусинскую котловину. В дневниках Миллер сообщал о добыче каменной соли на озере Ачик-куль в районе качинских кочевий, о медных рудах Сиринаского рудника на реке Малая Сира и каменном масле, которое добывают в расщелинах скал на левом берегу Енисея¹. Эти минералы и сейчас используются хакасскими знахарями для лечебных целей. Гмелин открыл в Сибири множество новых видов растений, включая и лекарственные. При этом учёный весьма критично относился к поверьям, гаданиям и вере в шаманов, стараясь при удобном случае разоблачить их «фиглярство» и «фокусы»².

Другой немецкий медик натуралист и этнограф Иоганн Готлиб Георги, собиравший в 1768–1774 гг. сведения об обитавших в Российском государстве народах, посвятил один из разделов своего труда качинским татарам, проживавшим на территории Хакасско-Минусинского края. В описании сказано, что особым болезням они не подвержены, но оспа (*чечак*) причиняет большие опустошения. Учёный в конце своего обширного труда опубликовал главу «О шаманском языческом законе», ничего не сообщающую о способах лечения, но проводящую мысль о сходстве шаманских обычаев от Финляндии до Камчатки³.

Знаменитый немецкий и русский учёный-энциклопедист и естествоиспытатель Петер Симон Паллас, путешествовавший в Сибири в 1768–1774 гг. оставил в своих путевых заметках, относящихся к 1771 и 1772 гг., ряд ценных описаний быта и обычаев качинцев, сагайцев, кызыльцев и бельтыров. Паллас описал разные травы, идущие на приготовление лекарств. Несколько страниц в его трудах было уделено сильнодействующему лекарству, изготавливаемому местными жителями из листьев кашкары (рододендрона). У качинских татар Паллас описал народное празднование Тун. Из болезней,

¹ Миллер Г. Ф. Путешествие от Красноярска через степи. Реки Июс до реки Абакана и Саянского острога... 1739 г. // Сибирь 18 века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. 312 с.

² Gmelin J. G. Reise durch Sibirien von dem Jahre 1733–1743. Göttingen, 1751. Bd. II. S. 493–497.

³ Иоганн Готлиб Георги. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. Часть вторая. О народах татарского племени и других нерешенного еще происхождения северных сибирских. СПб., 1779. С. 173.

распространенных у качинцев, Паллас назвал девичье бешенство (психическое расстройство), французскую болезнь (сифилис) и оспу¹.

Исследователь Г. И. Спасский, переехав из Сибири в Петербург, в 1818 г. основал краеведческий журнал «Сибирский вестник». Описывая народы, кочующие в верховьях Енисея, он коротко сообщил об обряде жертвоприношения Кудую и шаманам. Затем упомянул об особенностях кормления роженицы и прижигании груди младенца через год после рождения, чтобы слюна не текла. Он описал распространенные заболевания местного населения, такие как оспа и заболевания глаз. Дал классификацию растений, выделив пищевые и лекарственные. К лекарственным растениям он отнес кашкару (рододендрон), бадан (сибирский чай), ревень, вереск (арча) и ряд других видов².

Языковед Матиас Александр Кастрен в 1847 г. (согласно дневниковой записи), находясь среди качинцев, описал иррациональные способы лечения. Он дал им негативную оценку. Таким образом, изучение народной медицины хакасов в начале XVIII в. было связано с первыми научными экспедициями в Сибирь. Вместе с тем народная медицина в этот период не стала предметом специального исследования учёных.

Второй период включает вторую половину XIX – начало XX вв. Русская колонизация Сибири привнесла иную культуру, новый образ жизни, религию и мышление. Коренные жители переходили на оседлый образ жизни, осваивали непривычную хозяйственную деятельность, становились двоеверами. Народная медицина испытывала давление со стороны пришлой культуры и не могла тягаться с эффективностью европейской медицины. Но приезжих врачей и фельдшеров было крайне мало, поэтому шаманы и знахари по-прежнему были в почете. В этот период местными и заезжими учёными, изучавшими край, записаны все основные сведения по истории, верованиям и занятиям населения Хакасии, также как Алтая и Тувы, которые не утратили своей информационной ценности и по сей день.

¹ Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Часть третья. Половина первая. 1772 и 1873 годов. СПб., 1788. С. 494.

² Спасский Г. И. Народы, кочующие в верху реки Енисея // Сибирский вестник. СПб., 1818. Ч. 2. С. 29–34.

Большой вклад в изучение народной медицины в этот период внес провизор и ботаник, основатель местного публичного музея Н. М. Мартьянов, который с 1874 г. жил в Минусинске. Он организовывал научные экспедиции, по преимуществу ботанические, собирал минералогическую, археологическую и этнографическую коллекцию, отражающую быт и культуру хакасского и тувинского народов. Н. М. Мартьянов в 1893 г. опубликовал каталог народно-медицинских средств, находящихся в музее, куда были внесены некоторые инородческие средства¹.

Среди научных работ, содержащих конкретные сведения о хакасской народной медицине, необходимо отметить ряд публикаций тюрколога Н. Ф. Катанова, представляющих несомненную ценность для предмета исследования. Он четыре года по заданию Русского Императорского географического общества руководил экспедицией по Китаю и Южной Сибири. В сообщении от 1893 г. «Среди тюркских племен», описывая обычаи минусинских татар, исследователь подробно изложил обряд посвящения коней духам, которые могут причинить и уничтожить болезни². В том же году Н. Ф. Катанов сообщал о высокой смертности среди населения сагайской степи и практическое отсутствие в крае современной медицинской помощи³. В 1896 г. Н. Ф. Катанов наблюдал у сагайцев домашний обряд отвращения беды от людей и скота, проводимый престарелой шаманкой Соткаау. Находясь в 1899 г. у сагайцев, Н. Ф. Катанов отметил, что, хотя это племя неоднократно исследовалось в отношении языка и быта, народные способы лечения, практикующиеся у него, не затрагивались ни разу. Учёный записал ряд способов лечения наиболее распространенных заболеваний и травм⁴. Основной объём фактических материалов по лингвистике, этнографии и фольклору местного населения, собранный Н. Ф. Катановым,

¹ Мартьянов Н. М. Каталог народно-медицинских средств, находящихся в Минусинском музее // Отчет О-ва врачей Енисейской губ. за 1892–1893 гг. Красноярск, 1893. С. 108–146.

² Катанов Н. Ф. Среди тюркских племен // Известия Императорского Русского Географического Общества. 1893. Т. XXIX. С. 519–541.

³ Он же. Сагайские татары Минусинского округа Енисейской губернии // Живая старина. 1893. Т. 3, вып. 4. С. 559–570.

⁴ Он же. Народные способы лечения у сагайцев (Минусинского уезда Енисейской губ.) // Деятель. 1899. № 10. С. 394–395; Он же. Образцы народной литературы сагайцев // Отчет о поездке в Минусинский уезд Енисейской губернии, совершенный летом 1899 года // Ученые Записки Казанского университета. 1901. Т. 63, кн. V/VI. С. 44–46.

сосредоточен в работе «Наречия урянхайцев, абаканских татар и карагасов», вошедшей в 1907 г. отдельным томом в собрании В. В. Радлова «Образцы народной литературы тюркских племён»¹. По исследуемому в диссертации вопросу в данной работе можно найти материалы о способах лечения некоторых заболеваний, в том числе с помощью шаманских практик. В целом, работа Н. Ф. Катанова может служить источником для изучения традиционной духовной культуры хакасов.

Политический ссыльный, этнограф Д. А. Клеменц, живя в Минусинске, помогал Н. М. Мартьянову разбирать коллекции и готовить исследовательские экспедиции. В 1883 г. он участвовал в экспедиции по изучению района соприкосновения Восточного Алтая и Западных Саян. Затем ежегодно проводил географические и геологические исследования на реках Абакан и Мрассу, на Телецком озере, в Западных Саянах и на Алтае. В 1892 г. Д. А. Клеменц опубликовал заметку о тёсях (домашних духах-хранителях) кызыльцев, которые, как сообщал автор, были распространены среди всего коренного населения Минусинского и Ачинского округов². Учёный одним из первых заострил внимание на очень важной для хакасской народной медицины теме – медицинской функции домашних духов-хранителей.

Этнограф П. Е. Островских летом 1894 г. был командирован от Академии Наук для изучения населения Минусинского края и сбора этнографических коллекций. В результате поездки была опубликована статья «Этнографические заметки о тюрках Минусинского края», посвящённая в основном качинцам³. П. Е. Островских писал о бытующих у населения своеобразных взглядах на болезни и смерть, которые были связаны с шаманством, о наиболее распространенных заболеваниях. В бельтырском улусе П. Е. Островских записал названия пяти лекарственных растений. Кроме того он сообщил, что на всём этом громадном пространстве, где проживает 30 тысяч жителей, практически нет

¹ Он же. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. – СПб., 1907. 660 с.

² Клеменц Д. А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО. Иркутск, 1892. Т. XXIII, №№ 4 и 5. С. 22–36.

³ Островских П. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края. (Отчет о поездке 1894 г.) // Живая старина. СПб., 1895, год пятый. Вып. III и IV. С. 334–335.

врачей, фельдшеров и акушеров, и главным лечебным средством, имеющимся у духовных особ, является хинин. П. Е. Островских дал описание восьми амулетов-тёс, размещаемых качинцами в юртах, сообщая об одном из них – Жалбак-тёсе, что он полезен при грудных болезнях, рассказывал о народном празднике Таг-таирге (поклонении на горе) и посвящении простой лошади в изыка. П. Е. Островских, по его собственным словам, мало что зная о шаманах, не соглашался с мнением других учёных, усматривающих в их действиях некий злой умысел¹.

Педагог и краевед К. В. Ельницкий в этнографических заметках, вышедших в 1895 г., сообщал о верованиях местного населения Томской и Енисейской губерний. Он чётко определил существование двух категорий врачей-лечителей: знахарей и шаманов, и дал характеристику применяемых ими способов лечения².

В 1897 г. Енисейский Губернский Статистический Комитет организовал экспедицию по изучению инородцев Минусинского и Ачинского округов в составе П. Е. Кулакова (секретарь комитета), А. А. Кузнецовой и А. А. Ярилова. Полученные результаты показали разрушения национального быта и хозяйства населения и стремительный переход его к новым формам под влиянием экономических, административных и бытовых факторов. В отчёте отмечалось, что, несмотря на распространение христианства, у большинства хакасов (татар), в особенности в глухих и удаленных от русских местностях, многие шаманские обряды сохранились, почти в каждой юрте, в укромных уголках, а очень часто и на виду, можно встретить разнообразные шаманские изображения³. Тем не менее, было отмечено, что население, проживающее ближе к русским культурно-хозяйственным центрам, не удовлетворяется той помощью, которую им оказывают знахари и шаманы, и при любой возможности обращается к врачам и фельдшерам⁴.

В 1900 г. политическим ссыльным Е. К. Яковлевым был опубликован «Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и

¹ Там же. С. 344.

² Ельницкий К. Инородцы Сибири и среднеазиатских владений России. Этнографические очерки. СПб.: Издание М. М. Гутзаца, 1908. С. 92.

³ Минусинские и ачинские инородцы (Материалы для изучения). Статьи А. А. Кузнецовой и П. Е. Кулакова. Красноярск, 1898. С. 54.

⁴ Кузнецова А. А. Жилища, одежда и пища минусинских и ачинских инородцев // Минусинские и ачинские инородцы. (Материалы для изучения). Красноярск, 1898. С. 105–248.

Объяснительный каталог этнографического отдела музея». Первая часть обзора представляет собой анализ трудов предшественников. Но в разных местах текста можно обнаружить указания на сбор материала у информаторов. Выводы, которые он делает о шаманизме, вполне соответствуют взглядам на это явление, принятым в те времена¹. Е. К. Яковлев подробно описывает строго установленный порядок, принятый у минусинских инородцев при камлании над больным, проводимом в юрте или на свежем воздухе.

Миссионер, священник О. В. Суховский в 1901 г. опубликовал статью «О шаманстве в Минусинском крае»². По его мнению, шаман, кроме горных камланий, занимал место лекаря, наподобие русских знахарок, к его помощи прибегали женщины, у которых умирают дети. О. В. Суховский подробно записал со слов шамана Тинникова, занимающегося «грешным ремеслом», обряды возвращения здоровья больным и помощи женщинам, у которых умирают дети. О. В. Суховский коротко описал шайтанчиков, т.е. изображения домашних духов-тёсей, размещаемых в юрте для отпугивания злых духов, привел их характеристики. Он пришел к выводу, что тёси теряют своё значение в силу знакомства инородцев с медицинской помощью.

Нельзя не отметить важность для диссертационной работы исследований алтайских этнографов. Собранные ими материалы нередко идентичны хакасским, что говорит не только о территориальной близости регионов, но и о сравнительном сходстве духовной культуры. Протоирей В. И. Вербицкий свободное от прямых служебных обязанностей время посвящал этнографическим исследованиям. В 1898 г. вышел посмертный сборник трудов В. И. Вербицкого, содержащий описание быта алтайцев, их языка, верований, нравов, обычаев, обрядов и лечения болезней. Он составил список разнообразных народных средств, способствующих излечению более тридцати заболеваний³.

¹ Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог этнографического отдела музея. – Минусинск, 1900. – С. 115.

² Суховский О. В. О шаманстве в Минусинском крае // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1901. Т. 17, вып. 2-3. С. 147–155.

³ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Москва: издание Отдела Императорского Общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии, 1893. С. 86.

Другой учёный-этнограф и музыковед А. В. Анохин в 1908–1909 гг. совершил экспедицию в Туву, Хакасию, Монголию и Горный Алтай. Затем в 1910–1912 и 1913–1914 гг. он по поручению Российского комитета для изучения Средней и Восточной Азии собирал материалы по шаманизму у алтайцев, кумандинцев, телеутов и шорцев¹. Он писал о воздействии семейных духов-кормосов, которых алтайцы называют «наши боги», на человека через болезни: корь, оспу, трахому, сифилис, гнойные раны, опухоли, а также вообще в причинении различных бедствий человеку и животным. Далее А. В. Анохин сделал противоречивое заявление о том, что у алтайцев никогда не существовало народной медицины, как у их соседей-монголов; они не знали лечения травами, солями и т.п. средствами².

Изучением традиционной культуры коренного населения Хакасии в начале XX в. занимался этнограф С. Д. Майнагашев. Учёный написал ряд ценных трудов, посвящённых духовной культуре хакасов³. С. Д. Майнагашев записывал на фонограф произведения устного народного творчества, в том числе шаманские песнопения. Он был первым из исследователей, кто детально описал культ неба у хакасов, традиционные представления о посмертном существовании человека и его душах и различные народные приметы. К сожалению, большинство его полевых материалов бесследно исчезло в годы Гражданской войны.

Большой интерес представляют работы А. Т. Макаренко (1897), Г. Попова (1903), Г. А. Стукова (1905), М. Красноженовой (1908), Г. Виноградова (1915)⁴, посвящённые народной медицине русских переселенцев в Сибирь. В них, кроме перенесённых в новые условия жизни сугубо знахарских методов,

¹ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. Л., 1924. Т. IV, 2. С. 14.

² Там же. С. 25.

³ Майнагашев С. Д. Загробная жизнь по представлению турецких племён Минусинского края // Известия Русского Географического общества / Живая старина. М., 1915. Т. XXIV, вып. 3. С. 275–292; Он же. Жертвоприношение Небу у бельтиров // Сборник музея антропологии и этнографии. Петроград, 1916. Т. XIV, вып. 3. С. 93–102.

⁴ Макаренко А. Материалы по народной медицине Ужурской волости, Ачинского уезда, Енисейской губернии с приложением сборника медицинских средств той же волости // Живая старина. 1897. Вып. 1. С. 57–100; Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. 404 с.; Стуков Г. А. Народные лекарственные травы Забайкалья. Записки Читинского отделения Приамурского отдела Императорского Географического Общества. Чита, 1905. Вып. VI. 50 с.; Красноженова М. Материалы по народной медицине Енисейской губернии // Известия Восточно-сибирского отдела ИРГО. Иркутск, 1910. Т. XXXIX: 1908 год. С. 10–23; Виноградов Г. Самоврачевание и скотолечение у русского старожиланого населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии) // Живая старина. 1915. Вып. 4. С. 325–430.

просматриваются заимствования медицинских навыков чалдонов – русскоязычных первопоселенцев региона и коренного тюркоязычного населения. В свою очередь местное население тоже обогащалось различными методами лечения заболеваний. Однако следует заметить, что применение тех или иных лекарственных средств или терапевтических процедур отличалось в зависимости от вероисповедания¹.

Таким образом, во второй половине XIX – начале XX вв. исследовательское поле темы «Народная медицина хакасов» значительно расширилось. Анализу подверглись не только иррациональные, но и народные способы лечения. Стала изучаться проблема взаимовлияния способов лечения русского и местного населения.

Третий период – советский – охватывает 1917–1990-е гг. В это время в Хакасии практически не осталось ни христианского духовенства, ни шаманов. Повсеместно прививалось социалистическое мышление, не оставляющее места традиционной духовной культуре и, соответственно, народной медицине². Территория региона была охвачена сетью медицинских учреждений, роддомов, фельдшерских пунктов, санэпидстанций, что привело к общему оздоровлению населения. Изменилась структура заболеваемости, обусловленная природными факторами и образом жизни. Тем не менее, в народе продолжали сохраняться медицинские знания, применяемые негласно. В течение всего советского периода сбор этнографических материалов не прекращался. Много сведений, расширяющих понимание хакасской народной медицины, содержится в трудах Л. П. Потапова, Н. П. Дыренковой, Л. Э. Каруновской, выпускников ленинградской школы этнографов, работавших в 1930-е гг. в Южной Сибири³. В частности, Л. П. Потапов показал наличие и причины существования нравственных норм у анимистов⁴.

¹ Катанов Н. Ф. Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии. Казань, 1899. 16 с.

² Кустова Ю. Г. Трансформация традиционной культуры хакасов в 20-30-е годы XX века // Вестник Герценовского университета. СПб., 2013. № 3. С. 82–90.

³ Потапов Л. П. Из поездки к «сагайцам» // Краткие сообщения Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Вып. IV. М.-Л., 1948. С. 61–65; Он же. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан: Хакаское книжное издательство, 1952. 307 с.; Он же. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник, 1972. М.: Наука, 1973. С. 265–286; Дыренкова Н. П. Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. С. 133–139; Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной // Советская этнография. 1935. № 4-5. С. 160–183.

⁴ Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. С. 94–96.

В 1935 г. была опубликована статья этнографа Д. К. Зеленина «Идеология сибирского шаманства». Учёный предложил различать две стадии религии сибирских племен: шаманизм первобытно-коммунистического общества и шаманизм, отразивший социальные отношения классового общества в XIX – начале XX в.¹ Главной функцией шамана, считал учёный, являлось лечение болезней. Он выделил две основные причины их возникновения: похищение одной из душ больного злым духом и вселение злого духа в тело больного, когда он грызет его внутренности; возможны комбинации обоих случаев. Д. К. Зеленин прокомментировал действия шамана по излечению больного.

Другой труд Д. К. Зеленина «Культ онгонов в Сибири»², вышедший в 1936 г., был посвящен выявлению пережитков тотемизма, воплощённых в зооморфные и антропоморфные изображения духов. В данной монографии, написанной по литературным источникам, рассматриваются различные функции онгонов, включая медицинскую. В её основу легла заметка Д. А. Клеменца (1892) о кизыльских тёсях. В одном из разделов Д. К. Зеленин дал широкий обзор типов животных лекарственных средств, применяемых коренным населением Сибири.

В последней трети XX в. появились монографии и статьи, посвящённые шаманству, в которых затрагивались и неотделимые от него медицинские практики. Среди них труд Н. А. Алексеева по шаманизму тюркоязычных народов Сибири, исследование М. Б. Кенин-Лопсана по обрядовой практике тувинского шаманства, труды Т. М. Михайлова и Л. П. Потапова по бурятскому и алтайскому шаманизму³. Нельзя не назвать глубоко содержательную монографию В. Н. Басилова по шаманству у народов Средней Азии и Казахстана, материалы которой имеют пересечения с сибирским шаманством⁴.

¹ Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства // Известия АН СССР, отделение общественных наук. М.-Л., 1935. № 8. 436 с.

² Он же. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1936. 436 с.

³ Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984. 234 с.; Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства: конец XIX – начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987. 166 с.; Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура, социальные функции. Новосибирск, Наука, 1987. 288 с.; Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 322 с.

⁴ Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 128 с.

В 1970-е гг. проблемами традиционной культуры начал заниматься В. Я. Бутанаев. Учёным были написаны большое количество монографий, затрагивающих самые разные темы, от этногенезиса и религиозных воззрений и обрядов хакасов до их быта, питания и фольклора. Собственно В. Я. Бутанаев – первый, кто начал целенаправленно писать о народной медицине хакасов. В начале 1985 г. был опубликован его доклад «Представления хакасов о болезнях»¹. Затем в 1986 г. вышла статья «Хакасская народная медицина», где В. Я. Бутанаевым была поставлена проблема отсутствия специальных исследований по традиционным способам лечения у хакасов². Используя полевые материалы, исследователь останавливается на способах лечения более чем сорока болезней. В тексте приведены слова обращений к духам болезней, средства, используемые при обрядах, натуральные лекарства. Сообщалось также, что до установления Советской власти лечением занимались шаманы-«камы» и врачеватели-«отчылы», применявшие в основном лекарственные травы. Упоминались тёси, которым молились при различных внутренних болезнях.

Тема семейно-родовых тёсей-фетишей с упоминанием их врачебных свойств и методов лечения обмахиванием была развита В. Я. Бутанаевым в статье «Почитание тёсей у хакасов», куда вошли ранее изданные сведения, архивные материалы и опросы старожилов края³. В 1995 г. в сборнике «Народная медицина Хакаско-Минусинского края» материал по народной медицине от 1986 г. был в целом повторён. Кроме того, в нём была помещена коллективная статья «Лекарственные травы, применяемые коренным населением и старожилками Хакаско-Минусинского края»⁴, написанная в виде современного фитотерапевтического справочника. Однако по этим сведениям невозможно определить, кем и как действительно использовались растения, хакасскими или

¹ Бутанаев В. Я. Представление хакасов о болезнях // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 33–34.

² Он же. Хакасская народная медицина // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 94–113.

³ Он же. Почитание тёсей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии: материалы и исследования. Новосибирск: Наука, 1986. С. 89–112.

⁴ Чухров Г. В., Бутанаев В. Я., Верник А. А. Лекарственные травы применяемые коренным населением и старожилками в Хакаско-Минусинском крае // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 46–79.

русскими врачевателями. Большой заслугой В. Я. Бутанаева является то, что он в результате многолетнего и целенаправленного труда собрал и ввёл в научный оборот огромный корпус хакасского лексического материала, ныне вышедшего или выходящего из активного употребления, в т.ч. касающегося народной медицины хакасов. Результатом этой работы явился выход в свет в 1999 г. Хакасско-русского историко-этнографического словаря, содержащего множество имён болезнетворных духов, названий болезней, лекарственных трав, шаманских терминов, разговорных фраз и пр.¹

Таким образом, в советский период появляются первые специальные исследования по народной медицине хакасов. Однако они ещё не охватывают все стороны народной медицины, а также в них не раскрывается проблема взаимосвязи рациональных и иррациональных способов лечения, системного подхода при лечении заболеваний.

Четвертый период – современный (конец XX – начало XXI вв.). В это время в политике был сделан акцент на рост национального самосознания, пробудивший интерес к традиционной духовной культуре, включая и народную медицину. В этот период многие потомственные шаманы и знахари, родившиеся в 20–30-е гг. XX в., стали уходить из жизни. В лучшем случае они успели передать знания своим потомкам или поведать их интересующимся учёным и студентам. В аалах сохранились немногочисленные малоизвестные не стремящиеся к славе знахари, продолжающие старинную целительскую традицию.

В первое десятилетие XXI в. возросло количество кандидатских диссертаций, затрагивающих тему народной медицины Сибири. В 2000 г. этнограф Ю. Г. Кустова на основе своей диссертационной работы выпустила книгу «Ребёнок и детство в традиционной культуре хакасов»². Часть изложенного материала посвящена представлениям о жизненном цикле человека от смерти до рождения. Приводятся сведения по бытовавшим у населения в конце XIX – начале XX вв. обрядам, направленным на родовспоможение и сохранность здоровья ребёнка.

¹ Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. 240 с.

² Кустова Ю. Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 160 с.

В 2002 г. этнограф В. А. Бурнаков защитил диссертацию, посвящённую представлениям хакасов о невидимых духах, обитающих в среднем мире. Эта тема затрагивает некоторые вопросы народной медицины, поскольку происхождение всех болезней приписывалось воздействию духов. В. А. Бурнаков привёл их классификацию: духи болезней, чаще имеющие женский образ и обитающие в определённых местах; духи природных стихий и объектов; души умерших людей, не ушедшие в иной мир и духи-покровители животных и растений, тёсы¹. Автор отмечал, что методы лечения болезней практиковали шаманы и целители, хотя простейшие приёмы избавления от духов мог практиковать каждый взрослый человек. По материалам диссертационного исследования в 2006 г. В. А. Бурнаков издал книгу «Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов»².

В 2000-х гг. В. Я. Бутанаев продолжил изучение народной медицины хакасов. В книге «Бурханизм тюрков Саяно-Алтая» (2003) автор отразил представления хакасов о человеке и его душе, описал невидимую нечисть, вызывающую болезни, охарактеризовал фетиши-тёси и священный скот – ызых³. В разделе «Лечебная практика» книги «Традиционный шаманизм Хонгорая» (2006) В. Я. Бутанаев приводит материалы о том, как шаман посещал больного, диагностировал его, давал наставление, какое жертвенное угощение готовить, начинал обряд, совершал путешествие в царство мёртвых за жизненной силой «хут», украденной нечистой силой айна у больного, сражался за неё и возвращал обратно⁴.

В 2008 г. в энциклопедии «Республика Хакасия» была размещена словарная статья В. Я. Бутанаева и К. М. Торбостаева «Медицина народная», где было сформулировано определение этого понятия. В статье также приведены общие сведения о диагностике, методах лечения и лекарственных средствах. Сделан вывод о том, что, имея древнетюрские истоки, на протяжении последних веков

¹ Бурнаков В. А. «Мир невидимых» по традиционным воззрениям хакасов: духи Среднего Мира в хакасских традиционных представлениях XIX–XX вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. Новосибирск, 2002. 23 с.

² Бурнаков В. А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. 208 с.

³ Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2003. 260 с.

⁴ Он же. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2006. 254 с.

народная медицина хакасов формировалась под влиянием восточных традиций и русской крестьянской культуры»¹.

В 2003 г. была опубликована статья историка О. А. Гончаровой «Народная медицина в Горном Алтае»². Здесь рассматривается историография вопроса, формирование здравоохранения и традиционные представления алтайцев о здоровье человека и методах лечения. О. А. Гончарова придерживается обычного для этнографии деления лечебных средств на рациональные и иррациональные. К первым автор относит лечение травами (отвары, мази, настои), минеральными порошками и водами, веществами животного происхождения и прижигания. К иррациональным методам – лечение внутренностями, кровью и потом животных, соскабливания, питье сомнительных отваров, употребление сосулек под язык. Роль знахарей (лекарей), к сожалению, не раскрыта, а шаманство, по её мнению, сводится к психотерапии, магическим действиям и наговорам, порой приводящим к смертельному исходу и вызову духов врачей.

В диссертации В. А. Паутовой были обобщены сведения о народной медицине коренного населения Западной Сибири, упоминавшиеся в научных трудах исследователей края XVIII – начала XX вв. В. А. Паутова на основе анализа трудов своих предшественников называет традиционные для коренного населения заболевания, которые были распространены в дореволюционный период: оспа, краевые патологии: обусловленные природно-очаговыми инфекциями на территории Западной Сибири – трахома, гельминтозы, горячки (тиф), лихорадка (малярия), сибирская язва, чесотка, а также, заболевания, связанные с климатическими и социальными условиями жизни коренного населения – простудные заболевания, цинга, подагра, венерические болезни, кожные заболевания («короста»), конъюнктивиты, заболевания желудочно-кишечного тракта, болезни сердца, артриты, психические расстройства, водянка, различные травмы, головные боли, переохлаждение, обморожение³.

¹ Бутанаев В. Я., Торбостаев К. М. Медицина народная // Энциклопедия Республики Хакасия: в 2 т. Абакан: Поликор, 2008. Т. 1: А-Н. С. 374.

² Гончарова О. А. Народная медицина в Горном Алтае [Электронный ресурс]. Горно-Алтайск, 2003. URL: www.gasu.ru/univer/science/reports/MED/index.html (дата обращения: 28.08.2015).

³ Паутова В. А. Народная медицина аборигенов Западной Сибири в трудах исследователей XVIII – начала XX вв.: автореферат дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. Новосибирск, 2004. 28 с.

В 2005 г. этнограф Ч. В. Монгуш защитила диссертационную работу по традиционным верованиям, рассмотрев их через обряды тувинцев и хакасов¹. В результате исследования было выявлено сходство многих представлений и обычаев у обоих народов. В 2005 г. вышла книга «Архаические обычаи и обряды саянских тюрков», написанная В. Я. Бутанаевым в соавторстве с Ч. В. Монгуш², где рассматриваются ранние формы религиозных верований хакасов и тувинцев. В главе «Лечебная магия», построенной на дополненных материалах ранних работ В. Я. Бутанаева по народной медицине, авторы сделали вывод, что, несмотря на локальные особенности, хакасы и тувинцы выработали общие способы лечения и единую терминологию для многих болезней.

Таким образом, анализ научной литературы, касающийся народной медицины хакасов, позволяет сделать следующие выводы:

1. Как в дореволюционной, так и в советской историографии большое внимание уделялось изучению религиозно-магических практик лечения больного, которые применяли шаманы.

2. Рациональные приёмы врачевания не были предметом специального исследования.

3. Практически не изучались иррациональные способы лечения, которые использовали знахари.

4. До настоящего времени исследователи не пришли к единому мнению значения понятия «народная медицина».

5. В отечественной исторической науке отсутствует специальное исследование по народной медицине хакасов, в котором бы систематизировались способы лечения человека.

Цель и задачи исследования.

Целью диссертационного исследования является изучение народной медицины как неотъемлемой части традиционной культуры хакасского этноса.

¹ Там же.

² Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Из-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2005. 200 с.

Для её реализации поставлены следующие задачи:

- рассмотреть анимистические взгляды на сохранение здоровья в хакасском этносе, стоящем на пороге социальных преобразований в конце XIX – начале XX вв.;
- показать категории основных типов хранителей народно-медицинских знаний – хакасских шаманов и знахарей; определить формы и правила инициации и обучения; рассмотреть диагностические приёмы и способы воздействия на больного;
- обобщить традиционные представления о причинах болезней и видах персонифицированных болезнетворных духов;
- систематизировать сохранившиеся сведения о традиционных лекарственных средствах, играющих роль подношений в обрядах избавления от духов болезней;
- охарактеризовать современное состояние народной медицины в Хакасии.

Объект исследования – традиционная культура хакасов.

Предмет исследования – народная медицина хакасов, которая, примерно до середины XIX века была преимущественно иррациональной (религиозно-магической). Под современной народной медициной нами понимается совокупность иррациональных и рациональных (материально-практических) методов оздоровления, профилактики, диагностики и лечения, основанных на опыте многих поколений людей, сохранившемся в самобытных народных традициях.

Хронологические рамки исследования охватывают период от середины XVIII – до начала XXI вв. Нижняя граница обусловлена отсутствием более ранних сведений по народно-медицинской тематике.

Географические рамки работы включают территорию современной Республики Хакасия. Территория Хакасии ограничена: с востока – р. Енисей, с юга – Западными Саянами, с запада – Кузнецким Алатау, с севера – районами Красноярского края. В XIX в. здесь преимущественно проживало коренное население – хакасы. С конца XIX – начала XX в. шло активное заселение Хакасии русскими, которые оказали влияние на эволюцию традиционной культуры хакасов.

Методология исследования. В работе использованы, прежде всего, принципы историзма и научной объективности в сочетании с личностным подходом к анализу исследуемых проблем. Применённые методы типичны для этнографического исследования. Среди них сравнительно-исторический, позволивший рассмотреть исследуемый предмет не в статике, а в эволюционной динамике на протяжении определённого хронологического периода. Исследовательский подход основывался на методе экспедиционного поиска и сбора сведений, содержащихся в литературных источниках и архивах. Затем, используя методы переработки информации, было проведено сопоставление полевых материалов автора и собранных источников. В результате применения системного метода была воссоздана структура анимистических воззрений, лежащая в основе традиционной медицины. Компонентный метод позволил выделить две категории хакасских врачей – шаманов и знахарей, а функциональный метод разграничил их лечебные функции. В свою очередь, применение типологического метода дало возможность классифицировать представления о заболеваниях, лечебные средства и способы их применения. В итоге получено исследование, последовательно раскрывающее содержание прошлой и современной хакасской народной медицины.

Источниковая база исследования. В диссертационном исследовании использован широкий комплекс этнографических источников происхождения: полевые материалы автора, письменные источники.

Основу этнографических источников представляют полевые материалы, собранные автором во время этнографических экспедиций по Хакасии в 1992–2016 гг. Сбор материала проводился путем опроса людей, использующих в своей практике приёмы народного врачевания: Михаила Балахчина (шаман-знахарь Орджоникидзевского района), Сарго Майнагашевой (шаманка-знахарка Аскизского района), Хазынки (знахарка Таштыпского района) и др. Также использовались материалы опросов респондентов, которые сообщали информацию об использовании шаманами приёмов лечения людей. Например, сообщения Т. П. Чистогашева о знании шаманами анатомического строения человека, лечении насекомыми в родах Чистановых, Анжигановых, Мамышевых, Алевтины Асочаковой о благодарности лечившему шаману и т. п.

Фольклорные источники представлены материалами, которые нашли отражение в работах Н. Ф. Катанова, А.К. Кузьмина, Ф. Пояркова и др.¹ Это песнопения, стихи, заговоры, легенды, сказки и верования.

Письменные источники можно классифицировать на делопроизводственные документы; материалы периодической печати; наблюдения исследователей и путешественников.

К делопроизводственным опубликованным источникам относятся доклады совещаний, стратегия Всемирной организации здравоохранения по вопросам народной медицины, которые обсуждались в 1980–2000-е гг. К этому типу источников принадлежат материалы Национального архива Республики Хакасия. В фондах Р-4 и П-14 содержатся документы Хакасского уездного отдела здравоохранения Хакасского уездного Исполнительного комитета Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов и Хакасского уездного комитета РКП(б). Это отчёты чиновников, циркуляры, различная документация по вопросам состояния медицины в уезде и врачебной практики хакасских шаманов.

К исследованию были привлечены материалы периодической печати: газет «Минусинский листок» (1915), «Власть труда» за 1920-е гг., в которых сообщалось о начале формирования в Хакасском уезде системы здравоохранения и методах лечения шаманов, которые нередко приводили к смертельным исходам.

В качестве источников выступают наблюдения путешественников, учёных, священников, в которых сообщалось о быте населения Хакасско-Минусинской котловины, о заболеваниях, о религиозных представлениях хакасов, о методах народной медицины в XVIII – начале XX в.: Г. Ф. Миллер, И. Г. Георги, П. С. Паллас, Д. Г. Мессершмидта, П. Островских, В. В. Радлова, С. Чудновского и др.²

¹ Катанов Н. Ф. Шаманские песнопения сибирских тюрков. Записи 1878-1892 годов / Пер. А. Преловского. М., 1996. С. 21–117; Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы сагайцев // Отчет о поездке в Минусинский уезд Енисейской губернии, совершенный летом 1899 года // Ученые Записки Казанского университета. 1901. Т. 63, кн. V/VI. С. 44–46; К. [Кузьмин А. К.] Стихи // Пестов И.С. Записки об Енисейской губернии Восточной Сибири, 1831 года / составленные Статским Советником И. Пестовым. Москва, 1833. С. 289–294; Поярков Ф. Кара-киргизские легенды, сказки и верования // Памятная книжка и адрес-календарь Семиреченской области на 1900 г. Верный, 1900. 42 с.

² Георги Иоганн Готлиб. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. Часть вторая. О народах татарского племени и других нерешенного еще происхождения северных сибирских. СПб., 1779. С. 89–116; Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Часть третья. Половина первая. 1772 и 1873 годов.

Автор диссертации является потомственным шаманом хакасского рода томнар, свободно владеющим родным языком. Обучение его проводила бабушка шаманка Чистанова (Маганакова) Ылчырба Константиновна (1918–1986) и мать – человек шаманского мировосприятия Горбатова (Чистанова) Зинаида Петровна (1949–2002). С детства диссертант слышал многочисленные рассказы об окружающем мире, заучивал обращения и благопожелания к разным духам, включая духов болезней, правила общения с ними, запреты и любимые ими подношения. Шаманскую болезнь автор пережил в возрасте 13–14 лет. По мере взросления происходили встречи с сохранившимися шаманами и знахарями. Среди них Сарго Майнагашева, которая шаманила и заговаривала чирьи, Тади Бурнакова – шаманка, знавшая гимны обращения к горным духам, Тамара Саражакова – дочь знатного хакасского шамана, который вернулся из новосибирской тюрьмы и шаманил тайком. Автору довелось общаться и с такими знаменитыми целителями как Аграфена Боргоякова, умевшая вправлять кости и зашивать рваные раны, Матык Токоякова, правившая головы и, переворачивавшая ребёнка в животе, помогая ему родиться, Ксения Толмашова, замечательно гадавшая на воде, Позда Ивановна Аскаракова – умевшая лечить желтуху и детский испуг. З. П. Горбатова обучила автора диссертации тонкостям пульсовой диагностики и опроса пациентов. Вначале автор работал как знахарь, занимаясь лечением таких заболеваний, как правка головы и живота, сбор костей, снятие сильных болей, лечение травами. Затем открылись внутренние силы и знания, и автор сменил квалификацию, став практикующим сельским шаманом, обслуживающим население как своей родовой территории, так и из других. В своих действиях он сочетал ритуалы и знахарские средства, выбирая наиболее подходящие к случаю обращения. Автор постоянно совершал поездки в отдалённые районы Хакасии, чтобы познакомиться с представителями старшего поколения, знатоками традиционной культуры, чтобы записать информацию о шаманах и методах

Санктпетербург, 1788. 624 с.; Мессершмидт Д. Г. Дневник путешествия из Тобольска через Тару, Томск и дальше в Сибирском государстве. Часть. 1. 1721–1722 гг. [Электронный ресурс]. <http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Messerschmidt/text.phtml?id=1761> (дата обращения: 12.08.2015); Островских П. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края. (Отчет о поездке 1894 г.) // Живая старина. Выпуски III и IV, год пятый. С.-Петербург, 1895. С. 297–348; Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. М.: Наука, 1989. 749 с.; Чудновский С. Енисейская губерния к трехсотлетию юбилею Сибири. (Статистико-публицистические этюды). Томск, 1885. 195 с.

лечения, которые они использовали в своей практике. В результате общения с населением в личном архиве накопились многочисленные дневниковые записи на хакасском языке (рецепты, наблюдения, рассказы о лечении, свидетельства очевидцев).

Научная новизна. Предполагаемое исследование представляет собой первую в хакасоведении отечественной этнологии попытку комплексного и обобщенного освещения такой важной сферы культурного наследия хакасов, как народная медицина. В научный оборот вводятся принципиально новые сведения, собранные автором в результате опроса пожилых информантов, практиковавших традиционные методы лечения. К таковым относятся, например, пульсовая диагностика, проводимая шаманами, сведения о знахарях, классификация представлений о причинах возникновения болезней, систематизация лекарственных средств народной медицины, приготовление лекарств, формы лекарственных средств, правила приёма лекарств, приведенные в соответствие с современными медицинскими требованиями народной нозологии, с обозначением специфики иррациональных и рациональных способов лечения заболеваний. Новизна материалов обусловлена также личным опытом диссертанта, который является наследственным шаманом-врачевателем, владеющим профессионально предметом исследования.

Теоретическая и практическая значимость диссертации.

Исследование вносит вклад в изучение традиционного мировоззрения хакасов, в том числе народной медицины как составной его части.

Результаты диссертационного исследования могут быть использованы в качестве сравнительного материала при написании научных монографий, статей и публикаций, посвящённых проблемам народной медицины других этносов. Они могут также найти применение в образовательном процессе при разработке лекционных курсов и учебных пособий по этнографии, религиоведению, краеведению, истории медицины. Кроме того, народный опыт врачевания может иметь и практическое значение для современной профессиональной медицины.

Положения, выносимые на защиту:

1. До середины XIX века неправомерно делить медицинское знание на рациональное (материально-практическое) и иррациональное (религиозно-магическое), поскольку последнее в прошлом преобладало в силу анимистического мировоззрения населения. Затем, во второй половине XIX века, начиная от русской колонизации края, происходит изменение традиционного мировоззрения. Это подтверждают прослеживаемые по литературным источникам четыре основных этапа трансформации народной хакасской медицины из иррациональной в рациональную с примесями иррациональности.

2. Предлагается отнести к народной медицине традиционные меры, направленные на сохранение органической связи родовых групп хакасов, с родовой территорией, обеспечивающей благополучное и здоровое существование. Край содержит множество культовых объектов – небесных и родовых гор, святых мест, почитаемых озёр и источников, древних каменных изваяний и пр., к духам-хранителям которых, в целом расположенных к людям, верующие регулярно обращались, совершая большие и малые обряды, в надежде обрести благосостояние, здоровье, чадорождение. В юртах держали изображения старших предков – родовых духов *тёсей*, называемых *агалар* – «дедушки», как покровителей хозяйственных занятий, охоты и здоровья.

3. Принято считать шаманские методы воздействия на человека иррациональными, а знахарские – рациональными, поскольку шаманы проводили простые хирургические вмешательства, домашнюю физиотерапию, массажные манипуляции и давали больным изготовленные из местного сырья лекарственные препараты. Выдвигается предположение, что такое деление свойственно только поздней форме народной медицины, возникшей на фоне двоеверия и изменения образа жизни хакасов.

4. Лекарства, изготавливаемые знахарями из местного минерального, животного и растительного сырья служили по идейным соображениям, разнообразностью подношений определённым духам. Каждый из них сам «называл», чем его можно «выманить» из тела больного. Приём лекарственных подношений

обязательно сопровождался несложными обрядами. Если дух сопротивлялся и не покидал больного, тогда для избавления от него требовалась помощь шамана. Впоследствии связка «дух – требование – подношение» пропала, и лекарства стали рациональными средствами лечения.

5. Сравнивая прошлые и современные сведения, показано, что лечебные методы хакасской народной медицины, практиковавшиеся в конце XIX – начале XX вв., значительно отличаются от методов, применяемых в настоящее время. Можно предположить, что народная медицина в прошлом была преимущественно шаманской, без особой акцентуации на знахарство, тогда как в современности всё в точности наоборот, народная медицина преимущественно знахарская.

Достоверность полученных результатов обеспечивается глубоким и всесторонним анализом научной литературы по теме исследования; корректным применением общенаучных и специально-исторических методов исследования; репрезентативностью источниковой базы исследования, в которой особую значимость имеют полевые исследования автора 1990–2000-х годов.

Апробация материалов. Основные положения и результаты исследования были изложены в докладах на конференциях разного уровня, в том числе международных: «Народы и культуры Саяно-Алтая и сопредельных территорий», посвящённая 155-летию со дня рождения хакасского ученого, тюрколога, доктора сравнительного языкознания, востоковеда Николая Федоровича Катанова (Абакан, 28–29 сентября 2017 г.), «Народы и культуры Саяно-Алтая и сопредельных территорий», посвящённая 85-летию со дня рождения, востоковеда, археолога, доктора исторических наук Виталия Епифановича Ларичева (Абакан, 26–27 сентября 2018 г.); всероссийской: II Российский культурологический конгресс «Культурное многообразие от прошлого к будущему» (Санкт-Петербург, 25–29 ноября 2008 г.); региональных: V Баландинские чтения (Черногорск, 21–22 февраля 2006 г.), «100-летие единения России и Тувы» (Кызыл, 09–11 июня 2008 г.), «V Кызласовские чтения» (Абакан, 19–20 ноября 2015 г.), «VIII Кызласовские чтения» с международным участием (Абакан, 19 октября 2018 г.).

Публикации по теме диссертации. По материалам диссертации опубликовано 11 работ, в том числе 3 статьи в журналах, включенных в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук, 2 статьи в сборниках научных трудов, 1 статья в прочем научном журнале, 1 статья в краеведческом альманахе, 3 публикации в сборниках материалов всероссийского конгресса, всероссийской научно-практической конференции с международным участием и итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН.

Объём и структура диссертации. Диссертационная работа состоит из введения, трёх глав, заключения, списка использованных источников и литературы, шести приложений. Общий объём диссертации составляет 224 страницы.

Глава 1 Среда обитания и здоровье хакасов в XIX – начале XX в.

1.1 Природная и культурная среда Хакасско-Минусинской котловины

Территория Хакасии входит в Алтае-Саянскую флористическую провинцию, растительный покров которой имеет чётко выраженную вертикальную поясную зональность¹. Предгорьям и межгорным котловинам характерны островные степи. В низкогорных и предгорных районах распространены светлые парковые сосновые, берёзовые и лиственничные леса с богатым травяным покровом. Склоны хребтов покрывают тёмные горнотаежные кедровые, пихтовые и еловые леса, сменяющиеся высоко в горах редколесьем, альпийскими лугами и тундрами². Повсюду изобилие воды – полноводные реки, озёра, источники. Климат континентальный с выраженными сезонами года. Много солнца. Животный мир разнообразен и богат, растительность насыщена лекарственными видами. Условия здесь благоприятны как для разведения скота, так и для земледелия. Природное изобилие Хакасии нашло отражение в старинном родовом предании о том, как шорский охотник многоснежной зимой искал в горной тайге зверя, но никак не мог найти. Он шёл и шёл, перевалил хребет на сторону нынешней Хакасии, как вдруг, спустившись в Сыры (Аскизский район), решил, что умер и попал в блаженный мир предков (*сын чир*). Все увиденное поражало воображение. Сияло солнце и, несмотря на зиму, не было снега, стояла никем не тронутая трава, бродили непуганые дикие животные. Придя в себя, охотник понял, жить надо только здесь и заниматься разведением скота. От этого шорского охотника пошел в Хакасии сагайский род *том*³.

Исследователи особенностей природопользования коренных народов Алтае-Саянского экорегиона причислили территорию современной Хакасии к Западно-Саянскому степному культурному комплексу⁴. Основные этнические группы

¹ Тахтаджан А.Л. Флористические области Земли. Л.: Наука, 1978. С. 45.

² Атлас Республики Хакасия. Омск-99: Картографическая фабрика, 1999. С. 17.

³ ПМА – Горбатова З. П., 1949–2002 гг., сагайка, род томнар.

⁴ Традиционные знания коренных народов Алтае-Саянского экорегиона в области природопользования. Информационно-методический справочник. Барнаул, 2009. С. 229–291.

Хакасии – бельтыры, сагайцы, качинцы, кызыльцы и койбалы, были скотоводами, живущими в режиме сезонного кочевания, зимой в аале, летом на пастбище. Большую или меньшую долю их занятий, в зависимости от условий места проживания, занимали охота, звероловство, пчелование, сбор кедровых орехов и съедобных диких растений. По сведениям известного хакасского этнографа В. Я. Бутанаева 90 % хакасов были кочевыми скотоводами горно-степных районов, а 10 % – полукочевыми охотниками-скотоводами зоны тайги и подтаежных районов¹. По свидетельству Н. Ф. Катанова (1896), «многие татары, а в особенности, живущие близ русских сел и деревень, ведут оседлую жизнь и кроме скотоводства занимаются хлебопашеством. За соху татары взялись, после крупных эпизоотий, свирепствовавших в семидесятых и восьмидесятых годах настоящего столетия»². Взаимоотношения коренного населения с природой строились на основе шаманского религиозно-анимистического мировоззрения. Близкое сходство с хакасскими воззрениями можно наблюдать и в соседних регионах, входящих соответственно в горно-таёжный и горно-степной Алтайский культурный комплекс, и в Саянский горно-степной культурный комплекс, охватывающий территорию Тувы.

В XIX в. бытовые отличия среди населяющих край этнических групп, сформировавшихся в Средневековье из тюркских, монгольских или угрофинских племен, были незначительными. Но они были заметны в области религиозных верований, шаманской обрядности³, включая, несомненно, и врачевание недугов, неотделимое от традиционного мировоззрения. Поэтому можно предположить существование в старой Хакасии четырёх разновидностей народных медий – сагайской, качинской, кызыльской и койбальской. Однако в конце XIX – начале XX в. национальный быт и культура стали рушиться, уступая место новым формам ведения хозяйства, вызванным переходом от кочевого состояния к осёдлости⁴. Одновременно происходила русификация населения и принудительная

¹ Бутанаев В. Я. Этническая культура хакасов: учебное пособие для студентов вузов. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 1998. С. 5.

² Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии // Ученые записки Казанского университета. 1897. Т. 64. Кн. III. С. 1–50.

³ Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984. 234 с.

⁴ Минусинские и ачинские инородцы (Материалы для изучения). Статьи А. А. Кузнецовой и П. Е. Кулакова. Красноярск, 1898. 300 с.

христианизация, вызвавшая такое явление, как двоеверие¹. Среди коренного населения и русских переселенцев происходил обмен знаниями, который помогал русским адаптироваться в непривычной для них природной среде, а хакасам глубже познавать незнакомую культуру и быт. В это время хакасский шаманизм во всех своих функциях, включая и лечебные, стал сдавать позиции и носить межплеменной характер². В настоящее время уже почти невозможно с уверенностью говорить об отличиях в медицинской практике этнических групп. Тем более что они проявлялись не на уровне религиозно-терапевтических приёмов, а в сугубо частных моментах, например, на избирательности в применении тех или иных лекарственных средств, о чём сохранились воспоминания среди старшего поколения хакасских родов (*сеоков*).

В Хакасии XIX – начала XX в. коренное население, придерживающееся *хамларского толка* [*хам* – хакасск. шаман, *-лар* – множественное число, а *толк* – общество, образуемое последователями некоего учения; тоже, что и *шаманская вера*] считало болезни своего рода данностью, следствием нарушения взаимоотношений кочевого общества и одушевленной среды его обитания. Для обеспечения баланса огромное значение имели умиловительные жертвоприношения духам природы и предков в надежде на обретение материального благополучия – изобилия трав и съедобных растений, охотничьей удачи, увеличения поголовья скота, чадорождения и здоровья. Обряды проводились как на природе, так и в жилище всегда с непосредственным или опосредованным участием шаманов. Связь с одушевлённой средой была настолько прочная, что её не могли разрушить никакие попытки медиков привить кочевникам европейские представления о причинах и лечении болезней. Не потому, что люди не понимали эффективности предлагаемых методов, просто переход от анимизма к материализму был слишком трудной задачей, решение которой требовало отказа от многих вековых обычаев.

¹ Неговский Н. Ф. Религиозные верования инородцев Присяянья. Казань, 1915. С. 40–48.

² Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984. С. 211.

Этнограф Е. К. Яковлев отметил, что у этнических групп хакасов почти не существовало личных молений, так как личное без остатка поглощалось семейным, родовым и племенным¹. Об этом пишет и Л. В. Анжиганова (2004): «Традиционная культура хакасов фиксирует доминирование коллективных интересов над индивидуальными, когда выделяются ценности семьи, рода и этноса»². Из этого следует, что до насильственной христианизации населения Хакасско-Минусинского края, прививавшей всем и каждому понимание личного греха и стремление к личному спасению, общее благополучие ставилось выше частного и служило обязательным условием существования кочевого скотоводческого общества. Болезнь одного человека была несчастьем для всех членов его семьи не менее значимым, чем эпидемия для многих семей, поскольку в любом случае подвергалось опасности благополучие всего рода или его части. Поэтому лечение кого-либо с привлечением шаманов или знахарей становилось важным делом семьи, включая и соседей, а общее «предупреждение» заболеваний посредством молений-жертвоприношений было ежегодным общим делом каждого отдельного рода, а также, временами, всей этнической группы.

Коллективное сознание скотоводов и охотников Хакасии, содержащее в прошлом общие для всех представления, убеждения и чувства, сформировалось под влиянием анимистического мировоззрения. Одной из ранних структур мироустройства был трёхмерный макрокосмом, сконструированный по принципу бинарной оппозиции Небо–Земля, соединенных в одной точке – в человеке³. Более поздняя модель шаманского макрокосма тоже трёхчастная – Небо, Земля, Подземный мир. На этом идейном субстрате, насквозь пропитанном духами, было возвращено понимание взаимозависимости всего сущего. Нельзя сказать, что люди были только просителями-потребителями. Своими мыслями, поступками, жертвоприношениями, своей памятью они поддерживали духов чистого (святого)

¹ Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900. С. 111.

² Анжиганова Л. В. Представления об обществе в традиционном мировоззрении хакасов // Культура и социум: материалы межрегиональной научно-практической конференции «Котожековские чтения-3», Абакан, 06 февраля 2004 г. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2004. С. 3–9.

³ Войтов В. Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VII–VIII вв. М., 1996. 152 с.

начала мироздания (*арыз төс*), стараясь противостоять духам чёрного начала (*хара төс*), нарушающим естественный ход вещей, вызывающим массовые болезни людей и скота, холод, затмения, засухи, наводнения, нашествия врагов.

Вся поверхность Хакасии традиционно считается священной, поскольку почитается как живое тело общей родительницы, божества Матери Земли (*Чирине*). Оно представляет собой непрерывную целостность, участки ландшафтов которой сакрализованы и персонифицированы как духи-хозяева гор (*таг ээзи*), леса (*тайга ээзи*), рек (*суз ээзи*) и пр. На территории их влияния следовало соблюдать определённые правила поведения, делать подношения, избегать их троп и дорог, не селиться возле мест, считающихся их домами и загонами для скота. Качества того или иного участка местности устанавливались эмпирическим путём на протяжении столетий посредством наблюдений за событиями, продолжительностью жизни людей, поведением птиц и домашних животных. Шаман досконально знал свою родовую территорию, следил за происходящими изменениями, давал при необходимости членам родового коллектива нужные рекомендации. Весьма характерно, что наилучшие для жизнедеятельности горные и степные ландшафты Хакасии заняты бесчисленными разновременными могилами. Люди старались хоронить своих родственников в благоприятных местах, желая обеспечить им достойное посмертное существование, а себе помощь со стороны благодарных духов предков.

Особенности взаимоотношений коренного населения края с одушевлённой природой очень верно подметил красноярский юрист Д. Е. Лаппо (1861–1936) в статье «Троеверы»: «Надо, однако, сознаться, – минусинский инородец сильно сросся с дресвяной почвой своих степей, с тополевыми зелёными островами Енисея, с пепельными сухими горами, поросшими по одному склону то редким карагасом, то редкой берёзой; он сросся с таинственными ключиками, оживляющими своими зелёными берегами выгоравшую от знойных солнечных лучей степь, незаметно родящихся у подножия гор и также незаметно исчезающих посреди безводной степи; он передал им часть своей трепетной души; они в его воображении ещё и ныне живут; он чувствует житие этих степей, гор, ключиков.

Это не мёртвая природа; это или благодетельная и благотворная сила, или мрачная, злая и мстительная; то они сами, ключики и горы, отождествляются с сильными духами, то они являются лишь жилищами иных существ, могущественных и грозных, готовых во всякое время ни за что обидеть слабого и беспомощного сына степей, кроткого скотовода; и только властный и ловкий Кам в состоянии или предотвратить злые ковы [устаревш. вредный замысел, злоумышление, заговор, коварное намерение – Л. Г.] их, или умиловить их просьбами, или утешить их своими угрозами, или победить мощью ещё более сильных подвластных и покорных ему шайтанов»¹.

Мать Земля вмещает ряд особых местностей и объектов, где хозяйственная деятельность населения ограничивалась или запрещалась вообще. К таковым относятся святы места, где совершали жертвоприношения небу (*тигир тайыг*), духам родовых гор (*таг тайыг*), духам святой местности (*ызых чир*), духам рек (*суг тайыг*), духам стел, менгиров, отдельных могильных камней (*көзее*). Почитались также жертвенники на перевалах (*обаа*), отдельных горах, участках местности, захоронения шаманов и кладбища, где поминали духов предков. С большим вниманием относились к проявлениям древних культур: горам с древними святилищами – *све* (*свее*, хак. – крепость), писаницам, древним могилам, а также участкам местности и формам рельефа, связанным с историческими и мифическими событиями и персонажами. Особым уважением пользовались озёра, источники, пещеры, грязи, выходы солей и минералов, контакт с которыми давал выраженный физиотерапевтический эффект, приписываемый действию благожелательных духов.

Старинные переносные хакасские дома – юрты – тоже вмещали целую группу духов предков-тёсей, кочевавших вместе с семьей с места на место по телу Матери Земли. Их фигурки обычно изготавливал и «оживлял» шаман. Тёсей с определённой периодичностью кормили, стараясь поддерживать с ними добрые отношения, поскольку они покровительствовали видам хозяйственно-бытовой деятельности, а также даровали либо отбирали здоровье. Духи предков

¹Лаппо Д. Е. Троеверы (из жизни минусинских инородцев) // На сибирские темы. СПб., 1905. С. 18.

продолжали «жить» в семьях, даже когда они перестали кочевать и юрты стали делать тяжелыми, стационарными, срубными. Но в многоквартирные дома они не перешли, не вписавшись в современный быт (подробнее о взаимоотношениях традиционного общества со средой обитания – в Приложении Г).

1.2 Быт и здоровье коренного населения Хакасии в XIX – начале XX вв.

Простой и естественный образ жизни скотоводов порождал легкое отношение к быту, в особенности к его гигиеническому состоянию. Крайняя нечистоплотность населения вызывала брезгливость у всех исследователей края XVIII – начала XX вв. Они справедливо видели в грязи и нечистотах залог болезней, как минимум желудочно-кишечных и кожных. Но мнение учёных совершенно не волновало хакасов, также как и алтайцев и тувинцев, предпочитавших жить, как повелось издревле, согласно глубокому убеждению о вреде чистоты¹. Состояние бедного жилища койбалов лингвист М. А. Кастрен (1847) описал так: «Разъезжая по Койбальской степи, попал я однажды поздно вечером в один бедный улус; темнота и собиравшийся дождь принудили меня остановиться на ночь в одной из юрт его. Несмотря на то, что я выбрал самую лучшую, она была страшно грязна и так ветха, что ветер и дождь свободно проникали сквозь бересту. Когда я вошел, все взрослое её население, за исключением хозяйки, лежало на полу совершенно опьяненное айраном. Подле огня ползали несколько голых ребятишек и, плача от голода, протягивали ручонки к котлу, над ним висевшему. Вокруг него похаживали и собаки, сильно виляя хвостами, вероятно, в надежде, что из него выпадет что-нибудь и на их долю»². Двадцатью годами раньше, очень похожее наблюдение побудило самобытного поэта-романтика А. К. Кузьмина (1828), занимавшего должность окружного начальника Минусинска, написать следующие строки:

¹ Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. М.: Наука, 1989. С. 226.

² Кастрен М. А. Сочинения в 2 т. Тюмень: Издательство Ю. Мандрики, 1999. Т. 2: Путешествие в Сибирь (1845–1849). С. 226.

«Вошедши в юрту – новый вид! [имеется в виду юрта скотовода]
 – Какая странная картина,
 Когда сличать людей сих быт
 С занятиями поселянина. [т.е. оседлого земледельца]
 Старик там курит свой айран [т.е. гонит из айрана молочную водку-араку]
 И теплый пьет от нетерпенья.
 В глазах его горит веселье.
 Лице краснеет без румян.
 И вот он потчует старушку;
 Жена присела к огоньку,
 Взяла осиновую стружку,
 С которой – вместо табаку –
 Ножом опилков наскоблила,
 Наклала в трубку, закурила,
 И с удовольственным челом,
 С больными красными глазами,
 Берет изсохшими руками
 У мужа чашечку с вином. –
 За ними маленькие внуки,
 – все чёрные и нагишом –
 Стоять перед большими котлом,
 Им ложки – собственные руки,
 Надзора никакого нет;
 Собака делит их обед»¹.

Один из первых исследователей Сибири Иоганн Георг Гмелин (путешествия 1733–1743 гг.) отмечал, что в середине юрты всегда горел огонь, вокруг которого лежали мужчины, женщины, дети и собаки, а сама юрта была заполнена дымом настолько, что непривычные люди не могли оставаться долго внутри из-за боязни

¹ К. [Кузьмин А. К.] Стихи // Пестов И. С. Записки об Енисейской губернии Восточной Сибири, 1831 года / составленные Статским Советником И.Пестовым. М., 1833. С. 291.

задохнуться¹. С душевным содроганием вспоминал бытовые условия алтайцев В. В. Радлов (1860), сообщая, что «... перо отказывается описать полную картину нечистоплотности ...»². Другими авторами отмечалась разница между жилищами бедных и зажиточных татар, где попросту было немного чище. Обычно в юртах и, особенно, в зимних землянках бедняков стены и потолок были покрыты паутиной, закопчены, на грязном полу валялись объедки съестного³, стоял кислый запах, смешанный с едким дымом очага. Здесь же находились маленькие дети и нередко слабые телята и ягнята, тут же справлявшие по необходимости естественную нужду. От постоянного дыма сильно страдали глаза. Поэтому присутствующие в юрте старались лежать, т.е. быть ближе к полу, где дыма поменьше. Алтайский миссионер В. И. Вербицкий (1898), неоднократно ночевавший в юртах, говорил, что «после ночи, проведенной в юрте, нельзя открыть глаза от рези», потому «у привычных к дыму алтайцев весьма много больных глазами»⁴. К тому же, людей преследовали болезни грязных, сырых, тесных жилищ, где не было возможности отделить больных от здоровых. Через бытовые предметы, одежду, близкие контакты передавались социальные болезни – трахома, сифилис, туберкулёз, скарлатина, дифтерия, дизентерия, натуральная оспа и др.

Личная гигиена хакасов желала ожидать лучшего. Миссионер В. И. Вербицкий охарактеризовал одной фразой общее состояние телесной чистоты кочевого населения: «Тело кочевых инородцев засаленное, прокопченное, заскорузлое и никогда не мытое»⁵. Огромное количество вшей и блох, водящихся в одежде и шубах, отравляло существование людей. В. В. Радлов писал: «У алтайцев настоящая водобоязнь. Под платьем его кожа покрыта сплошной коркой грязи. Если же части тела, свободные от одежды, почище, то уж вовсе не потому, что их моют (настоящего мытья тела я вообще никогда не наблюдал, скорее, это лишь купание с целью

¹ Харузина Н. История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России // Этнографическое обозрение. Москва: издание Этнографического отдела Императорского Общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии, 1896. Год 8, кн. XXVIII, Глава 1. С. 11.

² Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. М.: Наука, 1989. С. 169.

³ Ельницкий К. Инородцы Сибири и среднеазиатских владений России. Этнографические очерки. С.-Петербург: Издание М. М. Гутзаца, 1908. С. 90.

⁴ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Москва: издание Отдела Императорского Общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии, 1893. С. 12.

⁵ Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М.: Издание Отдела Императорского Общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии, 1893. С. 9.

охладиться), а потому, что чистый воздух удаляет с кожи все загрязнения»¹. Руки, которыми ели за столом, мыть было не принято даже после совершения естественных отправлений организма. Существовало поверье, что больной не должен мыться², иначе он лишится защиты, т.е. станет открытым злым духам. При таком отношении к телу повсеместно были распространены кожные лишай, парша, чесотка, фурункулез и пр. Различные мази, смешиваемые на основе бараньего жира и едких лекарственных ингредиентов, не оказывали должного действия, поскольку наносились на невымытую кожу и затем повторно, по мере стирания. Сильные терапевтические эффекты приносили купания в водах минерализованных озёр, в первую очередь за счет смыывания грязи, отчего кожа получала возможность дышать, что усиливало в ней кровообращение и обменные процессы и вело к её оздоровлению. Примерно то же происходило при лечении некоторых заболеваний глаз, например, конъюнктивита от дыма, когда больные отправлялись на целебные источники и в течение нескольких дней просто промывали глаза чистой водой.

Приготовление вкусной и питательной пищи хакасов было неотрывным от тех же бытовых условий. Как заметила А. А. Кузнецова (1898): «Чистота и опрятность в приготовлении пищи у необрусевших инородцев почти не наблюдаются. ... Котел со щами, арчы, положенное в деревянные туясы или корытца, и другия приготовленные кушанья стоят в продолжении целого дня непокрытыми»³. Посуду мыли редко, а только вытирали, иногда отрезанным хвостом лошади или коровы, или давали вылизывать собаке⁴. Наблюдались случаи, когда хозяйка юрты, прежде чем подать уважаемому гостю чашку с айраном, сама вылизывала её языком, или протирала грязным полотенцем, тряпкой, подолом платья, краем шкуры на которой сидела. Полагали, что если часто мыть кадку для приготовления айрана, он будет портиться, если прополоскать котел – пропадет молодняк, если вымыть молочную посуду –

¹ Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. М.: Наука, 1989. С. 169.

² Там же. С. 170.

³ Кузнецова А. А. Жилища, одежда и пища минусинских и ачинских инородцев // Минусинские и ачинские инородцы. (Материалы для изучения). Красноярск, 1898. С. 203–204.

⁴ Спасский Г. И. Народы, кочующие в верху реки Енисей // Сибирский вестник. СПб., 1818. Ч. 2. С. 47 (200)–48 (201).

у коров пропадет молоко¹. По наблюдению В. В. Радлова сначала в котле варили чай, затем мясо, затем кипятили молоко, потом перегоняли водку, после каждой процедуры протирая его одной и той же совершенно грязной тряпкой. Конечно, такое отношение к посуде способствовало перекрестному инфицированию людей, а способы хранения пищи к распространению самых разнообразных желудочно-кишечных заболеваний.

Сейчас уже трудно, даже почти невозможно, представить такие условия жизни в Хакасии. Однако они сохранялись ещё в 1930 г., о чем свидетельствуют медицинские отчёты обследования улусов того времени. «При обследовании замечено, что очень мало встречается полотенец. Умывальников почти нет... . Вытирают лицо подолом платья или шубы. Бани нет. Тело грязное. В квартирах грязь, полы моются очень редко. Печи систематически дымят, стены чёрные. Посуда хранится в грязном состоянии»². Борьба за изжитие социальных болезней велась на государственном уровне. Система здравоохранения пыталась создать иную социоэкологическую среду, содержащую оздоравливающее начало. С населением проводилась образовательная работа в домах санитарного просвещения. Санитарные работники проводили регулярные рейды по аалам с целью выявления очагов загрязнения. Учеников в школах приучали к физкультурным занятиям и ежедневной влажной уборке помещений. Предпринимаемые действия медленно, но, верно, начинали приносить результаты. Но потребовалась смена поколений, воспитанных и образованных в советском обществе, прежде чем у хакасов окончательно произошёл отрыв от традиционных взглядов и привычек, приведший к изменению отношения к индивидуальной гигиене и санитарии.

1.3 Заболевания и медицинское обслуживание в Хакасии в конце XIX – начале XX вв.

Этнограф и экономист С. Л. Чудновский, сосланный в 1878 г. за революционную деятельность в Сибирь, сделал подробный обзор Енисейской губернии, наглядно обрисовав причины сокращения прироста и вымирания

¹Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. М.: Наука, 1989. С. 170.

²ОДНИ ГКУ РХ «Национальный архив». Ф.Р-4. Оп. 1. Д. 21. Л. 2.

коренного населения. По его мнению, произошла смена типа хозяйствования со скотоводческого на земледельческое и, как результат, вытеснение скотоводов с богатейших пастбищ, пригодных под пашни, на неудобья. Это привело к быстрому сокращению поголовья скота и, соответственно, к обеднению населения. Развитие земледельческих поселений, жители которых обрабатывали прилежащие угодья, тоже ограничивало возможности свободного кочевания. «Тут повторяется столь же знаменательный, сколь и поразительный факт, подмеченный путешественниками и исследователями, что те инородцы чаще терпят бедствия, которые ознакомились с хлебом!»¹. Делая сильные заявления, Чудновский утверждал, что ухудшение экономического положения коренного населения стало благодатной почвой для всевозможных эпидемий и заразных болезней, «которыми мы угостили их». Уважая мнение почтенного исследователя, бывшего свидетелем описываемых им событий, всё же трудно полностью согласиться с некоторыми его выводами.

Уровень жизни населения Минусинской котловины всегда был крайне низок, несмотря на изобилие скота и издревле выращиваемые для пропитания хлебные злаки, т.е. население «ознакомилось с хлебом» задолго до умозаключений С. Л. Чудновского. Трудно сказать, было ли сокращение коренного населения в конце XIX в. следствием «культурного шока», возникшего от смены культур, или в силу местных климатических и антисанитарных социальных условий. Возможно, завозимые переселенцами инфекции нашли благоприятную среду для развития. Во всяком случае, среди русских смертность тоже была не менее высокой. Тот же С. Л. Чудновский ругал городские думы за плохое исполнение санитарных законоположений, указывая на непроходимую грязь на улицах, низкое качество еды, воду, переполненную нечистотами, практическое отсутствие медицинского обслуживания. В деревнях он называл положение убийственным. «В Минусинском окр. дифтерит свирепствует с осени 1878 г., а в 1881 г. смертность в селениях превосходила здесь по удостоверению местного корреспондента, всякое вероятие: «в редкой деревне нет дифтерита, свирепствующего с неслыханной силой, проникающего даже в тайгу ... В деревнях крестьянские дети, по преимуществу от

¹ Чудновский С. Енисейская губерния к трехсотлетию юбилею Сибири (Статистико-публицистические этюды). Томск, 1885. С. 53.

2 до 7 летнего возраста, буквально мрут как мухи, не единолично, а поголовно, семьями, в 3–4 дня, со всеми ужасами острой эпидемии, так что в некоторых селениях ... не остается в живых ни одного ребёнка! ...»¹.

Хакасия, являясь частью Западной Сибири, обладала общим для региона набором краевых (географических) патологий. Задолго до переселения сюда русских среди коренного населения были сильно распространены оспа и природно-очаговые инфекции – трахома, гельминтозы, «горячки» (тиф), «лихорадка» (малярия), сибирская язва, чесотка. Кроме того, процветали заболевания, связанные с климатическими и социальными условиями жизни: простудные заболевания, цинга, подагра, венерические болезни, кожные заболевания, конъюнктивиты, заболевания желудочно-кишечного тракта, болезни сердца, артриты, психические расстройства, водянка, различные травмы, головные боли, переохлаждения, обморожения². Болезни носили сезонный характер и, кроме того, они распределялись неравномерно по территории края в зависимости от изменчивых климатических условий. Г. Спасский (1818) почему-то оптимистично утверждал, что народы, кочующие в верховьях Енисея, бодры и крепки до глубокой старости. «Они редко подвержены бывают болезням, несмотря на способствующие к тому образу жизни их; оспа и глазная болезнь нередко, однако же их посещают. – Оспа почитается у них важною и злейшею болезнью. Самой несчастной тот, кто оной подвергнется. Всякой его боится и самые ближние родственники оставляют. – Никакая болезнь не имеет столько жертв как оспа. ... Прививание же оспы здесь почти неизвестно. Глазная болезнь происходит, кажется, более от дыма и всегдашнего пребывания подле огня. – Между тем может также глазам вредит беспрестанное зрелище степей, зимою покрытых снегом, а летом в некоторых местах выступающею солью и сверх того в жаркие дни колебание восстающих паров ...»³. М. А. Кастрен (1847), живший какое-то время среди койбалов, писал о Хакасии как о стране, где почти каждый страдает

¹ Чудновский С. Енисейская губерния к трехсотлетнему юбилею Сибири (Статистико-публицистические этюды). Томск, 1885. С. 154–155.

² Паутова В. А. Народная медицина аборигенов Западной Сибири в трудах исследователей XVIII – начала XX вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. Новосибирск, 2004.

³ Спасский Г. И. Народы, кочующие в верховьях реки Енисея // Сибирский вестник. СПб., 1818. Ч. 1. С. 17 (103).

господствующими перемежающимися и катаральными лихорадками¹. У сагайцев Е. К. Яковлев выделял, как наиболее распространенные: болезни кожи (сыпи, экземы), глазные (конъюнктивит, трахому), желудочно-кишечные у детей, сифилис, туберкулёз, малярию и острый ревматизм².

До революции 1917 г. европейское медицинское обслуживание крайне медленно проникало в отдалённые места Хакасии. В 1881 г. в Минусинске была одна больница на 35 кроватей, в которой состояло три врача, в том числе один сельский, один ветеринар, один фельдшер, и три в селениях Абаканском, Шушенском и Тесинском³. По статистике, которая касалась русских и обрусевших хакасов, обратившихся в лечебное заведение, в ведомстве всей Степной думы за 1888 г. родилось 610 человек, а умерло 206, в основном детского и старческого возраста. Наибольшая смертность пришлась на три весенних месяца по причине горячки, лихорадки и кровавого поноса⁴. Что происходило в степных аалах, никем не учитывалось. Только в 1899 г. Н. Ф. Катанов по поводу Сагайской степи отметил: «врач и 2 фельдшера появились в степи лишь недавно; к ним сагайцы ещё не привыкли, и потому лечатся по-прежнему своими средствами. Так как врач и фельдшера не понимают по-сагайски, а сагайцы плохо понимают по-русски, и так как район деятельности ... (в окружности около 300 верст), то неизвестно, когда именно сагайцы усвоят русские способы лечения»⁵.

Недостаточность медицинской помощи вела к тому, что народ обходился собственными средствами. «Заболит у дитяти горло или начнется кашель, начинают по совету знахарок и знахарей, а то и так доброй, сведующей в лечении соседки, поить больного чаем, сулемой, чилибухой, скипидаром, а то и купоросом или маслом из лампадки, припаривать горло сонной трухой или древесными опилками, держат «на духу», сажают «на пар», а уж если это не помогает, то начнут

¹ Кастрен М. А. Сочинения в 2 т. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. Т. 2: Путешествие в Сибирь (1845-1849). С. 239.

² Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900. С. 16–17.

³ Латкин Н. В. Енисейская губерния, ее прошлое и настоящее. СПб., 1892. С. 291.

⁴ Катанов Н. Ф. Сагайские татары Минусинского округа Енисейской губернии // Живая старина. 1893. Т. 3, вып. 4. С. 559–570.

⁵ Катанов Н. Ф. Народные способы лечения у сагайцев (Минусинского уезда Енисейской губ.) // Деятель. 1899. № 10. С. 394–395.

мазать дёгтем, теплым коровьим и лошадиным помётом, пускают всякого рода способы лечения, какие придут на ум родителям или родственникам. Понятна становится та огромная смертность детей, какая происходит в губернии»¹. В то же время, местное население Абаканской управы быстро оценило эффективность «русских способов лечения» и при всякой возможности обращались к врачам и фельдшерам, и даже в 1896 г. ходатайствовало об устройстве больницы. Но в целом практически всё население края, жившее в отдалении от русских культурных центров, не было охвачено медицинским обслуживанием и жило по шаманским традициям. Экономист П. Е. Кулаков считал, что лучшим средством избавления от привычек, обычаев и верований будет приобщение кочевников к русской культуре через распространение грамоты и образования².

Вскоре после Октябрьской революции в начале 1919 г. было создано Хакасское степное самоуправление. Ему в наследство от прежних времен досталось малоразвитая структура лечебных заведений и ограниченный медицинский персонал. Сохранилась заметка в минусинской газете «Власть труда», характеризующая уровень медицинского обслуживания того времени: «В 1918 г. в наиболее неблагоприятный в эпидемиологическом отношении Аскизский район уездным здравотделом был направлен врач А. В. Новочадовский. Но из-за предрассудков и невежества население сторонилось врача и скрывало свои недуги. Физическое облегчение от них хакасы в основном получали, обращаясь за помощью к шаманам, знахарям. В Аскизе, к примеру, известными знахарями какое-то время являлась супружеская пара Албижаковых. Порой это обращение, настойчиво рекомендуемое старшими родственниками, заканчивалось непоправимым исходом для больного. Так, в Минусинскую больницу был привезен А. Тамжаков, состоявший из зажиточной семьи. Подвергнутый шаманскому «лечению», в ходе которого на него вылили 18 вёдер холодной воды, он через четыре дня скончался»³.

¹ Латкин Н. В. Енисейская губерния, ее прошлое и настоящее. СПб., 1892. С. 292–293.

² Кулаков П. Е. Новейшая история минусинских и ачинских инородцев // Минусинские и ачинские инородцы (Материалы для изучения). Статьи А. А. Кузнецовой и П. Е. Кулакова. Красноярск, 1898. С. 66.

³ Власть труда. 1924. 24 августа.

В Хакасском уезде, созданном в 1923 г., первый советский отдел здравоохранения появился год спустя. В нём работало всего два человека, заведующий и делопроизводитель¹. В поселке Усть-Абакан была создана уездная больница на 10 коек (2 палаты) и появились три участковые больницы Аскизская, Черногорская и Чебаковская. Существенную помощь оказали Сибздрав и Сибирское отделение Красного Креста, которые отправляли в Хакасию передвижные медицинские отряды² на борьбу с трахомой, натуральной оспой, туберкулёзом и др., а также развернули широкую деятельность по санитарному просвещению³.

Но местное население с осторожностью относилось к нововведениям советских властей. «Классовые враги, стремясь удержать своё влияние на трудящихся, объявляли все новое, что принесла Советская власть, в том числе и медицинскую помощь, "шайтаном", "нечистым духом" ...»⁴. Нередки были отказы от медицинской помощи, нежелание пускать медицинских работников в юрты, предоставлять им лошадей для передвижения. В одном из закрытых писем Губкома, Укома РКП(б) по организационно-партийной и агитационно-массовой работе за 1924–1925 гг. сказано: «К медпомощи хакасы прибегают очень редко, а если и прибегают то только тогда, когда медицине уже невозможно бороться с болезнью ввиду её запущенности. Смотри, что медицина в оказании помощи бессильна у хакасов создаётся мнение, что медицина с ШАМАНИЗМОМ бессильна, а посему и в большинстве обращаются к таковому...»⁵. Преодолеть влияние шаманства удалось только в годы коллективизации. Тогда местное население производило массовый забой скота, протестуя против его обобществления. Шаманов обвинили в том, что это делалось с их подачи для жертвоприношений. В конечном итоге, власти предприняли репрессивные меры. Повсеместно шаманов объявляли саботажниками, отдавали под суд и отправляли в

¹ Козлов А. В., Зайцева Н. Н., Абдина К. Г. История развития санитарной службы в Республике Хакасия. <http://cgsm.khakasnet.ru/History.php#up> (дата обращения: 12.07.2015).

² ОДНИ ГКУ РХ «Национальный архив». Ф.Р-4. Оп. 1. Д. 3. Л. 49.

³ Орехова Е. Н. Деятельность хакасской областной партийной организации по развитию народного здравоохранения (1930–1937 гг.) // Ученые записки ХАКНИЯЛИ. Абакан, 1974. Вып. XIX, серия историческая, № 5. С. 30.

⁴ Там же. С. 32.

⁵ ОДНИ ГКУ РХ «Национальный архив». Ф.14. Оп. 1. Д. 27. Л. 139.

ссылку¹. Такая акция и непримиримая борьба советской власти с религиозными убеждениями привели к практическому исчезновению шаманов и знахарей. С ними ушел целый пласт эмпирических медицинских знаний, среди которых было немало полезных, особенно в области психотерапии и местных лекарственных средств. Но тогда об этом никто не думал. Новой власти требовалось скорейшим образом, отрицая и отменяя все старое, изменить сознание отсталого населения и вовлечь его в полной мере в социалистическое строительство будущего.

Понадобилось более 50 лет самоотверженного труда советских медиков, чтобы преодолеть пагубное влияние краевых (распространенных) патологий. Для этого была создана сеть больниц, поликлиник, женских консультаций, роддомов, кожно-венерологических диспансеров, санэпидстанций, обучены врачи, медицинские сестры и фельдшера из местного населения (которые раньше были только приезжими). Были взяты под контроль такие заболевания как трахома, сифилис, туберкулёз, малярия, бруцеллез, тиф, а от настоящей оспы, которая раньше свирепствовала на всей территории края, благодаря профилактическим мерам, удалось избавиться полностью.

¹ Васильева Д. В. Шаманизм Хакасии: прошлое и современность. <http://www.memorial.krsk.ru/Work/Konkurs/11/> (дата обращения 18.07.2015).

Глава 2 Традиции хакасской народной медицины

2.1 Категории хакасских врачей

Болезни в Хакасско-Минусинском крае с давних пор лечили шаманы и знахари. Это отмечали все, кто фиксировал в своих описаниях этнографические наблюдения. В частности, К. Ельницкий (1908) заметил о енисейских татарах: «Болезни у них лечат знахари и шаманы. Первые запасают травы и другие лечебные вещества и продают их больным, причем наставляют, как их употреблять; вторые же лекарств не дают, а только шаманят»¹. Все просто и ясно, но поверхностно, поскольку дальше по тексту отсутствуют важные подробности, включающие представления о шаманских и знахарских различиях, их категориях, особенностях обучения и методах лечения заболеваний. В целом мы не найдем подробных объяснений по данным вопросам и в других разновременных литературных источниках. О знахарях не написано практически ничего, хотя они имели не меньшее общественное значение, чем шаманы, выполняя, выражаясь современным языком, работу врачей широкого профиля. О шаманах писали чаще и больше. Они составляли духовную элиту, формирующую основу жизни старого хакаского общества. Именно шаманское мировоззрение и яркие, производящие впечатление обряды, в том числе и лечебные, привлекали в XIX в. внимание учёных-исследователей и находили отражение в исторических и географо-этнографических обзорах края и путевых записках.

2.1.1 Шаманы

Шаман (шаманка), по-хакасски *хам* (мн. ч. *хамнар*), по традиционным хакасским представлениям, является посредником между людьми и духами небесного, среднего и подземного миров. Иногда женщину-шаманку именуют

¹ Ельницкий К. Инородцы Сибири и среднеазиатских владений России. Этнографические очерки. СПб.: Издание М. М. Гутзаца, 1908. С. 92.

отыгчы – «та, что возле огня». В функции *хама*, если говорить в-общем, входило служение родовому коллективу, где он занимался «...обнаружением причин болезни и лечением людей, отвращением разного рода несчастий, предсказанием будущего, обеспечением удачного промысла, нахождением пропаж и сопровождением души умершего в загробный мир»¹. Шамана на служение избирали горные духи (*таг ээзи*) и, только если он прошел испытание «шаманской болезнью» (*ölin tiriłche*), они его инициировали. В народе верили, что шаман, будучи однажды избранным, уже не может умереть, как обычные люди, и вынужден все время перерождаться в одном и том же месте, в одних и тех же горах, становясь в итоге духом-хозяином какой-либо местности, продолжая своё существование до тех пор, пока его помнят. У Н. Ф. Катанова приведен такой рассказ: «Через 49 дней душа хорошего человека, уходя в землю Бурхана (Бога), перерождается там снова, если нужно ей переродиться, или умирает, если она должна умереть. ... Если лама прочитает в свящ. книге, что душа умершего человека – злая (худая), то такая душа уходит в землю Ерлика, под землю. ... Душа шамана нигде не принимается: ни в землях ерликов, ни в землях богов. Она вселяется только в камни и деревья»². Имя шамана стараются часто не упоминать или иносказательно называть его *адабас хам* – «не называемый шаман». Только когда о нём забудут, тогда он сможет успокоиться и навсегда покинуть этот мир.

Считается, что первого шамана создал и научил камлать владыка подземного мира Эрлик-хан (Ирлик, Ильхан, айна Ильхан) в воплощении главы шаманов Адам (Ада)-хана. Такие представления были как у алтайцев, так и у хакасов³. Пройдя проверку на пригодность у горных духов, шаман отправлялся во дворец Адам-хана, который определял его дальнейшую судьбу, давал личных духов-помощников, набор ритуальных предметов. Кроме того, молодой шаман получал

¹ Огудин В. Л. Сакральная экология: формы религиозно-экологического мировоззрения. Киев, 2003. С. 14.

² Катанов Н. Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. СПб., 1907. С. 15–16.

³ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. Л., 1924. Т. IV, 2. С. 18; Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакаского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. С. 69; Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М.,: Издание Отдела Императорского Общества Любителей Естественного, Антропологии и Этнографии, 1893. С. 103; Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1940. С. 138.

особую душу – *пугра*, служащую с этого момента его жизненной силой¹, видимо, благодаря которой он перерождался впоследствии в одном и том же месте. Родовую тамгу шамана Адам-хан приказывал вырезать на чёрной девятигранной листовнице, стоящей возле дворца. На какой высоте её вырезали, таким должен был быть уровень его силы, выше или ниже других избранников. Кроме того, шаман получал тайные метки на теле, чтобы его могли быстро отыскивать в пространстве собственные духи. Все это делало в глазах христианских миссионеров из шаманистов последователей духа зла, шайтана, тем более что они упорствовали в своих убеждениях и, имея причастность к подземному миру, камлали только ночью. Но, как заметил Н. Ф. Катанов (1896), «миссионеры совершенно напрасно убеждают татар, что не следует поклоняться “шайтану”, тогда как они не только не кланяются ему, но и не знают самого слова шайтан. “Худай”, “Айна” и “Эрлик-хан”. Не упоминаясь в шаманских молитвах, упоминаются лишь в общежитии»².

Шаман в рамках традиционной культуры был весьма грамотный и просвещённый человек. Благодаря богатому эмпирическому опыту, он хорошо знал традиционную космогонию, хронологию, географию трёх миров и уровни мироздания, зримое и незримое их население, со всеми присущими им повадками и функциями, духов родовой территории, сакральную анатомию и физиологию людей и животных, пульсовую и гадательную диагностику, символы и приметы, мог оказывать мощное психическое воздействие на людей. Шаман должен был знать многочисленные требы – подношения или жертвоприношения, как *киректенчеткен ниме* – букв. «то, что нужно, необходимо» для проведения обрядов (животные, растения, пища, лекарства), согласно желаниям каждого из духов. Без хорошо развитого внутреннего видения шаман не мог бы совершать свои запредельные путешествия по миру духов. Он прекрасно помнил огромное количество ритуальных правил и текстов, чувствовал строй и ритм, обладал

¹ Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. С. 73.

² Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии // Ученые записки Казанского университета. 1897. Т. 64, кн. III. С. 29–30.

развитым интуитивным стихосложением, без которого невозможно было бы общаться с духами, понимавшими только рифмованную речь.

В старые времена шаман для услаждения слуха горных духов сочинял им красивые по форме и содержанию *алгысы* (*алгыс сӧс*) – «благодарности, благопожелания», полные метафор, гипербол, величественных описаний природы, перечисление географических объектов и пр. Тем самым шаман держал с духом *улуг чоох тутча* – «великий разговор» в стихах, всячески преувеличивая его достоинства и ублажая. Про это у Н. Ф. Катанова (1896) сообщается: «В шаманских стихах о каждом духе говорится: 1) где он живёт и где любит отдыхать: 2) на каком коне ездит, каким кнутом погоняет коня и в каком море поит своего коня: 3) на какой постели он спит и каким одеялом одевается: 4) в какой костюм он одевается и какую шапку носит: 5) чему покровительствует и помогает: 6) какие приносятся ему жертвы, и какие кони, коровы, овцы ему посвящаются: 7) куда он ездит и где кормит своего коня. Если шаман не выполнит этой программы, то его старания не всегда будут удачны, так как дух (ээзі) недостаточно будет уговорен и умилоствлен. Плохие шаманы это – те, которые не умеют умилоствлять духов. Часто бывает, что пациент опасно болен, а шаман не в состоянии изгнать из него духа, врага своего: тогда 2 и даже 3 шамана, уговорившись как нужно шаманить, приступают к исцелению больного»¹.

Шаман отчасти был схож с хайджи – хакасским сказителем, сочинявшим и исполнявшим под аккомпанемент чатхана или хомыса *алынтыг нымахи* – героические сказания. Хайджи был избираем горным духом *хай ээзі*, получал от него способность к *хай* – горловому пению, однако он не испытывался шаманской болезнью, не имел личной незримой «гвардии» и не обладал способностью управлять духами. Он был только талантливым исполнителем сказаний, завораживающим слушателей своим голосом и игрой. Всем духам было одинаково приятно слушать и шаманов и хайджи, но у первых тексты короткие, тогда как вторые могли петь, не останавливаясь часами, произнося по несколько тысяч

¹ Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии // Ученые записки Казанского университета. 1897. Т. 64, кн. III. С. 30.

строк. В Хакасии был случай, когда умер известный хайджи Курбижеков (1910–1966 гг.), в его дом пришли *таг ээзі* и чуть ли не с плачем прощались с телом умершего, распугав собравшихся местных жителей, пришедших проводить певца в последний путь¹. Духи прощались со словами, что лучшего певца, чем Курбижекова больше, наверное, никогда не услышат. При жизни он часто, когда не было слушателей, устраивал себе публику из чурок, надев на них шапки и безостановочно исполняя тексты *хая*. Говорят, если где-то пел хайджи, то шаман в том же селении не мог камлать, поскольку посланные им духи, заслушавшись, не выполняли задания². К сожалению, прервалась связь времен, современные шаманы практически не знают слов *алгысов*, не способны сочинять их, и не исполняют из-за особенностей пения, боясь что-то напутать и получить за это наказание от горных духов. Даже старики сомневаются, нужно ли теперь такое общение, если разрушено тело рода, оборвана многовековая связь между людьми и их прародителями. А эпические сказания (*нымах чолы*) сохранились, поскольку их исполнители, хайджи, обрели свою социальную нишу как артисты.

Шаманы отличались по уровню квалификации, обусловленной, видимо, генетической одаренностью (силой) к умению погружаться во время камлания (*хамдых*) в мир, видимый только шаману (*хамдых чирі*), общению там с духами и возможностью активно ими управлять, совершая дальние путешествия. Исходя из этого, в народе сложилась выраженная иерархия шаманов. На её вершине находился *пугдур хам*, иначе *улуз хам* – «великий шаман; высшей категории шаман», имеющий до девяти бубнов, особую одежду, множество духов. У него хватало силы в своих запредельных путешествиях достигать самых отдалённых мест планеты, лечить самые сложные заболевания, получать жизненную силу (*хут*) будущего ребёнка от самой богини *Ымай-іче*, предотвращать эпидемии и эпизоотии. Ниже по уровню находился *пулгос хам* – букв. «шаман-мешалка, крутящая голову», а по смыслу «создающий суету». У него был один бубен или даже его имитация вроде деревянной сковороды, простое одеяние. Возможности

¹ ПМА.

² Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакаского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. С. 64.

такого шамана были менее значительны. Часто он состоял помощником при *пуздур хаме*. Ещё ниже по значимости был *чаланчых* – букв. «нанимающийся», от *чаланарга* – «наниматься», мелкий незначительный шаман, не прошедший обучение. Он не имел бубна и одеяния, и не всегда мог управлять своими духами. *Чаланчыхи* старались держаться возле сильного *пуздур хамы*, помогая в проведении обрядов, или имели самостоятельную практику, обслуживая домашних духов-тёсей и подлечивая насланные ими заболевания.

В отличие от сложившихся представлений далеко не каждый шаман был способен заниматься лечением. В старое время среди них наблюдалось разделение по видам деятельности, в которой тот или иной шаман был особенно авторитетен, хотя было возможно совмещение нескольких специализаций. *Хам төлкечі*, «шаман предсказатель» занимался гаданием на лопатке, камнях и на внутренностях животных. В функции *Хам нилгчи* или *чаргычы* – «шаман знающий» или «шаман судья» входило распределение родового добра и определение точного кандидата на наказание или восхваление в случае спорных моментов. Шаман *чаргычы* определял, кому быть следующим старостой аала или главой рода. *Хам көрігчи* – «шаман смотрящий», букв. «ясновидящий». Обычно это был мужчина, состоящий при войске и предсказывающий развитие событий. Особой специализацией ясновидящего был *іст-харынны нилчең кизи* – «знаток внутренностей человека». Он был способен указать место, где скрывается болезнь. Делалось это при помощи серебряной монеты, положенной в чашу с водой или молочной водкой. Нередко *көрігчи* подсказывал, к кому из шаманов или знахарей надо пойти, чтобы получить помощь. Большой редкостью являлся *тигірче чөрчең хам* – букв. «ходящий по небу шаман», который мог говорить со звездами и планетами, предвидеть будущее как одного человека, так и целой страны. Последний такой шаман Михаил Балачихин, живший в селе Подкамень, Орджоникидзевского района, умер 3 года назад¹. Но в большей степени, чем другие, *хам имчил* «шаман-знахарь» мог совершать *хамнар* – «служение над больным». Он брался лечить любые внутренние, психические или эпидемические заболевания, с которыми не в состоянии был справиться знахарь.

¹ ПМА. Балахчин В.П., 1950 г.р., кзылец, род улуг ажыг.

Шаманы низшей категории *чаланчыхи* были весьма распространены и имели ряд специализаций, название которых говорит само за себя: *чилбегчи* – «обмахиватель», *арага хам* – букв. «водочный шаман», т.е. «брызгатель», *чарынчы* – «гадатель на лопаточной кости», *түкүрікчи* – букв. «плевалыщик», лечащий ячмени на глазу, *ходыр хам* – «шаман (лечащий) паршу, коросту», *хычытхах хам* – «шаман (лечащий) чесотку» и др.¹ Был ещё и *соорчаң хам* – «высасывающий шаман», он совершал *соргах* – «высасывание» духа, вызвавшего болезнь из места в теле, где он обосновался, через трубчатую лисью косточку. По В. Я. Бутанаеву, таким образом лечили людей, страдающих кашлем, но использовали для высасывания не трубочку, а ремень. «Шаман вселял духа болезни в кожаный ремень и сосал его до очень тонкого состояния. Всосанный в себя дух болезни затем выплевывался в сосуд, который прятали подальше от селения»².

В народе сильно боялись «пожирающих шаманов» – *чеек хамнар*³. Их имена старались не произносить вслух, опасаясь привлечь их злобный дух, который явившись, мог забрать душу человека. Считается, что *чеек хам*, в отличие от обычных шаманов, не избирается горными духами, а происходит непосредственно от самого Эрлик-хана. Поэтому он не страдает шаманской болезнью (*ölin tiriłbinche*), но умерев, не возрождается снова, как это происходит с обычными шаманами. Также он обладает более воинственными духами помощниками, которыми не всегда может управлять. По рассказам хакасов можно понять, что *чеек хам* был более жадным, безжалостным, стремящимся к наживе, чем другие. Например, сохранились воспоминания про *чеек хама* Аркота Сунчугашева. Он брался за лечение *тудан агырыг* – малярии, что мало кто из шаманов делал. Аркот был очень нервным и обидчивым. Если ему казалось, что за лечение дали мало благодарности или скота, то он сильно ругался, проклинал и запугивал, говоря, что он самый сильный – *ол айна хамы*, то есть шаман самого Эрлика. А тот всегда хочет большую благодарность, и если не дадите, то Эрлик сам к вам за ней придет. До сих пор среди хакасов говорят детям, если они очень обидчивые: «У- *кічіг Аркот*» – «У- маленький Аркот»⁴.

¹ Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан, 2006. С. 15–16.

² Он же. Традиционный шаманизм ... С. 144.

³ ПМА. Сообщение Иптышевой В., 1929 г.р., сагайка, род хобый.

⁴ ПМА. Сообщение Ивандаевой Л. Б., 1952 г.р., сагайка, род хыргыс.

Если человек умирал после шаманского обряда, то в народе говорили – «его съел сам шаман». Были и другие причины боязни *чеек хамов*. В аале Анхаков (Аскизский район Хакасии) рассказывают, что когда-то в этих краях жил безглазый *чеек хам* [сообщение Валентины Васильевны Иптышевой-Топоевой деревня Анхаково (сагайка, утверждает, что из рода бырган пуға, на самом деле Топоевы относят себя к роду Хобый)]. Он требовал от людей, чтобы их дети не плакали. Всегда ходил в тот дом, где появлялся новорожденный. Если ребёнок после его посещения начинал плакать, то вскоре умирал. Народ считал, что шаман забирает его душу. И как бы в подтверждение того, что он питается душами людей, люди стали замечать, что у шамана идет кровь изо рта во время обрядов. Однажды он предупредил свою жену, что будет спать как мёртвый три дня и его не следует тревожить. Но женщина не утерпела и рассказала об этом. Пришли люди, убедились в том, что шаман не дышит, пульса нет, тело остывшее. Тут же объявили его умершим, обернули в ткань и захоронили. И велели никому никогда не произносить его имя, опасаясь, что он тогда сможет появиться и продолжать своё страшное дело¹. Другой *чеек хам* жил в деревне Тиректер. Когда он шаманил, то для обретения сил путешествовать ему требовалась душа человека, которую он ловил по дороге. И тогда изо рта у него шла кровь. Когда *чеек хама* уличали в подлой деятельности, над ним совершали самосуд (*хам чаргызы*), лишая силы². Его насильно троекратно пропускали сквозь обруч железного тагана, надевали на голову уздечку, таврили линией или крестом, царапая до крови кремнем на лбу или бедре, смачивали кровью кусочек ткани и сжигали её в огне. Возможно, что процедуре лишения силы могли подвергать и любых неугодных и враждебных шаманов, поскольку *чеек хамами* иногда называли шаманов чужих сеоков.

В прошлые времена шаман высокого уровня мог не работать, содержа свой дом и хозяйство за счет множества проводимых обрядов, нещадно эксплуатируя своих служебных духов. Современный (постсоветский) сельский шаман как обычный человек должен сам заботиться о пропитании, потому что духи, к

¹ ПМА. Сообщение Иптышевой В., 1929 г.р., сагайка, род хобый.

² Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакаского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. С. 20.

сожалению, не косят сено, не копают землю и не сажают картошку, а только время от времени используются при проведении обрядов. Поэтому сельский шаман обычно занят домашними делами, от которых его могут оторвать в любой момент пациенты или их родственники. Встречаясь с больным, как-то не принято сразу говорить о проблемах со здоровьем. Сначала начинается разговор об общем и только в самом конце переходит на волнующую тему¹.

Как правило, сильные шаманы при виде человека уже знают, с чем он пожаловал. Внешними диагностическими признаками служит походка, осанка, цвет лица, поведение, высота голоса пришедшего. Иногда для постановки «диагноза» достаточно было услышать только имя больного. Считается, что если беспокоить шамана попусту, то армия его духов может наказать человека. Поэтому поводу есть поверье, что шаману, как и беременной женщине, нельзя ни в чем отказывать. Иначе его армия духов совершенно самостоятельно без приказа может наброситься на обидевшего или неверно себя поведшего человека и разобраться с ним. Поэтому к шаману хакасы не ходят «с пустыми руками», а делают посильные подарки-подношения духам, например, приносят банку молока, пачку чая, спиртное, сласти. Если человек прибыл с дальних гор, то он может в дар принести веточки *арчина* (можжевельника) или мешочек сушеного *ирбена* (чабреца), используемые в обрядах².

Если шамана привозят в дом к больному, то сначала происходит непродолжительная церемония оказания ему почтения. Затем он расспрашивает «пациента» или его родственников о времени начала болезни и её проявлениях. При необходимости прощупывает пульс (*тамыр тударга*), по которому устанавливает «диагноз». Это было особое умение, которым владели лишь некоторые *тамырчы* – «слушатели пульса», называемые уважительно *хам сорт кизилер* – «люди шаманского [т.е. высшего] сорта»³. Обычно пульс исследовали на запястье и слушали силу ударов, отражающих наполненность сосудов. Веретенообразные удары говорили о скором развитии болезни и о том, что

¹ ПМА. Сообщение Сазанакowej А. Г., 1952 г.р., бельтырка, род пильтір.

² ПМА. Сообщение Бельтерековой И. Ф., 1938–2012 гг., сагайка, род пилтір.

³ ПМА. Сообщение Бельтрекова С. Н., 1943–2007 гг., сагаец, род туран.

человеку нужна лечебная профилактика. Учащённый и полный пульс мог указывать на страдания от неразделенной любви. Отличия пульса на разных руках считалось признаком болезни сердца. Если пульс на руках плохо прослушивается, то его искали на висках; если и там удары были слабыми, то это говорило о том, что человек слабый и мало ест и, как правило, не может принимать пищу по утрам. Пульс также слушали, надавливая слегка большим пальцем на пупок, улавливая не только биение, но и возникающие при этом болезненные ощущения. Если боли при нажатии не было, и пульс оставался ровным и сильным, это означало, что организм человека в норме. Пульс, бившийся выше пупка, сопровождавшийся болью, отдающейся в верхнюю часть живота, говорил о проблемах в печени, желчном пузыре, лёгких, сердце, желудке. Пульс ниже пупка у женщины мог свидетельствовать о наличии беременности. Если биение пульса ощущалось ниже пупка и сопровождалось болью, то это сигнализировало о заболеваниях почек, мочевого пузыря, половых органов у мужчин и женщин. Боль, остающаяся возле пупка, указывала на надсадку живота, т.е. на опущение внутренних органов¹.

В любом случае, даже не исследуя пульс и не задавая вопросы, опытный шаман по внешним признакам способен определить, какой *айна* – вредоносный дух, «утащил» душу человека, что привело к болезни. Но для уточнения предполагаемого «диагноза» шаман мог провести гадание, например, по серебряной монете, помещенной в чашу с водой. Кроме того, к «диагностике» привлекались служебные духи-тёси. Они подсказывали своему шаману-хозяину причину появления болезни, что необходимо для обряда избавления от неё, и в какое время месяца (на новолуние или полнолуние) лучше всего его провести.

Все расходы по обеспечению обряда родственники больного брали на себя. К назначенному дню в зависимости от требований могли быть подготовлены в строго определённом количестве ветви черёмухи, ольхи, шиповника, боярышника, стебли конопли, ствол берёзы с корнями и листьями. На столик ставили девять (для мужчин) или семь (для женщин) бутылей свежавыгнанной никем не пробованной араки (молочной водки) для кропления духам. В зависимости

¹ ПМА. Сообщение Горбатовой З. П., 1949–2002 гг., сагайка, род томнар.

от заболевания подготавливалось соответствующее жертвенное животное, например, белый барашек с чёрной головой, или жёлтая овца, или лошадь определённой масти.

На обряд в юрту собиралось всё взрослое население аала. Хотя действие происходило ночью, важно было, чтобы никто не спал. Иначе шаману трудно преодолевать препятствия на пути к духу. Избиралось от семи до девяти помощников (*идекчин*), они прислушивались к определённым словам шамана, произнесённым во время обряда, и тут же выполняли нужные действия¹. *Ізікчі* – плескал водой на улицу, чтобы духи шамана не засыпали на пути. *Таахпачы* – зажигали и раскуривали трубку, когда духи требовали покурить. *Аласчы* – окуривали шамана дымом *ирбена* (богородской травы). *Сёөктечең кизи* – кропильщики, кормили духов, брызгая в сторону дверей молоком и аракой, восклицая *сеек, сеек*. Кроме того, при лечебных обрядах, присутствовали девять юношей на мужской стороне юрты и семь девушек на женской стороне, посаженные напротив друг друга рядами. Возможно, они символизировали горных дев (*таг хыстары*) и парней (*таг оолгы*), помощников шамана наподобие рядов человеческих фигурок, изображавших горных духов на бубне². Если шаману не хватало силы при преодолении какого-либо препятствия при путешествии, он просил молодежь из «группы поддержки» петь вместе с ним³.

Вот как описывал начало шаманского обряда П. Островских: «Поместившись в юрте с мужской стороны на белый войлок, кам бросает в костер траву ирбен ..., окуривает ею свои принадлежности и подсушивает над огнём свой тюр (бубен). Сначала он, как обыкновенно, разговаривает и шутит с присутствующими; затем прощается и начинает свои действия. Свистом и ударами в бубен шаманщик сзывает своих слушателей и отправляется с ними к тому или другому духу, в то или иное место и там разными ухищрениями старается достичь

¹ Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакаского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. С. 118.

² Клеменц Д. А. Несколько образцов бубнов Минусинских татар // Западно- и Восточно-Сибирское отделение императорского русского географического общества по этнографии. Иркутск, 1890. Т. 2, вып. 2. С. 25–35.

³ Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм ... Указ. раб. С. 124; Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии // Ученые записки Казанского университета. 1897. Т. 64, кн. III. С. 31.

цели. В промежутках между различными путешествиями, кам считает нужным заручиться расположением «духа огня» и восхваляет также своих пособников, перечисляя замечательные качества их. Угощает он их также и аракой, причём, выпивши из поданной ему чашки, остатки выплескивает на огонь и отбрасывает чашечку в сторону; если она падает открыто, нужно ещё араки»¹.

Действительно, прежде чем начать обряд, шаман настраивался сам и подготавливал присутствующих рассказами о том, кто были его предшественники, и какой силой они обладали. Перед наступлением темноты шаман надевал своё облачение, его со всех сторон окуривали дымом *ирбена*, а сам он вдыхал его дым и курил смешанный с ним табак. Получив от помощников в руки бубен и колотушку (*орба*), шаман, начиная обряд, обращался к своим предкам, упоминая их до седьмого колена с просьбой дать ему сил для камлания, брызгая каждому молоком и водкой. Помещение и присутствующих в нём (*алас*, *аластанча*) очищали дымом *ирбена*. После он угощал духов-хозяев местности и делал подношение Матери Огня (*От инезі*), которая открывала путь и защищала место камлания. Затем шаман обращался (*айланыс*) к своей армии духов-помощников, восхваляя и призывая их, кропя им напитками, ударяя в бубен с разной силой, меняя ритм и громко свистя по-особому, издавая резкий жужаще-свистящий звук.

Духи-помощники буквально облепляли своего хозяина, приводя его в транс (*икселген*), отчего он сотрясался, начинал издавать голоса животных и птиц, петь горловым пением и свистеть, обретая способность к поездке на бубне за душой больного по *хам чолы* – дороге шамана. Из Н. Ф. Катанова: «... бубен обозначает собою коня, а колотушка кнут, когда шаману надо ехать, или бубен обозначает лук, а колотушка стрелу, когда надо поражать врагов, или бубен обозначает лодку, а колотушка весло, если надо переплывать большие моря»². Можно сказать, что шаман вместе со своими духами идёт по следу. «Если след, по которому Айна тащил здоровье больного – чёрный, то здоровье выручить трудно, а если красно-песчаный, то легко» – записал О. В. Суховский со слов качинского шамана Семёна

¹ Островских П. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края (Отчет о поездке 1894 г.) // Живая старина. С.-Петербург, 1895, год пятый. Вып. III и IV. С. 343.

² Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии // Ученые записки Казанского университета. 1897. Т. 64, кн. III. С. 32.

Тинникова¹. Бесконечное множество опасностей, тёмных духов, непроходимых перевалов, густых лесов, полноводных рек преодолеваются на пути к месту обитания *айна*. Шаман, если отправляется в путешествие сам, молчит, поскольку занят преодолением трудностей и сражениями с чудовищами. Для стороннего наблюдателя это выглядит как пантомима, сопровождаемая странными звуками, крихтением, резкими вскриками, падениями и пр. Если шаман отправляет в путь только своих духов, тогда он может комментировать происходящее, видя все их глазами. Эти сопроводительные слова *чорых сۆзім* – «описание дороги», поэтическое описание путешествия: «глаз закрою тысячу верст пролетел оказывается, вглядываюсь, уже две тысячи верст пролетел оказывается; ветер свищет так, что в ушах свистит, свист стоит такой, что услышать не успеваю». Произносится все это невнятно, только помощник и может разобрать, где летят духи. И когда они приближаются к какой либо вершине или к месту обитания *айна*, то помощники начинают брызгать тем, что просит шаман. Бывало шаман падал, в изнеможении, приходил в себя и продолжал камлание вновь.

Когда место обитания *айна* достигнуто, к духу обращались с просьбой – *сураныс-тілег*, любезно прося вернуть захваченную душу (*хутха сураныснаң айланганы*). Конечно, *айна* не соглашался, тогда начинались тяжелые переговоры, выяснения, что он требует взамен, упрасивания, а иногда простые прямые приказания оставить в покое человека. Происходящее не всегда было понятно стороннему наблюдателю, потому как шаман и дух могут говорить на непонятном языке или вообще горловым пением, речитативом, бормотанием. Иногда душу выкрадывали, или сражались за её обладание. Заполучив душу, шаман велит своим духам немедленно вернуть его обратно, что занимало гораздо меньше времени. Возвратившись в юрту, он помещает душу в чашку с молоком и даёт выпить больному. Спустя некоторое время тот должен поправиться. В конце обряда шаман брызгал в дымовое отверстие юрты водку из чашки и бросал её через плечо. По тому, как она упала, определялся успех камлания². В некоторых случаях, если

¹ Суховский О. В. О шаманстве в Минусинском крае // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1901. Т. 17, вып. 2-3. С. 150.

² Суховский О. В. О шаманстве в Минусинском крае // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1901. Т. 17, вып. 2-3. С. 151.

шаман не смог договориться с духом-хозяином болезни, лечебный обряд требовалось повторить ещё один-два раза. Заканчивая камлание, шаман распускал (*нандырча*) своих духов, напевая прощальную песню. После этого он сбрасывал с себя, на руки помощников, одеяние и становился обычным, очень уставшим человеком. Всегда, когда действие заканчивалось, все присутствующие вместе с шаманом съедали жертвенное угощение, обильно запивая его аракой. После чего тот удалялся, увозя с собой вознаграждение.

Раньше хакасские шаманы проводили обряды, связанные не только с путешествиями за душой человека. Сейчас уже никто не помнит, как их проводить, сохранились только отрывочные сведения. Одним из них был обряд *өтер* (*нүтер*) – «пересаживание» болезни с человека на животное. В киргизском языке есть схожее слово *туруу*, *олтуруу* – «сидеть», а в узбекском – *ўтирмак*, – «сидеть», от *ўтир* – «садись». Например, для человека, заболевшего оспой, воровали у соседей скот (обычно овцу, вместо которой затем возвращали свою), тайно забивали и горячим мясом кормили больного, чтобы убажить дух болезни. Через угощение происходил обмен души больного человека, которую похитила оспа, на душу жертвы¹. Другой способ – при закалывании животного брали свежий орган и прикладывали к соответствующему больному органу человека с просьбой забрать болезнь и после использования скармливали собакам. Похожие сведения были записаны у казахов этнографом Ч. Валихановым (исследования 1861–1864 гг.). Шаманы у казахов лечили больных ударами лёгких, вынутых из разных животных². И этнограф Ф. А. Фиельструп (исследования 1924–1925 гг.) наблюдал у северных киргизов обряд *өпкө чапты* – «ударил лёгкими», проводимый с целью обмана демонической хозяйки болезни, подставляя ей вместо души больного душу зарезанного животного. «Если кто заболел, около его юрты ставят козлёнка головой на запад, зовут соседей, режут козленка и молятся. Не снимая с зарезанного козлёнка шкуры, вынимают лёгкие и сердце и кладут их в чашку с водой, приглашают к больному старуху. Больной раздевается, старуха берёт лёгкие

¹ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 23.

² Валиханов Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения. М.: Наука, 1986. С. 302–303.

и ударяет ими пациента по ладоням и подошвам ног, потом сердцем по сердцу. Затем эти орудия лечения выбрасывают, а чашку с водой обносят трижды вокруг головы больного, который после того плюёт в нее, а затем воду выливают»¹.

Другой обряд – *толыг* – «выкуп», термин обозначал также оплату работы шамана или духа. По А. В. Анохину «Духи, по убеждению алтайца, ниспосылая бедствие, – болезнь, напр., – ожидают от человека выкупа, даров, и он охотно даёт им их в виде различных жертвоприношений. Этот жертвенный выкуп носит особое название: *толъу*»². Сохранились воспоминания, что когда-то жизнь человека шаманы выкупали через *ызыха* – жертвенное животное, что называли *төлег* – «плата» духу за помощь. Если не было настоящего животного, то духу дарили его фигурку, сделанную из теста, или из талгана, которую затем разбивали. Другим способом «выкупа» был перенос болезни на одежду *чага* – девять мужских рубах, халатов или штанов, семь женских платьев или халатов, в которые после обмахивания больного входил дух болезни. Одежду выбрасывали на улицу и потом её забирал себе шаман³.

Этнограф В. Я. Бутанаев высказал предположение, что *толыг* имеет прямую аналогию с бурятским обрядом *долиг*⁴. Возможно, он был перенят хакасами от буддистов, распространявших своё учение в крае в XVII–XVIII вв. Полностью обряд назывался по-бурятски – *амин голый андалдаан* – «обмен или замена жизни», коротко *золиг* (*долиг*) – «выкуп» или *гурум амин золиг* – «выкуп души»⁵. Его и сейчас проводят в Бурятии и ламы, и шаманы. В одном случае из теста изготавливают фигурку человека, лама хлопает в ладоши, читает мантры, в *золиг* входит дух болезни, и его выбрасывают. В другом случае выкупом служит кукла-двойник человека или жертвенное животное (например, собака). На неё переносили болезнь человека, а духу болезни передавали «двойника» больного в качестве выкупа.

¹ Фиельstrup В. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX в.; Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2002. С. 198.

² Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. Л., 1924. Т. IV, 2. С. 28.

³ Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2006. С. 140.

⁴ Там же.

⁵ Огудин В. Л. Традиционный шаманский прием устранения препятствий на жизненном пути человека // Религиоведение. Благовещенск, 2002. № 4. С. 3–13.

Важной составляющей частью лечебных обрядов были окачивания больного холодной водой. Так лечили в основном инфекционные заболевания – желтуху, малярию, коклюш, лихорадочные состояния. При этом на мужчину выливали девять вёдер воды, а на женщину – семь. Считалось, что, когда больной вздрагивал при окачивании, болезнь от него «отскакивала». Это была настоящая шоковая терапия. Резкое кратковременное воздействие холодной воды на тело способствовало мгновенной стимуляции работоспособности всех внутренних органов, учащению сердцебиения, усилению кровообращения, выделению надпочечниками адреналина. Случалось, что такую процедуру проводили и с детьми. Ребёнка при желтухе окатывали девятью вёдрами холодной воды, отчего он чаще всего умирал от воспаления лёгких¹.

Эффективность шаманского лечения признавалась в народе весьма высокой. Как говорили – *тагаа танытхан кізі арсылыг пол парча* – «человек, избранный горными духами, обладает волшебными силами». Даже в случае смерти больного, люди, видя, как выкладывался шаман, не осуждали его, утверждая, что не он виновен в случившемся, а виновны духи, которые завладели больным и никак не захотели отпустить. Люди свято (*арыз киртіністең*) верили своим шаманам, которые были надеждой и опорой старого общества.

2.1.2 Знахари

В хакасском языке слово *имчі* (менее употребимое *имчіл*) – «знахарь, врачеватель, целитель», происходит от слова *им* – «лекарство». В родственном киргизском языке обнаруживается целое гнездо близких по смыслу однокоренных слов, расширяющих представления о рассматриваемом термине. *Эм* – «симпатические средства», т.е. лекарственные средства, вызывающие симпатию (внутреннее расположение к ним), но не признаваемые при этом официальной медициной; *эмчи* – «лекарь, знахарь; знахарка, лечащая детей»; *эмчил* – «приверженный знахарству, верящий в знахарские способы лечения»; *эмчилик* –

¹ Кустова Ю. Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. С. 39.

«знахарство»¹. Возможно это слово вообще не тюркское, а пришло в язык из буддизма, некогда распространившегося в регионе из Монголии и Тибета. Врач тибетской медицины именуется *эмчи лама*, т.е. «лекарь лама». В народе знахарей чаще называют *пiлiгчi* – «знающий», или *нiме пiлер* – «[тот] кто знает», также *пiлчең кiзi* – «знающий человек», и иногда *имчiл кiзi* – «человек знахарь».

Знахарь, в отличие от шамана, не проходил через шаманскую болезнь и потому не получал необходимую инициацию от горных духов, т.е. не имел служебных духов-помощников *тёсей* (хак. *тöс*). Знахарство было семейным занятием, унаследованным от предков. Посвящения в профессию давались тайно и крайне редко передавались человеку другого рода. После того как знахарь начинал понимать, что его руки уже не обладают той силой, которая нужна для его деятельности, начинался отбор претендентов. Выбор легче было проводить среди своих, поскольку знахарь знал и особенности характера претендента, и его физические качества. Если данные выбранного человека были подходящими, и у него было желание заниматься целительством, начинался процесс обучения, включающий диагностику по пульсу [существует мнение, что искусство пульсовой диагностики было присуще раньше только шаманам и только после их «истребления» в советское время, перешло к знахарям], знание трав, лекарственных и магических веществ, практических приёмов. С этого момента все процедуры учитель и ученик уже проводили вместе. Старший знахарь поправлял руки младшего до тех пор, пока не наступала уверенность, что тот обрел необходимые навыки и может работать самостоятельно. Всегда перед началом лечения *имчiл* обращался с просьбой к духам предков, делая им подношения (обряд *сöдк-сöдк* – букв. «кости-кости»), в надежде, что они направят его руку и мысли в правильном направлении. Порой знахарь специально постился, чтобы быть сильнее².

Иногда знахарей открывали шаманы, представляя их горным духам. Но некоторые люди начинали лечить только после того, как их испытали горные духи на предрасположенность к шаманству. Если они не проходили болезненный «отборочный тест», важной позицией которого было определение наличия лишней

¹ Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. Фрунзе: Главная редакция Киргизской Советской Энциклопедии, 1985. Кн. 2 :Л-Я. С. 461–454.

² ПМА. Сообщение Ивандасовой Л. Б., 1956 г.р., сагайка, род кыргыз.

кости [по поверью у шамана на одну кость больше, чем у обычного человека], горные духи, не желая оставить в покое избранного, обращали внимание на другие его качества. Среди них не последнее место занимали смелость, сметливость и любознательность. Историю о таком избрании мне рассказала Т. Г. Миндибекова. Слышала от своей матери Добровой (в девичестве Доброва) Антонины Демидовны (1925–2004, качинка, род хасха. Родилась в Туиме)¹. Так, её мать, Сари Доброва (1886–1966), в детстве заплутав в лесу, присела на пенёк и увидела высокую телегу, на которой сидели высокие безбровые люди. Они ей показались очень высокими. Девочка Сари догадалась что это горные люди – *таг кизілері*. Они говорили между собой, и один из горных людей заметил девочку, сидящую тихо и подслушивающую разговор. Горные люди заметили её смелость и не стали её трогать. За скромность и смелость они наградили её даром видеть через огонь. Впоследствии она стала помогать при родах, в народе её называли пала таптырчаң кизі – повитуха. После рождения ребёнка она смотрела в огонь и предсказывала судьбу новорожденного, если видела плохую судьбу, то не брала благодарностей. Уходила из этого дома сразу. Если хорошую судьбу увидит, то принимала благодарности. Таких людей горные духи наделяли не служебными духами-помощниками, а разными дарами-умениями – править животы, головы, складывать и вправлять кости или принимать роды. Если по каким-то причинам горные духи находили человека негодным, его либо лишали ума, либо жизни. Поэтому, можно считать, что все специализации знахарей пошли от горных духов: *отчы (отчыл)* – знаток лекарственных трав и других лечебных снадобий; *пала таптырчаң кизі* – повитуха; *кін кисчең өрекен* – мастер перерезания пуповины, это то же, что и повитуха, либо её помощник; *істі тутчаң* – вправляющий животы; *сёők тутчаң* – вправляющий кости; *сёők чыгчан* – собирающий кости; *тірсек имнечең кизі* – человек, заговаривающий ячмень на глазах; *сыйбап имнечең кизі* – человек, лечащий поглаживанием и теплом своих рук, *хан арыглачаң кизі* – букв. человек – очиститель крови, т.е. кровопускатель и др. Следует предположить, что если знахарство было семейным занятием, и начинающий целитель не проходил

¹ ПМА.

проверку у горных духов, получая знания по наследству, то в их роду всё равно был кто-то, кто получил «право» на лечение. Горные духи, не видя в потомках этого человека шаманских качеств, продолжали незримо покровительствовать им, поддерживая в занятиях медициной.

Вот несколько рассказов о том, как люди становились знахарями. В начале 1940-х гг. в районе села Печин жила знахарка и повитуха Матык Токоякова (1919–1989). Она рассказывала, что когда была маленькой, к ней в юрту пришли высокие чёрные люди. Они говорили о том, что должны выбрать шамана, и вроде бы эта девочка с кривой ногой может им стать. Ни боязни, ни испуга девочка не проявила, даже когда её мучили и просеивали сквозь сито на предмет лишней кости. Не найдя её, духи, оценили смелость девочки и взяли под своё покровительство, велев быть *имчіл кізі*. Бабушка Матык всегда старалась ходить пешком, даже когда её хотели подвезти, в крайнем случае просила коня. Железной техники она боялась и избегала¹.

В Таштыпе жила знахарка по прозвищу Хазынка Сазанакова (1868–1948?), род пилтір. Так её прозвали из-за пятнистой заячьей шубы, похожей издали на чёрно-белый ствол берёзы, хазың – по-хакасски. Она ещё в детстве видела чёрных высоких людей до облаков, которые читали книги и каждому определяли судьбу. Ей определили помогать людям, лечить их. Вначале она не знала, как это делать, и тогда её руками управляли те высокие чёрные люди без бровей, умевшие читать книги². Хазынка славилась тем, что могла лечить многие заболевания и править животы девушкам, которые не могли родить. Из-за постоянного наплыва страждущих, муж, не выдержав, прогнал её из дома. Хазынка вырыла землянку на берегу реки Таштып и там принимала людей. Так до старости и занималась лечением³.

Хакасы старались как можно меньше тревожить своими проблемами шамана и поэтому вначале обращались к знахарю. Происходило это ещё и по бедности, потому что знахарь, как правило, оплачивался меньшей суммой или меньшим

¹ ПМА. Сообщение Чистановой В. П., 1953 г.р., сагайка, род томнар.

² ПМА. Записано со слов Сазанаковой А., 1952 г.р., род пилтір.

³ ПМА. Записано со слов Бельтрекова Н. С., 1943–2007 гг., сагаец, род туран.

подарком. Только поняв, что его действия не приносят результатов, приглашали для обряда лечения шамана или даже попа, считая силу того и другого одинаковой. Иногда в старое время при определённых обстоятельствах роль целителя временно мог сыграть глава рода. При этом он занимался внушением, имитируя действия шамана или попа, переодеваясь в подобие их одежды.

Существует ещё категория знахарей – *сыбырагчы* – «шептуны, колдуны», от *сыбыраг* – «колдовство, нащёптывание, заговор», делавшие то, что по современному называется *сӱстең имнеені* – «лечение словом». Это люди, имеющие неопределённый источник силы, и также, как и *пілігчі*, не прошедшие шаманскую болезнь и не получившие посвящения. Поэтому их сила может как помочь, так и навредить человеку. Они знают и используют в своей практике какие-то молитвы, которые могли слышать от шаманов. *Пілігчі* и *сыбырагчы* делятся на тех, кто помогает людям по-хорошему или действует во вред, по-плохому (по-чёрному), наговаривая молитвы на еду или воду, или одежду. Таких называют *харгагчы* – проклинатель»¹.

Старейшая хакасская шаманка Сарго Майнагашева (1922–2010) из рода Томнар рассказывала, что, когда горные духи определяли её способности, ей предлагали бутылку с кровью. Она отказалась, поскольку знала, что это кровь её родных. Если бы она приняла эту бутылку, то она могла бы стать *сыбырагчы-сайбагчы* – «колдуном разрушителем», и тогда от её слов могло бы погибнуть много людей. Но она выбрала страдания и чистую воду, и с тех пор она и помогала людям в лечении. А в старости, когда лечить уже не могла, стала *хам көрігчі* – ясновидящей, начала смотреть по воде и определять, к какому шаману обратиться страждущему².

Сила знахаря заключена в знании и в обретенных навыках. Общаясь к больным, он задавал вопросы, выясняя симптомы заболевания, типичные для современного врача: когда ухудшилось самочувствие, от чего ухудшилось, был ли жар, есть ли аппетит, какой стул, где болит, какой характер болей и т.п. При необходимости производился внимательный осмотр кожи больного, наблюдалось

¹ ПМА. Сообщение Чистановой А. П., 1953 г.р., сагайка, род томнар.

² ПМА. Записано в 1999 г. в аале Нижняя База, где Сарго Майнагашева проживала с дочерью.

биение пульса, ощупывались суставы, кости, внутренние органы. При диагностике использовались и наблюдения за нравом (*хылых*) людей. Особенности характера выражались одним словом: *амыр* – спокойный, *учуххан* – летящий, *кӱйцең* – горящий (эмоциональный), *кӱлӱк* – ловкий (также иногда называли воров), *тыдынмас* – несмелый, *сым одырбас* – беспокойный, *талбыртчаң* – резкий (создающий суету), *малхытчах* – обидчивый, *иптиг* – аккуратный, *сибер* – бережливый, и пр. Эти наблюдения могли быть полезными для лечения, например несмелому (*тыдынмас*) добавляли в пищу растения, дающие тонус; эмоционального (*кӱйцең*) надо было потчевать успокаивающими травами; состояние слишком спокойного человека (*амыр*) могло указывать на гипотонию, и пр. Иногда, чтобы убедиться в своей правоте, знахарь мог отправить больного на независимую диагностику к шаману¹.

Знахари для оказания помощи больному или роженице использовали разнообразные подручные и магические средства². В дорожной сумке бабушки Матык (1919–1994?) можно было обнаружить «чистый» нож, металлическую ложку, огниво, шило, верёвки из конопли и крапивы, клубок ниток из шерсти, змеиный выползок, осколки стекла, черёмуховые палочки, сосновую щепу, ости колосков, душичку, чабрец, можжевельник, гипс или мел. Все эти простые предметы и травы своеобразной аптечки были весьма функциональны и позволяли, производя несложные действия, неотложно решать достаточно серьёзные медицинские проблемы. Надо полагать, что перечисленный набор сложился не вчера. Дорожная сумка средневекового знахаря, наверное, содержала аналогичные средства:

- «Чистый» нож (*арыг пычах*) был сделан из метеоритного железа и применяли его только в лечебных целях, никому не давая в руки. Лечили им колики, проводя над больным местом крестообразно.

- Металлическая широкая ложка (*чалбах самнах*) служила для разогревания над огнём воска, который использовали для залечивания ран, или лили растопленный воск в воду, превращая её в целебный напиток.

¹ ПМА. Записано со слов Горбатовой З. П., 1949–2002 гг., сагайка, род томнар.

² ПМА. Матык Токоякова. Встреча с автором состоялась в аале Сыры, во время лечения больного ребенка, которому, по мнению родителей, официальная медицина не могла помочь. Она же и объяснила предназначение некоторых предметов из её сумки.

- Огниво (*отых*) использовали для лечения пиодермита, который в народе называют *хамчо* – «летучий огонь». Избавиться от быстро распространяющихся по телу и лицу болячек можно было, только высекая над ними искры.

- Шило серебряное (*сіс пасчаң піс*) служило для прокалывания нарывов.

- Верёвка из конопли (*киндір пагы*) применялась для лечения головных болей и болей суставов. Чўл хобых парза имнепчелер – так лечат сбитые от ударов суставы. Верёвка из конопли не гниет, не загнивает, поэтому её использовали при зашивании разодранной шкуры животных и, если нужно, то и кожи у человека. Впоследствии при заживлении раны нить следовало удалить.

- Верёвка из крапивы (*сахчаң оттың чібі*) красного цвета использовалась при рожистых воспалениях.

- Шерстяная нитка (*тўк чібі*) завязывалась на запястье, случись там *хобых парган* («сустав сбился») – растяжение от работы топором.

- Змеиным выползком (*чылан кибі*) пугали рожавшую женщину, чтобы она скорее разродилась. Считается, что если выползок бросить поперек живота, то плод встанет в нужном направлении и женщина сможет родить сама.

- Осколки стекла (*сўлейке, тас сўлейке*) применялись для перерезания сосудов и вен. Стекло должно быть с неровными краями, поскольку разрез стеклом с ровными краями трудно заживает. *Тас сўлейке* – каменное стекло с неровными краями обычно находили в горах или создавали сами разбивая оплавленные камни.

- Черёмуховые палочки (*нымырт агазының салаазы*). Палочку потоньше с тряпочкой, намотанной на конце, применяли для простукивания (вид массажа) живота и болезненных мест, ею же раскрывали зажатый рот при эпилептическом припадке. Палочку потолще с тряпочкой, намотанной посередине, давали закусить больному при острой боли, например, при прокалывании нарыва.

- Сосновую щепу (*харагай узагы*) с острыми краями использовали для перерезания пуповины, следуя поверью, что металлом к ней прикасаться нельзя, иначе родившийся человек станет жестким и не успешным.

- Остями колосков (*чіңір сігенінең хый сархи*) счищали (срезали) бельмо на глазу.

- Душничка (*кӱлей чайы*) – душица обыкновенная (*Origanum vulgare* L.). Настой растения, принимаемый внутрь, считался первым успокаивающим средством.

- Чабрец (*ирбен*) применялся для очистительного обряда «алас», позволявшего не только изгнать из окружающего пространства неуместных, болезнетворных духов, но и успокаивающе подействовать на присутствующих при обряде.

- Можжевельник (*арчын*) использовали так же, как и чабрец. Обычно арчын в деревню приносили охотники с охотничьих угодий и в зависимости от места сбора определялась его сила.

- Гипс или мел (*ах тобырах*) применялся для присыпания ран и их высушивания.

Знахари широко использовали различные массажные приёмы. Любопытно, но до некоторых из них развитая медицина европейских стран дошла совсем недавно. Взять, к примеру, «висцеральную остеопатию», представляющую собой глубокий массаж внутренних органов живота. Метод признан весьма перспективным для нормализации работы печени и кишечника, устранения гинекологических проблем и хронических заболеваний мочеполовой системы. Вероятно, он был подсмотрен в народной медицине, а впоследствии научно обоснован и стандартизирован, поскольку во многих странах мира, в том числе и в Хакасии, массаж живота издавна был достаточно распространенной процедурой.

К знахарским приёмам относились также вылизывание глаза при попадании туда соринки, лечение горячим дыханием, прижигание трутом на голове и груди, кровопускание, ингаляции, лечебные ванны, компрессы прогревания и пр., а также лекарственная терапия.

Может сложиться впечатление, что знахарь, в отличие от шамана, меньше имел дело с духами и был материалистичен, но это совсем не так. В прежние времена выстраивались чёткие договорные взаимоотношения между целителем и вредоносным духом, «схватившим» человека. Они были обусловлены требой – *киректенчеткен ниме*, обязательными условиями, без исполнения которых лечение не было эффективным. Поэтому и шаман, и знахарь сначала обращались к духам предков или непосредственно к духу болезни, которые сообщали какими

действиями и подношениями можно его задобрить и, по сути, изгнать. Иногда бывало, что дух болезни требовал отварное мясо годовалого или трёхгодовалого быка, или же *түктіг от* – траву, покрытую шерстью (возможно, это эдельвейс), которую трудно было добыть, или при заболевании печени *сарыг хат* дух просил обливания холодной водой и траву с жёлтыми цветами – *сарыг настыг от им суу*. Массаж, прижигания, купания, компрессы и пр. тоже когда-то были частями лечебных обрядов, но постепенно утратили сакральность и стали обычным бездуховным действием.

Считается, что дух болезни боится дыма чабреца, можжевельника и других трав. Также он боится, что, по его собственной требе, лекарственным отваром начнут поить человека и духу придётся оставить насиженное место. Сопrotивляясь, дух болезни может мешать и противодействовать приготовлению лекарства, влияя на «слабые места» целителя. Поэтому говорят, что у того, кто изготавливает лекарства, должны быть обязательно все зубы на месте. С возрастом, естественно, зубов становится всё меньше, отчего знахари и шаманы вдевали в волосы костяные палочки, становясь вроде бы как не беззубыми. Если дух болезни не получал требу, то он мог не покинуть больного и остаться надолго, как говорят в народе «попасть в кости», что соответствует переходу болезни в хроническую форму¹.

2.2 Представления о человеке

Старинный хакасский миф, записанный в 1890 г. Н. Ф. Катановым в Минусинском округе², сообщает о происхождении мира и человека. В тексте художественно соединены все известные рассказчику мотивы, от шаманских до христианских. «В начале была утка...», говорится в повествовании на библейский манер, привлекая в рассказ архаические верования. Она послала другую утку добыть песка со дна реки. Когда это удалось, была сотворена земля и на ней выросли ровные горы. «Рассыльная» утка потребовала свою часть земли, но из-за

¹ ПМА. Сообщение Горбатовой З. П. 1949–2002 гг., сагайка, род томнар

² Катанов Н. Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. СПб., 1907. С. 451–454.

того, что засыпала горы камнями, получила только то место, куда опиралась её трость. Проколов тростью землю, утка раздвинула её и создала под ней свой мир. Впоследствии, в хакасской мифологии этих «уток» отождествили с небесным божеством-творцом Кудаем и его антиподом, подземным владыкой – Эрлик-ханом (Ильханом).

Что бы ни создавал творец, Эрлик-хан старался либо повторить, либо испортить. Когда из глины был слеплен человек, и ласточка отправилась за его душой, собаку приставили сторожить. В те времена она была голой, т.е. без шерсти. Эрлик-хан создал стужу, и собака, замерзая, согласилась в обмен на теплую шубу не слишком добросовестно нести охрану, лаять в шутку. Эрлик-хан пришел и оплевал тело человека. Кудай не смог очистить своё создание, и был вынужден вывернуть его плевками внутрь. С тех пор у человека появились слизистые выделения из носа и пр. Эрлик-хан, пытаясь копировать человека, создал медведя, стараясь слепить овцу, создал козу, от брызг его глины и грязи получились змеи, ящерицы и прочие гады. Он создал болезни и послал вредить их людям, но впоследствии не смог ими управлять и они распространились по всему свету.

Итак, человек состоит из тела и души. Шаманы и знахари хорошо разбирались в анатомическом строении физического тела человека (*ит хан* – «плоть и кровь»). Т. П. Чистогашева (1923-2009 гг.) сообщала, что у взрослого человека объём всех органов тела можно измерить горстями (*оос*): *чүрек* – «сердце» – одна горсть, *паар* – «печень» – 2-3 горсти, *хоох* – мочевого пузыря – 3 горсти, *дөт* – «желчь» – одна маленькая горсть, *тилеени* – селезёнка одна горсть и т.д. Хакасская народная анатомическая номенклатура разработана весьма тщательно. Специально составленный список содержит несколько сотен наименований частей тела человека, скелета, внутренних органов, половых различий и пр. (см. Приложение 2). Утраченный ныне хакасами культ тёсей (тёс) домашних духов-покровителей подразумевал их связь с определёнными частями тела, насылая на них заболевания. Например, Хаджай тёс оказывал влияние на глаза, Ас тёс – на опорно-двигательный аппарат, Эмекей тёс – на мочевого пузыря и т.д. (Приложение Д).

У хакасов и алтайцев были широко распространены представления о реинкарнации «души». Считалось, что все дышащие существа (люди, животные и растения) имели нематериального двойника. В этнографической литературе за этим невидимкой прочно закрепилось понятие «душа», хотя это приводит к некоторой путанице, вызывая ассоциации с христианским понятием души, в значении бессмертной неделимой нематериальной сущности человека, носителя разума, чувств. В верованиях шаманистов различаются до семи разных видов души у одного человека. Часть из них обеспечивает развитие и существование физического тела на земном плане бытия. После смерти, эти души трансформируются в иные формы, продолжая временное пребывание без тела, постепенно переходя в мир мёртвых (*үзүт чирі*). Только одна душа, именуемая *хут* (*кізі худы*) – «жизненная сила (человека)», проходит трансформацию и очищение, чтобы быть воплощённой в новом теле.

В Сырах (Аскизский район Хакасии) рассказывают, что пока человек живёт, слуги Эрлик-хана неустанно следят за тем, как он себя ведёт, оскорбляет ли неучтивыми действиями землю, родовую гору и пр., и заносят все в Книгу судьбы. Умерев, человек попадает в нижний мир на суд к Эрлик-хану, где ему определяют меру наказания за совершённые проступки. Искупив свою вину, он купался в чёрном озере (*хара көл*), после чего отправлялся вглубь родовой горы в *сын чир* – «правильный мир», где вместо солнца луна и мало света. После купания жить там человек начинает, наоборот, от старости до младенчества, занимаясь повседневными делами, так же как это было в солнечном (земном) мире (*күннig чир*). Когда он становится совсем маленьким, его забирает к себе на небо богиня Ымай іче. Она оmyвает кроху в молочном озере (*сүт көл*) и, готовя к новому рождению, преобразует в *хут* будущего ребёнка. Затем у горных духов богиня выясняет, кому из людей его можно ниспослать. Есть и другие противоречащие распространённому мнению сведения. В своих материалах Бутанаев (2003) утверждает, что реинкарнация души возможна только в том случае, если ребёнок умер в возрасте до трёх лет¹.

¹ Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакаского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2003. С. 86.

Чтобы умерший человек получил шанс на реинкарнацию в пределах своего рода, необходимы правильные действия родственников. Для этого следовало захоронить тело как велят обычаи: на родовом кладбище, соблюдая необходимые ритуалы. Даже если человек жил далеко от родных мест и вдруг скончался, его останки обязательно должны были быть возвращены на родину. Раньше считалось, что могут переродиться только те, чьё тело после смерти не подвергалось вскрытию и другим нарушающим целостность тела манипуляциям. Поэтому пожилые хакасы просят родственников, чтобы их тела после кончины медики не трогали¹. Рассказывают, что у одной женщины был сын, который долго не женился. Когда она умерла, сын выполнил все известные в народе погребальные ритуалы. Позже он женился, и когда у него родилась дочь, обнаружилось, что у неё такие же родинки, что были при жизни у его матери. Сын очень радовался тому, что все сделал правильно, и душа матери воплотилась в своей семье.

Добровольный уход из жизни не осуждался и не преследовался в нижнем мире. Отвергнутые в любви перед самоубийством говорили пренебрегшим ими людям, что они станут ребёнком в его или на её руках, и им всё равно придётся быть вместе. Влюбленные, не имевшие возможности пожениться, уходили из жизни, выбрав живописное место и самое красивое дерево. Перерождались они вместе в одной семье, оставаясь всё время рядом, как того желали в прошлом. Души людей, спровоцированных на самоубийство духом-душителем *поончахом*, не могли найти дороги к нижнему миру, становясь вредоносным *урунчахом* – духом, вызывающим внезапные болезни. Только шаман мог обнаружить заблудившуюся душу и проводить её на загробный суд. Плохие люди, злодеи среднего мира после смерти не могли рассчитывать на перерождение. Эрлик-хан стирал их, обращая в *тик* – букв. в «ноль», или в *ах тик* – букв. в «пустоту». О таких людях говорят *тик чуртаан* – «пусто прожил»².

Хут обычно представляли в виде капли *тамчых* белого молочного цвета. Он может быть спущен с небес с помощью солнечных лучей или солнечной верёвки, или прийти в мир людей в виде капель дождя. Попав в лоно матери, хут вступает

¹ ПМА. Сообщение Горбатовой З. П., 1949–2002 гг., сагайка, род томнар.

² ПМА. Сообщение Горбатова В. В., 1969 г.р., сагаец, род томнар.

во взаимодействие со стихиями, приобретая вид зародыша – *кызыл хурт* – красного червяка¹, постепенно формирующегося в ребёнка. Как рассказывала Т. П. Чистогашева (1923–2009 гг., сагайка, род хал, Усть Таштып), «*тын чох үт нүтпес* – без ветра и дыхания не будет естественных отверстий, *чир чох ит нүтпес* – без земли или глины мясо не нарастёт, *суз чох паар-өкпезі нүтпес* – без воды внутренние органы не появятся, *от чох оды полбас* – без огня яркости не будет»². В перечислении отсутствует эфир – *үзілбес-парбас* – букв. «бесконечность», без которого слуха не будет, возможно, бабушка о нём просто запомнила. Похожие сведения находим в тибетском трактате по медицине «Вайдурья онбо»: первоэлемент «земля» формирует мышцы, кости, орган обоняния; «вода» формирует кровь, орган вкуса, влагу организма; «огонь» порождает телесное тепло и субстанцию «ясный цвет»; «воздух» порождает дыхание; «эфир» создаёт отверстия тела, орган слуха и голос³. Сведения, сообщённые Чистогашевой, вероятно, были восприняты в народе от буддийских лам-врачевателей (эмчи).

В материалах Ю. Г. Кустовой также находим: «В ранних традиционных представлениях о человеке кости его якобы «сделаны» из родового дерева, мышцы – из глины «земли», дыхание (*тын*) приносит ветер, а жизненную силу (*кут*) – верховные божества...»⁴. Действительно, хакасские шаманы утверждали, что кости (*сёёк*) человека сделаны не из земли, а из родового дерева. Например, у рода томнар, родовое дерево *тыт* – лиственница, значит их кости сделаны из лиственницы; у киндырлинских Чебодаевых родовое дерево *тал* – ива или ветла, их кости сделаны из тала, и хоронить их положено было в корзине, сплетенной из тальника; дерево Ивандаевых – *хазың* – берёза; у Топоевых, Шулбаевых, Мамышевых из рода хобый, кости сделаны из тополя.

Считается, что каждые девять лет *хут* человека ослабевает и наступает опасный для жизни «тяжёлый возраст» – *аар час*. Повышалась вероятность возникновения болезней и несчастий. Поэтому люди старались в критические годы

¹ Анохин А. В. Душа и её свойства по представлению телеутов // Сборник МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 253.

² ПМА. Сообщение Чистогашевой Т. П., 1923–2009 гг., сагайка, род хал.

³ Атлас тибетской медицины. М.: Галарт, 1994. С. 87.

⁴ Кустова Ю. Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб: Петербургское востоковедение, 2000. С. 19.

не называть подлинный возраст, уменьшая его на словах на год¹. Существовали представления и о перемещениях *хут* в течение светлого времени суток². Утром он прячется под ногтями, а к ночи поднимается под корни волос головы. Поэтому в тёмное время суток запрещалось расчесывать волосы («вычешешь» *хут*) и обрезать ногти («обнажишь» *хут*), т.к. подвергнешь свою жизненную силу нападению юзютов (*үзүт* – душа умершего человека), что приведёт к болезни. При сильном испуге *хут* мог выскочить из тела³, или по необъяснимой причине покинуть его ночью и блуждать, не находя обратного пути, рано или поздно попадая в «лапы» какого-нибудь юзюта. Признаки отсутствия жизненной силы у человека – апатия, отсутствие желаний и интересов, «пустота» глаз. Нередко и горные духи забирали *хут*, руководствуясь какими-то своими соображениями, и только шаману с большим трудом удавалось вернуть его через камлание.

Человек при отсутствии *хута* не погибал, потому что не прерывалось действие ещё одной души, называемой *тын* – «дыхание». Местом её пребывания в теле считалась сердечная аорта. Если *кут* способствует внутриутробному развитию ребёнка и поддерживает впоследствии дальнейшего его развития жизненные силы, то *тын*, после рождения ребёнка, как только он начинал дышать, обеспечивает связь между жизненными силами и телом. Когда *кут* долго отсутствует, дыхание прерывается и наступает смерть. Тогда *тын* превращается в птицу (у взрослых – в журавля, у детей – в ласточку) и улетает в сторону заката солнца, где находится страна мёртвых⁴. Тувинцы полагали, что наряду с *тын*, в каждом человеке обретается *сагыш* – «мысль» (хак. *сагыс* – «мысль, ум»). Они передаются от мужчины ребёнку в момент зачатия, чем якобы и объясняется сходство с отцом, а не с матерью. В момент смерти, выходя из человека, *тын* и *сагыш* объединяются и образуют душу *сюнезын*⁵.

¹ Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакаского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2003. С. 85.

² Он же. Представления о рождении, жизни и смерти у саянских тюрков // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири: сб. ст. памяти Ю.Ю. Сурхаско. Петрозаводск, 2009. С. 174.

³ Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакаского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2003. С. 85.

⁴ Он же. Бурханизм ... Указ. раб. С. 77.

⁵ Грум-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Ленинград, 1926. Т. 3, вып. 1. С. 130–131.

Телом человека, его движением, током крови управляет ещё одна душа – *чула*. Она сосредоточена в зрачках и излучает огонь глаз «*харах оды*»¹. Судя по замечаниям исследователей, это тот же *хут*, только его активная часть, присущая исключительно человеку. Алтайский миссионер В. И. Вербицкий (1893 г.) отметил, что у животных *чулы* нет. «Эту душу представляют величиною с ружейную пулю, беленькою, непрестанно движущеюся, кругленькою, как ртуть»². Этнограф А. В. Анохин сообщал о превращении *кута* в *чулу* при выходе его из тела, продолжающегося до тех пор, пока шаман не поймает её и не вернёт обратно в человека³.

Хут, а также две другие души живого человека, *тын* и *чула*, имеют близкое сходство с базовыми монголо-тибетскими астрологическими и медицинскими представлениями об индивидуальных силах человека. Это – *ла* (животная душа), *сог* (жизнь, жизненная энергия), *ванг* (личная сила, способности), *лу* (тело) и *лунгта* (удача)⁴. *Ла* похожа на *хут*, является жизненной силой, мигрирует в теле человека вверх и вниз в течение лунного месяца. Поэтому в определённые дни нельзя воздействовать на те участки тела, где она находится. Также *ла* способна самопроизвольно покидать тело и быть похищенной демонами класса Си, вызывающих внезапные смерти. Признаки потери или повреждения души – безразличие ко всему, утрата жизненных ориентиров, целей, непрекращающаяся усталость, тревога, рассеянность. *Сог* считается «матерью» *ла* и походит на *чула*. Это жизненная энергия, движение крови в теле, внутренний огонь. Местонахождение *сог* в теле человека – сердце. *Лунгта* («конь-ветер»), тоже, что и прана, напоминает *тын* («дыхание»). В её функции входит гармонизация внешнего и внутреннего мира человека. Силы *ванг* и *лу* прямых ассоциаций не вызывают. Возможно, к ним относятся *хагба* – душа-хранитель человека и *хуйах* – внутренняя сила, оберегающая человека⁵.

¹Бутанаев В.Я. Бурханизм ... Указ. раб. С. 86.

²Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М.: Издание Отдела Императорского Общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии, 1893. С. 78.

³Анохин А. В. Душа и её свойства по представлению телеутов // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 254.

⁴Орлов А., Орлова Н., Смольков Ф., Ходатаев Я. Астрология Тибета. М.: Амрита-Русь – Шечен, 2006. С. 49–55.

⁵Бурнаков В. А. «Мир невидимых» по традиционным воззрениям хакасов: духи Среднего Мира в хакасских традиционных представлениях XIX–XX вв.: автореферат дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. Новосибирск, 2002. 23 с.

После смерти человека *чула* выходит из глаз и превращается в *сүрүн* или *сүне*, т.е. поминальную душу. В течение года во время поминок она незримо присутствует среди живых людей, находясь в остальное время на кладбище¹. По В. И. Вербицкому, *сүне*, выйдя из тела, блуждает по местам, к которым привыкла во время жизни, издавая вопли, слышимые людьми, зовя по имени родственников, которые должны скоро умереть². Может быть поэтому её зовут *ибірткі* – букв. «обходящая», поскольку она в течение 40 дней обходит все те места, где прежде при жизни бывал человек. Чтобы «запечатать» *сүне* в могиле, на сороковой день совершали обряд *ибіріг*, совершая троекратный обход могилы против часовой стрелки³. А. В. Анохин указывал, что *сүне* может отделиться от тела и при жизни, блуждая по горам долинам и степям, являясь в виде фигуры живущего человека со всеми особенностями его физического облика и одеяния⁴, что более свойственно душе *сүр*. Вполне возможно, что последняя была одним из проявлений, или разновидностью *сүне*.

Душа *сүр* (*сюр*) или *сюрмет* – «изображение, картина», это образ (тень) человека, отделяющийся после его смерти, когда кончается его земное существование. Душа находится в юрте в течение 40 дней, после чего изгоняется в мир мёртвых камланием. На том свете «тень человека» живёт жизнью, похожей на земную, она так же пасёт призрачный скот и занимается повседневными делами⁵. Отделение *сүр* от человека при жизни приводит к неизлечимым болезням, неизменно приводящим к смерти. О представлениях такого рода среди алтайцев сообщил А. В. Анохин: «Сур может отделиться от человека за семь или десять лет до его кончины. Отсутствие сур'а человек долгое время в себе не замечает, – только продолжительная и упорная болезнь, ведущая к очевидной и неизбежной смерти, убеждает человека в том, что в нём отсутствует сур. При болезни, причиняемой отсутствием сур'а, телеуты обычно не камлают, потому что сур, вышедший из человека, снова не возвращается в него»⁶.

¹Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2003. С. 87.

²Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М.: Издание Отдела Императорского Общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии, 1893. С. 78.

³Бутанаев В. Я. Бурханизм ... С. 87.

⁴Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. Л., 1924. Т. IV, 2. С. 18.

⁵Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. ... С. 78.

⁶Анохин А. В. Душа и её свойства по представлению телеутов // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. 8. С. 262.

Другой разновидностью *сүне* является *сүнезінің ұзұт* или просто *ұзұт*, на что указывал А. В. Анохин¹. Это невидимый дух покойного человека, остающийся в доме в течение года. Если в годовщину смерти *ұзұт* не изгнать камланием, то он превращался в *харан* или *харазы* – «чёрную душу». Она будет всячески вредить людям, бродить, снижая плодovitость скота, принося несчастья, болезни, сокращая жизнь детей и взрослых. Опытный шаман отправлял *харан* в страну мёртвых (*ұзұт чир*), проводя её через множество препятствий и оставляя там навечно².

2.3 Представления о причинах возникновения болезней

В анимистическом мировосприятии хакасов сформировалось чёткое убеждение, что все радости, благополучие и здоровье, так же, как и проблемы, болезни и несчастья происходят от духов. Поэтому, не желая вступать с ними в конфликты, люди разработали разнообразные правила поведения, включающие множество запретов. Одним из них был запрет на произнесение имён духов болезней, а также названий болезней, чтобы не привлекать к себе их внимание. Разрешалось говорить иносказательно, применяя различные эпитеты или смысловые замены. Допустим, Эрлик-хана (Ильхана) прародителя всех вредоносных и болезнетворных духов называли *кара нәмә* – алтайск. «нечто чёрное». Все это привело к тому, что с утратой традиционной медицинской культуры практически ушли и представления о персонификации болезней. Поэтому к восстановлению представлений о причинах заболеваний у человека были привлечены материалы из соседних с Хакассией регионов – Алтая и Тувы.

По сохранившимся сведениям, всех подателей болезней можно разделить на пять групп:

1. первоначальные высшие земные духи – алтайск. э, хак. *таг ээзі*, тув. *даг ээзі* – «духи-хозяева гор», хранители родовых территорий, относящиеся к категории *ару төс* – «чистой основы», благотворительствующие человеку, но в случаях его непочтения к себе насылающие болезни;

¹ Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. Л., 1924. Т. IV, 2. С. 20.

² Бутанаев В. Я. Представления о рождении, жизни и смерти у саянских тюрков // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири: сб. ст. памяти Ю. Ю. Сурхаско. Петрозаводск, 2009. С. 181.

2. горные духи *таг тӧстері* – «горные тѣси» или *таг кизілері* – «горные люди», хранители внутри родовых гор жизненной силы (*кут*) людей и скота, считающие на этом основании тех и других своей собственностью. Любой прямой контакт обычного человека с горными духами ведёт к душевному заболеванию. Кроме того, горные духи избирают шаманов на служение через тяжёлые психофизические заболевания.

3. земные духи – *иб ээзі* – «духи-хозяева дома», относящиеся к категории *ару нӓмӓ* – алтайск. «нечто чистое», хак. *тӧс*, тув. *ээрен*, хранители жилищ и прилегающих к ним участков местности, представляющие собой предков из духов шаманов, благодетельствующих членам семей и наказывающих их болезнями за невнимание к себе;

4. низшие подземные и земные вредоносные духи, относящиеся к категории *йердиң нӓмӓ* – алтайск. «нечто земное», крайне недоброжелательные и агрессивные по отношению к человеку, называемые также «воинством Эрлик-хана» (Приложение В);

5. шаманы, колдуны и люди, с «плохим» глазом.

Горные духи. В мифологии Хакасии и сопредельных территорий издревле существуют духи-хозяева гор (*таг ээзі*), которые не подчиняются ни Кудая, ни Эрлик-хану. Они владеют родовыми территориями, в состав которых обязательно входят: родовая гора, хребты, ледники (если есть), реки и лесные массивы. В честь горных духов совершают горные жертвоприношения. В Хакасии не сохранилось полноценных представлений о земных божествах, кроме как о подателях благополучия и здоровья народа, умножения скота и защиты от злых духов, но алтайские материалы показывают и другие стороны их деятельности. Этнограф Л. Э. Каруновская (материалы 1929 г.) раскрыла видение шаманом Кондратием Танашевым средней части вселенной, «действительной земли»¹. Подробное описание сакральной географии Алтая включает одиннадцать конкретных объектов – гор, верховий рек, ледников, озёр, местностей, возглавляемых горными духами. Каждый из них имеет суровый, переменчивый характер, требует к себе

¹ Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной // Советская этнография. 1935. № 4-5. С. 160–183.

почтительного отношения, задабривания, богатых жертвоприношений со стороны зависимых людей. Так, Алтай ээзі, заведующий всеми вершинами Алтая, обитающий в пещерах и на ледниках, в зимнее время насылает ветер, бури, разносит юрты, уничтожает скот, насылает волков, замораживает насмерть охотников, устраивает смертельные падения с деревьев при сборе кедровых орехов. Тайга тӱс живёт на снежных вершинах гор, даёт здоровье и долголетие человеку, или сокращает ему жизнь, посылая туберкулёз. Таркан кам – обитает в верховьях Катуні и на Белухе, насылает на людей простудные заболевания, ревматизм, болезни ушей и глаз. Монгусой кам, пребывающий на Абакане, посылает болезни глаз и головокружение, и т.д. Одним горным духам умиловительные жертвы приносили все секи Алтая, другим, имеющим меньшее влияние, только секи, проживающие на хранимой духом родовой территории. Горные духи, судя по записям шаманских песнопений¹, разъезжают на подвластной им территории на чёрно-бурых конях, имеющих золотую гриву и копыта из золота, погоняя их кнутом из чёрной выдры или из черноспинной лисицы, одевают бобровую шапку, широкий кушак, сверкающий золотом, спят, укрывшись чернобархатной накидкой.

В рассказе качинского шамана Семёна Тинникова, записанного О. В. Суховским, названы пять главных духов², хранителей людей, сильно напоминающих древних китайских духов у *фан шень* – «духов пяти сторон света» или «божеств-повелителей частей света», выступающих в роли первопредков (первопричин) всего сущего³. Важными отличительными признаками духов, являются место, откуда они прибыли, цвет коня и одежды, особенно последнее, указывающее на принадлежность к определённой стихии мироздания. Дух Кыирган из Китая, ездит на гнедом коне, в одежде из красного сукна (стихия Огонь), даёт людям и скоту здоровье. Дух Карамол из Монголии, ездит на карем коне, в одежде из чёрного атласа, в синих сафьяновых сапогах и перчатках (стихия

¹ Катанов Н. Ф. Шаманские песнопения сибирских тюрков. Записи 1878–1892 годов / Пер. А. Преловского. М., 1996. С. 21–117.

² Суховский О. В. О шаманстве в Минусинском крае // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1901. Т. 17, вып. 2-3. С. 153–154.

³ Лукьянов А. Е. Истоки дао. Древнекитайский миф. М.: ИНСАН, 1992. С. 26.

Дерево), посылает здоровье овцам и рогатому скоту. Дух Сарах-Чибек из Чайота, ездит на жёлтом коне в жёлтой одежде (стихия Земля) из плиса, помогает женщинам при родах. Дух Тазылган из гор Амыньской тайги, ездит на буро-черногривом коне в чёрных одеждах (стихия Вода), помогает от ревматизма, болезней желудка и глаз. Дух Кугурткан с западного берега океана, царь всех духов, ездит на белом коне в белой шёлковой одежде (стихия Металл), белых сафьяновых сапогах и таких же перчатках, разговаривает на 17 языках.

Горные люди. Изначально они были созданы Эрлик-ханом в виде вечных *алыпов* «богатырей» для уничтожения всего живого в земном мире. Верховное божество Кудай закрыло их в подгорном мире, обязав помогать людям¹. Среди горных людей *таг кизілері* есть *таг хыстары* – «горные девы» и *таг оолгы* (*таг кизі*) – «горные парни». Они обитают внутри родовых гор, владея пространством, именуемым *сын чир* – «правильный мир». В их ведении находятся души людей и скота, готовые к воплощению. Вечерами горные люди покидают свой мир и гуляют по своим земным тропам (*таг чолы*) или играют свадьбы (*таг ойыны*). Горные люди вызывают у людей *алаах парган* – психические заболевания, сумасшествие, бешенство, потерю памяти, а также способствуют рождению детей-инвалидов. Человек может совершенно случайно оказаться среди сборища духов, его тут же закружат, как ему покажется на день-два, а на деле в земном мире пройдёт несколько лет. Бывает, что кто-то случайно обронит на тропе горных духов какую-то свою вещь, допустим платок, и через него лишится души. А если кто-либо, не посоветовавшись с шаманом, построит на тропе дом, то в нём невозможно будет жить из-за постоянных раздоров, болезней и смертей.

Горные девы – коварные соблазнительницы. Они не имеют бровей, но необыкновенно красивы, с длинными чёрными косами, одеты в одежды, блестящие как золото, только груди их, как говорят, хрустят при прикосновении. Дева может явиться ночью к одинокому чабану, склонить к сожителству и забрать себе его душу. Человек становится неадекватным, нервным, потерянным, с «пустыми» глазами, начинает бормотать и не сдерживает слюни. Он бежит из

¹ Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакаского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. С. 56.

дома в горы, не чувствует ни тепла, ни холода, ни страха, ни волнения за родственников. Такие люди долго не живут, несмотря даже на вмешательство шамана.

Про горных парней говорят редко, поскольку они менее коварные, чем их родственницы. Нередко они оказывают помощь заблудившимся или указывают уснувшему чабану, куда забрело его стадо. Но и горные парни уводят земных женщин, которые тоже становятся беспокойными и стремятся покинуть земной мир. Считается, что люди, забранные горными духами в *сын чир*, живут там всегда хорошо.

От браков людей и горных духов рождаются дети. Этим объясняется рождение калек, имбицилов и олигофренов. У мужчин они появляются в подгорном мире, а у женщин в земном. Дети от горных духов бывают умственно отсталыми или уродливыми – с хвостом, тремя глазами, множеством сосков, лишними пальцами, перепонками на руках и т.д. Поэтому когда рождается неполноценный ребёнок, его признают сыном горного духа, растят, во всём потакая, ухаживая усиленно, боясь наказания со стороны отца и его родственников. Но обычно считается, что такие дети долго не живут.

Домашние тёси. По аналогии с изначальными духами, являвшимися основой или корнем трёх миров, делившимися на две категории – *ару тös* – «чистая основа» и *кара (хара) тös* – «чёрная, нечистая основа»¹, домашних тёсей делили по тому же принципу. Одних из них называли *арыг тöстер* – «чистые тёси» и размещали на мужской стороне жилища, других *пуртах тöстер*, «нечистые тёси» – на женской. Н. Ф. Катанов (1907) в записях рассказов хакасских шаманов и старожилов переводил слово тёсь, буквально, как «грудь (т.е. образ) покровительницы» или «грудь покровителя»². Они считались оберегами (*куях*) жилища, его стражами (*хадарчы*) и хозяевами (*ээзи*)³.

Согласно мифическим представлениям, прежде чем стать домашними духами, почитаемыми разными сеоками, тёси вольно путешествовали по

¹ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. Л., 1924. Т. IV, 2. С. 1.

² Катанов Н. Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. С.-Петербург, 1907. С. 409–410.

³ Бутанаев В. Я. Почитание тёсей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии: материалы и исследования. Новосибирск: Наука, 1986. С. 91.

территории Хакасско-Минусинской котловины, приходя из самых разных, порой даже отдалённых, стран и местностей. Это следует из шаманских песнопений, записанных Н. Ф. Катановым в 1878–1892 гг.¹ В обращении к Хус тёсю говорят: «Ты перешёл через снежный хребет, ... Чёрно-чёрный скакун у тебя...»; к Ас тёсю: «Ты пришёл из китайских земель ... твой бело-буланый скакун ... Руки-в-боки не зная преград, Ходишь вольно по нашей земле...»; к Тилег тёсю: «На своём синевом коне, Из Кузнецка приехала ты»; к Хызыл чалама тёсю: «Пришёл ты из южных краев, Из гор Урянхайской земли ... Ты едешь на рыжем коне, отмеченном белым пятном ...» и т.д. Возможно, в текстах иносказательно рассказывается история этногенезиса Хакасии, где предки родов происходили из отдалённых земель и приобрели мифопоэтические образы. Шаманы воплотили их в виде фигурок из деревянных рогулек, материи и меха и определили неизменные места в юрте. Одни тёси покровительствовали жилищу, другие – охоте, третьи – скоту, четвертые – коням, пятые – кузнечному делу, шестые – оберегали айран и кисломолочные продукты и пр. Но самое важное, практически все они могли как насылать определённые заболевания, так и избавлять от них.

Отмечалось, что тёси были более распространены у кызыльцев и качинцев и менее у сагайцев и бельтыр². Каждый тёсь имел собственное имя, место происхождения, предназначение, связь с определёнными органами тела человека, на которые мог насылать болезни или, наоборот, избавлять от них. «Чистым» духам полагалось ездовое животное – «ызых». Тёсей обязательно надо было кормить в определённое время лунного месяца, а также делать жертвоприношения – одному раз в три года, другому раз в девять лет, а третьему перед каждой охотой. Обряд кормления чистых и нечистых тёсей строго находился в ведении мужчин или женщин. Об этом сообщал Е. К. Яковлев: «Ухаживает за каждым из божков в точно установленное время мужчина и женщина, кланяясь идолу, брэнча некоторым идолам металлическими вещами, поливая их или брызгая им молоком и маслом»³.

¹ Катанов Н. Ф. Шаманские песнопения сибирских тюрков. Записи 1878-1892 годов / Пер. А. Преловского. М., 1996. С. 21–117.

² Бутанаев В. Я. Почитание тёсей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии: материалы и исследования. Новосибирск: Наука, 1986. С. 91.

³ Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900. С. 109.

Недовольные чем-то тёси либо «хватали» или «ударяли» человека, либо «нагоняли» или «напускали» на него болезнь. Делают они это по причине двойственности своей натуры, объединяющей как положительные, так и отрицательные черты. С одной стороны тёси полностью расположены к людям, являясь их постоянными спутниками и помощниками, с другой – способны мстить, и порой очень жестоко, поскольку не терпят к себе невнимания, небрежного отношения, пропусков кормления и жертвоприношений. Кроме того, «удар» мог получить мужчина, коснувшийся нечистого тёся, и, наоборот, женщина, случайно потревожившая чистого тёся. В результате проведения умиловительного обряда духи, получив свое, как правило, успокаиваются, устраняя насланную болезнь. Поэтому шаманы рекомендовали в случае непрекращающихся в какой-либо семье несчастий и болезней чаще кормить домашних духов. Регулярные («плановые») ежемесячные угощения тёсей были своего рода профилактикой различного рода заболеваний. [Подробнее о лечебной функции тёсей, см. Приложение Д].

Вредоносные духи. В совокупности всех персонифицированных невидимых вредоносных духов, способных проявиться в любой форме, зооморфной или антропоморфной, называют *айна*¹. По сведениям П. Островских, болезни происходят оттого, что *айна* поселяются в теле человека и приносят страдание, а если похищают душу (*кут*), то и смерть². Состояние человека, на которого нападает *айна*, называют *урунчах* – «внезапное болезненное недомогание». Это понятие достаточно широкое и может характеризовать и последствия воздействия на человека горных и водных духов. *Улуг урунчах* – «великое внезапное недомогание» – паралич, насылал сам Эрлик-хан. Он своим горячим дыханием обдавал человека, на какую сторону оно попадало, та сторона и парализовывалась. Про таких людей говорили *таныттырганга үрееннер* – «умерли, потому что их определил (узнал) сам Илхан», *таныттырган* – значит «был представлен духам». Многочисленные *айна* были готовы схватить душу (жизненную силу) человека, самопроизвольно отделившуюся ночью от тела.

¹ Бурнаков В. А. Традиционные представления хакасов о злых духах айна // Сибирь на перекрестье мировых религий: материалы Второй межрегиональной конференции. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2005. С. 125–133.

² Островских П. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края (Отчет о поездке 1894 г.) // Живая старина. СПб., 1895, год пятый. Вып. III и IV. С. 341.

Разновидностью вредоносных духов, преследующих людей, является *пук* (*njū*, *nöō*). По В. Я. Бутанаеву, это «нечистая сила, злые духи, бесы», а также *хам пук тастапча* – нечисть, которую подбрасывает в юрту шаман, от которой наступает угнетенное состояние¹. По тувинским поверьям, сообщённым Г. Е. Грум-Гржимайло, *пук* – это демон, вселяющийся в человека, вызывающий отеки и смерти. «Бывают целые семьи “пуктэр”, т.е. одержимых этими демонами. Вселение одного из них в человека узнается по разным внешним признакам: опухли у кого-нибудь ноги без заметной причины – в него вселился пук; заболел водянкой, и лекарства лам не помогают – в нём сидит опять-таки пук; умирает в семье подряд несколько человек – и в этом виноват пук»². По поверью падающий с неба метеор – *тор*, чаще всего является *кискек нүүзү* – вредоносным духом, приносящим несчастья и инфекционные заболевания людям³. К *пухам*, похоже, относится и *поончах нөүзү* – дух-душитель, толкающий человека на самоубийство через повешение. Ещё одна категория особенно злых духов именуется *айна-чик*; название, возможно, происходит от *чеек* – «прожорливый, людоед», слово, употребляемое и в отношении разъедающей язвы⁴. Их называют ещё *сымыл* (*чик айнаның сымылы*), поскольку духи распространяют рак, сифилис (*сымыл агырыг*) и прочие неизлечимые болезни⁵.

В разряд *айна*, хотя и злошуточно, попадали при жизни старые девы, не бывавшие замужем, а также, видимо, и несчастные, увечные, никому ненужные старухи, никогда не имевшие детей. Их называли *чурт айназы* – «айна жилища». После смерти некоторые из них становились тёсями – домашними духами-покровителями, насылавшими болезни или просто духами болезней. Среди них известны, например, старая дева, брошенная на произвол судьбы, ставшая *Хозан тёсем*, насылавшем ревматические заболевания⁶, старуха *Көртигес* – хозяйка панариция, слепая старуха *Күүүр* – хозяйка кори и др.

¹Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999. С. 98.

²Грум-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 3, вып. 1. С. 134.

³Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2003. С. 94.

⁴Он же. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. С. 214–215.

⁵Он же. Бурханизм ... С. 94.

⁶Он же. Почитание тёсей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии: материалы и исследования. Новосибирск: Наука, 1986. С. 94.

Алтайцы рассказывают, что когда *айна* съедает человека, то ходит повсюду с его неупокоенной душой – *үзүт*. Вместе они выбирают жертву и здороваются с ней. С кем поздоровались, тот начинает хворать и потом умирает от той болезни, от которой скончался человек, превратившийся в *үзүт*¹. *Үзүт* или *харан* – «чёрная душа», нередко смешивался в представлениях с *айна*, хотя происхождение у них было совершенно разное. Ночами неупокоенный дух бродит по домам своих родственников, стучит и пугает их, зовет по имени. Тот, кем овладеет *үзүт*, заболит. Шорцы считали действенным средством излечения обряд *üsüt şuḡar*, когда человека окуривали и, произнося специальные слова, запугивали *үзүт*, стараясь при этом узнать его прижизненное имя, перечисляя один за одним имена умерших родственников². Хакасские шаманы тоже проводили специальный обряд изгнания чёрной души, отправляя её в мир мёртвых³. Душа специально загубленного при родах ребёнка превращалась в *аан*, злобного духа, мстящего людям, приносящего несчастья и болезни⁴.

Тоже происходило и с душами замученных животных (кошек, собак) и убитых на охоте зверей.

Время разгула *үзүтов* – «красный вечер», т.е. закат солнца. В это время духи мёртвых посещают земной мир и стараются навредить людям. От их поцелуев, особенно у тех, кто не вытирает губы после еды, появляется *ылбырт* – герпес⁵. Пища, оставшаяся на ночь открытой, облизывается *үзүтами*, становится вредной для здоровья, нечистой, способной вызвать заболевания. По вредоносному образу действия на *үзүтов* походили *үг* (*үң*) – духи, живущие в тайге и горах. Вечером при заходе солнца они пристают к человеку и стараются погубить его.

Невидимых духов, распространяющих в основном инфекционные (*азахсыс*) заболевания, называют *аалчы* – «гость». К ним относятся: оспа – *сохыр аалчы* – букв. «пёстрый гость», или *улуг аалчы* – «великий гость»; корь – *хоочах*, или *кічіг*

¹ Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1940. С. 331.

² Она же. Шорский фольклор. С. 440–441.

³ Бутанаев В. Я. Обряд изгнания «черной души» в страну мертвых у хакасов // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: тезисы докладов международной научной конференции. 15–22 августа 1992. Якутск, 1992. С. 78.

⁴ Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2003. С. 88.

⁵ Он же. Хакасская народная медицина // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 23–24.

аалчы – букв. малый гость, хозяйка болезни – *күүр өрекен* – «старуха корь»; тиф – *кизім аалчы* – «тиф-гость», или «эпидемия гость», также *харан аалчы* – «чёрной души гость»; грипп – *хазах агырии* – букв. «русская болезнь»; ветрянка – *чил аалчы* – букв. «ветренный гость»; скарлатина – *аалчы* – просто «гость»; малярия – *сарыг аалчы* – жёлтый гость; желтуха – *сарыг агырыг* – «жёлтая болезнь», также *хаас агырии* – букв. «качинская болезнь»; в эту группу, видимо, попадала и горячка – *ізіг аалчы* – букв. «горячий гость», и опухоли – *көбіг аалчы* – букв. «опухоль гость». Алтайцы связывают инфекционные заболевания с Эрлик-ханом. Он насылает эпидемии и эпизоотии на людей и скот, вынуждая приносить ему жертвы. Если они его не удовлетворяют, Эрлик-хан карает людей смертью, после чего их души поступают в полное распоряжение бога¹.

При этом население края не считало многие поветрия (*чорых аалчы*, или *чорых агырыг*) местными, полагая, что они появляются откуда-то извне. Оспа и корь виделись «гостями» с юго-востока, из далёкой страны Ала-ат из-за Саян, где не вянут травы и не замерзают реки. Грипп у кызыльцев считался приходящим из холодной страны, где обитают эвенки, а тиф считали болезнью, происходящей из Тувы². Исследователь Сибири М. А. Кастрен почти три недели прожил в обществе койбалов. Многие старики помнили ещё экспедицию П. С. Палласа (1772), отзываясь о ней не слишком хорошо. Они связывали массовый падеж скота, произошедший после экспедиции, с тем, что учёный, уединившись от людей, раскапывал древние могильные курганы³. Весьма интересное поверье о снах записал Н. Ф. Катанов – «видеть русского – захворать лихорадкой»⁴. Возможно, что это поверье восходит к временам первых контактов хакасов с русскими. В момент знакомства происходило невольное инфицирование местных жителей, не имеющих иммунитета к непривычным возбудителям болезней. Вероятно, поэтому в хакасском языке возникло название гриппа – «*хазах агырии*» – букв. «русская болезнь».

¹ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. Л., 1924. Т. IV, 2. С. 1.

² Скобелев С. Г. Влияние заболеваемости на динамику численности коренного населения Сибири в XVII–XX вв. [Электронный ресурс] // Сибирская заимка. Режим доступа: http://www.zaimka.ru/03_2002/Skobelev_epidemic (дата обращения: 12.07.2015).

³ Кастрен М. А. Сочинения в 2 т. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. Т. 2: Путешествие в Сибирь (1845–1849). С. 225.

⁴ Катанов Н. Ф. Среди тюркских племен // Известия Императорского Русского Географического Общества. 1893. Т. XXIX. С. 167.

Многие инфекционные заболевания были побеждены в XX в. повсеместно, в том числе и натуральная оспа. Однако штаммы её вируса как бактериологическое оружие долгое время разрабатывались в военных лабораториях мира. В настоящее время вирус натуральной оспы существует в России и в США. В Хакасии только у стариков сохранились воспоминания об этой страшной болезни. Тем более никто из них никогда не знал, что делается в секретных лабораториях. Престарелая шаманка Анфиса Асочакова (1932–2013) незадолго до ухода из жизни поделилась своими видениями. Она говорила, что дух оспы спрятан на востоке в полый кости чёрной лошади, упавшей на дно чёрного колодца в недоступных, высоких покрытых снегом горах. Лошадь (т.е. ездовое животное духа оспы), когда встанет из колодца, сможет вернуться в мир. Этот момент постепенно приближается, поскольку на дне колодца растут травы, лошадь питается ими и удобряет их своим навозом, а он год от года под её весом уплотняется, поднимаясь к краям¹. Может быть это предвидение грядущей эпидемии, когда дух оспы выйдет из-под контроля и с полной силой ворвётся в забывший о ней мир?

В народной «номенклатуре» заболеваний есть также болезни, иносказательно называемые *позыни* – «свои». К ним относится молочница (кандидоз) и стоматиты, вызываемые духом Апсыл-ханом, связанным с хозяином собачьего мира Адай ханом². Поэтому раньше для лечения детей использовались кастрированные половые железы щенка, которые, окунув предварительно в молоко, вкладывали ребёнку в рот³. Такое заболевание как крапивница – *iskim* (*iskin, imiskin*) – букв. «собачий след», появлялось, как полагали, оттого, что человек случайно наступил в то место, где скребла когтями собака или волк⁴. Если кто-то случайно пересекал дорогу духу бронхиальной астмы – *айартым чолы*, он мог быть наказанным Айартымом – хозяином болезни. Кроме того, проблемы со здоровьем возникали при нарушении запретов, например, от съеденной пищи, запрещённой для рода, к которому принадлежит пострадавший. Также и травмы,

¹ ПМА. Сообщение Анфизы Асочаковой, 1932–2013 гг., сагайка, род чыстар.

² Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакаского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2003. С. 99.

³ Он же. Хакасская народная медицина // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 110.

⁴ ПМА.

полученные от неосторожного обращения с оружием, бытовыми предметами (топором, пилой, домашней утварью), считались следствием обиды на человека духа вещи.

Плохие люди. Вред окружающим способны были приносить и шаманы, используя в своих интересах вредоносных духов. По В. Я. Бутанаеву (2006 г.), «они насылали на жилище благополучно живущих людей порчу в виде духов болезней «пух», нечистых сил «пуртах», летающих бесов «тор» или духа суицида «поончах», из-за чего в семье происходил разлад, супруги становились нездоровыми, скот погибал, дети умирали, домочадцы вешались и т.д.¹ Злобные шаманы – *чеек хамы*, могли «съесть» душу (*хут*) человека, доведя его тем самым до смерти, или украсть души скота и «закрыть» их в горах, от чего животные начинали повально болеть. За хорошее вознаграждение они могли вернуть всё назад². Случалось, что шаманы подбрасывали болезни через дымоход в юрту, например, туберкулёз (*кёксö*).

Среди знахарей были *сыбырагчы* – «шептуны, колдуны», заговаривающие духов и *айна*. Встречающиеся среди них неудачники, завистники, просто озлобленные, а также попавшие под влияние *айна*, нередко становились *харгагчы* – «проклинателями». Они, наклонившись, нашёптывали заговор, отправляя через ноги³ в сторону проклинаемого человека духа похожего на ветряную летающую змею, называемого *нах* (возможно, это *наг* – санскр. «змея» – в индуизме и буддизме змееподобное мифическое существо). Если она не достигала цели, то возвращалась обратно, нападая на того, кто её отправил. Другой посылаемый дух *першин*⁴ (возможно, шаровая молния), преследуя проклинаемого человека в виде огненного шара, мог проходить сквозь слои земли и возвращаться обратно. Какой конкретный вред эти духи приносили здоровью человека, уже никто не помнит.

В народе остерегались человека со «злым глазом» – *чабал харах*, или «дурным (букв. дополнительным) глазом» – *хос харах*. Сам по себе этот человек не

¹ Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. - Абакан: Издательство Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 2006. С. 16–17.

² Он же. Традиционный шаманизм ... С. 17.

³ Он же. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2003. С. 82.

⁴ ПМА. Сообщение Тади Бурнаковой, 1919–2005 гг., сагайка, род харга.

был проводником *айна*, но имел своеобразные природные свойства, вызывать порчу, т.е. неудачи и болезни людей и животных, под воздействием недоброжелательного или просто пристального взгляда. В лёгких случаях для устранения сглаза достаточно было окурить человека дымом *ирбена* и обмахнуть мужской одеждой, в тяжелых случаях приходилось звать шамана¹.

В настоящее время многие потомственные шаманы и знахари, родившиеся в 20–30-е годы XX века, уже ушли из жизни. В лучшем случае они успели передать знания своим потомкам или поведать их интересующимся учёным и студентам. В аалах сохранились немногочисленные малоизвестные, не стремящиеся к славе знахари, продолжающие старинную целительскую традицию. Лечение не является их повседневным занятием. В жизни эти люди товароведы, бухгалтера, библиотекари. Шаманов можно пересчитать по пальцам, но особенно сильных среди них нет, как говорится в народе – повывелись. В некоторых районах Хакасии делаются попытки возрождения традиций, выражающиеся в общих собраниях родственных семей для горных жертвоприношений, очень важных для сохранения здоровья и благополучия рода. К сожалению, генетически одаренная молодёжь, в чьем роду было не одно поколение шаманов или знахарей, испытывая потребность к занятию духовно-медицинскими практиками, под влиянием современных веяний, превращается в «городских шаманов». Они являют собой смесь экстрасенсов с оккультистами, с лёгким налётом хакасского колорита, не представляющих даже, где находится их родовая гора и знающих о горных духах только понаслышке.

Собранные сведения о теле и душе человека, позволяют утверждать, что в прошлом шаманы и знахари хорошо разбирались в анатомическом строении физического тела человека (*ит хан* – «плоть и кровь»). Анатомическая номенклатура была тщательно разработана, части тела, кости, мышцы, отделы кишечника и пр. имели собственные названия, а также были определены духи-покровители, которые распоряжались здоровьем / нездоровьем человека. При этом хакасские шаманы считали, что кости (*сöök*) человека сделаны из древесины

¹ Он же. Бурханизм ... С. 81.

родового дерева. Кроме того, в верованиях шаманистов различаются до семи разных видов души у одного человека. После смерти, эти души трансформируются в иные формы, продолжая временное пребывание без тела, постепенно переходя в мир мёртвых (*үзүт чирі*). Только одна душа, спускаемая свыше, именуемая *хут* (*кiзi худы*) – «жизненная сила (человека)», проходит трансформацию и очищение, чтобы быть воплощённой в новом теле. Это устойчивое представление продолжает жить в народе, являясь реликтом традиционных верований.

Всего лишь сто лет назад появление заболеваний объясняли влиянием духов различных категорий – высших и низших: земных, горных, подземных, а также шаманов, колдунов и люди, с «плохим» глазом. Конечно, и сейчас среди населения можно ещё встретить пережитки этих представлений, сохранившиеся в основном в виде предрассудков. В целом они мало влияют на жизнь современных хакасов в силу отсутствия у них цельного анимистического мировосприятия, разрушение которого привело в XIX веке к двоеверию, а затем, под влиянием атеистического воспитания, и к внешнему безверию.

Глава 3 Лекарственные средства хакасской народной медицины и способы лечения некоторых заболеваний

3.1 Лекарственные средства хакасской народной медицины

Народная медицина хакасов располагала большим набором натуральных средств лечения. Все что растёт, живёт и находится в земле, считалось целебным и использовалось по требованию того или иного духа болезни. При этом обнаружение многих лекарственных средств растений и минералов, так же, как и целебных свойств ландшафтных объектов, народное предание приписывает природной наблюдательности хакасов. Они внимательно следили за поведением животных, запоминая, какие травы те ели в брачный сезон и при болезнях, где находили солончаки, в какие воды окунались при ранениях и кожных заболеваниях.

При контакте с медицинскими традициями других народов – китайцев, монголов, русских, происходили заимствования средств и методов лечения, приводившие к обогащению хакасской народной медицины практическими знаниями. По мере утраты у этнических групп хакасов традиционного мышления и смене хозяйственной деятельности происходила десакрализация религиозных представлений и мировоззренческих установок. В результате народная медицина хакасов в современном изложении выглядит как набор стандартизированных методов лечения с применением тех или иных фитопрепаратов, изготовленных из местного сырья. О духах болезней и их требах уже мало кто вспоминает, хотя некоторые традиции остались неизменными, особенно те, которые касаются сбора лекарственного сырья и лечения больного.

Соотношение видов лекарственно-обрядового сырья в народной хакасской фармакогнозии неравномерное. Из зарегистрированных 146 видов сырья (Приложение Е) примерно 10 % приходится на неорганические и органо-минеральные виды, 20 % – на животное сырье и 70 % видов – на сырье растительного происхождения. Такое соотношение содержится и в классических

трудах по традиционной медицине, таких как среднеазиатские «Канон врачебных наук» Ибн Сины (XII в.), «Фармакогнозия» Абу Райхана Беруни (XII в.), тибетское «Чжуд-ши» Ютог-ба Йондан-гомпо (XII в.) и армянское «Ненужное для неучей» Амирдовлата Амасиаци (XV в.)¹. Однако в целом искусство изготовления лекарств не дошло до нашего времени и практически исчезло вместе с носителями знаний в конце XIX – начале XX в. Тем не менее, сохранившиеся сведения отражают неразрывную осознанную связь между обществом и одухотворенной им природой, ярко проявляющуюся при сборе лекарственных средств и использовании растений и животных в лечебных обрядах.

Виды лекарственного сырья

Неорганическое и органо-минеральное лекарственное сырье хакасы добывали в основном в местных горах. Здесь находятся огромные залежи горючей серы, гипса, мела, известняка, используемого для изготовления извести, медной руды, применявшейся для получения медного купороса. Некоторые озёра образуют самосадочную каменную соль. В трещинах скал и гротах встречаются скопления «каменного масла» и мумиё. Сбор горных пород и минералов раньше проводили в конце апреля, когда просыпалась Мать Земля, начинали дуть ветра, открывались двери гор и выходили горные духи. С их позволения брались нужные для лечения средства. Большой удачей была находка «громовой стрелы» – фульгурита, находимого в месте удара молнии в песок или в горную породу. С его помощью посредством высекаемых искр изгоняли духа кожных заболеваний.

Животное сырье. От диких и домашних видов животных в качестве лечебных средств брали кровь (змея), мясо (суслик, собака), жир (медведь, барсук, сурок, суслик, змея, собака), мозг – костный (косуля) и головной (сорока), желчь (медведь, змея), половые органы (марал, собака), мускус (кабарга), шерсть (баран, собака), рога (марал), помёт (корова). Наблюдались и сугубо региональные предпочтения к лечению некоторых заболеваний животными определённого вида.

¹ Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Канон врачебной науки. Ташкент: ФАН, 1982. Кн. II. 832 с.; Абу Рейхан Беруни. Фармакогнозия в медицине (Китаб ас-сайдана фи-т-тибб). Ташкент: ФАН, 1973. 1120 с.; Амирдовлат Амасиаци. Ненужное для неучей. М.: Наука, 1990. 880 с.; Чжуд-Ши. Канон тибетской медицины. М.: Изд-во восточной литературы. 2001. 768 с.

К примеру, тувинцы при туберкулёзе ели мясо сурков, а хакасы мясо и жир сусликов. Практическое применение в народной медицине хакасов находили также и продукты жизнедеятельности животных, например, молоко (масло, сметана, айран, кумыс) и мед.

Как лекарственные средства использовались и насекомые. Вшей глотали при желтухе, продуктами переработки муравьёв лечились от ревматических болей, берёзовых жуков-короедов использовали от молочницы, гусениц применяли при стоматитах. От последнего заболевания в каждом роду хакасов было своё лекарство. То, чем лечились в роду Чистановых, запрещалось использовать, допустим, роду Анжигановых. Чистановы – *сеок томнар*, при стоматитах ели *тыт хуртын* (соснового или лиственничного червя – гусеница бабочки *Coleophora laricella*), которому отрывали голову и запекали на горячей плите. На вкус червь сладкий, напоминающий кедровый орех. Анжигановы – *сеок читі пүүр*, при стоматитах употребляли *тал хуртын* (ивового червя – возможно гусеница бабочки *Cossus cossus*). Этот червь длинный, коричневый, с множеством ног. Его также запекали на горячей плите. Мамышевы (карагайские) – *сеок хобый*, использовали при стоматитах пережженный собачий помёт. У некоторых других родов полагалось есть пепел от побелевшего собачьего помёта, либо запечённые корни ириса¹.

Холощенные домашние животные – валухи, волы и мерины, или же просто бараны, быки и кони (чаще самцы), играли важную роль в лечебных обрядах. Они выбирались шаманом в качестве *ызыха* – священного ездового животного определённого цвета, подносимого в качестве выкупа домашнему *духу-тёсю*, насылавшему за какую-то провинность болезнь на домочадца. Также по требованиям духов болезней тех или иных животных приносили в виде искупительной жертвы. Бывало, что органы только что забитого животного прикладывали к больным местам страдающего человека с просьбой забрать болезнь, после чего скармливали их собакам. Для крупных обрядов специально разыскивали и выкупали у хозяев курдючного барана, указанного шаманом,

¹ Горбатов Л. В. О лечебных свойствах традиционного питания хакасов. Абакан, 1999. С. 4.

обычно с чёрной головой или с тёмным пятном на голове. В советское время в Хакасии стали держать мериносов, дающих много шерсти, но не подходящей для обрядов расцветки. Но когда Черногорский комбинат по обработке шерсти прекратил своё существование, люди перешли на выращивание более выносливых, чем мериносы короткожирнохвостых овец. Сейчас в Аскизском и Ширинском районах их поголовье резко возросло, и появилась возможность находить для обрядов именно тех баранов, которых обычно требуют горные духи.

Растительное сырьё. Как уже говорилось выше, среди лекарственных средств, применяемых хакасами, преобладали растительные. Из литературных и устных источников были выделены 107 видов растений народной медицины¹. Нет сомнения, что их гораздо больше, но ряд видов остался не идентифицированным из-за трудности соотнесения хакаской народной ботанической номенклатуры с латинской, даже при имеющемся описании. Например, травы: чүрек оды, пүүр нир, хамазлот, хаңза оды, тарчы оды, хобых оды, хой сибе, ат хабаазы, хой хабаазы. Практически все зарегистрированные растения являются местными и только некоторые – табак и подсолнечник, были интродуцированы, но за несколько столетий прочно вошли в народную фармакопею. С позиции народных представлений все растения входили в требы духов болезней, при этом некоторые из растений принимали внутрь, некоторые наносили на кожу, а некоторые использовали в обрядах для обмахивания или лёгких ударов и пр.

В народе к растениям относились с известной долей осторожности, считая, что попусту их рвать и ломать нельзя, поскольку они тесно связаны с миром духов. Травы представлялись шерстью Матери Земли, цветки – душами детей, а деревья, как думалось, вообще произрастают из обители Эрлик-хана, где всё перевернуто, подземные корни – это крона, а крона в солнечном мире – это корни. Сбор трав допускался там, где они особенно сильны, на скальных гольцах, но только не на участках, где обитают горные духи, или где живёт сам дух-хозяин местности. Особенно неприкосновенной считалась растительность на святых местах и вокруг

¹ По материалам экспедиции ХГУ в ГАУК Хакассский Республиканский Национальный музей-заповедник: рукописный отчет студентов ботаников ХГУ.

источников. Обычные люди, осознавая важность трав, опасаясь их ядовитых свойств и боясь возмездия со стороны горных духов, старались их не собирать. Хотя матери нарушали запреты и для лечения кашля у детей собирали мать-и-мачеху – *чидіріг оды* и шлемник – *однак оды*.

Народная классификация лекарственных растений очень удобная. Она содержит только определения «это – от этого». При желании их несложно объединить в группы, например: усыпляющие травы – *узутчаң от* (представитель группы – валериана – *чыстыг от*), отравляющие травы – *оохчаң от* (представитель – волчье лыко – *адай хады*), помогающие при головной боли – *пас агырина чарапча* (представители – калина красная – *саңыс*, жимолость – *іскім*), мочегонные травы – *сідетчең от* (представитель – коровяк обыкновенный), травы, имеющие кровоостанавливающее свойство – *хан тургысчаң от* (представитель – подорожник большой – *сіс оды*), травы при ушибах – *пиртікке чарачаң от* (представитель – зверобой каменный – *хая чайы*), травы, изгоняющие или защищающие от злых духов (айна) – *айна кирбес от*, или *айна тисчег от* (представители – полынь обыкновенная – *чыстыг от* и татарник – *ипсек*) и т.д. Нетрудно представить, как знахарь выводил своего ученика на луг или в лес, показывал растение, предлагая запомнить его внешний вид и называя его действие, что при образном мышлении схватывалось, как говорится, на лету.

Знахари брали растения в пору цветения. Приходя на место, где произрастают лекарственные травы, нужно неспешно расположиться, осмотреться и совершить обряд породнения с духами местности. Для этого обычно используют заранее припасенную минеральную воду, молоко, или молочный чай. Духа местности призывают, кропя молоком на четыре стороны света, поясняя: *имге алчам, имненерге кўс алынарға алчам, ойнирға албинчам* – «беру для лекарства, для силы беру, не для игры». Ответ бывает в виде ветерка, капель дождя или каких-либо других знаков – появления птиц или насекомых, но только не змей. Если приползла змея, то нужно сразу покинуть это место. Часто при получении одобрения на сбор трав на высокую траву, ветку дерева или камень привязывают белую ленточку. Её просят принять как подарок на одежду духу местности,

а взамен дать силу и здоровье. Собирая травы впрок, запрещалось их много рвать в одном месте, чтобы растения могли быстро восстановиться, а, принеся домой, категорически нельзя было их продавать или обменивать на табак и водку¹.

Знахари редко рекомендовали в качестве лекарства какое-нибудь одно растение. Обычно они делали сбор, добываясь *хостанысхан полза* – «объединенной помощи», смешивая травы по принципу *күс хозар* – «прибавление силы», для усиления их воздействия. Но сочетания трав, пропорции и способы нейтрализации ядов, не были известны обычным людям. Поэтому в быту использовались лишь известные травы, а чтобы предупредить отравление, смешивали их без понимания, в надежде, что тем самым разбавили яд.

При приготовлении лекарств знахари учитывали пол больного человека, давая мужчинам мужские растения, а женщинам – женские. Половая принадлежность растений одного и того же вида определялась по наличию или отсутствию цветков или различию в их цвете. Так, кермек татарский – *пүҗүр оды* – «волчья трава», без цветков предназначался для женщин, с цветками – для мужчин. Конопля двудомная делилась на *хара киндір* – «чёрная конопля», мужская особь (посконь), и *сарыг киндір* – «жёлтая конопля», женская особь (матерка). Особь цветка женская – *тізі порчо* – обычно это цветок розового, или светло розового цвета; тогда как особь цветка мужская – *іргек порчо* – это цветы синеватого или белого цвета. Например, тысячелистник обыкновенный – *ипчі оды* – растение с белыми цветками считалось мужским, а с розовыми – женским. В народе к растениям с жёлтыми цветками относились с осторожностью. Например, мало пользовались чистотелом – *иңгіске*, считая его плохим растением из-за его жёлтых цветков, имеющих цвет подземных духов (подробно о видах и свойствах лекарственного сырья – в Приложении Е).

Приготовление и приём лекарств

Приготовление лекарств. В прошлом для приготовления лекарств использовали кухонную утварь. *Хазан* (казан, котел) – для отваров и обжаривания зерна. Самогонный аппарат – *хазан-хахпах*, для выгонки молочной водки из айрана

¹ ПМА. Сообщение Ивандасовой Л. Б., 1953 г.р., сагайка, род хырғыс.

или муравьиного спирта из предварительно сваренного муравейника. Ступа – *согах*, для дробления зерна, корней, луковиц. Ручные мельницы для получения муки из зерна, корней, луковиц, рогов марала: *тас тербен* – с каменными жерновами, и *агас тербен* – из обрубков бревен, обитых на концах кусками чугуна и железа. Каменная тёрка – *чоон хумныг пілө тас*, состоящая из двух камней, между которыми растирали в порошок кусочки минералов и горных пород. Чтобы сырьё или продукты не разлетались при измельчении, под кухонные орудия подстилали *талбах* – выделанную кожу барана. Получив порошок, просеивали его через *ілгек* – круглое решето из сыромятной кожи на деревянной обечайке. Настойки готовили в любых небольших свободных емкостях.

Знахарь, готовя лекарства, обязательно произносил: *хурай, хурай, иткенім орта ползын, тутханым ник ползын* – «сделанное мною пусть правильным будет, удерживаемое мною пусть крепким (имеется в виду здоровье) будет». Как правило, при передаче лекарства больному производили обмен, иначе *тикке парар* – «в пустое уйдет». Взамен предлагали либо деньги чисто символически, либо сладости, а то и отрез ткани. Травы на табак никогда не меняли, мотивируя это тем, что смешивать одно с другим в данном случае не следует, потому как – *ачыг ниме имге орнаспацаң* т.е. «горькую вещь на лекарство нельзя обменять»¹.

Формы лекарственных средств. Лекарственная форма – это вид, придаваемый лекарственному сырью для удобства его использования. Народной медицине Хакасии наиболее характерны закваски, растворы, дистилляты, неспиртовые настойки, настои, отвары, порошки, мази, дымы, свежие части растений и животных, а также продукты жизнедеятельности животных и человека. Этот набор, выработанный на протяжении столетий, полностью соответствовал уровню бытовавших эмпирических медицинских знаний. Некоторые средства могли бы представлять интерес и в наше время, обрати на них внимание фармакологи.

При приготовлении заквасок молочных продуктов, растворов солей, минералов и горных пород стадии процесса называли одинаковыми терминами.

¹ ПМА.

Так, разведённое в воде вещество или продукт образовывал *пуртах* – «мутъ, взвесь». Раствор мог разделиться в процессе отстаивания или нагревания. Выпавшая часть – *индірген*, букв. «спустившееся на дно», образовывала *поча* – осадок. Другая часть представляла собой – *чогары кӧдірілген* – букв. «поднявшееся кверху», т.е. нечто всплывшее, или *јстү* – «верх, верхняя часть» – жидкость, оставшаяся после выпадения осадка. Одна из отделившихся частей использовалась в качестве лекарства. Например, при гашении извести, полученной из пережжённого известняка, после бурной реакции происходило отстаивание – более тяжёлые частицы опускались на дно, а известковая вода оставалась сверху. Её то и использовали в качестве лекарственного средства при сильных болях в животе, а также при сахарном диабете. Заквашенное особым образом молоко превращалось в айран, бывший как продуктом питания, так и лечебным средством при проблемах с пищеварением и бронхолегочных заболеваниях. Из айрана при помощи примитивного самогонного аппарата постоянно гнали дистиллят – молочную водку араку. Помимо её любимых в народе лёгких наркотических свойств находили и целебные – обезболивающие и успокаивающие. Аналогично этому перегонкой из предварительно сваренного муравейника, взятого вместе с его хозяевами, получали резко пахнущий дистиллят – *күзер арагазы* – букв. «муравьиную водку», считающийся сильнодействующим средством. Им натирались при заболеваниях опорно-двигательного аппарата или каплями принимали внутрь на воде при болезнях желудка. Оставшийся после перегонки в котле осадок использовали для ванночек больные ревматическими заболеваниями.

Прежде хакасы не знали спиртовых лекарственных настоек, они пошли уже от русских. Вместо этого делали гидролизаты, т.е. «настойки», полученные в результате разложения органического вещества в воде, по-хакасски *тургысхан сүзүң* – букв. «поставленный сок». Для этого брали, допустим, высушенный пенис марала, измельчали его, заливали водой и держали в закупоренной емкости длительное время, пока органика там полностью не разлагалась. Нередко готовили *сыынның ачитхызы* – букв. «закваску маралью», включающую кроме пениса, корни левзеи, а иногда для усиления терапевтического эффекта и муравьёв. За счёт

растительных добавок к процессу гидролиза подключали ещё и брожение. Аналогично делали *оттың им сүзүні* – букв. «соки лечебных трав» из измельчённых трав или корней, расквашенных в воде. К «настойкам» также относили автолизаты – жидкости, получаемые в результате саморастворения живых клеток и тканей под действием их собственных ферментов. Для приготовления препарата *хурттар сүзүні* – букв. «сок червей», брали горсть живых земляных червей, помещали в емкость, плотно закупоривали её и выставляли на солнце. В результате от червей оставалась только жидкость, которую использовали по назначению. Такую же процедуру проделывали и с живыми муравьями. Иногда для ускорения процесса приготовления препарата червей или муравьёв помещали в хорошо протопленную печь. Гидролизаты и автолизаты имели весьма скверный запах, породивший в народе выражение *имнің чызы нас саапча* – «запах лекарства по голове бьёт». Поэтому считали, что пить их надо только на улице.

Из растений готовили настои – *тургысхан им* – букв. «поставленное лекарство». Для этого траву или корни измельчали, заливали на ночь горячей или холодной водой и оставляли до утра. Большой привлекательностью пользовались отвары – *им от хайнатханы* – букв. «кипячёная (варёная) лечебная трава». Измельчённую траву брали из расчёта – *пір оос потхы хазанга* – горсть на маленький (5 литровый) казан, в котором обычно готовят кашу *потхы*. Настои и отвары пили, ежедневно увеличивая количество выпитого. Если больной после отвара и настоя просил поесть, то считалось, что хорошо стало действовать лекарство. Дробное применение, т.е. несколько раз в сутки, считалось лучшим. Одноразово принимали только заговоренные отвары и лекарства. Сильнодействующие корни и травы или рога марала растирали в порошок (*хум*), количество которого на приём отмеряли индивидуально. Меркой служила ямка между большим и указательным пальцем человека (образуется, если пальцы растянуть). Иногда дозу порошка измеряли маленькой ложечкой, но чаще всего кончиком ножа. Очень редко больному давали ударную долю лекарства, чтобы резко подавить болезнь или закончить его мучения навсегда. Как ни странно, часто

случалось, что после такой встряски организма человек выздоравливал. Хакасские травники практиковали также наружное применение отваров лечебных трав для ингаляций, компрессов и припарок – *izige тутханы* – букв. «горячее удерживание»; примочек – *чаба тутханы* – букв. «привязать, прикрыть с удерживанием»; лечебных ванночек – *им суг порагы* – букв. «подливание целебной воды» для пораженных ревматизмом частей тела.

Широко использовались разнообразные мази – *сұрткі*, от парши, грибка и чесотки. Их изготавливали на основе нутряного бараньего жира, медвежьего или сурочьего сала, топленого масла путем прямого смешения или кипячения различных ингредиентов: смолы сосны, живицы кедра, бараньего помёта, соли, сажи, серы и пр., взятых в самых различных сочетаниях и пропорциях. Некоторые знахари для заживления ран применяли *нымырха хайагы* – «яичное масло» – жировое содержимое яичного желтка, богатое фосфолипидами и жирорастворимыми витаминами А, Е, D. Для его получения собирали яйца сорок, ворон и прочих птиц, включая кур, когда последние появились в хакасских хозяйствах. Яйца варили вкрутую, извлекали желток и вносили в пламя, доводя до обугливания. В этот момент выделялась одна-две капли «масла», обладающего высоким ранозаживляющим свойством, способным также рассасывать ожоговые рубцы. В качестве растирок при ревматизме применяли *хымысха хайагы* – «муравьиное масло» – жидкость, выделившуюся из большого количества муравьёв, набитых в бутылку, при томлении в горячей печи. Раны и укусы присыпали пеплом от сожженной шерсти собаки – *түк күлі тооладыбызарга*, или человеческих волос.

Еще одной формой лекарственных средств были препараты из необработанного сырья. К ним относится костный мозг косули, применяемый для смазывания ран с целью их заживления, и свежий головной мозг сороки для смазывания лишаев¹. К больным частям тела человека прикладывали органы свежезабитого животного, приглашая дух болезни перейти в них. Как готовое лекарство для лечения нарывов и воспалений на коже применяли компрессы из коровьего навоза или детского кала.

¹ ПМА. Сообщение Горбатовой З. П., 1949–2002 гг., сагайка, род томнар.

Ни один обряд не обходился без окуривания (*алас*) помещения, людей и шамана чабрецом – *ирбен*, или можжевельником (вересом) – *арчын*. Иногда при отсутствии в наличии названных средств применяли душицу – *ирбен чайы*. Дым ароматических растений оказывал слабое наркотическое воздействие на людей, успокаивая их и вводя в экстатическое состояние. Сообщалось, что шаманы Нуристана (Гиндукуш) для вхождения в транс вдыхали дым можжевельника¹. Но главное, от окуриваний был несомненный терапевтический эффект. Дым производил дезинфекцию помещения, где находился больной, способствуя избавлению от духа, олицетворявшего эпидемическое заболевание. Лёгкое наркотическое воздействие оказывал и дым табака – *тамкы*. Среди хакасов в прошлом любовь к курению была равносильна любви к употреблению слабоалкогольной молочной водки. Хакасы познакомились с табаком через Китай, и когда русские переселенцы в XVII в. только начали осваивать край, местное население уже вовсю дымило². Курили все от мала до велика, мужчины, женщины и дети, с утра до вечера, вынимая трубку (*хаңза*) изо рта только лишь затем, чтобы набить её снова. Из экономии и для вкуса в табак подмешивали берёзовую, лиственничную и тополевою древесину, получая *агаитыг тамкы* – букв. «древесный табак», иногда же в него добавляли нагар – *патка*, из старой трубки³. Табак признавался очень полезным и целебным растением. Его рассыпали, угощая духов местности, им смазывали рты каменных изваяний, курили при угощении домашних духов-тёсей. Шаман во время обряда мог остановиться и перекурить вместе с духами по их требованию, придавая им силу. Считалось, что табачный дым полезен от кашля, а нагар в трубке – отличное средство для лечения зубной боли.

К формам лекарственных средств народной медицины, наверное, надо отнести и те растения, которые входили в стандартизированные требы. Их листья и ветви использовали в качестве подношений духам болезней, обмахивая больного и затем, выбрасывая за порог юрты, видимо подразумевая, что дух удалится, чтобы

¹ Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М.: Наука, 1986. С. 265.

² Шаповалов А. В. Табак в Западной Сибири в XVII–XVIII вв. // Чуждое – чужое – наше. Наблюдения к проблеме взаимодействия культур. Новосибирск, 2000. С. 107–121.

³ Кузнецова А. А. Жилища, одежда и пища минусинских и ачинских инородцев // Минусинские и ачинские инородцы (Материалы для изучения). Красноярск, 1898. С. 204.

забрать презент. При желтухе больного обмахивали пучками листьев аира, жёлтой конопли, ветвями боярышника, черёмухи и шиповника. Головную боль и бронхиальную астму извлекали из больного посредством берёзовой ветки с листьями. Также поступали с духами лихорадки и малярии – при помощи жёлтой конопли, и с духом туберкулёза, используя ветви шиповника. Некоторые растения, например полынь и татарник колючий, специально вешали над входом в юрту, чтобы не пускать внутрь духов болезней.

Прием готовых лекарств. Особых правил по времени применения лекарств не было. Лечились по мере необходимости. Разве что сложные заболевания начинали лечить в день новолуния, считая, что с каждым днем у больного будут прибывать силы. Немощных подбадривали, говоря: «о, новая луна родилась, пойдешь на поправку скоро». Лекарства пили в зависимости от обстоятельств, хоть днем, хоть ночью. Иногда для усиления терапевтического эффекта ими ещё и натирались, чтобы действовало через кожу.

Когда больному давали лекарство, то говорили – *им том ползын* – «лекарство (в) помощь», т.е. «пусть пойдет на здоровье», а он должен был ответить – *алгыс ползын* – «благодарность (в) помощь». А если он так не ответит, то дух лекарства или армия духов шамана может обидеться и отказать помогать больному¹. При выздоровлении больной должен был провести благодарственный обряд – брызнуть молоком, водкой или молочным чаем в сторону места проживания шамана или знахаря, способствовавшего излечению.

3.2 Способы лечения некоторых заболеваний

В соответствии с современной классификацией болезней основные заболевания, известные в народной медицине хакасов, можно разделить на нозологические группы. Среди них – нервно-психические, инфекционные, бронхолегочные, ревматические, желудочно-кишечные, кожные; заболевания зубов, глаз; травматические поражения и укусы; бесплодие. Народные способы

¹ ПМА. Услышано от Асочаковой А., 1936 г.р., сагайка, род пилтір.

лечения отдельных заболеваний зафиксированы в трудах Н. Ф. Катанова в конце XIX в. – начале XX вв.¹ В этот период в Хакасии шаманские и знахарские методы и представления были ещё в высокой степени сохранности. Другой собиратель В. Я. Бутанаев², обобщивший материалы по народной медицине в 80-е годы прошлого века, получил содержательные сведения от небольшого количества старожилов, родившихся в конце XIX в. – начале XX вв., ещё помнящих как лечили в прежние времена. В конце XX – начале XXI вв. лечебные методы народной медицины претерпели серьезные изменения, отразившиеся не на анимистических представлениях о человеке и происхождении болезней, а на приёмах взаимодействия с их подателями. Об этом свидетельствуют материалы, собранные в настоящей диссертационной работе о методах, используемых современными шаманами и знахарями в практике лечения. Их можно разделить на две группы – «раньше» и «теперь». Группа «раньше» практически отошла к истории народной медицины, за исключением небольших, наиболее востребованных фрагментов. Группа «теперь», состоит из адаптированных к современным условиям методов лечения. Разделительная черта между группами прошла в 20–30 годы прошлого века, когда шаманство в Хакасии было признано вредным и уничтожено.

Болезненные состояния

Внезапное недомогание (обморок, приступ) – *урунцахха хаптырарга* – «заболеть внезапно» может возникнуть у человека при столкновении с любым духом, горным или водным, или же при проявлении непочтения к домашнему хранителю-тёсю. Нередко духов неожиданного болезненного нездоровья под названием *урунцах* или *сабынцах*, выделяют в самостоятельную категорию. По В. Я. Бутанаеву, раньше для устранения *урунцахха* специально приглашенный шаман или знающий человек окуривал больного дымом *ирбена*, совершая очистительный обряд *алас*, или дымом от крупы, тлеющей на совке с девятью

¹ Катанов Н. Ф. Среди тюркских племен // Известия Императорского Русского Географического Общества. 1893. Т. XXIX. С. 519–541; Он же. Народные способы лечения у сагайцев (Минусинского уезда Енисейской губ.) // Деятель. 1899. № 10. С. 394–395; Он же. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. СПб., 1907. 584 с.

² Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 94–113; Он же. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 3–24.

горящими углями¹. Если обращались к тёсю, наславшему болезненное состояние, называли его почтительно предком, для начала троекратно повторив сакральное слово *хобат*; предлагая вернуться туда, откуда он пришёл, убеждая не трогать глупых и глухих мирян, сообщая, что не называли его нечистью, упрашивая выдернуть выпущенную стрелу. Затем во избежание возврата болезни под порог для женщины клали ножницы, а для мужчины нож².

Издавна верным средством избавления от *урунцахха* считались старые мужские штаны³. По этому поводу говорили: *урунцах урунза, чагалыг кипнең сабарга кирек* – «если человек заболевает внезапно, нужно обмахивать [его] одеждой, имеющей пояс». Больного следовало обмахнуть и слегка побить штанами, вытряхнув из них болезнь за порогом жилья, приговаривая: «*Хайдан килдің андар пар!* Откуда пришла туда и вернись. *Хазах хат көтеніне хазал пар.* Воткнись в задницу русской бабы лучше. *Тпок, тпок, тпок*». Сегодня, как и прежде, недомогания, не поддающиеся аптечным препаратам, лечат обмахиванием штанами.

Лихорадка – *ізіг ағырыг* – «горячая болезнь», сама по себе болезнью не является, но может сопровождать многие из них. Это процесс иммунной защиты организма, выражающийся в повышении температуры тела для создания неблагоприятных условий размножения патогенов – вирусов, бактерий и пр. Лихорадку лечили обливанием холодной водой. По В. Я. Бутанаеву, для мужчин подготавливали девять вёдер воды, для женщин – семь. В каждое ведро помещали семь чёрных камней. Больного раздевали и снижали температуру его тела, брызгая водой в область сердца. Если это не помогало, воду лили сразу из вёдер. Лечение сопровождалось чтением заговора и обмахиванием пучком стеблей конопли⁴. Военный врач и этнограф Ф. В. Поярков в 1900 г. описал похожее лечение лихорадки у среднеазиатских киргизов, которые, строго выполняя предписания местных лекарей, выливали на себя в течение нескольких дней по четыре ведра воды и при этом ничего не ели⁵.

¹ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 5.

² Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 5.

³ ПМА.

⁴ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина. ... С. 14.

⁵ Поярков Ф. Кара-киргизские легенды, сказки и верования // Памятная книжка и адрес-календарь Семиреченской области на 1900 г. Верный, 1900. С. 36–37.

В настоящее время лечение обливанием заменили купанием в холодном роднике. При посещении его проводят обряд кормления огня, потом кормят хозяина родника, повязывают ему ленточку белого цвета или дарят белую монету и только потом входят в воду. Обливание водой из ведра как раньше и обмахивание конопляной верёвкой встречается чрезвычайно редко. Рассказывали, что такое лечение проводили в деревне Верхняя База лет семь назад (2009 г.). Молодого человека (Олега К.) в лихорадочном состоянии, одетого в одну майку, усадили во дворе на стул, обмахнули конопляной веткой и вылили сверху семь вёдер воды. После этого он выздоровел¹.

Головная боль – *нас агырии* – сама по себе не является болезнью, поскольку она одна из наиболее распространённых симптомов разнообразных заболеваний и патологических состояний, проявляющихся в боли, возникающей в области головы или шеи. Наиболее часто причиной головной боли являются изменения артериального давления, нарушения тонуса мозговых сосудов, воспаления, травмы и опухоли мозга, невралгии, вегетативная дисфункция, солнечный и тепловой удары, шейный остеохондроз, радикулит, похмелье. В Хакасии существовал ряд методов лечения головной боли. Некоторые из них были сугубо местными, другие, вероятно, заимствованы от чалдонов – первых русских поселенцев в Сибири, XV–XVI вв. Наблюдалась и обратная передача практических медицинских знаний. Например, более поздние пермские переселенцы, потомки которых живут в Бейском районе в районе деревень Богдановка и Киндырла, восприняли от хакасов многие практические методы, но им особенно запомнилось лечение головы дерганием за волосы. Потомки переселенцев утверждают, что метод им передала хакасская шаманка Кирпиза, некогда проживавшая в деревне Усть Киндырла².

Лечение головной боли обмахиванием. Имя духа-хозяина головной боли уже никто не помнит, но сохранилось, что он любит берёзовые веточки и чистую воду, особенно росу. Рано утром больной человек шел в берёзовую рощу, наламывал веточек с росой, обмахивал себе голову и тело, бил ими по голове и шее. Такой метод сохранился в селах Аскизского района и Ширинского районов.

¹ ПМА.

² ПМА.

Его использовала аскизская шаманка Тади Бурнакова (1924–2010.) до тех пор, пока горные духи ей не запретили выходить из дома. О таком же методе лечения говорили жители аалов Арғыстар и Азах сӧӧт¹.

Лечение головной боли дерганием за волосы. По-хакасски метод называется *тамыр тартып нас тударга* – букв. «тянуть за корни [волос] держа голову». Русские переселенцы называли этот метод – *чемер драть (рвать)*. Он был хорошо известен в России. В словаре В. И. Даля (1863–1866) *чемер* – «макушка головы, самое темя», *сорвать чемер* – лечить головную боль. Для этого клали голову больного на полено, обвивали несколько волос вокруг пальца и дергали сильно разом или прикусывали их у корня, чтобы хрустнуло². М. К. Герасимов в материалах по народной медицине Череповецкого уезда Новгородской губернии упоминает *цимер* – головная боль, мигрень³. Г. Попов в обзоре русской народно-бытовой медицины пишет о головных болях, имеющих характер мигрени, называемых в Орловской губернии, *головной чемер*, или *цимер*⁴. Также и Г. Виноградов, изучавший самоврачевание у русского старожилого населения Сибири, пишет: «Чемёр, чёмер, чимер. В Тулуне, сколько мне приходилось слышать, выговаривают: «чемёр». А. В. Непомнящая (д. Никытаева) говорит: «чимер». П. А. Татаринова произносить: «чемер». «Голова болит, кружитца, лихотит, пища нейдет. Надо чемёр рвать» ... Захватив клочок волос на голове, лекарка навивает их вокруг пальца и с силой оттягивает, «вырывает», словно отдирая кожу от черепа; при этом получается треск. Прядь за прядью „вырывают” по всей голове»⁵. Похожий метод бытовал у киргизов. О нём упомянул этнограф В. А. Фиельструп: «Узгуч [от уз – «рвать, обрывать» – Л. Г.] – знахарь, лечит от головной боли: мнет голову пациенту, стягивая боль к межбровной части лба, потом захватывает пальцами кожу в этом месте и, сильно стиснув, дергает»⁶.

¹ ПМА.

² Даль В. И. Чемер // Толковый словарь живого великорусского языка. СПб. М., 1909. Т. 4. С. 1304.

³ Герасимов М. К. Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде, Новгородской губернии // Живая старина. СПб., 1898. Вып. II. С. 163.

⁴ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 173.

⁵ Виноградов Г. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии) // Живая старина. 1915. Вып. 4. С. 343.

⁶ Фиельструп В. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX в. / Отв. ред. Б.Х. Кармышева, С.С. Губаева; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2002. С. 200.

Под кожей головы между лобной и затылочной костями находится широкая сухожильная пластина, называемая сухожильный шлем или апоневроз. Она плотно сращена с волосистой частью кожи и рыхло с надкостницей черепа. С годами толщина сухожильного шлема сильно увеличивается. Происходит сдавливание головных артерий, что приводит к головным болям, а также к облысению и ухудшению зрения. Когда сильно тянут за прядь волос, небольшой участок сухожильного шлема отделяется от кости черепа, отчего раздается характерный треск или щелчок. В результате улучшается кровоснабжение за счет притока крови, восстанавливается подвижность черепных швов и «центровка» черепной коробки, отчего проходят головные боли.

Хакасские знахари¹ условно делили волосистую часть головы на квадратные проборы. Сначала кожу головы разминали и разогревали, иногда с применением спиртосодержащих жидкостей. Затем знахарь, методично следуя по квадратам, накручивал прядь волос на палец и резко дергал вверх, получая характерный щелчок. Короткие волосы обычно дергали зубами. Действие завершали лёгким массажем лица, плеч и шеи. Метод не использовали при травме черепа и в случае упадка сил у больного.

Лечение головной боли ударами. Метод лечения назывался *нас тударга* – букв. «держат голову», т.е. вправлять голову при «сотрясении» мозга. В. Я. Бутанаев описал метод как хакасский², хотя, судя по русской и башкирской народной медицине, он является международным. В Хакасии же лечение мозгов правкой считается чалдонским. О методе писали исследователи из разных регионов Сибири: Г. Макаренко, М. Красноженова, Г. Виноградов, В. З. Гумаров. Характерны названия метода – «мозги править», «мозги не на месте», «вправление мозга – *мейе тōшōрōу*»³. Для проведения сеанса лечения обычно приглашали женщину – «правильщицу».

Причины «сдвижки мозга» у разных авторов сходятся. «Когда ушибаешься головой, либо упадёшь с высокого чего, а то скакнёшь неловко, – мозги стрясутся непременно»⁴. «Иногда болезнь головы объясняется тем, что больной “встряхнулся”

¹ ПМА. Например, знахарка Манжана Топоева (Сагалакова), 1907?–2001 гг., сагайка, род сарыҕлар.

² Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакасско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 8.

³ Гумаров В. З. Башкирская народная медицина. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1985. С. 61–62.

⁴ Макаренко А. Материалы по народной медицине Ужурской волости, Ачинского уезда, Енисейской губернии с приложением сборника медицинских средств той же волости // Живая старина. 1897. Вып. 1. С. 80.

и “сшевелил мозги”»¹. «Нередко причиной головной боли является то обстоятельство, что “мозг стоит не на месте”. Если боль стоит в затылке, – значит, мозг назад покачнулся; если одна сторона (половина) головы болит, – значит, мозг покачнулся вправо или влево»². «У башкир существовало и сейчас встречается понятие «опущение головного мозга». Им иногда объясняли упорные головные боли, головокружение, связанные не только с ушибом головы, но и резким движением, скажем, подъемом с постели, резким поворотом головы и прочее»³.

Для того чтобы узнать, насколько «сдвинулись мозги», надо было снять мерку. Для этого верёвочкой или пояском опоясывали голову больного со лба на затылок. Опоясав голову, мелом, мылом или углем на мерке наносили метки – над переносицей и обоими ушами. Затем верёвочку складывали вдвое относительно метки над носом и смотрели, совпадают ли боковые метки. Если нет, то «мозг сшевелён» и править надо было ту сторону, где промежуток больше.

Лечение было простым. По «сдвинутой» стороне «ударяют ... рукой и довольно таки сильно, так что “в голове кружение делается и одуреешь даже”»⁴; «для этого зажимают голову больного руками и встряхивают ... несколько раз с разных сторон, а потом завязывают голову туго полотенцем»⁵; «ежели окажется, что мозг не на месте, тогда надо “голову править” (с этой целью даётся толчок ладонью по той стороне, куда покачнулся мозг)»⁶.

«Больной ложился на спину, его голова обвязывалась платком, концы которого трижды подёргивались ... После этого больной в течение одного часа оставался в состоянии полного покоя в постели, без движения»⁷. По Г. Виноградову, способ, подобный последнему, применялся тогда, когда метки на мерке совпадали. Это означало, что мозг ровный, а голова только «распаялась». Её тесно стягивали платком или полотенцем и не снимали его до тех пор, пока

¹ Красноженова М. Материалы по народной медицине Енисейской губернии // Известия Восточно-сибирского отдела ИРГО. Иркутск, 1910. Т. XXXIX: 1908 год. С. 10–23.

² Виноградов Г. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии) // Живая старина. 1915. Вып. 4. С. 341.

³ Гумаров В. З. Башкирская народная медицина. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1985. С. 61–62.

⁴ Макаренко А. Материалы по народной медицине ... С. 80.

⁵ Красноженова М. Материалы по народной медицине ... С. 10–23.

⁶ Виноградов Г. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии) // Живая старина. 1915. Вып. 4. С. 341.

⁷ Там же. С. 341.

голова не отойдет, советуя полежать. Г. Макаренко отметил, что голову могли править ударами несколько раз подряд до тех пор, пока черточки на мерке при повторных измерениях не совпадут – «мозги стали значит на своё место»¹.

В настоящее время используют более щадящий метод, исключая удары по голове. Больного усаживают, обмеряют ему голову верёвкой и, выяснив насколько и в какую сторону она «сбилась», производят правку. Вначале делают крестообразные поглаживания, направленные вниз, а потом тянут голову вверх, желательно до щелчка в шейном отделе позвоночника. После этого у больного проясняется в глазах и проходит боль. Затем его голову надо затянуть платком, чтобы она «не съехала» обратно².

Лечение головной боли ударами по ситу. При «правке головы» применяли также сито. Больной брал его в зубы так, что оно возвышалось над головой, и «правильщица» ударяла разом с двух сторон по обечайке. Как пишет А. Макаренко, «этот удар вызывает сильное сотрясение головы: “по за кожей у него пойдёт холодна дрожь, из глаз посыплются искры, в голову кольнёт и круженье сделается, зубы разомкнуться сами собой и сито выпадет”»³. Не давая больному прийти в себя, «правильщица» тут же заставляла его качнуть головой с заду на перед. Г. Виноградов упоминал «лечение ситом», как завершение сеанса «правки головы» ударами или толчками. При этом больной сам должен был ударить с силой по обечайке: «Хоть и искры посыпятца из глаз, – это ничево: поможет!»⁴. В настоящее время такой метод не используется.

Нервно-психические заболевания

Сумасшествие. Состояния человека, попавшего под влияние горных духов и утратившего душу, в народной медицине обычно квалифицируется как сумасшествие (безумие) – *алын парды* – букв. «с ума сошел», или *алааханы* – «бешенство». Поведение и мышление такого человека выходит за рамки принятой социальной нормы, он может производить странные неадекватные действия,

¹ Макаренко А. Материалы по народной медицине Ужурской волости, Ачинского уезда, Енисейской губернии с приложением сборника медицинских средств той же волости // Живая старина. 1897. Вып. 1. С. 80.

² ПМА. Личная практика.

³ Он же. Материалы по народной медицине ... С. 81.

⁴ Виноградов Г. Самоврачевание ... С. 341.

галлюцинировать наяву даже при полном сохранении рассудка, устремляться из дома или, наоборот, впадать в апатию. В совокупности такие состояния можно охарактеризовать как тяжелое психическое расстройство, развивающееся на фоне традиционного анимистического мировоззрения. Считалось, что излечение от сумасшествия подвластно только шаманам. В советское время в Хакасии этим занималась сильная шаманка Кичүү Чертыкова (1901–1979?), которая за своё умение требовала большую оплату, поэтому её иногда называли *чеек хам*. Затем шаманка Сарго Майнагашева (1922–2010), войдя в силу, «задавила» Кичүү и, по мере необходимости, стала заниматься избавлением от сумасшествия. До сих пор живы вылеченные ею люди¹.

Характерным примером борьбы за душу больного служит рассказ о шаманке Харахыс Топоевой (1894–1962): «Говорили, что в 1956 году одна женщина Падас Сагатаева из аала Перевозный однажды стала сильно уставать и засыпать на ходу. Где ни присядет, там и уснёт. Дошло до того, что она не могла высиживать семейный обед, прямо засыпала на ходу. Молодежь смеялась, когда вспоминала Падас, сравнивая её с курицей. Считается, что курица может засыпать на ходу так, что яйца сами вываливаются. Такая болезнь называется *уйарханча* – «спит на ходу».

В один из дней молодёжь собралась поговорить об этом в доме шаманки Харахыс. Там и выяснилось, что душу Падас забрали *ээзі* (духи). Нужно было срочно её спасать. Тогда шаманка Харахыс велела готовиться к обряду и, поскольку настоящих животных неоткуда было взять, вылепить из глины борону, овец, коней, коров и быков для подношения горным духам. Наготовили араки, пригласили помощников в обряде, и, придя ночью в дом к Падас, Харахыс начала камлать. Делала она это долго и красиво, описывая и называя, что видит во время своего полета-путешествия. Как только шаманку оставляли силы, и она прекращала действие, тут же помощники подкармливали её духов брызгами араки, а саму поили водой. Достигнув мира мёртвых, шаманка нашла среди предков душу Падас. Духи некогда умерших предков входили в шаманку и говорили – присутствующие на обряде их родственники слышали родные голоса. Всем

¹ ПМА.

знакомый дед с писклявым голосом заявил, что Падас забыла платок в горах и поэтому горные духи через платок её забрали. Всем участникам обряда показалось, что дед вернулся и вот-вот начнет их всех гонять, как он обычно это делал, поскольку не любил праздно сидящих людей. Причина была выяснена, и обряд на эту ночь завершен.

В следующую ночь Харахыс продолжила путешествие, пришла во дворец горных духов и просила отдать душу человека. Но *таг ээзі* отказали. Тогда она попросила вернуть только забытый белый платок, на что тоже не получила согласия. Выкрав его у горных духов, шаманка быстро вернулась и сказала, что платок она обронила возле дома Падас. Когда люди вышли на улицу, то увидели его и подняли. С тех пор Падас Сагатаева перестала засыпать на ходу»¹.

Воспоминания автора диссертации о случае договора с горными духами и временном возвращении души: «В моей практике в 1994 году был такой случай. Как-то раз ко мне по указанию бабушки Сарго [Майнагашевой] из поселка База приехала жена Архипа Ивандаева, душу которого забрал *таг ээзі*. Бабушка сказала, что надо *чара сабарга* сделать – отвести беду от человека. Мы поехали в Базу на мотоцикле и пришли в дом, где находился Архип. Он был как будто бы пьян, все время хотел уйти из дома в горы, его много раз возвращали домой, он говорил, что живёт там с женщиной и у них уже есть дети. Своих же детей и жену не признавал. Архип просил, чтобы я помог ему и отпустил туда. Я понимал, что если его отпустить, то он просто напросто может умереть. Тогда заговорил воду молитвой-призыванием, чтобы его дух мог удержаться в среднем мире. Призывал его *хут* («душа, жизненная сила») и *тын* («дыхание») не покидать тело. Потом разожгли костёр во дворе, я стал проводить обряд, звать *таг ээзі* с той горы, не которую Архип указывал, и, подкармливая огонь и приходящих духов, просил отпустить его душу в средний мир. Они не хотели его опускать, но, в конце концов, мы договорились о том, что, когда приедет его час, то душа его отправится к ним. После этого обряда Архип прожил девять лет и однажды неожиданно скончался. Мы все знали, что его нельзя останавливать и нужно отпустить в мир

¹ ПМА. Сообщение Карамчаковой П. М. (в девичестве Сагатаевой), 1949 г., сагайка, род пилтір.

таг ээзі. После 40 дней сделали обряд очищения для членов его семьи, чтобы их миновала такая же участь¹».

В годы перестройки в Хакасии стало возрождаться частное скотоводство. Появилась тенденция заниматься фермерством на родовых землях вдали от населённых пунктов. И вот тут чабаны начинали болеть, скот теряться, а то и умирать. Сами фермеры из числа хакасов стали утверждать, что видят горных духов, обвиняя их в своих невзгодах. Так, в урочище Ортыҭ Сыр поселился фермер, который с момента возведения кошары не проводил ни одного обряда с привлечением знающих людей и шаманов. В течение первого года его жена получила инфаркт сердца, на второй год была значительная потеря скота, на третий год он сам слег в больницу с инфарктом. На подсказку знающих людей о том, что нужно совершить посвящение *ызыха*, отвечал боязнью, мол, горные духи станут требовать проведение обряда каждый год, вводя тем самым в убытки. Другой фермер Николай Таскараков житель села Маткечик в 2007 г. устроил свою ферму на тропе горных духов в районе горы Кирбе – букв. перевод «не входи». Там он сошелся с горной девой и с ней сожительствовал. После этого Коля перестал приезжать домой и все время готов был жить возле своей овечьей отары. Как только наступала ночь, он «уходил» к своей деве, т.е. ложился спать и во сне вел с ней разговоры, смеялся, пел, делал вид, что ест, и даже сожительствует с ней. Дошло до того, что он отказался от своей семьи, детей, и стал много спать. Приглашенный шаман определил, что душу бедняги Коли держат за чёрным камнем и за неё надо отдать барана с чёрной головой. Задоблив духов горы, удалось вернуть его к нормальной жизни, но от чабанства пришлось отказаться. Теперь Николай живёт тем, что занимается частным извозом².

Задержка речевого развития. В Сырах (Аскизский район Хакасии) проводили обряд разламывания свежеиспечённого хлеба над головой плохо говорящего ребёнка. При этом произносили: *Izīg, пысхан інек асчам, интіг сіліг тіл сыхсын!* – «как вкусен этот хлеб и так же пусть будет красива и речь этого ребёнка» – *хурай хурай хурай*»³.

¹ ПМА.

² ПМА.

³ ПМА. Обряд проводился для плохо говорящего мальчика семьи Анжигановых.

Инфекционные заболевания

Бешенство. Инфекционное заболевание, вызываемое вирусом бешенства, попадающего в организм человека во время укуса больным животным, также как и сумасшествие, называлось по-хакасски – *алааханы*. Видимо этому сходству способствовало неадекватное поведение заболевшего человека, переживающего по стадиям в течение от двух недель до одного года депрессию, чрезмерное возбуждение, водобоязнь, различного рода галлюцинации, спазмы дыхательной мускулатуры, паралич и смерть. Современная медицина считает бешенство неизлечимым заболеванием, при котором вся терапия направлена только на облегчение состояния. В конце XIX в. в Хакасии Н. Ф. Катанов записал способ лечения заболевания, распространенный среди местного населения: «Кого укусит бешеная собака, тот должен посетить 40 юрт и очаг каждой юрты обойти 3 раза по течению солнца (восток – юг – запад – север); затем он должен обойти в этом же направлении 40 тополей, обходя каждый по 3 раза; в течение 40 суток укушенный человек должен питаться подавными, не употребляя своей пищи»¹. Похожие сведения приводит В. Я. Бутанаев: «Если человека покусала бешеная собака, то от бешенства лечили голодом. Пострадавший в сопровождении отца или товарища должен двигаться вверх по реке и посетить сорок юрт. В каждой юрте надо было обойти три раза по движению солнца и со стороны дверей (от соо) три раза наступить на золу очага. В каждой юрте ему давали один кусок хлеба. Таким образом, больной приобретал сорок кусков хлеба, которые он должен был есть по куску в день. В заключение надо было обойти по три раза сорок тополей»². Ч. Валиханов отметил, что при лечении водобоязни казахи заставляли больного кусать ушки котлов в сорока кибитках, а казанские татары – собирать куски хлеба из сорока изб³. Про «лечение» котлами писал и В. А. Фиельструп. При этом укушенный должен был стоять в дыму сжигаемой на костре бешеной собаки, или

¹ Катанов Н. Ф. Среди тюркских племен // Известия Императорского Русского Географического Общества. 1893. Т. XXIX. С. 519–541.

² Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 20.

³ Валиханов Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения. М.: Наука, 1986. С. 311.

же, убив ее, извлекали мозг и давали его съесть больному¹. В настоящее время в Хакасии бешенство народными методами никто не лечит. Описываемые выше методы относятся уже к истории народной медицины.

Корь – острое инфекционное вирусное заболевание с очень высоким уровнем контагиозности, сопровождающееся общей интоксикацией, температурой до 40,5 С, воспалением слизистых оболочек полости рта и верхних дыхательных путей, конъюнктивитом и характерной пятнисто-папулезной сыпью кожных покровов. Хакасы называют корь – *кiчiг аалчы* – букв. «малый гость», которым является хозяйка болезни – *күўр өрекен* – «старуха корь». Она приходит откуда-то с юго-востока, то ли из далёкой страны Ала-тау, то ли из-за Саян, где не вянут травы и не замерзают реки.

В. Я. Бутанаев сообщает, что при проведении обряда угощения *күўр өрекен* надо было сохранять тишину и сидеть в полумраке, не проводя никаких хозяйственных действий. К болезни обращались как к самому лучшему гостю, прося заходить и приносить счастье. Если болезнь не проходила, то действенным средством считалась ритуальная кража соседского петуха. Его мясом кормили ребёнка, и, чтобы он быстро глотал, пугали тем, что могут придти с обыском². Интересно, что у бухарских евреев в начале XX в. существовал похожий обычай. Для лечения «скрытой лихорадки» больного тоже надо было накормить краденой курицей³.

В настоящее время рассказывали, что для избавления от болезни, её духа принимали как гостя, угощали и провожали с уважением⁴. Увидев, что ребёнок покрывается красными пузырьками и начинает кашлять, его родители тут же начинают выяснять, чем он заболел. Приглашают стариков, которые, исходя из богатого жизненного опыта, могут заключить, что в гости заявила старуха Кёр. Тут же начинают звать как можно больше гостей, готовят праздничный стол.

¹ Фиельструп В. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX в. / Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2002. С. 199.

² Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 20.

³ Амитин-Шапиро З. Л. О народной медицине туземных («Бухарских») евреев Туркестана // Бюллетень Средне-Азиатского гос. ун-та. Ташкент, 1926. № 13. С. 6.

⁴ ПМА.

Собравшихся обязательно угощают красным вином, желательно кагором. Считается, что, после того как гости уйдут, с ними уйдет и старуха Кёр. Так лечили Светлану Арыштаеву, жительницу аала Арғыстар Ширинского района. Болезнь действительно отступила. Правда все гости тоже заразились, но переболели быстро, и больше эта болезнь к ним в деревню не приходила. Таким же способом лечили Василия Топоева из села Усть Есь Аскизского района, когда он заболел. Его мать к вечеру созвала гостей, накрыла праздничный стол и угощала всех красным вином. Детям вино разбавляли родниковой водой – *им суз*, или минеральной водой Хан куль. После того как гости разошлись, болезнь у мальчика прошла на третий день. Полагают, что если не устраивать застолье, то болезнь может затянуться и может перейти во внутренности, откуда её никаким образом не вытянешь. В этом случае, как и в старину, крадут курицу или петуха, варят и дают больному быстро съесть¹.

Малярия – *тудан (сарыг тудан)* – инфекционное заболевание, передаваемое человеку при укусах малярийных комаров, сопровождающееся лихорадкой, ознобами, увеличением селезёнки и печени, анемией. В Хакасии малярия считалась неизлечимой болезнью. Полагали, что она обитает в сухих стеблях борщевика (*хоорах*), которые запрещали трогать².

Раньше редкий шаман брался за лечение малярии. Но если такое случалось, то болезнь из тела изгоняли обливанием холодной водой. По В. Я. Бутанаеву, для этого готовили ведра с водой, видимо, традиционно – девять или семь в зависимости от пола больного. В каждое клали семь жёлтых камней и семь пучков жёлтой конопли (*сарыг киндир*). Отдельно готовили выкуп из жёлтых одежд. Шаман обмахивал ими больного, обливал водой из вёдер, от чего «пациент» вздрагивал, а болезнь «отскакивала». При этом шаман произносил слова заговора, обращаясь к хозяину болезни *Сарыг тудан* – «жёлтая малярия», называя его владыкой, превратившемся в горячего гостя, имеющего опахало из жёлтой конопли, одежду из жёлтой парчи, бич из чёрных одежд, прося отпустить

¹ ПМА.

² ПМА.

дрожащие руки больного и выдернуть выпущенную стрелу. Верили в то, что болезнь можно отпугнуть. Для этого больного клали на ночь, на постель вдовца или вдовы, положив ему за пазуху, отрубленную и высушенную голову козла; привязывали на шею шкуру змеи; клали под телегу и стреляли над ней из ружья, используя вместо пули круглую медную пуговицу. Также практиковали перенос болезни на предмет, в данном случае на деревянную куклу с последующим избавлением от нее. Для этого в день приступа малярии следовало заночевать среди колючих кустарников и возвращаться оттуда, пятясь задом наперед, пересекая, таким образом, семь речек. Перейдя седьмую из них, больная женщина бросала в текущую воду деревянную куклу со словами: «Вот плывет моя болезнь!». Мужчина делал то же самое, только его кукла была одета в женскую одежду, а он произносил: «Вот тонет моя невестка!»¹.

В настоящее время в Хакасии малярию народными методами никто не лечит. Описываемый выше метод относится уже к истории народной медицины.

Тиф – *хара аалчы* – «чёрный гость», или *кизім аалчы* – «эпидемия гость», собирательное название некоторых инфекционных заболеваний, сопровождающихся нарушениями психики на фоне высокой лихорадки и интоксикации. Возбудителей заболевания переносят платяные вши (сыпной и возвратный тиф) или бактерии из рода *сольманелл* (брюшной тиф). Дух болезни у хакасов считается слепым, перемещающимся на ощупь вдоль стен юрты и спящим под ними. Поэтому любому входящему в помещение рекомендовалось стоять посередине.

Раньше для лечения применяли обливание холодной водой во время проведения умиловительного обряда. Для него готовили девять бутылок непробанной араки, перед каждой бутылкой клали девять чёрных камней, шили девять чёрных одежд, наливали девять вёдер воды, окуривали юрту *ирбеном*. Все присутствующие на обряде должны были курить табак (*тамкы*). К коновязи привязывали пару вороных коней, запряжённых в повозку, на которой потом вниз по реке отправляли болезнь. Возможно, для этого готовили какое-то символическое

¹ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 13–14.

изображение духа-хозяина тифа, но сведений об этом не сохранилось. К дверям юрты привязывали чёрного теленка. Он мог быть заместительной жертвой за душу больного, хотя после обряда отдавался в пользу шамана. В заговоре традиционно перечисляли сделанные подношения, каждое числом девять, восхваляли одежду и достоинства духа, просили притянуть болезнь, вытащить выпущенную стрелу, и уснуть, удалившись в своё чистое место¹.

В настоящее время в Хакасии тиф народными методами никто не лечит. Описываемый выше метод относится уже к истории народной медицины.

Кандидоз (молочница) – *апсыл* – одна из разновидностей грибковой инфекции, вызываемой микроскопическими дрожжеподобными грибами рода *Candida*, начинающих размножаться в огромном количестве при снижении общего и местного иммунитета на слизистых оболочках рта, влагалища или кишечника. Болезнь хакасы называли иносказательно *позыни* – т.е. «своя». Для лечения полости рта использовали как раньше, так и теперь различные присыпки: квасцы, опилки точильного бруска, обожжённые экскременты собаки, измельчённую жжённую раковину каури, порошок печёного корня пикульника (*чабрей*) или корня ириса (*апсыл оды*), медвежьей желчью, пеплом от сожжённой шерсти. Раньше также применяли прижигание (*түүн*) трутом (*хазың чайы*), у девочек на груди над солнечным сплетением (*силбіркей*), а у мальчиков на груди, между лопаток и на макушке. Трут брали ножницами, поджигали и клали на тело. При этом гадали об успешности лечения. Если трут, догорая, отскакивал в сторону двери, это считалось хорошим признаком².

Ветряная оспа – *кічіг аалчы* – «малые гости», острое вирусное заболевание с воздушно-капельным путем передачи, сопровождающееся лихорадочным состоянием и папуловезикулярной сыпью. По В. Я. Бутанаеву, во время болезни, которая, как считалось, длилась девять дней, в юрте, нельзя было заниматься шитьем и уборкой, а также чадить при жарке мяса, зерна или картошки. Проводя умиловительный обряд, духов болезни следовало накормить, напоить и

¹ Там же. С. 15.

² Там же. С. 20–21.

развлечь. На стол ставили угощение – араку, серебряные деньги, карты, музыкальные инструменты, открывали сундуки, расстилали шёлковые одежды. Пришедшие на обряд кланялись больному, держа руки за спиной, затем, поклонившись на четыре стороны по три раза, садились за стол, пили араку, играли в карты и на музыкальных инструментах. Насытившись, поворачивались в сторону больного и приглашали духов болезни к себе. Если болезнь не унималась, приносили заместительную жертву краденым жеребёнком или овцой, меняя душу недужного на душу животного. Больного пугали погоней, требуя, быстрее есть мясо. Затем, после выздоровления, украденное возмещали¹.

В настоящее время в Хакасии ветряную оспу народными методами никто не лечит. Описываемый выше метод относится уже к истории народной медицины.

Коклюш – *оос тартхыс* – острая воздушно-капельная бактериальная инфекция, наиболее характерным признаком, которой является приступообразный спазматический кашель. По В. Я. Бутанаеву, раньше болезнь лечили отваром высушенного борщевика (*палтырган*), курили крапиву (*салганах*), делали обливания холодной водой. Применяли также «челночное» лечение, основанное на убеждении, что болезнь может кочевать только вниз по реке. Ранним утром до восхода солнца брали больного и отправлялись вместе с ним вверх по течению реки, как бы уходя от болезни, вечером возвращаясь обратно². На улучшении состояния, видимо, сказывалась пребывание на свежем воздухе. Однако в настоящее время в Хакасии коклюш народными методами никто не лечит. Описываемый выше метод относится уже к истории народной медицины.

Туберкулёз – *кёксё, тахыл* – инфекционное заболевание, поражающее обычно лёгкие, вызываемое различными видами микобактерий, передающееся воздушно-капельным путём при разговоре, кашле и чихании больного. Хакасы считали туберкулёз очень заразной болезнью и старались не общаться с такими больными. По В. Я. Бутанаеву, лечебная часть обряда заключалась в обмахивании колючей веткой шиповника (*im xat*), перевязанной лентой материи. Для

¹ Там же. С. 22.

² Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 101.

облегчения состояния принимали внутрь настои и отвары из крапивы (*салганах*), аира (*иир от*), вахты трёхлистной (*ўс пўрліг от*), ольхи (*хара хазың*), адониса (*аба чахайагы*), журавельника (*хохол от*), лугового зверобоя (*кўгўрт оды*), и пр., но особенно из кашкары (*аарлыг от*). Полезным средством считали мясо и жир собаки, а также жиры – барсучий, сусличий, медвежий. Было распространено лечение кумысом¹.

В настоящее время туберкулёз лечат только в медицинских учреждениях, а народные средства, такие как мясо барсука, жир суслика, отвар лишайника, растущего на хвойных деревьях, применяют не как основные, а только как вспомогательные.

Бронхолегочные заболевания

Бронхит – *холга тўзі* – воспалительное заболевание бронхов с преимущественным поражением слизистой оболочки. По В. Я. Бутанаеву, раньше для лечения хакасы использовали настои и отвары бузины (*хуртуях чодазы*), почек берёзы, кедровые шишки (*торым*). Принимали масляную вытяжку прополиса, произнося: «Взяв 7 туесков масла, взяв 7 туесков мёда, под 7 слоями земли отправляйся к младшей из семи жёлтых дев!»².

В настоящее время бронхит лечат окуриванием ирбена или арчина. Ирбен кладут в совочек с красными угольками, добавляют немного бараньего сала и обводят вокруг человека, начитывая заговор. Также больному дают есть ягоды и дают пить их отвар³.

Грипп – *тымо* – острое инфекционное заболевание дыхательных путей, вызываемое вирусом гриппа, периодически распространяется в виде эпидемий и пандемий. Приглашённый шаман окуривал юрту *ирбеном* или можжевельником (*арчын*). Затем обмахивал больного одеждой чёрного цвета (*хара чага*), предварительно окурив её над очагом. Завершив действие, вытряхивал одежду за порогом юрты, произнося: «Алас, алас, алас! Чёрная одежда была плетью, ваш хан

¹ Там же. С. 101–102.

² Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 101.

³ ПМА.

был без глаз!». В качестве оберега от гриппа с обеих сторон двери вешали жёлтую коноплю¹.

В настоящее время заболевшего гриппом лечат окуриванием (см. Бронхит), приговаривая: «*Хурай хурай хурай. Агырииң сыгып парзын!* Боль твоя пусть уйдет! *Хурай хурай хурай. Истиң арыглал парзын.* Нутро твоё очистится. *Хурай хурай хурай. Тынызын ачыл парзын тымом тарап парзын.* Дыхание твоё откроется. Боль горла пусть рассеется». Потом дают отвар мать-и-мачехи (*Tussilago farfara* L.) с характерным горьковатым привкусом².

Бронхиальная астма – *аяртым* – хроническое воспалительное заболевание дыхательных путей, сопровождающееся сужением просвета бронхов, проявляющееся свистящими хрипами, одышкой, чувством заложенности в груди и кашлем. По В. Я. Бутанаеву, лечебный обряд проводили после захода солнца. Шаман надевал специальный головной убор, брал в руки берёзовую ветку с привязанной к ней полуметровой конопляной верёвочкой с девятью коралловыми бусами и чёрным пером орла и начинал обмахивать больного. В то же время шаман произносил длинный текст заговора, обращаясь к духу: Аяртым, аяртым, аяртым! Затем перечислялось то, чем дух обладает (опахало из вершины белой берёзы, плетё из жёлтой конопли), и перечисляются симптомы болезни (на рассвете ты заставляешь грудь кашлять, заставляешь плевать белой пеной, заставляешь бронхи хрипеть и пр.). Произнеся это, шаман, трижды плюнув, гнал болезнь из двери юрты берёзовой веткой. Затем снова перечислялись достоинства духа, утверждалось, что в его адрес не называли недовольства, умоляли отпустить свои держащие руки, развязать свои крепкие путы, вернуться на своё место, взяв выкуп из девяти берёз. После проведения обряда шаман угощал богиню домашнего очага *От ине*, чтобы она не пропускала в юрту духа болезни³.

В настоящее время для лечения астмы шаманы проводят обряд с веточкой арчина (можжевельника). Больному дают дышать дымом и уговаривают дух болезни покинуть тело. Но тот может сопротивляться, поскольку в окружении

¹ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина. ... Указ. раб. С. 101.

² ПМА. Сообщено Ивандаевой (Чертыковой) Л. Б., 1953 г.р., сагайка, род хыргыс.

³ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина. ... Указ. раб. С. 102–103.

больного есть человек, приглянувшийся духу. Поэтому для выздоровления астматика требуется удалить того человека, на которого указал дух астмы¹.

Ангина – *ниске* – «горло», точнее **острый тонзиллит** – инфекционное заболевание с местными проявлениями в виде острого воспаления нёбных миндалин, чаще вызываемое стрептококками или стафилококками. О способе лечения ангины есть сообщение Н. Ф. Катанова: «Горловая болезнь. Она проходит, если на ночь привязать к горлу чулок, обратив его подошвою к горлу»². По В. Я. Бутанаеву, в качестве обычного средства к больному горлу прикладывали носок, наполненный нагретою солью. При этом читался заговор. Другим распространенным в прошлом средством была сильно нагретая стелька из листьев потничной травы (*озаң от*). Причем предпочитали её брать у женщины, которая родила двойняшек. Иногда больной дважды прикусывал до боли большой палец правой руки, сверху и с боков, троекратно плевал в огонь и произносил: «Как кусают больной палец, как болит гортань? Как кусают главный палец, как болит горло?»³.

В настоящее время для скорости излечения больной отправляется в аптеку за медицинскими препаратами. В качестве вспомогательного средства применяют носок, набитый шерстью, нагретый над огнём и приложенный к больному горлу. Также применяют окуривание и заговор (см. Грипп).

Ревматические заболевания

Ревматоидный артрит – *сыстааны* – хроническое воспалительное аутоиммунное заболевание с преимущественной локализацией в околосуставных мягких тканях, приводящее к стойкой деформации суставов и нарушению их функции. Для облегчения состояния применяли множество средств и физиотерапевтических методов. Внутрь принимали отвары лугового зверобоя (*күгүрт оды*), кашкары (*аарлыг от*); натирались распаренными ветвями крапивы (*салганах*), делали компрессы из бузины (*апчах чодазы*), парили больные части тела в отваре пихты (*сыбы*); кипятили муравьёв и сидели в их отваре, тепло

¹ ПМА.

² Катанов Н. Ф. Народные способы лечения у сагайцев (Минусинского уезда Енисейской губ.) // Деятель. 1899. № 10. С. 394–395.

³ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 103.

закутавшись; забивали корову или лошадь и тут же вываливали теплое содержимое их желудка в ёмкость, куда больной погружал руки или ноги; купались и мазались грязью в солёных озёрах Белё, Тус, Шира, Шунет, Тагарское, Чёрное и др.¹ Про лечение муравьями писал Н. Ф. Катанов (1899 г.): «Варят муравейник с муравьями в котле, потом наваливают в корыто и, посадив в него ревматика, укутывают и держат, пока не остынет вода, затем кладут его в постель и укутывают, чтобы он вспотел»².

В настоящее время ревматоидный артрит лечат в жару обертыванием жидким навозом, также настоем дождевых червей протирают суставы, едят студень. Считается, что суставы у человека болят, потому что он разрушил гнездо змеи. Поэтому больное место завязывают шерстяной или конопляной ниткой и заговаривают такими словами: «*Чылан уязын отпаам мин оотпаам мин, кўн чылии өтіре парыбыс, чир істіне кір парыбыс!* Змеиное гнездо не разрушал я, не разрушал я, солнца ясного лучом пройди, в землю войди!». Затем крестят каждый сустав и ожидают результат³.

Заболевания желудочно-кишечного тракта (ЖКТ)

Гепатит – общее название острых и хронических воспалительных заболеваний печени (орган ЖКТ) различного происхождения, в их числе болезнь Боткина, относящаяся к числу кишечных инфекционных болезней. Наиболее известным симптомом гепатита является желтуха, возникающая когда билирубин (желчный пигмент), не переработанный в печени, попадает в кровь и придаёт коже и склерам глаз характерный желтоватый оттенок. Хотя очень часто бывают и безжелтушные формы гепатита. В хакасской народной медицине как инфекционную, так и механическую желтуху представляли в образе *сарыз хат* – «жёлтой женщины», обитающей в жёлтых водорослях жёлтого моря. Традиционно от неё избавлялись посредством умиловительного обряда, включающего обливание больного девятью вёдрами холодной воды. Интересно, что шаманка

¹ То же. С. 109.

² Катанов Н. Ф. Народные способы лечения у сагайцев (Минусинского уезда Енисейской губ.) // Деятель. 1899. № 10. С. 394–395.

³ ПМА.

Сарго Майнагашева (1922–2010) отошла от традиции и стала лечить четырьмя вёдрами воды, а потом просто стала обходиться без нее¹.

В прошлом лечебный обряд требовал большого количества компонентов. По В. Я. Бутанаеву, готовили девять жёлтых одежд, девять штук чёрных и семь штук жёлтых камней, девять пучков болотной травы (*ишр от*) или жёлтой конопли (*сарыз киндир*), девять веток черёмухи (*нымырт*), девять веток боярышника (*тоо*), семь веток шиповника (*ит хат*), один медный таз и девять вёдер холодной воды. На стол в качестве подношения ставили девять бутылок араки. Шаман брал по очереди одежды и бил ими больного по спине, после этого выбрасывал их на улицу. Пучками трав и ветками кустарников он обмахивал «пациента», тут же бросая их за порог юрты. При этом шаман перечислял в ритуальном тексте сделанные подношения. Затем больного раздевали, в руки давали серебряные монеты (видимо, в качестве выкупа) и начинали обливаться холодной водой. Продолжая произнесение текста, шаман уговаривал болезнь, обращаясь к ней «ты», не привязываться к телу, а, сев на круп жёлтой кобылы (возможно, когда-то духу болезни ставили *ызыха*), обмахиваясь пёстрым жёлтым платком, отправиться восвояси в свою жёлтую тайгу на берег ядовитого моря².

В старину в северных районах Хакасии существовал метод лечения желтухи, видимо, воспринятый от русских переселенцев. Для этого ловили рыбу, выпускали её в чан и наблюдали за её поведением, что способствовало избавлению от болезни³. В башкирской народной медицине практиковался аналогичный метод. Больного заставляли смотреть на рыбу жёлтого цвета – озёрного карася или щуку⁴. В Череповецком уезде Новгородской губернии знахари тоже заставляли больного смотреть на живую рыбу. «Ловят живую щуку, кладут её в горшок или глиняную плошку с водой, и больной должен глядеть на щуку до тех пор, пока она не уснет. Иногда больному приходится сидеть и пристально смотреть на щуку целый день. Под влиянием упорного взгляда щука постепенно желтеет, а когда уснет, сделается

¹ ПМА. Сообщение Ивандаевой Л. Б., 1953 г.р., сагайка, род хырғыс.

² Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 607.

³ ПМА. Сообщение С. А. Ултургашевой (в девичестве Арыштаева), 1970 г.р. Кыргыс, род Тубалар. О таком методе слышала от Коковых, проживавших в соседнем селе.

⁴ Гумаров В. З. Башкирская народная медицина. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1985. С. 59.

совсем жёлтой, а у больного незаметно уже никакого окрашивания на глазах и на теле. Затем щуку зарывают в землю»¹. В настоящее время на рыб уже не смотрят, последний раз о таком случае говорили в Ширинском районе в 1980-е годы².

Когда не стало шаманов, в народе желтуху стали лечить другим способом (сохранившимся до настоящего времени), скорее всего, пришедшим к хакасам от русских переселенцев. Знахари рекомендовали найти живую вошь (*nim*) и, закатав её в хлебный мякиш, проглотить. Другой вариант – насекомое запекали в хлебе. Число проглатываемых вшей за один раз и количество приёмов не имеет точного определения³. Этот же приём раньше практиковали русские старожилы Иркутской губернии – вшами, закатанными в хлеб, лечили желтуху, только чтобы больной не знал⁴.

Стоматит – *ансыл* – наиболее часто встречающееся поражение слизистой оболочки рта (орган ЖКТ), связанное, вероятно, с реакцией иммунной системы на раздражители. В Хакасии считали, что у стоматита и кандидоза (молочницы) один и тот же дух-хозяин *Ансыл хан*. Его всячески расхваливали во время обряда, предлагая араку из девяти бутылок, плеская из девяти чашек, уговаривая в конце выйти из дверей или вылететь через дымовое отверстие. В качестве лекарственного средства использовали яички оскопленного кобеля. Их вкладывали ребёнку в рот, взамен засовывая щенку в пасть кусок сала⁵.

В каждом роду хакасов от стоматитов имеется своё лекарство, применяемое и в настоящее время. Это гусеницы с деревьев (лиственница, ива), которых используют в печёном виде. Что касается яичек кобеля, то этот жестокий метод остался в прошлом, и сейчас никому не известен⁶.

Колики кишечные. Появление кишечной колики (*чанчых*) объясняется нарушением моторной функции кишечника. Она не рассматривается как отдельное

¹ Герасимов М. К. Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде, Новгородской губернии // Живая старина. СПб., 1898. Вып. II. С. 166.

² ПМА.

³ ПМА.

⁴ Виноградов Г. Самоврачевание и скотолечение у русского старожиланого населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии) // Живая старина. 1915. Вып. 4. С. 334.

⁵ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 20–21.

⁶ ПМА.

состояние или заболевание, а как проявление широкого спектра желудочно-кишечных патологий. Обряд лечения колик описал В. Я. Бутанаев¹. Духу, вызвавшему болезненные ощущения, ставили преграду в виде ножниц, если страдала женщина, или ножа, если мучился мужчина. Для этого режущим предметом троекратно прикасались к животу больного, произнося *том, том, том*; затем троекратно плевали *тпук, тпук, тпук* и втыкали ножницы (нож) в порог юрты. Далее безымянным пальцем (*томылар*) водили по животу больного, произнося заговор, приказывающий болезнетворному духу удалиться: «... Ставь вихрем, выходи и воткнись в осину! ...». Завершая обряд, брали три горсти золы из очага, троекратно обводили ими вокруг живота больного и троекратно бросали из дверей на улицу. При этом обращались к богине огня *От инезі*, прося вернуться её в своё жилище, видимо полагая, что она, в силу отсутствия, перестала выполнять охранные функции, отчего в юрту проникла болезнетворная нечисть.

Колики по-прежнему лечат «чистым» ножом, лучше всего изготовленным из метеоритного железа, как говорили *тимір наңмыр соонда теерген* – «из железа после железного дождя». Им проводят крестообразно над больным местом и отплевывают. Также используют тепло, нагревая около печки или над костром потник лошади. Его кладут на больной живот, который после прогревания проминали, так что исходили кишечные газы, и раздавалось урчание. Услышав эти звуки, считали, что болезнь отступила. Больному дают горячий жирный бараний бульон, чтобы он быстро восстановил силы и согрел внутренности².

Грыжа детская – *ур* – выпячивание внутренних органов из полости живота, в которой они расположены, из-за внутриутробных пороков развития, плохо перевязанной пуповины, скопления газов, или чрезмерного крика ребёнка. По В. Я. Бутанаеву, для лечения осклапывали кобелька и вкладывали отрезанные яички в рот ребёнку. После этого их привязывали к пупку и читали заговоры³. Также могли в пупок ребёнка поместить немного струи кабарги (*хайыр*), закрыв медной

¹ Он же. Хакасская народная медицина. ... С. 6–7.

² ПМА.

³ Он же. Хакасская народная медицина // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 109.

монетой, давали пить настои и отвары трав *тигір от* – бессмертника, *кін оды* – грушанки круглолистной и др.

В настоящее время детскую грыжу лечат заговором и вправлением. Аккуратно сжимают пальцами живот ребёнка возле пупка и определяют, есть ли внутри вздутие. При его наличии ребёнок начинает кричать от боли. Грыжу вправляют, осторожно разглаживая живот в разные стороны, произнося слова заговора. Обычно после этого внутреннее отверстие затягивается. Матери ребёнка рекомендуют меньше кормить его жирной пищей и давать больше сырой воды.

Кожные заболевания

Пиодермия – *хамчо* – «летучий огонь», гнойничковое заболевание кожи, наиболее распространенная разновидность дерматоза. По Н. Ф. Катанову, для лечения применялся фульгурит – *күгүрт угы*, спекшийся от удара молнии песок, кварц, кремнезем, или громовая стрела, которой божество грома *Күгүрт чайаачы* поражает злых духов. Из камня высекали искры над лицом больного¹. По В. Я. Бутанаеву, при неимении фульгурита использовали огниво – *отых*. Высекая из него искры, троекратно произносили заговор, запрещая болезни распространяться, и троекратно плевали в сторону двери². Аналогично лечили «летучий огонь» русские переселенцы в Енисейской губернии, возможно, воспринявшие метод от хакасов. Русский знахарь произносил слова заговора и высекал огонь при помощи кремня и огнива. Все верили, что «... если искра, упавшая на больное место, вызовет содрогание, значит летучий огонь скоро уничтожится»³. Проводили также обряд *пырлаңаң*, при котором больного обмахивали горящими синими и красными лентами материи (семь для женщин, девять для мужчин), бросая их затем за дверь. При этом произносили заговор со словами *пыр, пыр, пыр*, требуя болезнь не распалиться, притянувшись к красной материи, и присушиться, притянувшись к синей материи⁴.

¹ Катанов Н. Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. СПб., 1907. 584 с.

² Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 16.

³ Овчинников М. П. Материалы для изучения знахарства и отреченной литературы в Иркутской области // Известия Восточносибирского отдела ИРГО. Иркутск, 1910. Т. XXXIX: 1908 год. С. 33.

⁴ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 16.

В настоящее время при лечении пиодермии по-прежнему используют камень, высекая из него искры над больным участком кожи. Либо берут обгоревшую веточку и водят ею вокруг больного места, произнося заговор. Больных детей часто сажают перед растопленной печью и заставляют смотреть на огонь, от чего кожа очищается.

Парша (фавус) – *ходыр* – дерматомикоз, вызываемый микроскопическим грибом, проникающим в кожу человека через микротравмы рогового слоя эпидермиса. Развитию парши способствуют снижение иммунитета, вследствие интоксикаций, хронические заболевания, гиповитаминоз, а также неполноценное питание. По В. Я. Бутанаеву, духа-хозяина болезни *Ходыр ээзі* изгоняли, высекая искры огнём над пораженным участком тела. Видимо, ему раньше ставили *ызыха* – соловую или гнедую кобылицу, что следует из текста заговора: «Хах, хах, хах ... Как ветка дерева никуда не двигается, так и ты никуда не ходи ... Став коростой осыпайся! Вместе с искрами огнива! На круп соловой кобылицы! ... На круп гнедой кобылицы! ... Больше сюда не возвращайся. Тпук, тпук, тпук»¹.

В настоящее время для облегчения больное место натирают смолой, живицей кедра, или топленным маслом².

Лишай – *тимірö* – заболевания кожи различной этиологии, при которых основной элемент сыпи – мелкие зудящие узелки, образующие воспалительные пятна. По Н. Ф. Катанову и В. Я. Бутанаеву, традиционное лечение проводилось различными мазями на основе сливочного масла, в котором кипятили серу или овечий помёт, потом лошади, выпотами (конденсатами влаги) на стекле, соком, выделяющимся из ветвей тальника, жимолости или черёмухи, соком тополиных почек, опилками с точильного бруска³, свежим мозгом сороки⁴. При этом произносили заговор такой же, как и при лечении парши⁵.

¹ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 16.

² ПМА.

³ Там же. С. 107.

⁴ Катанов Н. Ф. Народные способы лечения у сагайцев (Минусинского уезда Енисейской губ.) // Деятель. 1899. № 10. С. 394–395.

⁵ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина. Указ. соч. С. 16.

В настоящее время по-прежнему для лечения лишая берут воду с окон, отчего он проходит через несколько дней. Также смазывают кожу жидкой смолой хвойных деревьев, иногда добавляя золу берёзовых дров, взятую в печи бани¹.

Чесотка (сливная чесотка, сплошная – короста), свербежная сыпь – *хычиңа*, *хычытхах* – заразное кожное заболевание, вызываемое чесоточным клещом или чесоточным зуднем, характерными признаками которого являются зуд и сыпь, инфицируемая при расчесывании. При лечении использовали заговор, такой же, как для парши и лишая². В качестве наружного лечебного средства применялась соль для протираний пораженных участков кожи, обмывания соленой водой, а также мази на основе воска, масла, соли, смолы сосны. По В. Я. Бутанаеву, при чесотке использовалась сера, смешанная со сметаной; порошок с куриным помётом и дёгтем, кипячёные в масле; смесь соли, сажи и вытопленного сала тарбагана; натирания серой; купание в отваре коры тальника³. В летнее время при кожных заболеваниях рекомендовалось купание в солёных озёрах Белё, Тус, Шира, Шунет, Тагарское, Чёрное, Дикое, Ханкуль.

В настоящее время чесотку успешно лечат мазью, изготовленной из каменной серы и топлёного масла⁴.

Абсцесс, флегмона, фурункул (чирей), карбункул – *сис*, *пасчаң сис* (с головкой), *ізіцең сис* (с повышением температуры) – в медицине определяются как гнойные заболевания кожи и подкожной клетчатки. Абсцесс, ограниченное гнойное воспаление тканей с их расплавлением и образованием гнойной полости. Флегмона – острое разлитое гнойное воспаление клетчаточных пространств; в отличие от абсцесса не имеет чётких границ. Фурункул – острое гнойно-некротическое воспаление волосяного фолликула, сальной железы и окружающей соединительной ткани, вызываемое гноеродными бактериями. Карбункул – острое гнойно-некротическое воспаление кожи вокруг группы волосяных фолликул и сальных желез. Лечение *сис* занимались знахари. У них был специальный

¹ ПМА.

² Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина. Указ. раб. С. 16.

³ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 106–107.

⁴ ПМА.

инструмент *cis nasçaŋ tiriğ*. Это своего рода шило из белого металла, с серебром или из серебра. По В. Я. Бутанаеву, этот инструмент делался из гвоздя¹. Его накаляли на огне и протыкали нагноение. Умением лечить *cis* славился Мойан Чертыков (1914–1975) из местечка Тербен в районе современного села Верхняя База. Вначале место «операции» он промывал водой, затем больному давал в зубы палочку, чтобы тот не кричал, и протыкал нагноение шилом. После выхода гнойного содержимого на коже оставалась ранка, на которую накладывали яичное масло (жировое содержимое куриного желтка, полученное при термической обработке)². Это ускоряло процесс заживления. По Н. Ф. Катанову, нарыв лечили многократным прикладыванием коровьего навоза, смешанного с золою³. По рассказу бабушки Сарго Майнагашевой, чирьи лечили следующим образом. В полу находят доску с отверстием или с сучком, обводят вокруг него пальцем три раза, потом так же обводят сам нарыв. Обычно после такого лечения нарыв быстро сходил. Иногда больное место смазывали жиром, или мазью из масла и смолы пихты, а чаще просто прикрывали листочком подорожника⁴.

В настоящее время раскаленное шило и яичное масло для лечения абсцессов используют крайне редко. О методе вспоминают, только когда антибиотики не помогают. Чирьи по-прежнему лечат заговором. Находят в половых досках дыру и водят безымянным пальцем вокруг нее. Затем тем же пальцем обводят вокруг чирья. Иногда для лечения используют детский кал. Он ускоряет созревание нарыва и облегчает выход гноя⁵.

Рожа – *түкүрчең агырыг* – «болезнь, которую лечат плевками», острое инфекционное воспаление кожи, вызванное стрептококком, сопровождаемое значительным повышением температуры, общим недомоганием, а также зудом, жжением и отеком, покраснением на больных участках. Наиболее часто заболевание поражает переднюю поверхность голени и лицо. Развитию рожистого воспаления способствуют снижение защитных сил организма, специфическая

¹ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Генезис и эволюция ... Указ. соч. С. 107.

² ПМА.

³ Катанов Н. Ф. Народные способы лечения у сагайцев (Минусинского уезда Енисейской губ.) // Деятель. 1899. № 10. С. 394–395.

⁴ ПМА. Сарго Майнагашева 191?–2006гг. сагайка род томнар. Проживала аал Верхняя База. Шаманка.

⁵ ПМА.

чувствительность организма к стрептококку, нарушение оттока лимфы и неблагоприятные условия труда (сырость, переохлаждение, «не дышащая» обувь и др.). В хакасской народной медицине рожу относили как к чирьям – *cic*, так и к опухолям – *кõбiг* и лечили заговорами. По В. Я. Бутанаеву, некоторые шаманы-плевалышки – *тўкўрiкчi хам*, брались лечить рожу заговором¹. Больной и целитель должны были быть одинаково либо пьяными, либо трезвыми, запрещено было касаться железных предметов. Взяв у больного серебряную монету, шаман засовывал её себе в рот, клал на специальную чёрную каменную плитку три щепотки золы, обводил вокруг опухшего места, троекратно плевал на камень и выбрасывал золу за порог. Словами заговора он отводил от больного недуг, загоняя плевками под слои земли, желая ему засохнуть как сухому суку лиственницы. Чёрный камень потом выбрасывали в недоступное место.

Шаманка Сарго Майнагашева (1922–2010) для лечения рожистого воспаления наматывала на безымянный палец красную тряпочку, обводила им вокруг сучка три раза в одну сторону и три раза в другую сторону, затем этим же пальцем с тряпочкой проводили вокруг воспаленного вздутия, и оно иногда спадало прямо на глазах. Аналогично она излечивала опухоли дёсен и флюсы. Сейчас рожу обычно лечат заговором, обязательно завязывая на лодыжке тряпочку или нитку красного цвета и не разрешая смачивать. Когда воспаленное место уже мокнет, то лечат пламенем огня. Больного усаживают у костра, в котором сжигают топлёное масло и чабрец².

Отёк, припухлость, опухоль – *кõбiг аалчы* – букв. «гость опухоль», по Н. Ф. Катанову, – это «рожа»³. Сохранился бесхитростный рассказ хакасского целителя, записанный учёным: «Прежде всего, я беру конского помёта и, вымывши, делаю из него 7 лепешек; потом закапываю их под огонь (в золу); вытащивши из огня и завернув в тряпку, я начинаю прикладывать их к человеку, который страдает опухолями, и потом выжимаю тряпку (от гноя), сначала я прикладываю к здоровым местам тела, окружающим больное место.

¹ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 18–19.

² ПМА.

³ Катанов Н. Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. СПб., 1907. С. 585.

Потом, когда останется 2 куска (т. е. 2 лепешки), я прикладываю их на самую середину (больного места) и надавливаю. Таким же образом я согреваю вечером вторично ещё 5 кусков. Утром таким же образом поступаю с 3 лепешками и в третий раз. Затем этот человек, если будет угодно Богу, выздоравливает совсем. Люди, которых я лечил, дают (мне) по 20 копеек, иногда по 1 рублю, или же дают водки».

В настоящее время нагретый навоз по-прежнему прикладывают к опухолям, но только в том случае, когда по какой-то причине их отказались лечить врачи¹.

Панариций – *Хартыгас* (имя собственное) – острое гнойное воспаление тканей пальцев рук и реже пальцев ног. Обычно, если рядом не было знающих людей или шаманов, то больному пораженную руку обмывали солёной водой. Считалось, что бабушка Хартыгас селась под ногтем, потому как у неё нет своего дома. Тогда перед очагом строили маленький *алачых* (конусовидный шалаш) из трёх или девяти лучинок, покрытый потничной травой (*озах от*), оставляя один «проход». Через него внутрь засовывали палец и говорили: «бабушка, бабушка, гости пришли, выходи посмотреть». В это время шалашик поджигали и резко вынимали больной палец. Таким способом избавлялись от докучливой гостыи². Сегодня в условиях деревни такой метод лечения панариция ещё распространен. По В. Я. Бутанаеву, в шалашике делали три «прохода» и проводили обряд-игру, засовывая больной палец в каждый по очереди, беседуя при этом с духом с последующим его сжиганием³.

Бородавки – *сöөл* – преимущественно доброкачественные новообразования кожи, зачастую вирусного происхождения, имеющие вид узелка или сосочка. Считается, что хозяин болезни живёт на луне, у него гладкая кожа, а ему хотелось бы бородавчатую. Поэтому детей, у которых есть бородавки, учат хвалиться ими на полнолуние (*хызыл толы*) перед хозяином болезни, а потом завязывают возле них белую нитку. Затем закапывают её со словами: *Тагны мин чүктеніп ал чöргем!*

¹ ПМА.

² ПМА. Сообщение Ылчырбы Маганаковой, 1909–1986 гг.

³ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 19.

Сагам таглар чирге кірзін! – «Я носил горы! Теперь пусть горы будут в земле»¹. По В. Я. Бутанаеву, заговор от бородавок при свете луны произносил дядя по матери. Он делал узелки на нитке по количеству бородавок и бросал её под «пятку» двери².

Крапивница (крапивная лихорадка, крапивная сыпь) – *iskit* – букв. «собачий след», кожное заболевание, дерматит преимущественно аллергического происхождения, характеризующееся быстрым появлением сильно зудящих, обширных, плоско приподнятых бледно-розовых вздутий (*куртеке*). Заговор от красных пятен на теле привел Н. Ф. Катанов (1899 г.): «Эти пятна, когда человек их расцарапает, чернеют; их удаляют, не прикасаясь к ним и заговаривая: Да уйдут они отсюда и да будут лучше на хребте жёлтого (солового) коня или на хвосте куцей кобылы, ещё не носившей жеребят, или на больших грудях маленьких девочек!»³. По В. Я. Бутанаеву, поражённый участок тела натирают хвостом или шкурой волка (собаки), приговаривая: «Как выходит крапивница, как трёт волчий хвост!»⁴. Кроме того, крапивницу лечили компрессами с солёной водой и питьём успокаивающих трав.

Издавна, считается, что болезнь возникает от того, что человек наступил туда, где собака или волк царапали когтями землю. Поэтому больное место иногда смазывают сметаной и дают лизать собаке, чтобы она сняла как бы от неё происходящее болезненное состояние⁵.

Заболевания зубов

Зубная боль – *тіс агырии* – в прежние времена хакасов преследовала мало. Здоровье зубов, видимо, обуславливалось рационом питания, в котором преобладали богатые кальцием молочные продукты и свежее мясо. Н. Ф. Катанов сообщал, что от зубной боли держат во рту дым крепкого табака или спирт⁶.

¹ ПМА.

² Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 19.

³ Катанов Н. Ф. Народные способы лечения у сагайцев (Минусинского уезда Енисейской губ.) // Деятель. 1899. № 10. С. 394–395.

⁴ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина. Указ. соч. С. 17.

⁵ ПМА.

⁶ Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. Новосибирск, 1986. С. 394–395.

По В. Я. Бутанаеву, в качестве полосканий использовался настой коры волчьего лыка (*оохчаң от*), для окуриваний полости рта – семена белены (*оохчаң от*), иногда заполняли дупло осадком никотина из курительной трубки (*матха*)¹.

По общему поверью, сохранившемуся до наших дней, дупла в зубах возникают у тех людей, которые ели медвежье мясо, а тот, в свою очередь, страдает от кариеса, поскольку большой любитель «тухляка». От этого в зубе поселялись бесцветные черви с чёрной головой длиной до 1 см. Их можно увидеть, если приложить к десне кусочек головки мака. От этого черви начинают разбегаться, но из-за каменной головы раздавить их трудно, а если сильно постараться, то их можно превратить в белый песок. Для снятия острой боли к зубу прикладывают кусок сала, либо курят табак и греют ноги об печку².

Заболевания глаз

Бельмо (лейкома) – *хоначы* – помутнение роговой оболочки глаза. По В. Я. Бутанаеву, заниматься лечением должен был *ўскўрцең кiзi* – букв. «человек, дышащий на глаз», обязательно имеющий чёрные глаза и волосы. Перед обрядом бельмо засыпали мелким сахаром. Затем целитель брал у больного серебряную монету, клал её себе в рот и, сложив ладони «трубой», троекратно дышал сквозь неё на глаз «пациента», троекратно произнося заговор, начав и закончив его словами – хурай, хурай, хурай. «Под луной я насчитал 60 звезд, пусть пелена твоего пёстрого взгляда очистится вместе с чистым серебром! Превратившись в белое облако ... Под солнцем я насчитал 70 звёзд, пусть синева твоего смотрящего глаза разойдётся ... и т.д.». Затем целитель троекратно плевал через правое плечо, обводил монетой троекратно по часовой стрелке вокруг глаза, приговаривая: «По движению луны, хурай, хурай, садись, превратившись в золото. По дороге солнца, хурай, хурай, садись, превратившись в серебро». Больного выводили на улицу, где он кланялся звездам и луне, после чего ему промывали глаза женским молоком³. Бельмо устраняли также *хырчаң кiзi* с помощью острого края листа осоки (*хыйот*).

¹ Там же. С. 99–100.

² ПМА.

³ Там же. С. 99–100.

В настоящее время бельмом на глазу занимаются только офтальмологи. Никто из шаманов не решиться внедряться в глаз листом осоки.

Конъюнктивит – *пур* – воспаление слизистой оболочки глаза (конъюнктивы), вызванное, чаще всего, аллергической реакцией или инфекцией (вирусной, реже бактериальной). По В. Я. Бутанаеву, устранением заболевания занимался все тот же *ўскўрцең кизи*, что и избавлял от бельма. Он дышал на глаза больного, имея во рту серебряную монету, произнося: «пур, пур, пур, хозяин пура, притяни свой пур...». При этом хозяину белого пура предлагалось опуститься на спину белого ызыха; хозяину синего пура – на спину сивого, небесного ызыха; красному пуру – на круп кроваво-рыжего ызыха; чёрному пуру – на спину чёрного ызыха земли. Всем им рекомендовалось, превратившись в белое облако – раствориться, превратившись в туман – подняться¹.

Сейчас при конъюнктивите всего лишь троекратно дуют в глаз и в сторону. Серебряных монет уже не используют. Однако всегда интересуются, все ли зубы в наличии у лекаря. Если зубов мало, то считают, что эффект может быть слабым.

Трахома – *сылбах* – хроническое инфекционное заболевание глаз, вызываемое хламидиями (род бактерий, виды которого относятся к внутриклеточным паразитам), характеризующееся воспалительным утолщением конъюнктивы и роговицы, с последующим образованием рубцовой ткани, вызывающим полную слепоту. По В. Я. Бутанаеву, заболевание пытались лечить крепко заваренным кирпичным чаем, или выскребали глаз острым краем листа осоки (*хыйот*). Больные глаза промывали водой целебных источников. В народе славился родник *харах имнецең суғ* возле озера Тигирколь².

На сегодняшний день трахому в Хакасии народными методами не лечат, поскольку болезнь стараниями советских офтальмологов была практически устранена.

Травматические поражения и укусы

Перелом костей – *сыных*, обычно лечили специальные лекари *сёёк тутчаң кизилер*, которые могли вправлять и вывихи. Если перелом был оскольчатый, то им

¹ Там же.

² Там же. С. 101.

занимался другой специалист *сӱӱк чыгчан кизи* – «мастер собирать мелкие кости». После того как кость была собрана, её фиксировали подмышечной кожей овцы, пропитанной соленой водой. Место перелома оборачивали этой кожей и оставляли высохнуть, создавая своего рода шину. Иногда дополнительно перелом фиксировали палочками караганника (*харагана*). Пострадавшего требовалось как можно быстрее вернуть в рабочее состояние, иначе семья, где важен каждый её член, могла просто не выжить. Считалось, если его настроение будет плохое, а питание недостаточным, то человек будет выздоравливать слишком долго. Поэтому к уходу за травмированным приставлялся специальный человек. Важным лечебным средством был холодец – *хуйга*, сваренный из суставных костей животных, который ели горячим. Для ускорения заживления в летний период давали ягоды крыжовника. Полагали, что при правильном обращении, кость будет срастаться столько дней, сколько лет исполнилось пострадавшему¹. По В. Я. Бутанаеву, на перелом накладывали шину (*сайгах*), состоящую из лучинок и бересты, крепко обмотанных тряпкой и зашитой. Есть варёные жилы было обязательно. Причем их брали при переломе руки с передних ног животного, а при переломе ноги – с задних. Также для ускорения срастания костей давали пить настой зверобоя, камедь (*ыңаах*) и порошок из меди².

Укус собаки. В 1899 г. Н. Ф. Катанов записал у сагайцев следующий заговор: «Укус излечивается так: старуха берет напёрсток и, держа его 3 пальцами, прикладывает 3 раза к больному месту и говорит: “О, собака, возьми свою пакость, отвлеки своё злодеяние, да не ноет сие место и да не болит никак!” Потом укушенное место заживает»³.

Сейчас после укуса собаки человека лечат медицинскими средствами, но могут применить и заговор, если удастся найти знающего шамана.

Бесплодие и родовспоможение

Хакасская семья, как часть родовой общины, могла быть большой, включающей до полутора десятков домочадцев трёх поколений или малой,

¹ ПМА.

² Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакаско-Минусинского края. Абакан, 1995. С. 19–20.

³ Катанов Н. Ф. Народные способы лечения у сагайцев (Минусинского уезда Енисейской губ.) // Деятель. 1899. № 10. С. 394–395.

состоящей из мужа, жены и несовершеннолетних детей. Семья у хакасов обозначалась термином *söbire* – «маленькие дети», или *у́йа söbire*, что можно перевести буквально как «гнездо маленьких детей». Плодовитая женщина пользовалась всяческим уважением в семье и вне семьи. Считалось, что она находится под особым покровительством *Умай іче* богини детей и рожениц. Приветствовалось рождение мальчиков как продолжателей рода и наследников, хотя появление на свет девочек тоже не было трагедией, просто их считали за посторонних, которые уйдут к людям, т.е. выйдут замуж. Были и попытки предугадывания пола потомства: «беременность девочкой длится будто бы 9 месяцев, мальчиком недель больше; если живот у беременной прямой, ожидается девочка; если больше выдаётся в правую сторону – мальчик»¹.

В старом хакасском обществе, не знавшем акушерской помощи и возможностей европейской гинекологии, бесплодие и выкидыши были частыми случаями. Об этом свидетельствует Е. К. Яковлев (1900 г.) предполагая, что причиной выкидышей являлись ушибы, подъем тяжестей и долгое сидение при выгонке молочной водки². Отсутствие детей считалось несчастьем, можно сказать, социальной неполноценностью. Вина в этом всегда возлагалась на женщину, но не из-за гинекологических проблем, о которых толком ничего не знали, а, скорее всего, по причине усмотренной неблагоклонности к ней высших сил (Неба, Горных духов, богини Умай), ответственных за распределение душ (*хут*), «зародышей» жизни будущих детей. При таких взглядах явно смешивали абсолютное бесплодие, когда возможность зачатия исключалась вообще, и поддающееся коррекции относительное бесплодие – первичное (если женщина не имела ни одной беременности) и вторичное (если беременность была ранее). К проискам злокозненных духов относили спонтанные прерывания беременности (выкидыши) и внезапную смерть детей (один за другим) на первом году жизни. Особым случаем обращения к высшим силам было то обстоятельство, когда в семье рождались одни только девочки, а очень хотелось, чтобы были и мальчики.

¹ Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900. С. 79.

² Там же. С. 79–80.

Получение души ребёнка. Одной из задач шамана было обеспечение бездетных семей душами детей, которые он получал, отправляясь на гору Ымай тас у богини *Умай іче*. Обряд этот назывался *ымай тартханы* – букв. «притягивание Умай» [далее приводится конспект текста Бутанаева¹]. Камлание совершалось в ночь полнолуния. Для выполнения обряда хозяевам требовалось выкопать молодую трёхлетнюю берёзку вместе с корнями. Вносили её через дымовое отверстие юрты и помещали на мужской половине. Под берёзку стелили белую кошму, на которой устанавливали маленький столик, а на него ставили красную чашечку с молоком, надоенным от белой коровы непорочной девушкой. В качестве жертвы закалывался белый ягнёнок. Правая сторона его грудной клетки, а также голова вместе с шерстью, позвонки и передняя правая нога отваривалась, а сердце и лёгкие выдерживались на пару. Когда мясо готово, его ставили в деревянном корытце на столик, а под берёзку клали турсук с аракой. К ветвям берёзки привязывали тесь *хуруз ымай* – букв. «сухая Умай», состоящий из трёх полуметровых шнуров с разными символами на конце одной серебряная монета – выкуп, на другой – бронзовая пуговица, сердце тёся, на третьей – раковина каури для души ребёнка. Считалось, что *хуруз ымай* притягивает внимание богини Умай. Женщина, над которой совершали обряд, повязывала на голову белый платок и садилась на белую кошму, разостланную на почетном месте возле очага. В обряде участвовала «группа поддержки» – девять невинных юношей и семь непорочных девушек, исполняющая, когда требовалось, вместе с шаманом ритуальные тексты и совершающая танцевальные телодвижения. Приступая к камланию, шаман сначала кормил *От ине* – Мать Огня, считающуюся сестрой богини Умай. Затем он призывал духов-помощников и отправлялся с ними в трудное путешествие к священной горе Ымай тас. Достигнув места и споив для дела хозяина горы, шаман представал перед богиней, делал подношения и уговаривал её дать на выбор душу ребёнка. Наконец она позволяла себя уговорить, шаман вбивал душу в бубен и отправлялся в обратный путь. Вернувшись, он, произнося ритуальные тексты, обводил женщину троекратно вокруг берёзки и очага, при этом она кормила

¹ Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакаского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. С. 146–149.

огонь, бросая в него кусочки сала, завернутые в белые и красные ленточки *чалама*. Затем шаман ставил красную чашечку с освящённым молоком на голову бездетной женщины и три раза по солнцу обводил вокруг неё шнурами *хуруг ымай*, говоря, *хурай, хурай* и, перевернув бубен внутренней стороной над женщиной, трижды ударял по нему, стряхивая принесённую душу в молоко. Приговаривая, шаман последовательно опускал в молоко бронзовую пуговицу тёся и раковину каури. Они притягивали душу и указывали путь богине Умай. Женщина брала в рот раковину каури и выпивала молоко. С этого момента она считалась беременной. Потом шаман проводил гадание и предсказывал судьбу будущего ребёнка.

Следует отметить, что вариантов обряда было несколько. В одном из них женщина не пила молоко с растворённой в нём душой, а шаман ей втирал под мышки каплю молока, содержащую *пала худы* – душу ребёнка. Поверье о молоке как о носителе счастья, втираемого подмышки, записал Н. Ф. Катанов у минусинских татар: «Молока коровьего нельзя выливать в воду, потому что иначе не будет приплода в скоте; если кто-нибудь выльет нечаянно на землю целое ведро, то он должен обмакнуть палец правой руки в пролитом молоке и, вытирая его под мышками, сказать: “Да не уйдёт с этим молоком всё счастье моего дома!”»¹. Подмышка считается сакральным местом, поскольку ассоциируется с женским лоном. У хакасов в старое время существовало жертвоприношение *Хоча хан тайиш* – духу мужского плодородия Ходжа хану, для умножения рода человеческого. Здесь имя «ходжа» не имеет отношения к исламу, поскольку происходит от тюркского *хоча* – букв. «фаллос». Главным предметом шамана при проведении обряда был вырезанный из берёзы и окрашенный охрой священный фаллос – *най хоча*. В воспоминаниях старожилов сохранились фрагменты представлений о том, что имитация полового акта вложенным подмышку деревянным фаллосом могла привести к беременности².

¹ Катанов Н. Ф. Среди тюркских племен // Известия Императорского Русского Географического Общества. 1893. Т. XXIX. С. 537.

² ПМА. Записано со слов Майнагашевой Ф., 1908-1989 гг., сагайка, род томнар. Занималась животноводством. Знала как примать роды. У неё дома был деревянный идол напоминающий фаллос. Она часто прятала его в кладовой в мешке с мукой или держала в ступе согас. В определённые дни она его вынимала, догоняла девушек и вставляла им идола в подмышки. И всегда говорила, что это к добру. В деревне Сыры в некоторых семьях тоже хранился ярко выраженный фаллический деревянный идол.

Кража души ребёнка. В Хакасии, по материалам этнографа Л. П. Потапова, душу ребёнка от рождения до трёх лет именовали *Умай* (*Ымай*), видимо подразумевая, что он в младенчестве и раннем детстве находится под естественным водительством высшей силы. Позже, когда ребёнок начинает обретать самостоятельность, *Умай* превращалась в *кут*. Заболевания детей в раннем возрасте (до трёх лет) объясняли тем, что душа *Умай* покидала его, а позже тем, что *кут* вышел из тела или украден другим шаманом из семьи, где «дети не держались», т.е. умирали. Вернуть душу мог шаман, который либо пускался вслед за похитителем, либо совершал обряд, стараясь загнать ушедшую *Умай* обратно в ребёнка¹.

Для похищения душ детей совершалось специальное камлание *Умай тартарга* – «похищение Умай», о котором рассказывать было не принято, так как все понимали, что дело это осуждаемое. Согласно Л. П. Потапову, абаканские шаманы, способные на такое действие, тайно глубокой ночью ходили за душами в Туву. «Женщина, которая добивалась такого камлания, предварительно, по совету шамана, бросала в реку колыбель последнего из умерших её детей. Шаман заставлял эту женщину сделать из тряпок куклу – *пала худы ыңаачах*, т.е. «детский кут маленького ребёнка», имитирующую младенца. Куклу женщина также делала тайно, чтобы никто её не мог увидеть. Во время камлания она держала её на руках у груди, словно маленького ребёнка. Шаман камлал тихо, хотя и с бубном, осторожно проходя свой длинный путь. Если ему удавалось поймать *Умай*, отлучившуюся от какого-либо ребёнка, он приносил её в своём бубне, которым «по возвращении» из путешествия накрывал женщину, заставляя её в это время пить молоко или араку и ударом в бубен “вбивал” в неё похищенную *Умай*»². Ребёнок, утративший душу, вскоре умирал, тело его чернело, что служило явным доказательством похищения.

Шаманка Харахыс Топоева (1894–1962), по её собственным рассказам, принесла в дома бездетных пар души многих детей³. За этим она часто летала за Саяны. Был один дедушка, которого звали Хойбал, его так называли, потому что

¹ Потапов Л. П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник, 1972. М.: Наука, 1973. С. 271.

² Он же. Умай ... С. 272.

³ ПМА. Сообщение П. М. Карамчаковой, 1949 г.р., сагайка.

Харахыс принесла его душу из деревни Койбалов. Она говорила, что в доме, где есть *Умай іҗе*, по ночам виден её свет. А где нет света, там нет и *Умай іҗе*. Потому оттуда можно унести душу ребёнка. Однажды Харахыс рассказала, как она это делала. Летая ночью, она выискала дом, где нет света, и через трубу пробралась внутрь. Через двери и окна проникнуть не смогла, потому что на них стояли нарисованные углем кресты, а заслонку печи они не окрестили. Попад в дом, шаманка увидела много детей, спящих на полу. Им было очень холодно и, пожалев одного, она увела его душу. Когда спросили, что же стало с этим ребёнком, ответила *чочып ла парган* – «немного испугался». Хотя понятно, что он *ölin парган* – просто умер, а душа его продолжила жить в другом человеке. Также Харахыс могла обменивать душу слабого болезненного ребёнка на душу здорового, но ненужного (лишнего) в какой-либо семье младенца.

По В. Я. Бутанаеву, обряд кражи души назывался *ымай талирга* – «разбивать Умай». В момент разделения души с телом ребёнок вскрикивал от испуга, а шаман, тихо ударяя по бубну, успокаивал его, произнося *хурай, хурай*¹. Родившимся детям на протяжении всей последующей жизни запрещалось посещать те места, откуда были взяты их души, иначе они могли заболеть и умереть, даже внезапно. Предусмотрительно шаман называл матери место похищения души её ребёнка, также предсказывая его пол, характер и внешний облик.

Сохранение ребёнка. Священник О. В. Суховский стал свидетелем шаманского обряда, направленного на сохранение родившегося ребёнка, которому «угрожал» айна – злой дух. Заночевав в доме грамотного и набожного качинца, священник был разбужен глубоко ночью хозяином с просьбой, поскорее встать. Выяснилось, что у того ночью родился сын и все присутствующие в доме должны веселиться и радоваться этому событию. При этом хозяин предупредил священника, что молиться за ребёнка перед иконами нельзя и закрыл их чистой шалью. Объясняя своё поведение, хозяин объяснил, что «у него дети не стоят», т.е. умирают вскоре после рождения и теперь надо усиленно просить айну, чтобы он

¹ Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н.Ф. Катанова, 2006. С. 150.

не забрал ребёнка преждевременно. «Оглянулся я в противоположный угол комнаты и увидел следующую картину: на кровати лежит родильница, одетая в шёлковую рубаху, шёлком крытую шубу и с шёлковым платком на голове; около кровати на полу, завернутый в овечьей шкурке; лежит младенец с продёрнутой в одну норку [т.е. в ноздрю – Л. Г.] шёлковой ниткой и привязанный к одной ножке кровати, на которой лежала родильница. Около младенца сидела повивальная бабка и три старухи, все четыре с ножницами в руках, держа их низко к полу и крепко постукивая ими по полу и махая по воздуху. Пред кроватью родильницы стоял большой покрытый шёлковым платком стол, а на нём бутылка с вином, чашка чаю, блины, большой, – с полфунта, кусок сахара, кисет с табаком и трубка, облитая оловом»¹. Подношение и обряд отпугивания злого духа были устроены по совету шамана, живущего в верховье реки Бири. С большим трудом священник убедил отца крестить ребёнка, и то благодаря вмешательству жены: «поп лучше нас всё знает, а потому нужно и слушаться его во всём». Младенец был немедленно крещён и остался жив и здоров.

Массаж внутренних органов. Приведу рассказ о лечении у знахарки² молодой замужней женщины (*чиит хыс* – «молодуха»), которая никак не могла забеременеть: «Лечение проходило в 1998 году в деревне Тöрт-тас у *имçил* Ксении Боргояковой (1923 года). Она хорошо правила животы и надсады (опущения внутренних органов от подъема тяжестей). У Ксении в небольшом деревянном доме было две комнаты, одна спальня, чистая и она никого туда не пускала, и кухня, где возле входа стоял не то топчан со спинкой, не то кровать. Когда мы зашли в дом и объяснили причину приезда, то она властным голосом приказала нашей молодой лечь и открыть живот, а мужчин выпроводила во двор. Вымыла начисто руки и, намылив их, Ксения, намылила и живот молодой. Вначале простучала его как настоящий врач, и сказала, что править можно. Строго спросила, обедала ли? Услышав, что нет, приступила к массажу живота. Надавив большим пальцем на пупок, Ксения предположила, что опущение внутренних

¹ Суховский О. В. О шаманстве в Минусинском крае // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1901. Т. 17, вып. 2-3. С. 151–152.

² ПМА. Знахарка Чанкова К., 1923–2004 гг., сагайка, род туран.

органов и печени у молодухи, произошло, скорее всего, из-за таскания тяжестей. Именно поэтому, сказала она, обычно женщина и не может родить. По хакасским поверьям *паар* – печень имеет важное значение в процессе вынашивания ребёнка. *Паар алтында одыраар, чүрегіңні нанынаң истіп одыраар.* – Под печенью ребёнок ляжет и поясницей своей будет сердце материнское слушать, – сказала она. Печень матери – *паар* всегда будет оберегать своего ребёнка. Даже если он будет на чужбине или где-то далеко и с ним что-то приключится, то печень матери даст знать, что с ребёнком нехорошо.

Определив проблему, Ксения начинала мять молодухе живот. Вначале она разглаживала его в разные стороны, затем стала двигать намыленными руками по ходу толстой кишки и сказала, что выгонит газы, доведя до уровня под пупом. Затем аккуратно надала на живот и кишечные газы отошли сами по себе. После этого стала давить на так называемые *мирсі* – лимфоузлы. Сказала, что их в животе сильно много и с большим усердием раздавливала их, разминая пальцами. Жалобы на болезненность не принимала, объясняла, что следует потерпеть. Затем опять, намылив руки, она приступила к подтягиванию живота – брала кожу возле пупа и тянула вверх, спрашивая при этом об ощущениях. Я чувствую, как все внутри подтягивается, – сказала молодуха. Затем Ксения дала ей выпить отвар душицы, который она использует всегда вместо чая, и продолжила разминать живот, тщательно обходя правое подреберье. Здесь, она объяснила, мять сильно не рекомендуется потому, как в этом месте находится *паар*. Она рассказала, что давным-давно одна *имчїл* соседнего поселения лечила женщину и правила ей живот, сильно намяв правую сторону, так что женщина на глазах пожелтела, и через некоторое время умерла. Поэтому не все могут править живот, поскольку это может быть небезопасно. А сама она научилась от своей бабушки по матери, которая тоже *имчїл* была. Бабушка направляла мне руки и говорила что делать. Так что я даже без глаз, просто положив руку свою на живот, могу определить, что там произошло. Ксения закончила лечение тем, что обтерла живот молодухи и опять приложила большой свой палец на пупок и слушала биение пульса, который теперь стал чётким и сильным. Это означало, что живот выправился, и теперь

можно ожидать беременности. Ксения обтёрла полотенцем живот молодой и велела одеваться. Затем ещё раз напоила её отваром душицы и велела приехать ещё, если за два месяца та не забеременеет. Однако повторного раза не понадобилось, молодуха вскоре понесла. Ксения гордилась тем, что она не хуже шаманов давала возможность родить бездетным парам».

Обращение к каменному изваянию. В Хакасии традиционно почитают камни, отёсанные в виде грубых фигур человека и животных, или валуны, напоминающие изображения. Как полагают, археологи, изваяния были созданы в эпоху бронзы, т.е. не менее чем в III–II тыс. до н. э.¹ В народе в конце XIX в. их называли *сомныг тастар* – «быт предков», а в русскоязычной среде древние изваяния, по крайней мере, антропоморфные, просто называли «каменными бабами». Возле самых значимых для населения изваяний совершали жертвоприношения – *тайыг*. Об этом сообщал Е. К. Яковлев в своём этнографическом обзоре долины Южного Енисея: «Таковы – Иней таш на р. Нине (камень, ныне увезенный в Минус. Музей), Куртьяк таш около Усть Еси; наконец, целые сотни каменных изваяний, барельефов на скалах и пр. в Урянхайской земле. Около Куртьяк таш сделана небольшая поскотина, внутри которой рассеяны валуны из р. Абакана, имеющие грубую форму животных и человека. По преданию, это – скот старухи, пришедшей из Китайской страны с дочерью [есть варианты с сыном или с детьми – Л. Г.]; за ней будто бы гнался муж; добежавши до нынешней д. Арбаты, муж увидел жену на степи и крикнул; она обернулась, и все окаменели: муж около д. Арбаты, жена и скот её у Усть Еси, а дочь на Еси („у дочери так и видны мелко заплетенные косы – говорил рассказчик, „а камня из поскотины хоть куда унеси, они сами назад возвратятся к старухе,„)»². Дочерью Куртьяк таш, точнее Улуг Хуртуях тас – «великой каменной старухи», почиталось изображение на камне, называемое Кичик кыс таш – «малая каменная девица». Были и другие «женские» изваяния³.

¹ Кызласов Л. Р. Древнейшая Хакасия. М.: Изд-во Московского гос. ун-та, 1986. 296 с.

² Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог этнографического отдела музея. Минусинск, 1900. С. 112.

³ Попов Н. И. О Каменных бабах Минусинского края // Известия Сибирского отдела ИРГО. Иркутск, 1872. Т. II, № 4. С. 57–70.

По свидетельству Н. Ф. Неговского, поскотина (изгородь вокруг выгона), наполненная фигурками лошадей, коров и овец, была и у Иней тас – «каменной старухи»¹. Там же стояла и каменная её фигурка, которую, к огромному сожалению местных жителей, снял с места бескомпромиссный миссионер отец О. В. Суховский и увез к себе домой². Позже она попала в Минусинский музей. О значении каменных изваяний для местного населения написал В. А. Степанов: «Грубые статуи, называемые, девки, бабы, старухи, не стоят на могилах, не составляют надгробных памятников, не называются маяками [т.е. ориентирами на местности – Л. Г.], и составляют предметы чествования для Татар идолопоклонников, как угодники и покровители в хорошем улове зверя или в сохранении и приплоде скота»³. К сказанному следовало бы добавить ещё «избавление от бесплодия и родовспоможение».

В женских каменных изваяниях воплощена животворная сущность *Умай іче* – покровительнице материнства⁴. В далёком прошлом по рассказам стариков к Хуртуях тас приносили гальку фаллической формы. У хакасов есть такая традиция, если найдут на берегу гладкий удлинённый камень нужно его принести домой, положить в удобном месте или использовать вместо песта в ступе. Считается, что такой камень приносит в дом счастье. Вероятно, он символизировал не только penis – *хутах*, но и сам *хут* – жизненную силу, в определённом смысле зародыш. Подношения Хуртуях тас в виде речных галек разного цвета заметил в 1739 г. историк Г. Ф. Миллер⁵. При раскопках места стояния изваяния Л. Р. Кызласов (1986 г.) обнаружил сорокасантиметровый слой речной гальки, перемешанной с костями диких и домашних животных. Среди них было много окатышей фаллической формы⁶. В пользу того, что удлинённые окатанные водой камни считались «зародышами», говорит почитание изредка находимых яйцевидных валунов с выбитыми личинами. Их называют *kizö палазы* – «дети изваяния».

¹ Неговский Н. Ф. Религиозные верования инородцев Присяянья. Казань, 1915. С. 10–20.

² Не шаманист. Шаманы и их официальные противники // Минусинский листок. 1915. № 58.

³ Степанов В. А. Енисейская губерния. СПб., 1835. Ч. 1. С. 129.

⁴ Горбатов Л. В. Памятник «Улуг Хуртуях тас» и его значение для хакасского народа // Гуманитарные науки в Якутии: исследования молодых ученых. Якутск, 2011. Вып. 2. С. 117–120.

⁵ Миллер Г. Ф. Путешествие от Красноярска через степи. Реки Июс до реки Абакана и Саянского острога... 1739 г. // Сибирь 18 века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. С. 154.

⁶ Кызласов Л. Р. Древнейшая Хакасия. М.: Изд-во Московского гос. ун-та им. М. В. Ломоносова, 1986. С. 129.

Каменную Хуртуях тас, называемую сестрой *Умай іце*, в 1951 г. увезли в Хакасский краеведческий музей и только в 2004 г. с большим трудом вернули на родное место в Аскизский район, преодолевая сопротивление республиканских властей. Был создан Анхаковский музей-заповедник «Хуртуях тас», где единственным экспонатом стало древнее изваяние, укрытое в прозрачной юрте. К нему началось массовое паломничество женщин и бездетных семей со всей Хакасии, вне зависимости от национальности и социального положения. Неудобно стало называть изваяние *хуртуйах* – «старуха». Поскольку считается, что от неё пошли все матери, то она иносказательно стала «Матерью матерей». Конечно, ей никто уже не подносит камней и мясо, не мажут рот изваяния красным китайским табаком, сметаной или жиром. Изменились сам обряд и жертвования. Немногие теперь знают, что, обращаясь к Улуг Хуртуях тас, надо произносить *айланыс* – слова, которые могут быть услышаны и возвращены в виде счастья деторождения¹.

Хара чирдең хада пүткен, хара суғдаң хада төреен.

Улуғлардың улии Улуғ Хуртуях иней.

Парчан малдың төлі пар, аң-хустың төлі пар, палыхтың даа төлі пар.

Пир мағаа өрініс іце поларға, толдыр сал міні чуртаснаң.

Рожденная с землей, родившаяся вместе,

родившаяся с ключевой водой вместе.

Великая [каменная] Мать матерей всего живого ты.

У животных есть дети, у птиц есть дети, даже у рыб есть дети.

А я прошу лишь о малом, наполни мою жизнь, даруй мне счастья быть матерью².

Обычно женщины приносят мучную и молочную пищу. Её кладут к подножью изваяния и открывают, чтобы испарения и запахи угощения поднимались вверх. В это время троекратно с поклонами обходят вокруг Хуртуях тас и усердно просят желаемое. Часто просители в качестве подношений Матери матерей, как женщине,

¹ Горбатов Л. В. Памятник «Улуг Хуртуях тас» и его значение для хакасского народа // Гуманитарные науки в Якутии: исследования молодых ученых. Якутск, 2011. Вып. 2. С. 117–120.

² ПМА. Услышано от Бояковой Харатины, 1914–2014 гг., сагайка, род харға.

отставляют украшения и всякую бижутерию, особенно ту, что удивительным образом выпадает из карманов во время поклонов или сама собой спадает с шеи или с ушей. Иногда некоторые женщины приносят заранее приготовленную тряпичную куклу, чтобы взамен попросить себе здорового ребёнка. Сегодня всё больше несут мягкие игрушки, и то не в начале, когда высказывается просьба, а потом, когда ребёнок уже родился. Благодарят великую Матерь не только за детей, но и за богатый урожай, хорошую погоду или крепкое здоровье. Поэтому у подножия Хуртуях тас всегда есть молоко, которое она очень любит, а в шкатулке лежат всевозможные украшения.

В 2002 г. в русле реки после наводнения был найден потерянный окаменевший «сын» Хуртуях тас – *Хуртуйах тас палазы*. Сначала его установили на одном из могильников, но позже шаманы указали место в аале Усть-Сос, где в 2010 г. был организован музей под открытым небом. Выяснилось, что «сын» не хуже своей знаменитой «матери» может способствовать чадорождению и вылечивать от недугов.

Кочевание для сохранения ребёнка. Жительница аала Чобыха Устинья Фоминична Чустеева (1903–1956 гг., качинка) родила сына, и после этого все её дети умирали в младенческом возрасте. Однажды она снова забеременела и из-за боязни потерять ребёнка обратилась к шаману. Тот сказал, что после родов, чтобы злой дух не пожирал её детей, надо переезжать в течение сорока дней по аалам Ширинского района. Семья кочевала вместе с ней, и после сорока дней все возвратились домой. По-прошествии должного времени у Устиньи родилась дочь Евдокия, которую звали по-хакасски Позынай.¹

Лечение бесплодия водами сероводородного источника. В 1970-е гг. прошлого века в аале Малые Сыры (Аскизский район Хакасии) самоизливом пошла насыщенная сероводородом вода. При приёме внутрь она оказывала слабительное действие и хорошо помогала при нарушении мочеиспускания у мужчин. За целебные свойства жители стали называть источник *аршан суг* или *им суг* – «лекарственная вода». Люди заметили, что лечебные свойства источника

¹ ПМА. Сообщение Ултургашевой С. А. 1970 г.р., качинка, род тубалар.

проявляются лучше, если воду применяют на месте. В аале у нескольких бесплодных женщин, посещавших источник и пивших его воду, неожиданно для всех родились здоровые дети. Тогда знахари стали рекомендовать посещение источника с целью родовспоможения, что продолжается и по сей день¹.

Лекарственные средства хакасской народной медицины, при всём своём многообразии, в настоящее время невозможно разделить по принадлежности к этническим группам населения края. О том, что такие отличия существовали, сохранились немногочисленные свидетельства в литературных источниках и воспоминаниях старожилов. Но, уже в XIX веке, а потом окончательно в веке XX, по мере исчезновения разграничений между этническими группами, лекарственные средства, можно сказать, объединились, утратив специфику принадлежности. Практически всё добываемое лекарственное сырьё — минеральное, животное и растительное, было местное. Его обработка велась подручными средствами с применением кухонной утвари. Широко применялись настои, закваски, растворы, дистилляты, неспиртовые настойки, отвары, порошки, мази, дымы, свежие части растений и животных. Обязательным было при сборе, изготовлении и приёме лекарств, обращение к определённым духам. Традиция эта сохранилась до настоящего времени и используется современными знахарями, практикующими на селе. В сочетании с такими народными методами как физиотерапия и массаж, изготавливаемые лекарства дают наилучшие результаты, дополняя при необходимости лечебные действия современной медицины.

Как показывают изложенные выше материалы, в современности исчезли сложные ритуалы, требующие подготовки особых подношений, упростились принципы общения с духами, утрачены правила их обязательного кормления, отжили одаривания подателей болезней пищей, предметами и конями-ызыхами определённой масти. В результате шаманство срослось со знахарством до такой степени, что их часто уже не отличают друг от друга. При этом обращение за помощью в медицинские учреждения стало первичным, а обращение к народным целителям — вторичным. Современные шаманы и знахари стараются не

² ПМА. Сообщение Горбатова В. В. 1969 г.р., сагаец, род томнар.

вмешиваться в лечение инфекционных заболеваний, таких как: бешенство, малярия, тиф, ветряная оспа, коклюш, туберкулёз, гепатит и др., требующих применения антибиотиков и иммуномодуляторов. Старые, зачастую жесткие методы ушли в прошлое, хотя изредка извлекаются оттуда, если найдётся знающий их шаман. К такой крайней помощи, буквально «хватаясь за соломинку», прибегают обеспокоенные родственники больного, когда медицинские работники заявляют о прекращении дальнейших медицинских услуг. По заявлению одного из современных шаманов, лечение болезней он проводит только в том случае, когда медицина оказывается бессильной. Такой подход сам по себе является «лекарством», поскольку содержит мощный психотерапевтический стимул – последнюю надежду.

Заключение

По результатам исследования можно сделать следующие выводы:

1. История формирования хакасской народной медицины неотделима от этносоциальных процессов. До второй половины XIX века этнические группы, кочевавшие по территории региона – сагайцы, качинцы, кызыльцы и койбалы, имели собственные приёмы и средства иррационального (религиозно-магического) врачевания. Повсеместно были распространены краевые патологии и заболевания, связанные с климатическими и социальными условиями жизни. В конце XIX – начале XX вв. произошел вынужденный переход от кочевого скотоводства к полукочевому и оседлому земледельческому типу хозяйствования. Прежний уклад жизни был разрушен, происходила русификация населения, отражавшаяся на образе жизни, отходе от традиционного жилища – войлочной юрты к деревянному дому. В этот период влияние традиционного врачевания было по-прежнему сильным, поскольку европейская медицина едва проявляла себя в обширном регионе. Кардинально изменить традиционное сознание большей части населения смогла только советская власть, резко переводя всех сразу из состояния позднего феодализма и зарождающегося капитализма в социализм. В 1917 году этнические группы были объединены этнонимом – хакасы. Шаманство в годы коллективизации было практически уничтожено, явных народных целителей не стало, отчего возросла роль советских медицинских учреждений. Традиционное врачевание окончательно утратило этническую принадлежность и смешалось до такой степени, что стало трудно и порой почти невозможно определить, кому принадлежал тот или иной метод лечения. Редкие не подвергшиеся репрессиям и вернувшиеся из заключения народные целители сохранялись в деревнях, но практиковали знахарство только «среди своих», а на шаманское лечение решались немногие. Упорная работа советских медицинских органов и контроль над здоровьем населения позволили сократить до минимума такие тяжелые инфекционные заболевания, как малярия, тиф, ветряная оспа, коклюш, туберкулёз, гепатит и избавиться от настоящей оспы и трахомы. Безусловно, в народной медицине существовали свои методы лечения

названных патологий, но их в настоящее время практически не применяют по ряду причин, среди которых понимание того, что современная медицина справится с инфекционными заболеваниями гораздо эффективнее, изолируя больных и применяя сильнодействующие препараты. В свою очередь, современная хакасская народная медицина содержит множество знахарских методов (рациональных с элементами иррациональности), таких как психотерапия (простые ритуалы и заговоры), диетотерапия, лекарства, изготовленные из местного сырья, массажи, физиотерапия, проводимая на местных грязях, источниках и озёрах. Пациенты с самыми разнообразными заболеваниями, при желании прибегнув к традиционным методам лечения, могут получить наилучшие результаты. Но возрождение шаманских традиций в настоящее время не способно вернуть в полной мере иррациональную медицину прошлого. Поэтому преобладающее большинство лечебных сведений и ритуалов, содержащихся в источниках конца XIX – начала XX вв., а также записанных по воспоминаниям старожилов во второй половине XX в., относятся к истории хакасской медицины и вовсе не характеризует её современное состояние.

2. До появления в сибирском регионе мировых религий и смены образа жизни в сознании населения не было особого деления на реальное и ирреальное. Трёхчастный мир выглядел целостным во всех своих проявлениях и до бесконечности наполненным разнообразными высшими духами, которые были старше, мудрее и, главное, сильнее любого человека. Жизнь людей сопровождалась множеством примет и поверий, регламентирующих поведение. Поддержка добрых взаимоотношений людей с духами как профилактическая мера, обеспечивающая здоровье и благосостояние родов, осуществлялась посредством умиловительных обрядов, обращённых к духам земли, неба, родовой горы, воды, святых мест, жилья, включающих разнообразные подношения и дарение ездовых животных. Пища имела особое значение, ею обязательно надо было делиться. Коллективные обрядовые трапезы с обильными возлияниями молочной водкой издревле носили ритуальный характер, обеспечивали в сознании верующих единство и сплочённость людей и духов, которых угощали в первую очередь.

Переход на оседлый образ жизни, христианизация, изменение типа хозяйствования, коллективизация населения Хакасии, преследование шаманства, атеистическое перевоспитание привели к полному упадку духовных традиций. В народе сегодня сохранились только разрозненные пережитки старого анимистического мышления. Обряды забыты и крайне упрощены, жертвоприношения не приносятся в силу отсутствия личного скота и коней. Утрачены представления о цветовой принадлежности *ызыхов* (освященных коней, быков, баранов) к определённым духам, подорвана вера в шаманов. Практически исчезли из жизни небесные, горные и водные моления-жертвоприношения и домашние хранители *тёси*. Возникла боязнь проведения обрядов из-за опасения обиды и мести духов, если подношения им не будут регулярными. С точки зрения анимистического мировосприятия произошло самое страшное – утрата связи с землёй.

3. В прежние времена шаман ставил диагноз посредством своих служебных духов, символов своего интуитивного восприятия, а также гадания и ощупывания пульса. Причина возникновения заболевания истолковывалась исключительно в анимистических понятиях, и приписывалась вредоносному воздействию духов. Поэтому шаманские методы лечения десятков самых разнообразных заболеваний строились на обрядах, важную часть которых составляли подношение, кормление и подарки тому или иному духу болезни, согласно выставленному им требованию. Но все путешествия шамана за украденной душой человека и сражения за неё, получение души ребёнка от богини Умай, договора с болезнетворными духами и многие другие необычные для стороннего наблюдателя действия в настоящее время практически утрачены.

В прежние времена знахари, с присущим им анимистическим мышлением, видели причины возникновения заболеваний во вредоносном влиянии духов. Но при общении с больным они, в первую очередь, задавали вопросы, выясняя симптомы заболевания, затем проводили общий осмотр, включающий прощупывание пульса, суставов, внутренних органов. Лекарства воспринимались как разновидность подношений, как *киректенчеткен ниме* – букв. «то, что нужно,

необходимо» для проведения лечебных обрядов, исходя из требований духов. Считалось, что, обладая от природы бесхитростностью, каждый дух прямо указывал на то, что может его изгнать, будь это дым растений, мазь, настойка, отвары, порошок и пр. Другими словами можно сказать, что каждая болезнь сама «знает» чем её лечить, но никогда в этом «не сознается», пока целитель не будет обладать достаточным опытом и знаниями, чтобы узнать ответ. Это архаическая иносказательная фармакогнозия, где связка «дух болезни – изгоняющее его средство» слабо изучена и требует отдельного исследования. По мере разрушения целостности анимистического сознания лекарственные средства утратили свою сакральность и стали обычными препаратами современной народной медицины, предназначенными для лечения тех или иных болезней без их персонификации.

4. В настоящее время уровень общих медицинских представлений среди населения стал совершенно иным, чем прежде. Пациенты по собственному желанию из доверия к народной медицине обращаются к знахарям с уже готовыми медицинскими диагнозами. В этом случае знахарский опрос и осмотр служит для уточнения общего состояния больного. Лечение назначается традиционными средствами и методами. В лучшем случае оно сопровождается заговорами и ритуальными действиями, оказывающими сильное психотерапевтическое воздействие. Но чаще всего современные целители не имеют знаний ритуалов и потому лечат как обычные медики, только с назначением лекарств и советами из «арсенала» народной медицины.

Дальнейшие исследования могут быть посвящены изучению традиционного мировоззрения хакасов, в основе которого лежат иррациональные методы воздействия на человека (шаманизм), сравнительному анализу состояния дореволюционных и современных шаманских практик, их трансформации и преемственности.

Список использованных источников и литературы

Источники

Полевые материалы автора (ПМА)

Записи на русском и хакасском языках. Переводы с хакасского языка выполнены автором диссертационного исследования (см. приложение А).

Делопроизводственные источники

1. Всемирная организация здравоохранения о народной медицине (извлечения из резолюций). – URL: <http://www.eniom.ru/voz> (дата обращения 18.01.2015).

2. Народная медицина: пути содействия и развития. Доклад совещания ВОЗ. Женева, 1980. Сер. техн. докладов. – М.: Медицина, 1980. – 90 с.

3. О порядке занятия народной медициной на территории Республики Хакасия. Министерство здравоохранения Республики Хакасия: приказ от 8 ноября 2012 г. № 873.

4. Позиция ВОЗ. Пятьдесят шестая сессия Всемирной ассамблеи здравоохранения, 24 января 2003 г., EB111/SR/9; Сто одиннадцатая сессия EB111R12, пункт 5.7 повестки дня. [Электронный ресурс]. – URL: <http://formatzdorovia.com/poziciya-voz> (дата обращения: 12.07.2015).

5. Стратегия ВОЗ в области народной медицины 2002–2005. Всемирная организация здравоохранения. – Женева, 2001. – 70 с.

6. Стратегия ВОЗ в области народной медицины 2014–2023 гг. Всемирная организация здравоохранения. – Гонконг, 2013. – 75 с.

Неопубликованные делопроизводственные источники

7. Девяностолетие государственной санитарно-эпидемиологической службы // Государственное казенное учреждение республики Хакасия «Национальный архив». – URL: <http://arhivrh19.ru/exhibitions/179.html> (дата обращения: 02.09.2015).

8. ОДНИ ГКУ РХ «Национальный архив. Ф. Р-4 – Хакасский уездный отдел здравоохранения Хакасского уездного Исполнительного комитета Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов.

9. ОДНИ ГКУ РХ «Национальный архив. Ф. П-14 – Хакасский уездный комитет РКП(б) Енисейский уездный комитет РКП(б) с. Усть-Абаканск, Хакасский уезд, 1924–1925 гг.

Публикации в СМИ

10. Власть труда. – 1924. – 24 августа.

11. Не шаманист. Шаманы и их официальные противники // Минусинский листок. – 1915. – № 58.

Наблюдения исследователей и путешественников

12. Абу Али Ибн Сина (Авиценна). Канон врачебной науки. – Ташкент: ФАН, 1982. – Кн. II. – 832 с.

13. Абу Рейхан Беруни. Фармакогнозия в медицине (Китаб ас-сайдана фи-т-тибб). – Ташкент: ФАН, 1973. – 1120 с.

14. Амитин-Шапиро З. Л. О народной медицине туземных («Бухарских») евреев Туркестана // Бюллетень Средне-Азиатского гос. университета». – № 13. – Ташкент, 1926. – 17 с.

15. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. – М.: Издание Отдела Императорского Общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии, 1893. – 226 с.

16. Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. Часть вторая. О народах татарского племени и других нерешенного еще происхождения северных сибирских. – СПб., 1779. – С. 89–116.

17. Кастрен М. А. Сочинения в 2 тт.– Тюмень: Издательство Ю.Мандрики, 1999. – Т. 2: Путешествие в Сибирь (1845–1849). – 352 с.

18. Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии // Ученые записки Казанского университета. – 1897. – Т. 64, кн. III. – С. 1–50.

19. Красноженова М. Материалы по народной медицине Енисейской губернии // Известия Восточно-сибирского отдела ИРГО. 1908 год. – Иркутск, 1910. – Т. XXXIX. – С. 10–23.

20. Кузнецова А. А. Жилища, одежда и пища минусинских и ачинских инородцев // Минусинские и ачинские инородцы. (Материалы для изучения). – Красноярск, 1898. – С. 105–248.

21. Кулаков П. Е. Новейшая история минусинских и ачинских инородцев // Минусинские и ачинские инородцы. (Материалы для изучения). Статьи А. А. Кузнецовой и П. Е. Кулакова. – Красноярск, 1898. – С. 1–104.

22. Майнагашев С. Д. Загробная жизнь по представлению турецких племён Минусинского края // Известия Русского Географического общества. Живая старина. – Т. XXIV, вып. 3. – М., 1915. – С. 275–292.

23. Макаренко А. Материалы по народной медицине Ужурской волости, Ачинского уезда, Енисейской губернии с приложением сборника медицинских средств той же волости // Живая старина. – 1897. – Вып. 1. – С. 57–100.

24. Мартьянов Н. М. Каталог народно-медицинских средств, находящихся в Минусинском музее // Отчет Общества врачей Енисейской губ. за 1892–1893 гг. – Красноярск, 1893. – С. 108–146.

25. Мессершмидт Д. Г. Дневник путешествия из Тобольска через Тару, Томск и дальше в Сибирском государстве. Часть 1. 1721–1722 гг. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Messerschmidt/text.phtml?id=1761> (дата обращения: 12.08.2015).

26. Миллер Г. Ф. Путешествие от Красноярска через степи. Реки Июс до реки Абакана и Саянского острога... 1739 г. // Сибирь 18 века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. – 312 с.

27. Минусинские и ачинские инородцы. (Материалы для изучения). Статьи А. А. Кузнецовой и П. Е. Кулакова. – Красноярск, 1898. – 300 с.

28. Овчинников М. П. Материалы для изучения знахарства и отреченной литературы в Иркутской области // Известия Восточно-сибирского отдела ИРГО. – Иркутск, 1910. – Т. XXXIX: 1908 год. – С. 24–35.

29. Островских П. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края. (Отчет о поездке 1894 г.) // Живая старина. – СПб, 1895. – Вып. III и IV, год пятый. – С. 297–348.

30. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Часть третья. Половина первая. 1772 и 1873 годов. – Санктпетербург, 1788. – 624 с.

31. Потапов Л. П. Из поездки к «сагайцам» // Краткие сообщения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР. – Вып. IV. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948. – С.61–65.

32. Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. – М.: Наука, 1989. – 749 с.

33. Спасский Г. И. Народы, кочующие в верху реки Енисея // Сибирский вестник. – СПб., 1818. – Ч. 1. – С. 1 (87)–25 (111).

34. Спасский Г. И. Народы, кочующие в верху реки Енисея // Сибирский вестник. – СПб., 1818. – Ч. 2. – С. 26 (179) – 56 (209).

35. Стуков Г. А. Записки Читинского отделения Приамурского отдела Императорского Географического Общества. – Чита, 1905. – Вып. VI: Народные лекарственные травы Забайкалья. – 50 с.

36. Суховский О. В. О шаманстве в Минусинском крае // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. – Казань, 1901. – Т. 17, вып. 2-3. – С. 147–155.

37. Чжуд-Ши. Канон тибетской медицины. – М.: Издательство восточной литературы, 2001. – 768 с.

38. Чудновский С. Енисейская губерния к трехсотлетнему юбилею Сибири (Статистико-публицистические этюды). – Томск, 1885. – 198 с.

39. Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог этнографического отдела музея. – Минусинск, 1900. – 212 с.

Фольклорные источники

40. Катанов Н. Ф. Шаманские песнопения сибирских тюрков. Записи 1878–1892 годов / Переводы А. Преловского. – М., 1996. – С. 21–117.

41. Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы сагайцев // Отчет о поездке в Минусинский уезд Енисейской губернии, совершенный летом 1899 года // Ученые записки Казанского университета. – 1901. – Т. 63, кн. V / VI. – С. 44–46.

42. К. [Кузьмин А. К.] Стихи // Пестов И. С. Записки об Енисейской губернии Восточной Сибири, 1831 года, составленные Статским Советником И. Пестовым. – Москва, 1833. – С. 289–294.

43. Поярков Ф. Кара-киргизские легенды, сказки и верования // Памятная книжка и адрес-календарь Семиреченской области на 1900 г. – Верный, 1900. – 42 с.

Справочная литература

44. Атлас Республики Хакасия. – Омск, 1999: Картографическая фабрика, 1999. – 32 с.

45. Атлас тибетской медицины. – М.: Галарт, 1994. – 592 с.

46. Киргизско-русский словарь / Ред. К.К. Юдахин – Фрунзе: Главная редакция Киргизской Советской Энциклопедии, 1985. – Кн. 1 : А–К. – 503 с.; Кн. 2 : Л–Я. – 475 с.

47. Хакасско-русский историко-этнографический словарь / Автор-составитель Бутанаев В. Я. – Абакан, 1999. – 240 с.

Литература

48. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). – Новосибирск: Наука, 1984. – 234 с.

49. Амирдовлат Амасиаци. Ненужное для неучей. – М.: Наука, 1990. – 880 с.

50. Анжиганова Л. В. Представления об обществе в традиционном мировоззрении хакасов // Культура и социум: материалы межрегиональной научно-практической конференции «Котожековские чтения – 3». Абакан, 06 февраля 2004 г. – Абакан: Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2004. – С. 3–9.

51. Анохин А. В. Душа и её свойства по представлению телеутов // Сб. МАЭ. – Л., 1929. – Т. 8. – С. 253–269.

52. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. – Л., 1924. – Т. IV, 2. – 147 с.

53. Базанов В. А. Народная медицина // Большая Советская Энциклопедия. – 3-е изд. – М., 1974. – Т. 17. – С. 256.

54. Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1992. – 128 с.

55. Брехман И. И. Народная медицина в свете теории информации // Этнографические аспекты изучения народной медицины. Тезисы Всесоюзной научной конференции. Ленинград, 10–12 марта 1975 г. – Л., 1975.

56. Бромлей Ю. В., Воронов А. А. Народная медицина как предмет этнографических исследований // Советская этнография. – 1976. – № 5. – С. 3–18.

57. Бурнаков В. А. «Мир невидимых» по традиционным воззрениям хакасов: духи Среднего Мира в хакасских традиционных представлениях XIX–XX вв.: автореферат дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. – Новосибирск, 2002.

58. Бурнаков В. А. Традиционные представления хакасов о злых духах айна // Сибирь на перекрестье мировых религий: материалы Второй межрегиональной конференции. – Новосибирск: Издательство НГУ, 2005. – С. 125–133.

59. Бурнаков В. А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. – Новосибирск: Издательство ИАЭТ СО РАН, 2006. – 208 с.

60. Бурнаков В. А. Традиционные представления хакасов об *ызыхах* // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2010. – № 2 (42). – С. 111–121.

61. Бутанаев В. Я. Представление хакасов о болезнях // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. – Томск, 1985. – С. 33–34.

62. Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. – Новосибирск, 1986. – С. 94–113.

63. Бутанаев В. Я. Почитание тёсей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии: материалы и исследования. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 89–112.

64. Бутанаев В. Я. Обряд изгнания «черной души» в страну мертвых у хакасов // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: тезисы докладов международной научной конференции. Якутск, 15–22 августа 1992 г. – Якутск, 1992. – С. 78.

65. Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакасско-Минусинского края. – Абакан, 1995. – С. 3–24.

66. Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. – Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2003. – 260 с.

67. Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. – Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2005. – 200 с.
68. Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан: Изд-во Хакасского гос. ун-та им. Н. Ф. Катанова, 2006. – 254 с.
69. Бутанаев В. Я. Фетишизм // Энциклопедия Республики Хакасия. – Абакан: Поликор, 2007. – С. 222–223.
70. Бутанаев В. Я., Торбостаев К. М. Медицина народная // Энциклопедия Республики Хакасия: в 2 т. – Абакан: Поликор, 2008. – Т. 1: А–Н. – С. 374.
71. Бутанаев В. Я., Торбостаев К. М. Ызых // Энциклопедия Республики Хакасия: в 2 т. – Абакан: Поликор, 2008. – Т. 2: О–Я. – С. 296.
72. Бутанаев В. Я. Представления о рождении, жизни и смерти у саянских тюрков // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири: сб. ст. памяти Ю. Ю. Сурхаско. – Петрозаводск, 2009. – С. 172–184.
73. Васильева Д. В. Шаманизм Хакасии: прошлое и современность [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.memorial.krsk.ru/Work/Konkurs/11/Vasileva/0.htm> (дата обращения: 18.07.2015).
74. Валиханов Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения. – М.: Наука, 1986. – С. 318–343.
75. Виноградов Г. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии) // Живая старина. – 1915. – Вып. 4. – С. 325–430.
76. Войтов В. Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VII–VIII вв. – М., 1996. – 152 с.
77. Волохина И. В. Освящение проблем народной медицины на страницах «Советской этнографии» // Гуманитарные науки в Сибири. – 2005. – № 3. – С. 102–107.
78. Герасимов М. К. Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде, Новгородской губернии // Живая старина. – СПб., 1898. – Вып. II. – С. 158–183.
79. Гмелин И. Путешествие в Сибирь. – Соликамск, 2012. – 84 с.

80. Гончарова О. А. Народная медицина в Горном Алтае [Электронный ресурс]. – Горно-Алтайск, 2003. – Режим доступа: www.gasu.ru/univer/science/reports/MED/index.html (дата обращения: 28.08.2015).

81. Горбатов Л. В. Памятник «Улуг Хуртуях тас» и его значение для хакасского народа // Гуманитарные науки в Якутии: исследования молодых ученых. – Якутск, 2011. – Вып. 2. – С. 117–120.

82. Грум-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. – Л., 1926. – Т. 3, вып. 1. – 416 с.

83. Гумаров В. З. Башкирская народная медицина. – Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1985. – 144 с.

84. Даль В. И. Чемер // Толковый словарь живого великорусского языка. – СПб.; М., 1909. – Т. 4. – С. 1304.

85. Дыренкова Н. П. Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. – Баку, 1928. – С. 133–139.

86. Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – 450 с.

87. Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства // Известия АН СССР, отделение общественных наук. – М. ; Л., 1935. – № 8. – С. 709–743.

88. Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. – М. ; Л.: Издательство АН СССР, 1936. – 436 с.

89. Зубаирова-Валеева А. С. Религиозное врачевание как феномен культуры : монография. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2010. – 132 с.

90. Ельницкий К. Инородцы Сибири и среднеазиатских владений России. Этнографические очерки. – СПб.: Издание М. М. Гутзаца, 1908. – 136 с.

91. Йеттмар К. Религии Гиндукуша. – М.: Наука, 1986. – 524 с.

92. Каруновская Л. Э. Представления алтайцев о Вселенной // Советская этнография. – 1935. – № 4-5. – С. 160 М. ; Л 183.

93. Катанов Н. Ф. Среди тюркских племен // Известия Императорского Русского Географического Общества. – 1893. – Т. XXIX. – С. 519–541.

94. Катанов Н. Ф. Сагайские татары Минусинского округа Енисейской губернии // Живая старина. – 1893. – Т. 3, вып. 4. – С. 559–570.

95. Катанов Н. Ф. Народные способы лечения у сагайцев (Минусинского уезда Енисейской губ.) // Деятель. – 1899. – № 10. – С. 394–395.

96. Катанов Н. Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. – С.-Петербург, 1907. – 660 с.

97. Катанов Н. Ф. Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии. – Казань, 1899. – 16 с.

98. Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства: конец XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987. – 166 с.

99. Клеменц Д. А. Несколько образцов бубнов Минусинских татар // Западно- и Восточно-Сибирское отделение императорского русского географического общества по этнографии. – Иркутск, 1890. – Т. 2, вып. 2. – С. 25–35.

100. Клеменц Д. А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО. – Т. XXIII, № 4 и 5. – Иркутск, 1892. – С. 22–36.

101. Козлов А. В., Зайцева Н. Н., Абдина К. Г. История развития санитарной службы в Республике Хакасия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cgsm.khakasnet.ru/History.php#up> (дата обращения: 12.07.2015).

102. Кустова Ю. Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – 160 с.

103. Кустова Ю. Г. Трансформация традиционной культуры хакасов в 20–30-е годы XX века // Вестник Герценовского университета. – 2013. – № 3. – С. 82–90.

104. Кызласов Л. Р. Древнейшая Хакасия. – М.: Изд-во Московского гос. ун-та, 1986. – 296 с.

105. Лаппо Д. Е. Троеверы (из жизни минусинских инородцев) // На сибирские темы. – СПб, 1905. – С. 9–53.

106. Латкин Н. В. Енисейская губерния, ее прошлое и настоящее. – СПб., 1892. – 468 с.

107. Лукьянов А. Е. Истоки дао. Древнекитайский миф. – М.: ИНСАН, 1992. – 160 с.

108. Майнагашев С. Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров // Сборник музея антропологии и этнографии. – Т. XIV, вып. 3. – Петроград, 1916. – С. 93–102.

109. Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура, социальные функции. – Новосибирск: Наука, 1987. – 288 с.
110. Монгуш Ч. В. Обряды как отражение традиционных верований тувинцев и хакасов в XIX–XX в.: автореферат дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. – Томск, 2005. – 31 с.
111. Неговский Н. Ф. Религиозные верования инородцев Присяня. – Казань, 1915. – 48 с.
112. Огудин В. Л. Традиционный шаманский прием устранения препятствий на жизненном пути человека // Религиоведение. – Благовещенск, 2002. – № 4. – С. 3–13.
113. Огудин В. Л. Сакральная экология: формы религиозно-экологического мировоззрения. – Киев, 2003. – 152 с.
114. Орехова Е. Н. Деятельность хакасской областной партийной организации по развитию народного здравоохранения (1930–1937 гг.) // Ученые записки ХАКНИЯЛИ. – Абакан, 1974. – Вып. XIX, серия историческая, № 5. – С. 29–38.
115. Орлов А., Орлова Н., Смольков Ф., Ходатаев Я. Астрология Тибета. – М.: Амрита-Русь – Шечен, 2006. – 224 с.
116. Паутова В. А. Народная медицина аборигенов Западной Сибири в трудах исследователей XVIII – начала XX вв.: автореферат дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / В. А. Паутова. – Новосибирск, 2004. – 28 с.
117. Попов Н. И. О Каменных бабах Минусинского края // Известия Сибирского отдела ИРГО.– Иркутск, 1872. – Т. II, № 4. – С. 57–70.
118. Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. – С.-Петербург, 1903. – 404 с.
119. Потапов Л. П. Происхождение и формирование хакасской народности. – Абакан: Хакаское книжное изд-во, 1952. – 307 с.
120. Потапов Л. П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник, 1972. – М.: Наука, 1973. – С. 265–286.
121. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, 1991. – 322 с.

122. Скобелев С. Г. Влияние заболеваемости на динамику численности коренного населения Сибири в XVII–XX вв. [Электронный ресурс] // Сибирская заимка. – Режим доступа: http://www.zaimka.ru/03_2002/Skobelev_epidemic (дата обращения: 12.08.2015).

123. Степанов В. А. Енисейская губерния. – СПб., 1835. – Ч. 1. – 278 с.

124. Традиционные знания коренных народов Алтае-Саянского экорегиона в области природопользования : Информационно-методический справочник. – Барнаул, 2009. – 252 с.

125. Тахтаджан А. Л. Флористические области Земли. – Л.: Наука, 1978. – 248 с.

126. Фиельструп В. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX в. / Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2002. – 300 с.

127. Харузина Н. История развития жилища у кочевых и полукочевых тюркских и монгольских народностей России // Этнографическое обозрение. Москва: издание Этнографического отдела Императорского Общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии. – 1896, год 8. – Кн. XXVIII, гл. 1. – С. 1–54.

128. Чеснов Я. В. К этнографическому изучению жизнедеятельности человека (на примере традиционной абхазской культуры) // Советская этнография. – 1987. – № 3. – С. 23–34.

129. Чухров Г. В., Бутанаев В. Я., Верник А. А. Лекарственные травы применяемые коренным населением и старожилами в Хакасско-Минусинском крае // Народная медицина Хакасско-Минусинского края. – Абакан, 1995. – С. 46–79.

130. Шаповалов А. В. Табак в Западной Сибири в XVII–XVIII вв. // Чуждое – чужое – наше. Наблюдения к проблеме взаимодействия культур. – Новосибирск, 2000. – С. 107–121.

131. Этнографические аспекты изучения народной медицины: Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции. Ленинград, 1975. – Л., 1975. – 67 с.

132. Gmelin J. G. Reise durch Sibirien von dem Jahre 1733–1743. – Göttingen, 1751. – Bd. II. – S. 493–497.

Приложение А

Список информантов

Аскаракова П. И., 1923–1997? гг., сагайка, род ?, с 1960 года по 1997 гг. проживала в аале Малые Сыры.

Асочакова А., 1932–2013 гг., сагайка, род чыстар, с. Аскиз.

Балахчин В. П., 1950 г.р., кызылец, род улуг ажыг, г. Абакан (выходец из д. Ошколь).

Балахчин М. 1935?–2005 гг., кызылец, род улуг ажыг, д. Подкамень (выходец из д. Можары).

Бельтерекова (Чебодаева) И. Ф., 1938–2012 гг., сагайка, род пилтір, аал Усть-Таштып.

Бельтреков Н. С., 1943–2007 гг., сагаец, род туран, аал Усть-Таштып.

Боргоякова А., 1943–2000 гг., сагайка, род харға, аал Малые Сыры.

Боякова Харатина, 1914–2014 гг., сагайка, род харға, аал Усть-Киндырла.

Бурнакова Тади, 1919–2005гг., сагайка, род харға, аал Верхняя Тея.

Горбатов В. В., 1969 г., сагаец, род томнар, г. Абакан.

Горбатова (Чистанова) З. П., 1949–2002 гг., сагайка (сагай-хаас), род томнар, аал Малые Сыры (выходец из аала Немир).

Ивандаева (Чертыкова) Л. Б., 1953 г.р., сагайка, род хырғыс, аал Верхняя База.

Иптышева (Топоева) В. В., 1929 г.р., сагайка, род хобый, проживает в аале Анхаков.

Карамчакова (Сагатаева) П. М., 1949 г.р. сагайка, род пилтір, аал Усть Таштып.

Майнагашева Сарго, 1922–2006 гг., сагайка, род томнар, аал Верхняя База.

Майнагашева Ф., 1908–1989 гг., сагайка, род томнар, аал Малые Сыры.

Сазанакова А. Г., 1952 г.р., бельтырка, род пилтір, г. Абакан (выходец из аала Арбаты).

Саражакова Т. О., 1949? –2001 гг., сагайка, род ичеге, д. Казановка.

Токоякова Матык, 1919–1994? гг., бельтырка, род пилтір (выходец из деревни Печин).

Толмашова К., 1918–2001 гг., сагайка, род ?, аал Имек.

Топоева (Сагалакова) М. 1906?–2001 гг., сагайка, род сарыҥлар, с. Бельтирское.

Торбостаева Хыстар Максим-хызы, 1918?–2001 гг., бельтырка, род ах пилтір, аал Усть-Таштып.

Ултургашева (Арыштаева) С. А., 1970 г.р., качинка, род тубалар, г. Абакан.

Чанкова К., 1923–2004 гг., сагайка, род туран, аал Тюрт Тас.

Челтыгмашева А. П., 1957 г.р., сагайка, род хал, аал Усть-Таштып.

Чистанова (Маганакова) Ы. К., 1918–1986 гг., сагайка, род иргит, аал Малые Сыры.

Чистанова А. П., 1953 г.р., сагайка, род томнар, с. Усть-Камышта.

Чистанова В. П., 1953 г.р., сагайка, род томнар, аал Пуланколь.

Чистогашева (Челтыгмашева) Т. П., 1923–2009 гг., сагайка, род хал, аал Усть-Таштып.

Приложение Б

Хакасская народная анатомическая номенклатура человека

Тело: *азах* – нога, *иңні* – плечи, *иргек (іргек)* – большой палец руки, *ит* – тело, мясо, *кін (кіндік)* – пуп, *мойын* – шея, *өзін (өсті)* – предплечье, *пұтпек* – ягодица, *палтыр* – икры ног, *пас* – голова, *пил* – поясница, спина, *нан* – бедро, бок, *пут* – бедро, *пыхты* – пах, *сиир* – сухожилие, *сыганах (чыганах)* – локоть, *сырт, пил* – спина, *тіс (тізек)* – колено, *төс* – грудь, *табан* – пятка, ступня, *тарбас (тарбаш, тарба)* – палец, *улуз (чоон) салаа* – большой палец, *хандыр* – пах, лобок, *харын* – живот, *хол* – рука, *холтых* – подмышка, *чайаа* – бедра, ягодицы, *чода* – голень, лодыжка, *чода сиирі* – сухожилие лодыжки, *пілек* – запястье.

Скелет: *кигене (кибін хабырга)* – второе ребро сверху, *кирсе (кирсен, кирсек)* – место схождения ребер на груди, *молтырых (мойын торснах)* – атлант, первый позвонок, *оорха* – позвонок, позвоночник, *поон (пуун)* – сустав, сочленение, *сыранах* – копчик, *сыырсах* – бабка (надкопытный сустав), *тигей* – макушечная кость черепа, *томах* – коленная чашечка, *хабырга* – ребро, *хумулчах* – крестец, копчик, *чүл, уйа* – сустав, *чүлей* – верхняя кость черепа, темечко.

Нервная система: *миис* – головной мозг, *чүлүң (чілің)* – спинной мозг.

Внутренние органы: *пöөн* – прямая кишка, *öт хабы* – желчный пузырь, *öдөс* – пищевод, *өкпе* – лёгкие, *төс öзі* – пищевод, нутро, *пүгүрек, пүүрек* – почка, *паар* – печень, *пузуган (пузурган)* – поджелудочная железа, *сідечең* – мочеточник, *суух ічегі* – тонкий кишечник, *тилен* – селезёнка, *хоох* – мочевого пузыря, *хурсах* – желудок, *чілең* – костный мозг, *чүрек* – сердце, *чоон ічегі* – толстая кишка.

Голова: *аас* – полость рта, *көгбе* – десна, *кимчік (кимзік)* – человек с неправильным прикусом, *көміскі* – ресницы, *күрее* – веки, *нітке* – затылок, *наах* – щека, *наах сөдгі* – скула, *пурун* – нос, *тіл* – язык, *тіс* – зуб, *харых* – переносица, *харах* – глаз, *хуйга* – кожа головы человека, *хулах* – ухо, *хыл, түйк, сас* – волос, *эк* – подбородок.

Женское: *имчек* – женская грудь, *имчек мархазы* – сосок, *көгіс, көксі* – грудь, *озах* – вульва, влагалище, *пис* – грудь женщины, *тілчік* – клитор.

Мужское: *имчек* – сосок у мужчины, *сорах* (носик у чайника) – половой член мальчика, *таарчых* – мошонка, *тазах* – мошонка (вместе с семенниками), тестикулы, *хутах* (*худах*) – половой член взрослого мужчины.

Жидкости тела: *пас істіндегі суз* – сукровица (лимфа), *хан* – кровь, *хара хан* – венозная кровь, *хызыл хан* – артериальная кровь.

Покров тела: *тире* – кожа, *тырғах* – ногти, *хатыз тире* – толстая кожа, *чузачах тире* – тонкая кожа.

Приложение В

Список терминов

Шаманство

Араҕа хам: букв. водочный шаман, т.е. брызгатель, специализация **чаланчных**, см.

Көбіг хамы: шаман, лечащий опухоли

Көрігчі: ясновидец, узнающий болезнь, глядя на налитую в чашку воду

Кипнең сабарға: обмахивать одеждой, специализация **чаланчных**, см.

Пуғдур хам, иначе **улуғ хам:** великий шаман; высшей категории шаман

Пулғос хам: букв. шаман-мешалка, крутящий головой, а по смыслу «создающий суету», среднего уровня шаман

Сорчаң хам: высасывающий шаман, совершающий **сорғах** – высасывание духа вызвавшего болезнь из места в теле, где он обосновался

Түкүрікчі: букв. «плевалыщик», лечащий ячмени на глазу, или кожные болезни, специализация **чаланчных**, см.

Тамырчы: слушатель пульса, или **хам сорт кізілер** – люди шаманского [т.е. высшего] сорта

Тигірче чөрчен хам: букв. ходящий по небу шаман, способный говорить со звездами и планетами, предвидеть будущее как одного человека, так и целой страны

Хам: шаман

Хам имчіл: шаман-знахарь, способный совершать **хамнар**, см.

Хам көрігчі: шаман смотрящий, букв. ясновидящий, состоящий при войске и предсказывающий развитие событий

Хам пілігчі или **чарғычы:** знающий шаман, или шаман судья

Хам төлкечі: шаман предсказатель, занимающийся гаданием на лопатке, камнях и на внутренностях животных

Ходыр хам: шаман (лечащий) паршу, коросту, специализация **чаланчных**, см.

Хычытхах хам: шаман (лечащий) чесотку, специализация **чаланчных**, см.

Чаланчых: букв. «нанимающийся», от чаланча — «наниматься», мелкий, незначительный шаман, не прошедший обучение

Чарынчы: гадатель на лопаточной кости, разновидность **хам төлкөчү**

Чеек хам: пожирающий шаман

Чилбегчи: обмахиватель, специализация **чаланчых**, см.

Исті-харынны пілчең кізі: знаток внутренностей человека, ясновидящий, способный указать место, где скрывается болезнь

Знахарство

Имчил, имчи: знахарь, **имчил кізі** — человек знахарь

Кін іче: повивальная мать — женщина, которая срезает ребёнку пуповину

Кін кисчең өрекен: мастер перерезания пуповины, то же, что и повитуха, либо её помощник

Отчы, отчыл: знаток лекарственных трав и других лечебных снадобий

Пілігчи: знающий, или **нине пілер** — [тот] кто знает, также **пілчең кізі** — знающий человек

Пала таптрычаң кізі: повитуха

Сөөк тутчаң: вправляющий кости

Сөөк чыгчаң: собирающий кости

Сыйбап имнечең кізі: человек, лечащий поглаживанием и теплом своих рук

Тірсек имнечең кізі: человек, заговаривающий ячмень на глазах

Ўскүрчең өрекен: старуха, лечащая глаза горячим дыханием

Ўскүрігчи: врачеватель глаз

Хан арыглачаң кізі: букв. человек — очиститель крови, т.е. кровопускатель

Харах салын іргек хый оттаң хырчаң кізі: человек, снимающий осокой пленку бельма с глаз

Исті тутчаң: вправляющий животы

Обряды

Алас: очистительный обряд окуривания дымом **арчына** – можжевельника, или **ирбена** – чабреца; очищение огнём

Алғыс, алғыс сөс: благодарность, благопожелание – обращение к духам

Ибіркілернең чахсыласханы: обряд породнения с окружающими духами (предков, гор, перевалов, родников, растений и пр.); то же что и обряд **сөөк-сөөк**, см.

Киректепчеткен ниме: букв. «то, что нужно, необходимо» для проведения обрядов (животные, растения, пища, лекарства), согласно желаниям каждого из духов, без исполнения которых лечение не будет эффективным

Өтер, нүтер: обряд «пересаживания» болезни с человека на животное

Сөөк-сөөк (сеек-сеек): букв. «кости-кости», где **сөөк** – предки, род; иначе **чахсыласханы:** породнение; обряд кропления аракой (молочной водкой), молоком, минеральной водой, предкам, горным духам или духам-помощникам; то же, при подношении (разбрасывании) горным духам кусочков пищи, табака

Толығ: выкуп; 1. плата духу за помощь, например жертвенным животным; 2. обряд переноса болезни на одежду **чаға** – девять мужских рубаш, халатов или штанов, семь женских платьев или халатов

Хамнирға: камлание, в том числе над больным

Заболевания

Ағырығ: болезнь

Азахсыс: инфекция

Алаах парған, аалынған, аалынча: сумасшествие

Алохханы: бешенство

Алын парды: букв. с ума сошел; психическое расстройство, вызванное у человека горными духами

Апсыл: стоматит; молочница

Айартым: бронхиальная астма

Ізіг ағырығ: горячая болезнь, т.е. лихорадка

Іскіт, ітіскін: букв. собачий след – крапивница

Істік: крайняя форма молочницы, поразившая внутренние органы ребёнка.

Кизім: эпидемия, тиф; **харан аалчы** – букв. чёрный гость; **кизім аалчы** – букв. эпидемия гость – тиф

Кірді: инфекция, а также рецидив болезни

Кічіг аалчы: букв. малые гости – ветряная оспа

Кööр, көөр өрекен, кічіг аалчы: корь, старуха корь, букв. малый гость

Кöбiг: опухоль, отёк

Кöбiг аалчы: букв. гость опухоль – отек, припухлость, опухоль

Кöксö: туберкулёз

Кöртiгес, хартығас: панариций, ногтоеда

Күні астың ағырың: лихорадка

Кибее, кибее харын: дистрофик, рахитик

Іске ағырың: букв. горло – ангина

Öös тартхыс: коклюш

Пас ағырии: головная боль

Пур: конъюнктивит, глазная болезнь; **ах пур, хызыл пур, көк пур, хара пур** – названия разновидностей конъюнктивита

Пызыңа харах: гноящиеся глаза

Сідікчі: человек страдающий недержанием мочи

Сіс: абсцесс, флегмона, фурункул (чирей), карбункул; **пасчаң сіс** (с головкой), **ізічең сіс** (с повышением температуры)

Сай: истерика

Сарығ ағырығ (сарығ хат): букв. желтая болезнь (желтая женщина) – желтуха, гепатит

Сырың сіс: разные болезни

Сим: твердая опухоль в лёгких или печени

Сіміске: прыщ

Сöөл: бородавка

Суғлачаң ағырығ: болезнь, требующая обливания водой (малярия, желтуха)

Сыбырған: ветрянка, красная сыпь от ветрянки оспы

Сылбах: трахома

Сыных: перелом костей

Сіс: ноющая болезнь

Сыстааны: ревматоидный артрит

Тірсек: ячмень болезнь глаза

Тас ходыр: сухой лишай

Тахыл: туберкулёз, чахотка

Теенчек: грипп

Тимірө: лишай

Тіс ағырии: зубная боль

Тудан ағырығ, тудан, сарығ тудан, тудан тусхах: малярия, лихорадка

Түкүрцең ағырығ: букв. болезнь, которую лечат плевками, т.е. рожа

Тусхах: болезнь, заболевание

Тымо, тымо тусхах: грипп, простудное заболевание

Ур: грыжа детская

Урунчахха хаптырарға: букв. заболеть внезапно (обморок, приступ)

Ўзүт охсан салғаны: букв. поцелуй юзюта (духа мёртвого) – герпес

Хаас ағырии: желтуха, букв. «качинская болезнь».

Хабых, хыдых: дистрофик, обессиленный

Хазах ағырии: грипп, букв. «русская болезнь»

Хазых: здоровье

Хамчо: летучий огонь, пиодермия

Хамыл, самыл: неизлечимая болезнь (рак, запущенный сифилис и пр.)

Хан пөзік: высокое давление

Харанчых, харан – сонное состояние человека

Хартығас (имя собственное): панариций

Хобых: болезнь запястий рук

Хоғда, хоғынчы: зараза

Ходыр: короста, парша – дерматомикоз

Холға төзі: бронхит

Хонаачы: бельмо

Хычыңа, хычытхах: чесотка

Чанчых: колики, в том числе и кишечные

Чөрөөс ағырығ: постоянная, хроническая болезнь

Чеек: разъедающая язва

Чил сапхан, тан чапхан: букв. ветром ударенный – паралич

Чорых аалчы: поветрие

Чорых ағырығ: грипп

Ылбырт: герпес, выступающий на губах

Формы лекарств, процедуры

Ізіге тудары: компресс

Ізіге тутханы: припарка

Арачан суғ (аршан суғ): целебная вода; источник с целебной водой

Им: лекарство

Им от: лекарственное растение

Им от хайнатханы: букв. кипяченая (варёная) лечебная трава – отвар

Им суғ: лекарственная вода, то же что и **арчан суғ**

Им суғ порағы: букв. подливание целебной воды - лечебная ванна

Им-том: лекарства

Оттың им сүзүні: букв. соки лечебных трав - настойка

Сүрткі: мазь

Турғысхан им: букв. поставленное лекарство – настой

Турғысхан сүзүн: букв. поставленный сок-настой

Хум: порошок

Чаба тутханы: букв. привязать, прикрыть с удерживанием – примочка

Приложение Г

Коллективные обряды для обретения благополучия и здоровья (глава 1 диссертации)

Жертвоприношения Земле. Раньше день весеннего пробуждения Матери Земли (*Чир ине*) праздновали в середине апреля, но не позднее 22 числа, примерно через месяц после хакасского нового года – *чыл пазы*, наступавшего в день весеннего равноденствия (22 марта). За Землею ухаживали как за женщиной, пробудившейся после долгого сна, приводя её в порядок, чтобы была она чистая и опрятная. Люди очищали покосы, повсеместно убирали мусор, скопившийся после зимы. Земля с приходом тепла оживала, просыпались насекомые, начинала расти трава, зеленели деревья. Попусту дергать траву запрещалось, говорили, что это волосы Матери Земли, и ни к чему ей причинять лишнюю боль. В это время обычно начинали дуть ветра, что считалось хорошим знаком, потому что в горах открываются двери и горные духи могут выходить. С этого момента всем селом отправлялись собирать в горах соль для лечения животных и известняк для выжигания извести, которой весной и осенью, с гигиенической целью, обязательно белили дома.

Для проведения обряда почитания Матери Земли (*чир тайыг*) выбирали место рядом с растущими деревьями и водоёмом на краю села или иногда в его центре. Шаман просил всех жителей селения принести с окрестных гор круглые камни. Затем он совершал обряд брызганья молоком и закладывал первый камень пирамидки *обаа*. Следом каждый из участников обряда укладывал свой камень. Божество *Чир ине* обычно просили дать *сых* – влагу для роста трав, чтобы скот стоял, силу для людей, чтобы народ рождался, открыть свои двери и дать солей, минералов, горных пород для лечения людей и животных. Пирамидку *обаа* требовалось пополнять из года в год, но не реже чем один раз в три года.

В настоящее время 22 апреля день благодарения Матери Земли (*Чир ине*) стал одним из пятнадцати республиканских национальных календарных праздников (*улуз кун*). Праздник имеет кочующий характер и ежегодно проводится в разных районах Хакасии с целью распространения и сохранения традиций

народа. С 22 марта по 22 апреля рекомендуют вести здоровый образ жизни, запрещают употребление крепких напитков и переедание. Каждая семья должна была провести чистку дома и прилегающей к нему территории. День благодарения Матери Земли проводится по принципу театрализованных народных гуляний.

Небесные жертвоприношения. Территория, на которой проживала та или иная этническая группа хакасов, находилась под охраной горы, где проводились общественные моления и жертвоприношения (*тигир тайыг*) духу Неба – *Хан тигир хайрахану*. Полагают, что «небесные» горы выше других гор. Но это утверждение не совсем верно, так как при выборе, согласно культовым требованиям, предпочтение явно отдавалось не высоте, а форме. Обычно вершины «небесных» гор выбирают округлыми и свободными от растительности – «голыми» (*чалаас*). На них обязательно должна была быть естественная обрядовая площадка (возможно на склоне), где могли бы собраться несколько сотен человек из разных родов одной этнической группы.

В литературных источниках часто отмечают, что *тигир тайхи* устраивали раз в три года. Считалось, что горе надо дать отдохнуть и восстановиться, поскольку она помогает донести мысли и молитвы до духа неба, что временно истощает запас её жизненных сил. Поэтому «небесных» гор в пределах проживания родов этнических групп было несколько. Шаман, хотя и не участвовал в молении, когда возникала необходимость обратиться к небу, смотрел, какая из них «закрыта» или «открыта» для посещения и где можно провести моление. Гора должна быть ритуально чистой, поскольку посещение её без дозволения духов посторонними лицами (например, археологами или туристами) оскверняет её надолго, до тех пор, пока не произойдет естественное самовосстановление первоначальной святости (1).

При особых обстоятельствах (засуха, бесконечные дожди, эпидемии, эпизоотии, сокращение численности населения и поголовья скота, война) на «небесной» горе в день первого в июне полнолуния собирались мужчины, представители разных родов, и проводили ритуал жертвоприношения. Выборный старик (*ах сагал*), известный своим благочестием, знающий слова молитвенных обращений (*алгыс*), взывал к Небу, прося об усмирении непосланной свыше напасти.

На основании личных наблюдений этнограф Е. К. Яковлев (1900) описал обряд моления Небу. «Тигир таих совершается на высоких горах в июньское полнолуние и представляет общественное моление, бывшее, наверное, родовым или даже племенным и ставшее теперь территориальным: все живущие по близости высокой горы, на которой искони принято совершать моление, тяготеют к ней. Так, например, у качинцев на гору Куня собираются инородцы всей долины по рр. Абакану и Ташебе до с. Усть-Абаканского и долины р. Биджи с другой стороны; на гору около у. Кутень-Булука собираются живущие по верхнему течению р. Уйбата, рч. Узунжула и пр., т.е. из улусов Чаркова, Сайгачи, Кутень-Булук и т.д. Могут присутствовать при молении только мужчины, даже животные женского пола не должны быть в этот день на священной горе. На шапке каждого приехавшего прикреплен ниткой, обязательно из жил, белый и синий лоскут материи. Все лоскутья как приношения вешаются на берёзу, обязательный спутник моления; предпочитается естественно-растущее дерево, но в крайнем случае оно заменяется привезенным и воткнутым в землю. Приготовление к молению и пиршеству стереотипны. Все, кто пользуется благоволением «света», у кого «скот плодится, добро не пропадает, дети ведутся», приносят белых холощеных барашков с чёрными щеками, как благодарственную жертву; неудачники приносят умиловительную жертву. Колятся бараны жертвенным образом, т. е. им осторожно разрезается небольшое отверстие на животе (чтобы рука пролезла), рука запускается в полость желудка и – во избежание пролития крови – перерывается «сонная жила», аорта, причем животное моментально умирает. Тушка свежётся на земле так, чтобы ни одна кровинка не пролилась на землю, вся вытекшая кровь должна остаться на шкурке и вместе с другими внутренностями тотчас же бросается в огонь, а вся тушка без головы и концов ног (последних суставов), разрезанная на части, и из внутренностей лёгкое кладутся в большой котел. Когда мясо готово, оно вынимается из котла и складывается на жертвенник из берёзовых прутьев, который делается под берёзкой на четырёх берёзовых колышках, перевитых берёзовыми ветвями. Затем уважаемый всеми старик, знающий обычаи старины и слова жертвенной молитвы, вооружается тут же сделанной берестяной ложкой (тос самлак) и, черпая ей из берестяного, тоже

сделанного на месте, плоского блюда вроде противня по очереди кумыс с творогом, молоко, айран, суп с жировыми частями, плещет сначала небу, затем берёзе и при этом ходит со всеми присутствующими посолонь кругом берёзы с чтением особой молитвы. Каждый круговой обход около берёзки сопровождается недолгой остановкой лицом на восток, криком всех присутствующих «ау, ау!» и воздеванием рук к небу, причем старик плещет опять жертву на все стороны. Торжество кончается обильной трапезой из мяса заколотых барашков и араги. Все несъеденное и невыпитое бросается в огонь так же, как и кости. Это моление «небу и солнышку» считается находящимся вне сферы злых духов, а потому шамана для совершения тигыр таиха совершенно не требуется; по уверению инородцев, шаман, очутившийся в этот день на таихе, а тем более взявшийся за совершение моления, безумеет и падает в корчах» [1, с. 101–103].

Последний раз в Хакасии открыто проводили обряд моления Небу где-то в 1957 году возле аала Анхаков на вершине горы *Тигір тайи* (2). Тогда жители сел собрались и поехали просить дождя. Сразу же после моления небо разверзлось, и стал лить сильный дождь, да так сильно, что размыл дорогу. Лошадь не смогла удержать телегу с участниками обряда, и она перевернулась, погиб малолетний ребёнок. После этого поползли слухи, что Небо взяло в жертву ребёнка, и поэтому надо прекратить ему моления, а то ведь одним ребёнком не обойдётся.

Скрытые моления Небу проводили, по свидетельству З. П. Чистановой (3), ещё в конце 60-х годов прошлого века. Правда в аалах по рекам Средний и Большой Сыр уже не помнили, как проводить обряд. Стали приглашать шамана, а он сбежал из деревни, чтобы не участвовать в запретном для него молении. Тогда проводить обряд взялся сельский глава. Он надел белую длинную рубаху, на голову повязал перья и попросил жителей села сделать верёвку с привязанными к ней перьями. На вершине горы *Тигір тигчее* вкопали высокую берёзу с ветвями и листьями, к ней привязали верёвку, как провод от людей к духу Неба *Хан тигір хайрахану*, чтобы дошли наверх моления людей. Брызгали много молока и айрана, просили влагу для земли, чтобы трава уродилась, чтобы день сменялся ночью, и чтобы затмений солнца не было. Ждали, что если *Хан тигір хайрахан* услышит их, то обязательно окропит дождем.

Горные жертвоприношения. Родовые территории — это участки края, в пределах которых проживал род (*сöök*), входящий в определённую этническую группу (качинцев, сагайцев, кызыльцев, койбалов) населения Хакасии. Роль условного центра родовой территории играла родовая гора, где проводились горные жертвоприношения (*таг тайыг*). Нередко родовой горой является наиболее высокая вершина, доминирующая в долине реки. Её дух-хозяин властвует над духами всех остальных форм рельефа, рек и родников. Согласно народным верованиям, внутри родовой горы находится пещера (чрево Матери Горы), где обитают горные духи и ожидают своего нового рождения души людей. Поэтому люди, шедшие молиться и делать жертвоприношения, говорили, что они идут в «объятыя» горы или в «печень» горы, то есть в то место, откуда они родом. Родовые горы посещали на новолуние около Ильина дня (20 июля по-старому ст. / 2 августа по-новому ст.). Осенью в такие места не ходили, боясь потревожить духов.

Моления горе могут быть родовые, когда члены родового коллектива просят благополучия и здоровья своему роду, и семейные, с просьбами о здоровье и благополучии своего хозяйства, об избавлении от родовых проклятий, несчастий и болезней членов семьи. Но родовые горы, так же, как и «небесные», должны отдыхать, поскольку защита и сохранение родовых ущелий и вершин гор являлась залогом хорошей жизни представителей рода. Поэтому в их посещении наблюдалось выраженная трёхлетняя цикличность. И если возникала необходимость обратиться к родовой горе, а она в это время оказывалась «закрытой», то для этого служили отдельные вершины хребтов, формирующих границы родовой территории. На них по сей день сохранились *обаа* — жертвенники, сложенные из камней в виде груд, столбов или колодцев. *Обаа* образуют незримую энергетическую нить с главной горой и способствуют накоплению её силы. Люди молились здесь и совершали жертвоприношения (*тайыг хыргын*) на виду у родовой горы, не тревожа её и, в то же время, укрепляя своим вниманием.

В 1892 году Н. Ф. Катанов в Усть-Камыштынском улусе (совр. поселок Усть-Кымышта, Аскизского района) записал со слов сагайского шамана рассказ о

проведении горного жертвоприношения. «Когда надо приносить жертву на горе, то перед отправлением из дому мы совершаем “обмахивание”. Обмахивание совершаем белыми и синими лентами. Совершивши обмахивание, мы (т.е. шаманы) плещем неотведанною водкою. Плещем во имя горы, на которой хотим принести жертву, и молим, чтобы не спотыкались кони и не болело (человеческое) тело. Мы берем берёзу, вырытую с корнями, вкапываем её на горе. 7 белых ягнят, взятых с собою, обводим кругом берёзы 3 раза, и плещем (потом на берёзу) водкою. Эти 7 ягнят закалываются «посередине». В вознаграждение шаману, который шаманил (на горе), даются шкуры 7 ягнят. Перед берёзою ставят стол, сделанный из берёзовых ветвей. На него накладывают варёное мясо. Конь, посвящаемый (горному духу), бурый; он стоит у берёзы на привязи. И на этом буром коне может ездить только один хозяин. Когда мясо сварится, и когда оно будет выложено на стол, тогда 2 человека берут и поднимают этот стол. Шаман надевает полный свой костюм, и весь народ встает на ноги; шаман шаманит и идет вокруг берёзы. Упомянутый народ идет вслед за ним. (Все) кланяются по направлению к берёзе. Обошедши (берёзу) 3 раза, (стол) ставят на место. Человек, который тут шаманит, перечисляет (в молитве) все горы и хребты, все ручьи и реки. На гору (для жертвоприношения) выезжают через 2 года, в начале третьего» [2, с. 577].

Однако настало время, когда из-за гонений советской власти горные жертвоприношения были прекращены. Этнограф В. Я. Бутанаев утверждает, что это произошло в 30-е годы прошлого века перед коллективизацией [3, с. 127]. Ещё в 1946 году воспоминания о молениях были настолько живы в памяти старшего поколения, что были подробно записаны участниками этнографической экспедиции Хакасского научно-исследовательского института языка и литературы [4, с. 61–65].

Сейчас более чем через 80 лет после прекращения горных жертвоприношений делаются слабые попытки их возрождения. Труднее всего определиться с местом, где можно провести собрание рода. Как правило, такая встреча заканчивается знакомством детей и родственников, а от обряда, ввиду того

что уже никто не знает, как его проводить, стараются отказаться. При этом нередко запугивают сами себя тем, что горы, мол, любят жертвы, и если мы им сейчас их дадим, то они начнут требовать их каждый год. И если люди не смогут ежегодно собираться, то горы сами станут забирать жертвы из них. Поэтому, на всякий случай, жертвоприношений не приносят, ограничиваясь обрядом *сёок-сёок* (4), обращенном к духам предков в сторону родового кладбища.

Водные жертвоприношения. В шаманских представлениях от настроения хозяина реки (*суг ээзи*) полностью зависело, будут ли благополучными броды и переправы, произойдут ли наводнения или нет, что естественно могло сказаться на благополучии людей и их жизнях. Тем не менее, постоянных мест водных жертвоприношений (*суг тайыг*) было немного. Сам по себе берег реки, на котором собирается группа верующих для проведения ритуала, не является святыней. Значение имеет характер самой реки. Как правило, для жертвоприношения выбирается место рядом с изгибом русла или на слиянии рек там, где возникает водоворот, в котором пущенное по воде подношение должно утонуть.

Обряд проводили на Троицу (50-й день с Пасхи, июнь, или начало июля). Для него готовили *потхы* – сметанную кашу, делали первый айран, выгоняли новую *араку* – молочную водку. Кипящий котел с кислым молоком открывали и делились паром с Небом. Затем его снова плотно закупоривали, чтобы «вода не вылезла», то есть, чтобы не было ниспослано лишних дождей, и реки не переполнились. Из ветвей берёзы плели столик (*сирээ*), куда укладывали подношения. Раньше в жертву приносили живого бычка чёрной масти, которого привязывали к плоту (*сал*), изготовленному из молодых берёз, ставили столик и с молитвенным обращением к хозяину реки пускали вниз по течению. В настоящее время для подношений больше используют только плетёный столик, на который кладут куски говядины, печенье, конфеты, домашний сыр и пр.

В связи с водным жертвоприношением в 2009 году в Хакасии произошел один печальный случай. Одному из шаманов было видение, что на гребне плотины Саяно-Шушенской ГЭС в мае необходимо провести обряд почитания духа воды иначе случится большое горе. Шаманы долго копили деньги на быка, выкупили

его, подготовили подношение. Обряд начали на горе *Ымай таг*, затем переместились на плотину, видимо предварительно договорившись с властями. Половину быка на плоту отправили вниз по реке. Но что-то пошло не так, и завершить действие не удалось. Дух воды не принял их жертву, объяснив тем, что кто-то из людей пожалел животное (5). 17 августа 2009 года на ГЭС случилась тяжелая авария. Находившийся в работе гидроагрегат внезапно разрушился и был выброшен напором воды со своего места. Вода моментально затопила машинный зал и технические помещения под ним. В результате аварии погибло 75 человек. Так дух воды отобрал свои жертвы.

Посещение «святых земель». Особое положение среди ландшафтных культовых объектов занимают места, называемые «святая земля» (*ызых чир*) или «земля с силой горы» (*таг күстіг чир*), представленные небольшими экзотическими горками, скалами, пещерами, озёрами и родниками (6). Такие места были востребованы всегда и особенно сейчас в наше время. К ним без ограничения обращаются семьи из разных родов любых этнических групп населения, включая русских. Часто в таких местах можно найти наскальные рисунки и насечки на деревьях, нанесённые порой очень давно, что свидетельствует о непрекращающемся многовековом почитании «святых земель». Люди, приходя сюда, начинают чувствовать себя по-другому. Уходят тревоги, отступают болезни, и при правильном обращении к духу-хозяину места можно ожидать избавление от проблем и недугов. Среди «святых земель» есть такие, посещать которые могут либо только мужчины или только женщины, либо и те и другие.

Святые горы открыты для посещения с мая по август, источники «созревают» и становятся наиболее сильными к концу июля – началу августа, озёра – с июня и до покосов, то есть до начала августа, а в пещеры можно ходить хоть зимой, хоть летом. Сбор лечебных трав в священных местах запрещён, хотя допускается брать травы поодаль, но обязательно с соблюдением ритуала обмена (7).

В каждом месте *ызых чир* существует свой обряд, и требуются свои подношения. В одном месте, называемом *агас тастацаа* – «место для складывания дерева или щепок», следует сложить веточки в виде домика, реже из

жердей – «сыра». В источник *аржан суг* нужно бросить белую монетку и повязать ленточку *чалама* в установленном месте. В некоторых местах бросать монеты нельзя, но нужно на ближайшую вершину занести камень и оставить его в *обаа*. Если это минеральный родник, то соль в пищу использовать запрещено. Если это источник для лечения глаз, то туда нужно ходить только поодному. Стирать вещи и одежду в священных источниках категорически нельзя, в некоторых источниках нельзя купаться одетым, только нагим. В таких местах запрещено шуметь, громко слушать музыку, быстро ходить, иначе дух-хозяин местности може вместо помощи нанести вред. Считается, что если жить на источниках три, пять, семь и более дней, то легче будет пережить зиму. Также и на озёрах, они будут полезны тебе только в том случае, если купаться не меньше трёх дней. Здесь нельзя рыбачить, рубить деревья, оставлять после себя грязь и нечистоты, хотя порой можно оставить в определённых местах трости, костыли или посохи, вроде как в дар хозяину-местности.

Важно помнить, что совершать обряды возле *ызых чир* без понимания тоже не следует. Здесь не требуется проведение обряда с многочисленными подношениями, жертвенными барашками и конями-ызыхами, хотя раньше, видимо, практиковались и такие формы поклонения. Нужен знающий человек, шаман или знахарь, который подскажет, как себя вести на святом месте, как обращаться к духам и что сделать для укрепления здоровья. В первую очередь надо уважить местного духа-хозяина. Нужно зажечь небольшой костер и сжечь в нём подношения. Это может быть веточка *арчына* (можжевельника) или горсть *ирбена* (чабреца), сливочное масло или сало, сметана, хлеб и обязательно *талган* (толокно). Можно из талғана сделать шарики с маслом и положить в огонь. Только после этого следует попросить духа-хозяина местности или источника о том, чтобы он принял нас и помог обрести здоровье. Заканчивая посещение места, все требуется чисто убрать и сжечь остатки подношений в огне.

В среднем течении реки Малый Сыр возвышается *ызых чир* – дворец горных духов – скальная вершина *Абдыра хайа* – «Скала шкатулка». Гору посещают жители окрестных долин, делают подношения (*nirig*), просят горных духов

открыть крышку шкатулки (*абдыра*) и даровать им оттуда богатство и достаток (*ис-най*), спокойную жизнь (*амыр чурт*), крепкое здоровье (*тик хазых*) и удачное (спокойное) супружество (*истіг хоных*). Дворец горных духов представляет собой вершину и склоны, спускающиеся вниз в виде многочисленных скальных складок и гребней. Такие скалы оберегают души людей, скота, растений и горных духов. Местами на них видны «двери» и «окна» – отверстия в скалах и углубления. На вершине *Абдыра хайа* прежде, чем начать обряд из принесённых снизу веточек складывается квадратный «колодец» – *агас обаа*, вроде сруба избы. Внутри его помещаются подношения (*nurig* – «дарение») – конфеты, зерно, сыр, хлеб, кусочки мяса с костью. Это значит, что часть подношений уйдет вглубь горы, а другую часть птицы унесут в небо. Шаман, проводящий обряд, выпивает из сосуда глоток молока, затем обливает им сложенное из веточек *обаа* по кругу. Затем остатки молока по очереди допивают все участники обряда. Шаман зажигает *арчын* (можжевельник) и, поворачиваясь по кругу, делает духам подношение дымом. После этого помещает несколько веточек в колодец *обаа*, а остальными окуривает по очереди каждому из участников голову, область сердца, подмышки, ноги и подошвы ног. Теперь все немного стали горными духами – *таг кўстіг кізі*. Шаман произносит обращение к духам. В это время участники думают о том, что хотели бы обрести. Затем все сидят в спокойствии, без мыслей, озирая окрестности. Начинают проявлять нетерпение птицы, которым пора вместе с зёрнами нести на небо слова молитвы и просьбы людей. Все поднимаются, кланяются и уходят, прихватив с собой мусор.

В степных просторах к разряду *ызых чир* следует отнести почитаемые стелы, менгиры и некоторые могильные камни. Примером может служить широкий и плоский менгир *Аба тас* (Аскизский р-н), установленный в ограде могилы. Своей формой он напоминает склонившего голову медведя (*аба*). Если у кого-то из окрестных жителей возникали жизненные трудности, они приходили сюда, поливали голову «медведя» молоком так, чтобы оно стекало с его «морды», и пролезали под ней через узкое отверстие. Считалась, что такое действие прибавляет годы жизни, избавляет от тягот, болезней и врагов.

В качестве ещё одного примера степного *ызых чир* можно привести древнее каменное изваяние Улуг Хуртуях тас. В прежнее время оно почиталось населением аалов в устьях рек Аскиз и Есь. Благодаря тому, что изваяние стояло вблизи дороги, оно посещалось в XVIII–XIX вв. европейскими исследователями Хакасии и неоднократно упоминалось в их путевых заметках. Как раньше, так и сейчас, люди верят, что Улуг Хуртуях тас обладает необыкновенной силой избавлять женщин от бесплодия, поэтому она почитается как покровительница материнства [5, с. 117–120]. В 1954 году изваяние увезли в Хакасский краеведческий музей, где оно простояло до 2004 года. Популярность изваяния была такова, что даже в музее женщины потихоньку мазали ему сметаной рот. Есть интересные сведения, что после возвращения Улуг Хуртуях тас на прежнее место, в Хакасии был отмечен всплеск рождаемости и увеличение поголовья скота.

Домашние жертвоприношения. Духи предков – тёси, обитающие согласно поверьям в юртах, требовали к себе постоянного внимания. У каждого из них были свои требования, пищевые «предпочтения», любимые цвета ездовых животных – ызыхов. Малейшее невыполнение правил или проявленное к ним, даже случайное, непочтение могло быть тут же наказано неудачей или болезнью. Поэтому обряды проводили в должное время и с полной ответственностью, стараясь предупредить неудовольствие тёсей.

Как писал Н. Ф. Катанов, для проведения обряда отвращения беды от людей и скота 10 июля 1896 года в юрту сагайца Александра Чертыкова была приглашена престарелая шаманка Соткаау [6, с. 38]. По её велению во дворе близ юрты был привязан гнедой конь для посвящения духу огня, заколот белый холощенный барашек, на верёвке, натянутой с южной стороны юрты в двух местах накинули 9 и 7 новых одежд. Дров и богородской травы для подкуривания, заготовили на всю ночь. Переднюю часть барашка сварили крупными кусками, разложили в два корытца и с чайником свежеприготовленной молочной водки поставили на два столика, на юго-западной стороне юрты. Хозяин юрты взял 7 маленьких берёзовых веток, прикрепил к каждой по куску бараньего сала и по 2 белого и красного лоскутка, после чего расставил их вокруг очага. После этого, он окурив всю юрту

по ходу солнца, начиная с востока, и шаманка приступила к камланию. Несмотря на возраст (около 70 лет), она преобразилась, оставила свою палку, начала легко вставать и садиться вокруг огня, ударяя в бубен и распевая стихи. Усевшись с южной стороны очага, шаманка благословила огонь, затем подойдя к открытой двери, призывала горного духа, просила у него благословения скоту. Затем к двери подвели коня, она стала просить духа огня принять его и просила дать людям добра. В это время хозяин плеснул на коня три раза ложкой из чашки молочную водку. «Вернувшись от коня, она опять молилась духу огня о людях и затем, подойдя к хозяйке юрты, сидевшей с северо-западной стороны с грудным ребёнком, который страдал кашлем, взяла в руки от хозяина юрты конопляную верёвочку и лоскут ножной бараньей шкурки; затем шаманка села перед ребёнком и, призывая водяного и горного духов, причиняющих людям кашель, молилась о ребёнке, перед началом каждого стиха плюя на верёвочку и лоскут шкурки, перенося этим кашель ребёнка на куда не годные вещи». Затем обряд продолжился. Шаманка села к огню лицом с юго-восточной стороны и произнесла обращение его духу, состоящее из семи куплетов. Хозяин после каждого куплета бросал в огонь берёзовые ветки. Хозяйка юрты кланялась огню, держа на руках больного ребёнка. Шаманка три раза за время обряда пила водку, каждый раз бросая назад чашку и ложку, которые удачно падали отверстием вверх.

Примечания

1. Несмотря на прекращение молений, горы в сознании народа не утратили свою святость и потому находились под негласной охраной. Поэтому появление на «небесной» или родовой горе случайных людей рассматривалось как осквернение святыни.

2. Сообщено В. В. Иптышевой (Топоевой), 1931 года рождения, аал Анхаков.

3. Чистанова З. П., 1949 года рождения, сагайка (сагай-хаас), род Том, аал Немир.

4. *Сöök-сöök* (сеек-сеек) – обряд кропления аракой (молочной водкой), молоком, минеральной водой горным духам или духам-помощникам.

5. Считается, что души животных (коров, коней, баранов) принадлежат горным духам. Для обрядов шаман находит именно тех жертвенных животных, которых требуют горные духи. Поэтому им охотно отдают их собственность, т.е. души животных. Современная эмоция – «жалость», здесь неуместна. Духами она рассматривается, как нежелание отдать им просимое. Последствия обиды непредсказуемы, и, как правило, негативны. Духи сами начинают выбирать себе жертву, нередко среди людей.

6. Иногда такие места называют ещё *арыз чир* – «чистая земля».

7. Ритуал обмена – взяв что-то у природы, отдай что-то своё взамен.

Список литературы

1. Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог этнографического отдела музея. – Минусинск, 1900. – 357 с.

2. Катанов Н. Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. – С.-Петербург, 1907. – 660 с.

3. Бутанаев В. Я. Горные жертвоприношения // Сокровища культуры Хакасии. – М., 2008. – С. 127–139.

4. Потапов Л. П. Из поездки к «сагайцам» // Краткие сообщения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР. – Вып. IV. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. – С. 61–65.

5. Горбатов Л. В. Памятник «Улуг Хуртуях Тас» и его современное значение для хакасского народа // Гуманитарные науки в Якутии: исследования молодых ученых : сборник научных статей. – 2011. – Вып. 2. – С. 117–120.

6. Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии // Ученые записки Казанского университета. – 1897. – Т. 64, кн. III. – С. 1–50.

Приложение Д

Лечебная функция тёсей (глава 2 диссертации)

Культ тёсей в современной Хакасии практически утрачен по причине изменения образа жизни и мышления хакасов. Поэтому извлечь сведения об их лечебной функции возможно только из старых источников. Обобщение сведений по домашним духам позволило создать классификацию нозологических форм болезней, вызываемых и устраняемых тёсями. Косвенно этот перечень отражает картину заболеваемости коренного населения Хакасии в XVIII–XIX вв. В целом шаманская «диагностика» в те времена была симптоматической, констатирующей по жалобам лишь отдельные проявления заболеваний. Поэтому тёси чаще всего «отвечали» не за конкретные болезни, согласно этиологии европейской медицины, а за их локализацию в зависимости от того, на каком участке тела человека они проявились. Отсюда принцип лечения: болит голова – значит лечим голову – какой тёсь наслал, того и будем ублажать. Некоторые домашние духи были универсальными, могли «справляться» с болезнями любой локализации, другие «отвечали» за одно или несколько разных заболеваний:

1. Болезни взрослых разные: Тегир ам тös, Чжалан тös, Чагарха тös, Улуг тös. Последний вызывал внезапно наступившие болезни;

2. Болезни детей разные: Алтын тös, Улуг тös, Табан тös, Эмекей тös, Тилег тös, Чалбах тös;

3. Болезни глаз: Хаджай тös, Хызыл чалама, Тума тös, Хус тös; Кюрку тöстер, насылал преимущественно бельма.

4. Болезни зубов: Хара хус тös, Хорча тös;

5. Болезни ушей: Хара хус тös, Хорча тös;

6. Болезни опорно-двигательного аппарата: Ас тös, Эмекей тös;

7. Бронхолегочные заболевания: Алтын тös, Чэдим тös, Чалбах тös, Чага тös, Кизім тös. Последний вызывал респираторные заболевания, сопровождаемые высокой температурой;

8. Желудочно-кишечные заболевания: у детей – Табан тёсь, Эмекей тёсь, Тилег тёсь; у взрослых – Аба тёсь;

9. Заболевания гортани: Мойын тӧс;
10. Заболевания мочевого пузыря: Эмекей тӧс;
11. Заболевания печени: Салыг тӧс;
12. Кожные заболевания: Тайгам тӧс, вызывал пиодермию; Хаджай тӧс, насылал паршу и коросту;
13. Нервные психические заболевания: Хабытытхан тӧс, насылал эпилептические припадки; Хыбчелых тӧс, вызывал алкоголический делирий (белая горячка);
14. Ревматические заболевания: Джалан тӧсь, Кигиз тӧсь, Хозан тӧсь;
15. Родовспоможение: Тюльгу тӧс;
16. Сердечные заболевания: Холна тӧс, Чага тӧс, Хызыл чалама, Кузень тӧс. Последний насылал заболевания сердца, сопровождаемые депрессией;
17. Симптомы заболеваний, принимаемые за болезни: Сарыг тӧс – желтуха, сопровождающая ряд заболеваний; Уунчи гарых тӧс и Шалбы тӧс – высокая температура, сопровождающая болезни; Кинен тӧс, Тиин тӧс, Чагарха тӧс, Тамкы чізең тӧс, Хызыл чалама – головная боль разного происхождения;
18. Термические ожоги: Шалбы тӧс.

Способы лечения больных, «ударенных» тӧсями, были, по существу, шаманскими. Однако из сохранившихся описаний недостаточно понятно, могла ли пожилая женщина *арбагчы* – букв. «колдунья», по В. Я. Бутанаеву, – «заклинательница» [2, с. 91], знающая слова обращения к духу и лечащая обмахиванием, иметь дело с мужскими (чистыми) тӧсями. И, наоборот, мог ли *чилбегчи* – букв. «обмахиватель», т.е. человек, умеющий обмахивать больного чилбегом – шаманским веером [6, с. 411], проводить обряд для женских (нечистых) тӧсей. Дело в том, что, согласно повериям, женщина, достигшая менопаузы, переходит в иное состояние, делающее ее, как бы не совсем женщиной, приближая к духам. Некоторые женские тӧси у хакасов происходят от голодных никому не нужных старух [2, с. 94]. Мужчина, шаманящий тӧсям, вероятно тоже менял свой статус, становясь неким «бесполым» существом, надевая во время обряда части женской одежды, например, девичью шапку. Такое действие описано

Е. К. Яковлевым (1900 г.) при посвящении ызыха Ильгерка тёсю. «Шаман, надев девичий убор („сапка“) и взяв в руки ак кёк, т. е. берёзовую ветвь с привязанными лоскутами или платками белого и синего цвета, ходит опять кругом, читая наговоры и моление к тому идолу, который связан с изыком, в данном случае ильгерка тёс, и брызгает сначала супом из уже сваренного барашка, затем молочной водкой (арагой) и молоком; сначала брызжет берёзке, затем коню» [9, с. 106]. Сам по себе *чилбегчи*, лечащий обмахиванием разные заболевания, был специализацией шамана низшей категории – *чаланчых*, использовавшего в качестве «веера» или «опахала» чёрный платок, чёрную мужскую одежду или *сабыт* – ветвь берёзы с лентами *чалама* [3, с. 15].

Можно предположить, что раньше существовала некая общая схема проведения лечебных обрядов, согласно требам, сохранившаяся в научных описаниях в виде отрывочных сведений. В целом, схожими элементами были очищение помещения и людей дымом *ирбена* (обряд *алас*), угощение недовольного тёся, дарение ему ызыха [1, с. 111–121], в случае если тёсь чистый, произнесение ритуального текста, определённые манипуляции вокруг больного и тёся. По свидетельству Н. Ф. Катанова (1907 г.), лечение предваряла «диагностика» болезни и воздействие. «Когда болят глаза, голова, ноги, руки и плечи, сначала смотрит (обмахиватель) овечью лопатку; посмотревши лопатку, узнает по ней болезнь; если совершается (обряд) белой груди, пришедшей снизу, то обмахивание совершается белой и красной (полосами материи). Начинает он обмахивать белым и красным, говоря:

Не заставляй трещать крепкую голову!

Не производи шума в луноподобных ушах!

Не подергивай пегими глазами!

Приношение, приношение! жертва, жертва!» [6, с. 502].

Поскольку каждый домашний дух имел особенности «характера» и «вкусы», то при проведении обрядов они учитывались. Обряд обязательно сопровождался упрасиваниями и поклонами. При этом мужчины не кланялись при кормлении тёсей, стоящих на северной стороне, также как и женщины при кормлении тёсей,

находящихся на южной стороне юрты. Иногда женщины клали поклоны сидя, оставляя руки свободными, как в случае ублажения Тилег тёся [6, с. 579]. Некоторым духам надо было греметь ключами или звенеть серебряной подпругой (Тилег тёсь), или стучать друг об друга двумя железками (Аба тёсь). В обращениях к нечистым тёсям использовали нецензурные выражения [6, с. 579; 2, с. 105]. Обряды обычно заканчивались коллективным съеданием «остатков» от приготовленной тёсю пищи.

Принцип кормления тёся во время лечебного обряда мало чем отличался, от обязательного ежемесячного кормления. Перед одними тёсями просто ставилась «нравящаяся» им сырая пища. Например, Чага тёсю подносили свежее трепещущееся баранье сердце. Улуг тёсь благосклонно относился к сырой бараньей печени, а Эмекей тёсь не брезговал кишками овцы, не отказывался и от щучьей ухи. Перед другими духами пища (сметанная каша, жир, сливочное масло) сжигалась на углях, поставленных перед изображением в глиняном горшке. Такой приём раньше называли «подкуривание». Тёсю Хыхыл чалама лили на угли сметанную кашу без соли и масло, предварительно обнеся ложку с угощением вокруг головы больного. Холна тёсю, напускавшему сердечные приступы, подкуривали бараньим или свечным (смесь говяжьего и бараньего) салом и убедительно просили отпустить человека. Обычно он быстро соглашался и быстро «купировал» приступ. А вот Кигиз тёсь подкуриваний салом и маслом не переносил, наказывая тех, кто по незнанию старался ему угодить таким образом.

Тёсям, наряду с подкуриванием, совершали ритуальное возлияние (*наанығ*) свежей водой, «ником не отведенной» аракой (молочной водкой), молоком или айраном. Имея дело с Хазан тёсем, находящимся далеко за пределами юрты, с реки приносили чашку воды, обносили ею больного, давали ему выпить глоток и потом плескали её за дверь. На Тюльку тёся, прося его помочь разродиться, плескали разведённой водкой, обнеся её прежде три раза вокруг роженицы. Так же поступали и с Улуг тёсем, когда человека поражала внезапная болезнь. При лечении глаз совершали возлияние аракой Кюрку тёсю, прежде обнеся её три раза вокруг больного и затем помазав ему глаза. Чагарха тёсю плескали молоком или водкой до трёх раз,

после каждого возлияния открывая дверь на улицу. Сабы тёсю бросали щепотки нюхательного табака и совершали троекратные плескания водкой.

В лечебном обряде у кызыльцев встречались и некоторые особенности. Например, при мигренях шаман, взяв изображение Тиин тёся, три раза обносил его вокруг больного и затем делал подкуривания салом и возлияния водкой. При высокой температуре у больного сначала плескали водой за дверь юрты, а затем на «лицо» Уунчи гарых тёся. Змеиноного Чалан тёся вообще не держали в юрте, а при возникновении сильных ревматических болей в ногах его изготавливали специально в виде трёх змей. Затем их клали на дощечку, ставили перед ними куски сала и чашку с аракой, после чего, кланяясь и пятясь назад, выходили с дощечкой из юрты и зарывали все в змеиную нору. Боль вместе с тесём уходила в землю [7, с. 1–35; 9, с. 62]. Кизім тёсю, насылавшему жар, простудные и инфекционные заболевания у входа в юрту вешали семь калачиков из сырого хлебного теста, чтобы болезнь «грызла» их, а не человека.

Важной частью лечебного обряда в случае обращения к чистым тёсям было внеплановое посвящение (ритуальное дарение) неприкосновенных (полностью или временно) ездовых животных – ызыхов (*ызых мал* – «священный скот»). Обычно их ставили домашним духам с трёх- – девятилетней периодичностью, сопровождая специальными жертвоприношениями, поскольку тёси не должны были «ходить пешком», оставаясь постоянно незримо среди стад, отар и табунов, везде поспевая за скотоводами при перекочевках. Лечебное значение ритуала посвящения ызыха объяснил П. Островских (1895 г.): «В сагайском Прокопьевск.[ом] ул.[усе] близ Аскыса [Аскиза] мне передавали, что изыком может быть также и корова "бурой" шерсти и овца (вернее баран) – белая с лысыми (цвета красной лисицы) щеками, лошадиный же изык бывает разной масти; если хозяин или хозяйка заболит, то шаманщик [шаман] может сказать, что необходимо переменить изыка; тогда его закалывают и съедают и посвящают нового той же масти; так же делают, якобы, если и состарится изык» [8, с. 338].

Выбранного шаманом коня, готовя к обряду посвящения тёсю, специально освящали, омывая ему бока отваром богородской травы и молоком, вплетая в

гриву белые и синие ленты. Затем, обойдя его вокруг три раза, шаман плескал на коня никем не отведанною водкою и, поставив ему на круп чашку и ложку, производил гадание, ведя кругом три раза в направлении движения солнца. Если предметы падали на землю не доньшком вверх, в этом видели знак благополучия. В случае неудачи коня могли заменить. Затем тёся троекратно сажали и снимали с коня, после чего относили на своё место [6, с. 577]. В некоторых случаях применяли специальное «опахало» Изых сах панчаз тёсь, состоящее из прутика, с прикрепленными к нему двумя лоскутами красной и одного лоскута белой материи, и куска козьего меха, которым шаман обмахивал коня [7, с. 34].

Неприкосновенность ызыхов, по мнению Д. К. Зеленина (1936 г.), связана с ранней стадией развития представлений об избранных животных, как о вместилищах изгнанных вредоносных духов болезней [4, с. 298]. На более поздней стадии тёсь, объединяющий в себе два начала, саногенное (оздоравливающее) и патогенное (болезнетворное), мог спокойно «ездить» на таком животном, сохранив за ним только неприкосновенность. Получая умиловительные подношения и новое средство передвижения, дух на время успокаивался и отпускал «схваченного» человека. Так, посвящение кобылицы рыжей масти Алтын тёсю способствовало избавлению от детских болезней и заболеваний груди у взрослых. Рыжий конь, подаваемый Кинен тёсю, помогал при болезнях головы. Тамкы чизен тёсю при болезнях глаз и головы посвящался буланый конь. За белую без отметин овцу Хазан тёсь снимал ревматические боли. Рыжего коня с белым пятном на лбу получал тёсь Хызыл чалама, исцеляя болезни глаз и т.д. О том же в 1890 году сделал запись Н. Ф. Катанов:

«Чёрный ызык принадлежат горному духу, как и бурый ызык. Если кто захворает, то привязавши к столбу чёрного (вороного) ызыка, колют овцу. Затем больной исцеляется.

Рыжий ызык. Цель посвящения его – другая. Его посвящают для избавления семейства от головной и глазной болезней.

Гнедой ызык. Его посвящают для избавления семейства от болезни груди.

Голубой ызык. Его посвящают тоже от головной боли.

Синий ызык. Его посвящают, если болит живот или подложечные части.

Соловой ызык. Его посвящают, если болит живот или рука изнутри.

Ызык коровий. Это – ызык, подобный человеческим. Его посвящают тогда, когда руки и ноги стягиваются (судороги)» [5, с. 536; 6, с. 290].

Обмахивание (*хагарга*) больного было лечебным действием. Этот процесс, сопровождаемый невнятными приговариваниями и нащёптываниями, возлияниями и подкуриванием, приводил к очищению человека, буквально к «сметанию» с него насланной духом болезни. Обмахивание могло производиться как самим изображением тёся, так и снятым с него поясом (лентой) или специальным приспособлением – палочкой (возможно вильчатой) с привязанными лоскутами или лентами материи определённого цвета. Чага тесь представлял собой рубаху, скроенную из целого куска синей дабы (далимба – китайская бумажная ткань), с красной отделкой на плечах и груди. Им обмахивали пациента при болезнях сердца и лёгких, вызванных самим духом. Хозан тесь насылал ревматические боли и успокаивался при обмахивании полосами белой и красной материи. Воздействие Хызыл чалама, вызывавшего болезни сердца и головы, снимали с больного красным платком или красным поясом от тёся. При умиловлении Кюрку тёстер, напускающего болезни глаз (бельма), больного обмахивали лентообразным лоскутом тёмной (коричневой) материи, привязанном к палочке, называемом *кузтын сах пынчиз*. Шалбы тёсем, представлявшем собой два куска красной парчи, оведали при высокой температуре. Хабытытхан тёсем, сделанным из двух лоскутов белой и красной материи на ветке, троекратно обмахивали больного при эпилепсии и плескали на его изображение молоком и аракой. При болезнях ушей и зубов, насланных Хаара хус тёсем, страдальца обмахивали во время обряда берёзовым опахалом с белой и синей лентами. При тех же проблемах, исходящих от Хорча тёся, применяли чёрный платок.

У кызыльцев было изобретено два вида универсальных тёсей, нагонявших и устранявших, как считалось, любые болезни, бывшие в распоряжении по отдельности у других тёсей. Чжалан тёся делали из прутиков, длинного лоскутка чёрного сукна, двух белых тряпочек и куска лисьего меха. Тегир ам тесь состоял из

двух сшитых концами полосок козьего меха, перевязанных красными поясками. Ими мог распоряжаться только полноценный шаман (не обмахиватель). Он, совершая обряд, смахивал Чжалан тёсем с больного болезнь как веником, приговаривая – «алас ала алас ала кизыл кизыл акъ кизыл хубут хубут кыш кыш» [7, с. 32], поступая, видимо, аналогично и с Тегир ам тёсем. За работу с последним шаман получал деньгами рубль и овчину, которую клали под порог, когда шаман ступал в юрту [7, с. 32; 9, с. 62].

Список литературы

1. Бурнаков В. А. Традиционные представления хакасов об *ызыхах* // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2010. – № 2 (42). – С. 111–121.
2. Бутанаев В. Я. Почитание тёсей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии: материалы и исследования. – Новосибирск, Наука, 1986. – С. 89–112.
3. Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 2006. – 254 с.
4. Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1936. – 436 с.
5. Катанов Н. Ф. Среди тюркских племен // Известия Императорского Русского Географического Общества. – 1893. – Т. XXIX. – С. 519–541.
6. Катанов Н. Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. – С.-Петербург, 1907. – 660 с.
7. Клеменц Д. А. Заметка о тюсях // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО. – Иркутск, 1892. – Т. XXIII, № 4 и 5. – С. 22–36.
8. Островских П. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края. (Отчет о поездке 1894 г.) // Живая старина. – С.-Петербург, 1895, год пятый. – Вып. III и IV. – С. 297–348.
9. Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог этнографического отдела музея. – Минусинск, 1900. – 212 с.

Приложение Е

Лекарственные средства народной медицины

(глава 3 диссертации)

1. Металлы, минералы, горные породы, искусственные и органо-минеральные соединения

Металлы

Медь – *хак.* чис, точнее медная посуда, монеты, изделия. При желтухе и переломах принимали внутрь порошок, соскобленный с медной посуды [1, с. 98, 109], то же и на Алтае [6, с. 88]. От детской грыжи медную монету прикладывали к пупку, после того как его заполняли кабарожьей струей [1, с. 109]. При воспалении сустава руки к больному месту привязывали медную монету или надевали медный браслет [1, с. 110].

Минералы

Гипс – *хак.* ах тас, встречается в горах Хакасии в изобилии. В измельчённом состоянии гипс применялся для присыпания ран и их высушивания [19].

Каменное масло – местное сибирское название минерала, ставшее общеизвестным, *хак.* хайа тузы – букв. «скальная соль», в народе считавшееся разновидностью *тас тузы* – «каменной соли». Это природные алюмосиликатные квасцы, выступающие в виде налётов, выцветов и бугристых плёнок беловато-желтоватого цвета на стенах и полах сухих гротов и скальных навесов. Они имеют терпко-кислый вкус и сравнительно легко растворяются в воде. Одно из мест добычи каменного масла находится в Аскизском районе Хакасии – скала Чымыр хайа. Обычно каменное масло разводили в воде и пили при насаде, болях в животе, отсутствии аппетита, нарушении мочеиспускания у мужчин. Иногда порошком минерала присыпали у детей язык и десны при молочнице. Считалось, что долго применять его нельзя, потому что могут образоваться камни в почках [19].

Мел – *хак.* ах тобырах, распространен в Хакасии также широко, как и гипс [19]. Применялся аналогично, см. Гипс.

Сера горючая – *хак.* кўкүр, в Хакасии добывалась населением для обеспечения бытовых нужд возле озера Баланкуль рядом с горкой Сарой. Измельчённой в порошок серой натирались от парши или чесотки. Кроме того, серу, смешанную со сметаной, применяли наружно от парши или чесотки, а серой, прокипячённой в масле, смазывали кожные лишай [1, с. 106, 107].

Соль каменная – *хак.* тас тузы – «каменная соль». В Хакасии соль добывали в горах Сахсары между реками Камышта и Уйбат. До 1839 г. хакасы сами вываривали её на Бейском озере в Койбальской степи. Из Тувы привозили *соян тузы* – «тувинскую соль», которую доставляли туда из Северо-Западной Монголии [17, с. 45]. Соль принимали внутрь при болезнях желудка, нагревали, насыпали в тряпицу и прикладывали к горлу при ангине. Из соли, разогретого жира тарбагана и сажи делали мазь от парши и чесотки [1, с. 96, 103].

Горные породы

Брусок точильный, или абразив – *хак.* хайырғас, пілө – камень из породы песчаников с острыми зёрнами, служащий для заточки режущих инструментов. Опилками (мельчайшими частицами металла и камня), оставшимися после заточки, посыпали лишай на коже или язык при молочнице [1, с. 107, 110].

Известняк – *хак.* хазартхы, горная осадочная порода, используемая для получения негашёной извести. Ею после гашения в целях дезинфекции и предохранения древесины от гнили белили стены домов. Известковую воду – отстой гашёной извести, иногда принимали внутрь при сильных болях в животе, а также при сахарном диабете. Считается, что по лекарственным свойствам она может заменить каменное масло [19].

Фульгурит – *хак.* кўгүрт уғы – «громовая стрела» – спекшийся от удара молнии песок (кварц, кремнезем). Говорят, что этой стрелой *Кўгүрт чайаачы* (Бог грома) поразил злого духа. Высекаемыми из фульгурита искрами лечили пиодермит [10, с. 539]. Считалось, что всякая болезнь человека излечивается, если высечь из фульгурита огонь, держа его над человеком [7, с. 539].

Искусственные соединения

Медный купорос – *хак.* кёк тас. Для его приготовления в старых рудниках около Малых Сыров (Аскизский район Хакасии) собирали куски породы со следами медной руды, заливали их водой и выпаривали. Полученный голубоватый порошок добавляли в гашёную известь и белили стены домов для предотвращения их гниения. Разведённый в воде медный купорос использовали для промывания ран, иногда его пили разбавленным при сильных болях в животе, вызванных онкологическим заболеванием [19]. На Алтае и в Туве медный купорос (*кук тас*) применяли как средство от сифилиса, присыпая им появившиеся изъязвления [18, с. 116; 6, с. 86]. Несомненно, аналогичный метод применялся и в Хакасии, только сведений об этом не сохранилось.

Порох (дымный) – *хак.* тар, механическая смесь калиевой селитры, древесного угля и серы. Сваренный в масле порох вместе с куриным помётом и дёгтем применялся в качестве мази от парши и чесотки [1, с. 106].

Органо-минеральные соединения

Мумиё – среднеазиатское название органо-минерального смолоподобного природного вещества, часто тёмно-коричневого цвета, растворимого в воде, скапливающегося в сухих проветриваемых гротах и в привходовых частях пещер. Нередко в массе оно бывает смешанным с камнями, травой и экскрементами грызунов – пищух или мышей полевых. В Хакасии чистое незагрязненное мумиё называют – *хайа саазы* – «скальная жевательная смолка», загрязненное – *хайа чугы* – «скальная смола» или *тас чугы* – «каменная смола». Для отделения примесей брали загрязненные куски, складывали в сито и держали над паром, предварительно установив внизу чашечку для сбора капель тающего мумиё. Применяли его внутрь при болезнях желудка, переломах, наружно – для смазывания ран и ушибов. Мумиё в народе считают одним из лучших средств от аллергии [19].

2. Животные

А. Дикие животные

Млекопитающие

Барсук – *хак.*, порсых (морсых) – топленое сало животного считалось действенным средством при туберкулёзе [1, с. 102].

Кабарга – *хак.* табырға, используемая часть – хайыр – мускус, кабарожья струя. Её применяли при оспе, а также при детской грыже, помещая её в пупок ребёнка и закрывая медной монетой [1, с. 109, 112].

Косуля – *хак.* киик (самец), *хак.* киигічек (самка). Из голени дикой козы извлекали костный мозг (*сіспелчік*) для смазывания ран [3, с. 39].

Марал – *хак.* сын. Из размолотых в порошок сушеных пенисов маралов раньше готовили настой на воде или отвар, помогавший при упадке сил, особенно мужских. Настойку из пенисов на водке стали применять только в позднее время, переняв из русской народной медицины. Рога маралов стали использовать под влиянием китайцев, которые активно стали их скупать у хакасов. Свежие рога сушили, затем растирали в порошок и добавляли в питьё для укрепления организма и повышения половой потенции [19].

Медведь – *хак.* аба. Медвежью желчь давали пить при болезнях желудка, оспе, туберкулёзе [1, с. 96, 102, 110, 112]. Топленый медвежий жир пили люди, страдающие болезнями желудка [11, с. 193] или больные туберкулёзом [1, с. 102].

Сурок – *хак.* тарбаған. В Хакасии и на Алтае паршу лечили мазью из суркового сала, соли и сажи [6, с. 88; 19].

Суслик – *хак.* өрке. При болезнях печени и туберкулёзе принимали растопленный жир животного [1, с. 97, 102]. Мясо суслика ели при туберкулёзе [19].

Птицы

Сорока – *хак.* саасхан. Считается, что если помазать лишай или паршу теплым свежим мозгом сороки, то они исчезнут [8, с. 394–395].

Пресмыкающиеся

Змея (виды) – *хак.* чылан. Считалось, что роды значительно облегчаются, если поперек спины или живота роженицы положить цельную змеиную шкурку (выползок), найденную в степи или на горе [8, с. 394–395; 19]. Змеиную шкурку носили на шее как оберег от малярии [4, с. 72]. В Хакасии и на Алтае кровью змеи смазывали бородавки [6, с. 86; 19]. Жиром змеи смазывали глаза при их заболеваниях, а жиром и желчью – раны [1, с. 99, 108].

Рыбы

Рыба (виды) – *хак.* палых. В старину в северных районах Хакасии ловили рыбу, выпускали её в чан и наблюдали за ней, что способствовало излечению от желтухи [19].

Насекомые

Берёзовый заболонник – *хак.* хазың хара-хоозы, это жук-короед длиной 4,5–6,5 мм с кожистыми надкрыльями чёрного блестящего цвета и хорошо развитыми перепончатыми крыльями. Печёными жуками посыпали язык при молочнице [1, с. 110].

Вошь – *хак.* піт. Насекомое изредка использовали при желтухе – запекали с хлебом и давали съесть больному [19].

Гусеницы – *хак.* харыстаас, личинки бабочек – *хак.* хубаған; гусениц, также называли просто *хурт* – «червь». Различались: *тыт хуртын* – сосновый или лиственничный червь – гусеница бабочки *Coleophora laricella* – Чехлоноска лиственничная; *тал хуртын* – ивовый червь, возможно гусеница бабочки *Cossus cossus* – Древоточец пахучий. Гусениц употребляли при стоматитах. Лиственничному червю отрывали голову и запекали его на плите, ивового червя запекали целиком [19]. На Алтае червячков, обитающих в трухлявом тальнике, просто давили, смазывая их остатками во рту у больного [6, с. 87].

Муравьи – *хак.* хымысха. Для лечения ревматизма сагайцы брали муравейник вместе с муравьями и варили в котле. Потом навар выливали в корыто, сажали в него больного, предварительно хорошо укутав, и держали до тех пор, пока жидкость не остынет [8, с. 394–395]. Аналогичные ванны устраивали из барды – *күзер почазы*, оставшейся после перегонки муравьиной кислоты. Кроме того, делали муравьиное масло – *хымысха хайагы*, помогающее при ревматизме. Для этого набирали муравьёв в бутылку, помещали в горячую печь, и растирались выделившейся жидкостью [3, с. 54, 201]. Нередко муравьёв добавляли в водные лекарственные настои, чтобы придать им силы действия. В лечебных целях для заживления язв и устранения гастритных явлений допускается употребление внутрь после еды муравьиного спирта в малых количествах, предварительно разбавленного водой.

Пчелы – *хак.* аар; мёд – *хак.* мёот, производимый пчелами, давали слабым детям и людям, перенесшим травмы, лечили также болезни горла и желудочные боли. Прикладывали на нагноения и занозы [19].

Моллюски

Каури, или **фарфоровые улитки** – *хак.* чылаңмас – букв. «голова змеи». Раковины привозили в Хакасию из Восточного Туркестана и Средней Азии, куда они поступали из Индии. Однако считалось, что они были даны горными духами. Каури использовали как обереги от злых духов. Их нашивали на женские свадебные наряды, детскую и женскую одежду, нагрудные женские украшения «пого», женские седла, суконные чепраки, детские люльки, и на одежду шаманов. Для лечения молочницы язык присыпали порошком пережженной раковины [1, с. 110]. На Алтае порошок из перламутра с красным отливом использовали при глазных болезнях [6, с. 86].

Черви

Земляной, или **Дождевой червь** – *хак.* хурт, сомысхан. Настойку червей в собственном соку или на воде, иногда с добавкой муравьёв, капали в глаза при нарушении зрения и при катаракте, также её применяли для втирания в больные суставы [19].

Б. Домашние животные

Баран – *хак.* хуча, **овца** – *хак.* хой, **ягненок** – *хак.* хураған, **валух** (холощенный баран) – *хак.* сілеке. Бараньим помётом, прокипячённым в масле, смазывали лишай [1, с. 107]. Шерстяной ниткой обвязывали запястье, получившее растяжение от неудачной работы топором [19]. Пеплом от сожжённой бараньей шерсти посыпали язык при молочнице [1, с. 110]. В разных сеоках в качестве овечьего ызыха, сохраняющего стадо, здоровье и благополучие их владельца, использовался валух, баран или овца [5, с. 296] определённого цвета: белый с красными (лысыми) щеками [13, с. 338]; жёлтый с красными щеками; реже, белый с чёрными ушами; ещё реже чёрный с рыжими щеками [4, с. 143]. При нагорном жертвоприношении закалывали трёх белых ягнят-трёхлеток [10, с. 553–554]. Горному духу, исцеляющему разные болезни, приносили в жертву белую овцу

с чёрными щеками [7, с. 538]. Домашним духам-хранителям (тёсям) в качестве умиловительной жертвы, чтобы они не насылали те или иные болезни, закалывали: духу огня – белого ягнёнка; покровителю овец – жёлтого, холощёного барана, или белого ягненка с жёлтыми щеками; покровителю беременных и рожениц – жёлтую овцу; хранителю дверей – чёрную овцу; повелителю серых коней – белого ягненка с чёрными щеками, повелителю вороных коней – белого ягненка с жёлтыми ушами; покровителю чубарых коней – белого, как заяц, ягненка с чёрной головой [10, с. 553–554, 556, 575, 576, 578, 596, 597].

Бык – *хак.* пуға, **корова** – *хак.* інек, **теленки** – *хак.* пызо, **вол** (холощёный бык) – *хак.* тазын. Молочные продукты, помимо присущих им питательных свойств, широко использовались населением для лечения некоторых заболеваний. Айран помогал при переутомлении, бронхолегочных заболеваниях, проблемах пищеварения. Топленое масло применяли для лечения ушных заболеваний. Сметану – при солнечных ожогах и обветривании кожи. Творожную сыворотку давали пить при заболеваниях печени и желчного пузыря, для очищения почек от песка; ею мыли волосы для улучшения их состояния. Молочная водка, перегнанная из айрана, использовалась для снятия желудочных болей и лечения нервного переутомления. Отходы жизнедеятельности коров тоже находили применение. Горячий навоз, смешанный с золой, использовали наружно для излечения нарывов [8, с. 394–395]. В качестве коровьего ызыха, сохраняющего стадо, здоровье и благополучие их владельца, использовались в основном волы и только иногда быки или коровы [5, с. 296]. В сеоках горным духам посвящались бурые волы, очень редко – чёрные волы, ещё реже – белые, с красными ушами, мухортые и чубарые [4, с. 143]. Покровителю гнедых коней, если болел мальчик, закалывали годовалого телёнка, если девочка – то телку [10, с. 556].

Конь – *хак.* ат, **лошадь** – *хак.* пии, **жеребёнок** – *хак.* хулан, **мерин** (холощёный конь) – *хак.* чімкеен ат. Конский пот в Хакасии применяли от лишая [1, с. 107]; а в Хакасии и на Алтае от бородавок [6, с. 86; 19]. Кумыс (хымыс), приготовленный из сброженного кобыльего молока, использовался при заболеваниях лёгких и органов пищеварения. В качестве конского ызыха,

сохраняющего табуны, здоровье и благополучие их владельца, использовались в основном мерин, реже кони и лошади [5, с. 296]. Их, совершая обряд *ызых ат*, строго по мастям посвящали тем духам, которых считали причиной заболеваний. Получая рыжего коня, дух огня исцелял насланную им головную и глазную боль; бурый или вороной кони предназначались горному духу для избавления от разных болезней; сивый конь посвящался водяному духу, чтобы люди не тонули; голубой – покровителю посевов и растений для защиты от головных болей; другим духам предназначались – серые кони от болей в желудке и в животе, соловые от ревматизма, гнедые от туберкулёза и других грудных болезней [7, с. 538].

Кобель – *хак.* іргек адай, іргек ит, **сука** – *хак.* тізі адай, тізі ит, **щенок** – *хак.* кўчўгес, адай палазы, ит палазы. Собачье мясо и жир использовали в пищу больному при туберкулёзе [1, с. 102]. Яички кобелька применяли при детской грыже и молочнице [1, с. 109-110]. Пеплом от сожжённого белого собачьего помёта посыпали язык при молочнице [1, с. 110; 19]. На собачий укус сыпали золу шерсти (*тўк кўлі*) укусившей собаки [19].

3. Человек

Молоко женское – *хак.* ипчінің имчек сўді, применялось для промывания глаз при гнойном воспалении, при сухости в носу у младенцев и для смывания из глаз соринок [19].

Слюна – *хак.* сілегей, применялась для заживления мелких ран [19].

Волосы – *хак.* сас, хыл; в Хакасии и Алтае сильно кровоточащие раны посыпали пеплом волос пострадавшего [6, с. 87; 19].

Моча детская – *хак.* сідік, предпочиталась от маленьких мальчиков, применялась наружно для заживления рваных и резаных ран [19] и для промывания глаз [1, с. 99]; а внутрь при болезнях печени [1, с. 97].

Кал – *хак.* чычых, **детский кал** – *хак.* пох использовался наружно для лечения нарывов и для изведения летучего огня – пиодермии [19].

Ушная сера – *кач.* хулху, *саг.* хунуха применялась для заживления герпеса на губах [19].

4. Растения

Адонис весенний, или **Горицвет** – *хак.* аба чахайағы, ай чахайағы, пүүр чахайағы, *лат.* Adonis sibirica L., семейство Лютиковые (Ranunculaceae). Ядовитое лекарственное растение. *Используемая часть:* трава. *Применение:* настой адониса пьют при желтухе [1, с. 98]; внутрь настой или отвар при туберкулёзе [1, с. 102].

Аир болотный – *хак.* иир от, *лат.* Acorus calamus L., семейство Аирные (Acoraceae). Лекарственное и обрядовое растение. *Используемая часть:* корни, листья. *Применение:* настой или отвар корней пьют при туберкулёзе [1, с. 102]. Пучками листьев аира обмахивали больного при лечении желтухи.

Аконит волчий – *хак.* тізі от, *лат.* Aconitum lycoctonum L., семейство Лютиковые (Ranunculaceae). Ядовитое лекарственное растение. *Используемая часть:* корень. *Применение:* сагайцы кладут кусочек корня аконита на больной зуб [13, с. 334].

Багульник болотный – *хак.* харғана, *лат.* Ledum palustre L., семейство Вересковые (Ericaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* листья. *Применение:* отвар листьев багульника снижает давление [19].

Бадан толстолистный – *хак.* чөкен чай, *лат.* Bergtnia crassifolia L., семейство Камнеломковые (Saxifragaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть:* старые, перезимовавшие под снегом листья, корни. *Применение:* внутрь настой корня бадана при сильном поносе [1, с. 96], отвар листьев пьют при сильном поносе и лихорадке [15, с. 35 (188) – 36 (189)].

Башмачок настоящий, или **Венерин башмачок**, или **Кукушкины башмачки (сапожки)** – *хак.* кекүк торсығы, кекүк өдігі, кестүк азағы, көок парчо, *лат.* Cypripedium calceolus L., семейство Орхидные (Orchidaceae). Редкое лекарственное растение. *Используемая часть:* цветки. *Применение:* настой цветков пьют при сильном поносе [1, с. 96].

Белена чёрная – *хак.* алығ от, оох от, *лат.* Hyoscyamus niger L., семейство Пасленовые (Solanaceae). Ядовитое лекарственное растение. *Используемая часть:* семена. *Применение:* окуривание полости рта при зубной боли дымом семян, сжигаемых на углях [1, с. 98; 19].

Берёза белая – *хак.* хазың чўчўң (чўчўк, чучун), *лат.* *Betula alba* L., семейство Берёзовые (Betulaceae). Лекарственное, пищевое (сок, болонь) и обрядовое растение. *Используемая часть:* почки, береста, деготь, уголь, кап. *Применение:* отвар почек берёзы пьют при бронхите [1, с. 101]; свежую тонкую бересту (*тос*) накладывают на большие ожоги и раны для скорейшего их заживления [19]; деготь берёзовый прикладывают на тряпке к месту занозы, для уменьшения боли [8, с. 394–395]; на Алтае, при поносе едят берёзовый уголь [1, с. 88]. Берёза, выкопанная с корнями, – обязательный атрибут (*бай хазың*) домашних, горных и небесных жертвоприношений, направленных на обеспечение здоровья и благополучия рода и семьи. Выкопанная берёза, посаженная обратно в землю после обряда *ымай тартханы* – «притягивание ымай», направленного на избавление от бесплодия, продолжая расти, свидетельствует о благополучии будущего ребёнка. Берёзовый кап – *ур* (нарост на стволе дерева), служил для изготовления *нанычаң сеектечең аях* – чаша для гадания, а также плескания и разбрызгивания ритуальных напитков – молока, айрана, араки, во время разнообразных обрядов, в том числе и лечебных. Берёзовой ветвью обмахивали больного при лечении головной боли, или гнали ею из юрты дух бронхиальной астмы.

Бессмертник, или **Цмин** – *хак.* тіріг от, *лат.* *Helichrysum arenarium* (L.) Moench., семейство Астровые (Asteraceae), или Сложноцветные (Compositae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* цветки. *Применение:* настой цветков бессмертника применяют для успокоения желудочных болей [19]; внутрь настои или отвары при детской грыже [1, с. 109].

Борщевик рассеченный, или **Медвежья пучка** – *хак.* палтырған (малтырған), аба малтырғаны (с ворсистым стеблем), *лат.* *Herakleum dissectum* Ldb., семейство Зонтичные (Umbelliferae), или Сельдереевые (Apiaceae). Лекарственное и обрядовое растение. *Используемая часть:* стебли. *Применение:* отвар сухих стеблей пьют при коклюше [1, с. 101]. Медвежьей пучкой вместе с крупой, муравейником и корой черёмухи угощают домашнего духа *Аба тёся*, чтобы он избавил от насланных им желудочно-кишечных или мочеполовых заболеваний.

Боярышник кроваво-красный, или **Боярышник сибирский** – *хак.* тоо (тоонах), *лат.* Crataegus sanguinea Pall., семейство Розоцветные (Rosaceae). Лекарственное, пищевое и обрядовое растение. *Используемая часть:* цветки, плоды, ветви. *Народное определение свойств:* айна ағастары – «кустарник (отгоняющий) злых духов». *Применение:* настой цветков или плодов боярышника принимают при цианозе (синюхе) и боли в сердце [19]; отвар или настой пьют при расстройстве желудка [1, с. 96]. Ветвями боярышника обмахивали больного при лечении желтухи.

Брусника – *хак.* хызыл көбігей, нир, *лат.* Vaccinium vitis-idaea L., семейство Вересковые (Ericaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть:* ягоды. *Применение:* ягоды брусники принимают при простуде и бронхолегочных заболеваниях, как потогонное средство, а также при проблемах мочеиспускания у мужчин [19].

Бузина чёрная – *хак.* апчак чодазы, *лат.* Sambucus nigra L., семейство Жимолостные (Caprifoliaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть:* плоды. *Применение:* отвар или настой плодов бузины используют при простудных заболеваниях [19], бронхите [1, с. 101], золотухе [1, с. 108].

Валериана лекарственная – *хак.* чыстыҕ от, *лат.* Valeriana officinalis L., семейство Валериановые (Valerianaceae). Лекарственное растение. *Народное определение свойств:* узутчаң от – «усыпляющая трава». *Используемая часть:* корни. *Применение:* настой корней валерианы пьют как успокаивающее средство [19].

Вахта трёхлистная, или **Трилистник водяной**, или **Трифоль** – *хак.* үс пүрліг от, *лат.* Menyanthes trifoliata L., семейство Вахтовые (Menyanthaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* листья. *Применение:* настой или отвар листьев вахты пьют при туберкулёзе [1, с. 102]; отвар листьев, смешанный с маслом, принимают при тифе [1, с. 103].

Володушка золотистая – *хак.* пүүр тілі, *лат.* Bupleurum aureum Fisch., семейство Зонтичные (Umbelliferae), или Сельдереевые (Apiaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* растение с цветками. *Применение:* настой травы володушки пьют при циррозе и других заболеваниях печени в течение одного месяца [19].

Волчегодник обыкновенный, или **Волчье лыко** – *хак.* адай хады, *лат.* *Daphne mezereum* L., семейство Волчниковые (Thymelaeaceae). Ядовитое лекарственное растение. *Народное определение свойств:* оохчаң от – «отравляющая трава». *Используемая часть:* кора. *Применение:* при зубной боли полоскают полость рта настоем волчегодника и черёмухи [1, с. 98].

Герань луговая, или **Журавельник (Аистник) луговой** – *хак.* – хохол от, *лат.* *Geranium pratense* L., семейство Гераниевые (Geraniaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* трава. *Применение:* отвар герани пьют при кашле и коклюше [1, с. 101; 19].

Гирчевник татарский – *хак.* киик-одэ (киик оды) – «козья трава» [13, с. 334–335], *лат.* *Conioselinum tataricum* Hoffm., семейство Зонтичные (Umbelliferae), или Сельдереевые (Apiaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* корень. *Применение:* бёльтиры пьют настой корня гирчевника при переломах [13, с. 335].

Голубика обыкновенная – *хак.* көк көбігей, *лат.* *Vaccinium uliginosum* L., семейство Вересковые (Ericaceae). Пищевое и лекарственное растение, растущее только на высокогорье Хакасии. *Используемая часть:* листья, ягоды. *Применение:* отвар из листьев и ягоды голубики пьют при слабом зрении [19].

Горечавка крупнолистная – *хак.* пүүр оды (казак-трава), *лат.* *Gentiana macrophylla* L., семейство Горечавковые (Gentianaceae). Ядовитое лекарственное растение. *Используемая часть:* листья. *Применение:* настой листьев горечавки используют для лечения бронхов и очищения лёгких, в некоторых районах Хакасии его ещё применяют при заболеваниях желудка [19].

Горичник Моррисона – *хак.* өкпе оды, *лат.* *Peucedanum morissonii* Bess., семейство Зонтичные (Umbelliferae), или Сельдереевые (Apiaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* корень. *Применение:* отвар корня горичника принимают для очищения лёгких [19].

Гречиха татарская – *хак.* хырлых, дико растёт в Сибири, встречается в двух формах: обыкновенная – *Fagopyrum tataricum* (L.) Gaertn. и ржаная, или ржевидная – *Fagopyrum tataricum* Gaertn. var. *Stenocarpa*, семейство Гречишные

(Polygonaceae). Пищевое (семена) и лекарственное растение. *Используемая часть*: шелуха семян. *Применение*: отвар шелухи гречихи пьют для улучшения сна [19].

Грушанка круглолистная – *хак.* кін оды; мужская особь – іргек кін оды, женская особь, без цветов – тізі кін оды, *лат.* *Rhola rotundifolia* L., семейство Вересковые (Ericaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: листья. *Применение*: настой или отвар листьев грушанки пьют при детской грыже [1, с. 109].

Девясил высокий – *хак.* ачыг от, *лат.* *Inula helenium* L., семейство Астровые (Asteraceae), или Сложноцветные (Compositae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: корень. *Применение*: настой корней девясила пьют при отсутствии аппетита [19].

Дождевик грушевидный – *хак.* миске, *лат.* *Lycoperdon pyriforme* Pers., семейство Шампиньоновые, или Агариковые (Agaricaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть*: плодовое тело гриба. *Применение*: отвар гриба пьют при простуде [1, с. 101].

Душица обыкновенная, или **Душничка** – *хак.* көлей чайы, ирбен чайы, *лат.* *Origanum vulgare* L., семейство Яснотковые (Lamiaceae). Лекарственное и обрядовое растение. *Используемая часть*: цветущие верхушки. *Применение*: настой душички употребляют для успокоения, при повышенной частоте сердечных сокращений; чай – при головной боли [19]. Душничка может заменять чабрец (*ирбен*) и можжевельник (*арчин*) для окуривания больного и помещения при проведении обрядов.

Дягиль лекарственный, или **Дудник лекарственный** – *хак.* палтырған, *лат.* *Archangelica officinalis* Hoffm., семейство Зонтичные (Umbelliferae), или Сельдереевые (Apiaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: корни. *Применение*: отвар корней дягиля пьют для усиления аппетита [19].

Жимолость съедобная – *хак.* іскіт (іркіт), хазырған, хазырған пажы (шор.), *лат.* *Lonicera caerulea* L., семейство Жимолостные (Caprifoliaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Народное определение свойств*: пас ағыриин иртірче – «успокаивающая головную боль». *Используемая часть*: ягоды. *Применение*: настой ягод жимолости употребляют для успокоения головной боли [19].

Зверобой продырявленный, или **Зверобой обыкновенный** – *хак.* хоос от, *лат.* Hypericum perforatum L., семейство Зверобойные (Hypericaceae). Лекарственное растение; в народе считается ядовитым. *Используемая часть:* трава. *Применение:* настой или отвар зверобоя пьют при кашле или общей простуде [19].

Зверобой луговой, или **Зверобой большой** – *хак.* күгүрт оды, *лат.* Hypericum Ascyron L., семейство Зверобойные (Hypericaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* трава. *Применение:* настой или отвар зверобоя лугового пьют при простуде, ревматизме, переломах [1, с. 101,109].

Золотарник обыкновенный, или **Золотая розга** – *хак.* алтын хаал, *лат.* Solidago virgaurea L., семейство Астровые (Asteraceae), или Сложноцветные (Compositae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* листья. *Применение:* растертыми листьями золотарника смазывали раны, для их скорейшего заживления [1, с. 108].

Ирис, или **Косатик двучешуйный** – *хак.* апсыл оды, *лат.* Iris biglumis Vahl., семейство Касатиковые, или Ирисовые (Iridaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* корни. *Применение:* при стоматите ели запеченные корни ириса [19], порошком печеных корней посыпали язык при молочнице [1, с. 110].

Калба, или **Черемша**, или **Лук медвежий** – *хак.* халба, *лат.* Allium ursinum L., семейство Луковые (Alliaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть:* листья. *Применение:* регулярное употребление черемши усиливает работу кишечника, изгоняет глисты, лечит десны от воспаления [19].

Калина красная, или **Калина обыкновенная** – *хак.* саңыс, *лат.* Viburnum opulus L., семейство Жимолостные (Caprifoliaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Народное определение свойств:* пас ағырина чарапча – «подходит при головной боли». *Используемая часть:* плоды. *Применение:* отвар, настой или чай из плодов калины пьют от золотухи [1, с. 108] или от головной боли [19].

Кандык сибирский – *хак.* ах сип, *лат.* Erythronium sibiricum Kryn., семейство Лилейные (Liliaceae). Лекарственное, пищевое и обрядовое растение. *Используемая часть:* луковицы. *Применение:* ели кандык при коликах в кишечнике [19]. Из луковиц готовили слабоалкогольный напиток, наподобие браги, называемый «абыртка» [16, с. 285], которым нередко кропили духам во время обрядов.

Кедр, или **Сосна кедровая** – *хак.* хузух аҗазы, *лат.* *Pinus sibirica* Rupr., семейство Сосновые (Pinaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть*: кора, шишки. *Применение*: кора кедра иногда используется как добавка к чаю для повышения выносливости, а также от метеоризма [19]; настой кедровых шишек пьют при бронхите [1, с. 101].

Кермек татарский, или **Гониолимон красивый** – *хак.* пюр-одэ (пүүр оды) – «волчья трава» [13, с. 334], *лат.* *Goniolimon speciosum* (L.) Boiss. семейство Кермековые (Limoniaceae). Лекарственное растение, бывает двух видов, без цветка – для женщин, с цветком – для мужчин. *Используемая часть*: корень. *Применение*: бальтиры пьют настой корня кермека при переломах [13, с. 335].

Кипрей узколистный, или **Иван чай** – *хак.* киик оды, *лат.* *Epilobium angustifolium* L., семейство кипрейные (Onagraceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть*: листья, цветущие верхушки растения. *Применение*: считается, что чай из кипрея придает силы [19].

Клевер луговой – *хак.* аар оды, чүрекке чарас от, *лат.* *Trifolium pratense* L., семейство Бобовые (Fabaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: трава с цветками. *Применение*: настой клевера применяют при сердечных заболеваниях [19].

Клюква – *хак.* турна азы, турна көбігей (мел.), ачыҗ хат – «горькая ягода», *лат.* *Oxycoccus palustris* Gilib., семейство Вересковые (Ericaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть*: ягоды. *Применение*: употребляют при утомляемости, а также при переломах костей [19].

Ковыль перистый – *хак.* ізіг от, *лат.* *Stipa pennata* L., семейство Злаковые (Gramineae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: трава. *Применение*: наружно, примочки отваром ковыля при суставных болях и опухании коленей [19].

Конопля двудомная – *хак.* киндір; хара киндір – «чёрная конопля», мужская особь (посконь), сарыҗ киндір – «жёлтая конопля», женская особь (матерка), *лат.* *Cannabis sativa* L., семейство Коноплевые (Cannabaceae). Лекарственное и техническое растение. *Используемая часть*: семена. *Применение*: размолотые семена женской особи конопли добавляли в талған, они способствовали усилению

аппетита [19]. Пучками жёлтой конопли обмахивали больного при лечении желтухи, лихорадки и малярии. При гриппе пучки жёлтой конопли подвешивали с обеих сторон над входом в юрту [1, с. 101]. Верёвочкой из конопли (*киндір пагы*) перевязывали голову и суставы при болях, что способствовало скорейшему излечению [19].

Коровяк обыкновенный, или **Медвежье ухо** – *хак.* сидетчең от, *лат.* *Verbascum thapsus* L., семейство Норичниковые (Scrophulariaceae). Лекарственное растение. *Народное определение свойств:* сидетчең от – «мочегонная трава». *Используемая часть:* листья. *Применение:* в качестве мочегонного средства [19].

Костяника – *хак.* көзіргет, көзір хат, *лат.* *Rubus saxatilis* L., семейства розоцветные (Rosaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть:* ягоды. *Применение:* употребляют при сердечных заболеваниях; не рекомендовалось есть много ягод за один раз, чтобы не вызвать ухудшение [19].

Крапива – *хак.* салғанах, салғай. В Хакасии в лекарственных и пищевых целях использовались два вида: Крапива двудомная – *лат.* *Urtica dioica* L., и Крапива жгучая – *лат.* *Urtica urens* L., семейство Крапивные (Urticaceae). Лекарственное, пищевое, техническое растение и обрядовое. *Используемая часть:* листья, корни. *Применение:* весной хакасы варили супы с добавкой крапивы для восстановления сил после долгой зимы [19]. При коклюше курили высушенные листья [1, с. 101]. Настой или отвар корней крапивы пьют при туберкулёзе [1, с. 102]. Верёвка из крапивы (*сахчаң оттың чібі*), окрашенная в красный цвет, использовалась при лечении рожистых воспалений.

Крапива коноплевая – *хак.* сахчаң от, *лат.* *Urtica cannabina* L., семейство Крапивные (Urticaceae). Ядовитое лекарственное растение. *Используемая часть:* стебли с листьями. *Применение:* качинцы распаривали стебли крапивы коноплевой и растирали ими больные места при ревматизме [13, с. 334].

Красоднев жёлтый, или **Лилейник жёлтый**, или **Потничная трава** – *хак.* көкпе, озаң (озаң от, озах от), *лат.* *Nemerocallis lilioasphodelus* L., семейство Лилейниковые (Nemerocallidaceae). Техническое растение, используемое для лечебных процедур. *Используемая часть:* листья. *Применение:* стельку из листьев красоднева нагревали и прикладывали к горлу при ангине [1, с. 103].

Кровохлёбка лекарственная – *хак.* сомзылғай (чымчолғай, чымчылғас, сомзылғас), кара-бас-тых-од [13, с. 335], *лат.* Sanguisorba officinalis L., семейство Розоцветные (Rosaceae). Лекарственное и пищевое (хлебенки, бузлики, зубарьки) растение. *Используемая часть:* корни. *Применение:* настой корней кровохлёбки пьют при болях в животе [13, с. 335], принимают в виде отвара или в сыром виде при сильном поносе [1, с. 96; 19].

Крыжовник обыкновенный – *хак.* порахат, тағ харағады, *лат.* Grossularia reclinata (L.) Mill., семейство Крыжовниковые (Grossulariaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть:* ягоды. *Применение:* употребляют внутрь при переломах костей, считался полезным при переломах особенно у престарелых людей [19].

Купальница сибирская, или Жарки – *хак.* албан, аат морчозы (кыз.), худай морчозы (кач.), мала порчо (кач.), кўн чахаяғы, *лат.* Trollins sibiricus Schipcz., семейство Лютиковые (Ranunculaceae). Ядовитое лекарственное растение. *Используемая часть:* цветки. *Применение:* настой жарков пьют при желтухе [1, с. 98]; полезно сидение в настое при женских заболеваниях [19].

Лапчатка прямостоящая, или Калган – *хак.* соосхан хычыған, *лат.* Potentilla erecta L., семейство Розоцветные (Rosaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть:* корень. *Применение:* отвар или настой корня калгана пьют при расстройстве желудка [1, с. 96].

Левзея сафлоровидная, или Маралий корень – *хак.* сын оды, *лат.* Rhaponticum carthamoides (Willd.) Slijin., семейство Астровые (Asteraceae), или Сложноцветные (Compositae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* корень. *Применение:* настой корня левзеи употребляют при половой слабости и при отсутствии полового влечения. Считается, что употребление будит половые инстинкты как у животного [19].

Лен обыкновенный, или Лен посевной – *хак.* өлен, киндір, *лат.* Linum usitatissimum L., семейство Льновые (Linaceae). Лекарственное, пищевое и техническое растение. *Используемая часть:* семена. *Применение:* слизистый настой семян льна пьют при запорах [19].

Лилия кудреватая, или **Саранка кудреватая** – *хак.* паға морчозы, *лат.* *Lilium martagon* L., семейство Лилейные (Liliaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть:* луковицы. *Применение:* считалось, что сидение в отваре луковиц помогает при бесплодии [19].

Лиственница сибирская – *хак.* тыт, *лат.* *Larix sibirica* Ledeb., семейство Сосновые (Pinaceae). Лекарственное, пищевое и техническое растение (краситель из коры). *Используемая часть:* кора, водорастворимая камедь – *саг. тыттың моргайы, моргай*, и неводорастворимая смола – *саас, сағыс*. *Применение:* кору лиственницы (*хахпас*) иногда заваривают и пьют для уменьшения аппетита [19]. Лиственничную серу (камедь, смолу) жевали для очищения полости рта и улучшения работы желудка [19], рекомендовали при переломах [1, с. 109]. Поскольку у некоторых хакасских сеоков родовым деревом была лиственница, то в отношении её смолы существовали некоторые запреты. Нельзя было жевать смолу после смерти кого-либо из близких. Считалось, что жующий жуёт как бы печень умершего. Так же запрещается жевать на ночь, объясняя тем, что живот заболит [19].

Лопух большой, или **Репейник** – *хак.* хундурҕах (кыз.), хыңыйҕах (бельт.), чончаа (бельт.), ат оды, *лат.* *Arctium lappa* L., семейство Астровые (Asteraceae), или Сложноцветные (Compositae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* корни, листья. *Применение:* корни лопуха измельчают, смешивают с мёдом и пьют легочного больного [19]; листья прикладывали на раны [1, с. 108].

Лютик едкий, или **Куриная слепота** – *хак.* паға чахайағы, хой порчозы (кач.), порчо (саг.), *лат.* *Ranunculus acris* L., семейство Лютиковые (Ranunculaceae). Ядовитое лекарственное растение. *Используемая часть:* надземная часть растения. *Применение:* в старину девушки пили настой лютика, чтобы не забеременеть [19].

Малина обыкновенная – *хак.* ағас чистегі, аба хады, *лат.* *Rubus idaeus* L., семейство Розоцветные (Rosaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть:* ягоды. *Применение:* употребляли внутрь, как потогонное при простуде и для разжижения крови. В народе отметили, что после приёма ягод кровь из ран начинала бежать быстрее [19].

Мать-и-мачеха – *хак.* чидіріг оды, *лат.* Tussilago farfara L., семейство Астровые (Asteraceae), или Сложноцветные (Compositae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* листья. *Применение:* настой листьев мать-и-мачехи назначают при непроходящем кашле [19].

Медуница мягкая, или мягчайшая – *хак.* көөк оды, көөк чахайагы, *лат.* Pulmonaria mollissima L., семейство Бурачниковые (Boraginaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* трава. *Применение:* настой медуницы применяют при заболеваниях сердца [19].

Можжевельник обыкновенный (Верес) – *хак.* арчын, *лат.* Juniperus communis L., семейство Кипарисовые (Cupressaceae). Лекарственное и обрядовое растение. *Используемая часть:* хвоя. *Применение:* чай из хвои можжевельника употребляют при эпилепсии [19]. Сжигаемый на углях *арчын*, как и *ирбен* применялся для очистительного обряда *алас*, без которого не обходилось ни одно ритуальное действие. Дым не только изгонял из юрты болезнетворных духов, но и успокаивал всех присутствующих. Так неосознанно проводилась дезинфекция помещения, особенно полезная при инфекционных заболеваниях. Те, кто собирали *арчын*, знали, что хвои надо брать столько, сколько нужно для одного человека, иначе куст мог засохнуть. Считалось, что дым можжевельника помогал при головной боли детям и взрослым, а отвар из веток излечивал все болезни живота [14, с. 517].

Молодило кровельное, или **Живучка**, или **Заячья капуста** – *хак.* арча, хорыхпас от – «травя от страха», ачыг от – «горькая трава», *лат.* Sempervivum tectorum L., семейство Толстянковые (Crassulaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть:* листья. *Применение:* с первым появлением лекарственных растений хакасских детей насильно кормили их листьями, убеждая, что после этого никогда никого не будут бояться [19].

Овес посевной – *хак.* сула, *лат.* Avena sativa L., семейство Злаковые (Gramineae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть:* зерна. *Применение:* отвар овса применяли внутрь, а также в горячем отваре сидели при лечении припухлостей и тугоподвижности коленных суставов [19].

Ольха чёрная – *хак.* хара хазың *лат.* *Alnus glutinosa* (L.) Gaerth., семейство Берёзовые (Betulaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* кора, корни. *Применение:* настой или отвар корней ольхи пьют при болезнях печени и туберкулёзе [1, с. 97, 102]; отвар коры пьют при желтухе [1, с. 98], а также при проблемах с пищеварением (поносы) и переутомлении [19]. Ввиду того, что дерево растёт на берегах рек, к его помощи чаще прибегают жители прибрежных сел.

Орляк обыкновенный (папоротник) – *хак.* палых оды, *лат.* *Pteridium aquilinum* (L.) Kuhn., семейство Деннштедтиевые (Dennstaedtiaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть:* листья. *Применение:* принятый внутрь отвар листьев орляка помогает при запорах, примененный наружно – при кожных заболеваниях [19].

Осина обыкновенная, или **Тополь дрожащий** – *хак.* ос, *лат.* *Populus tremula* L., семейство Ивовые (Salicaceae). Лекарственное, обрядовое и пищевое растение. Съедобен слой под корой, имеет кисловатый вкус. *Народное определение свойств:* чызыбас ағас – «негниющее дерево». *Используемая часть:* кора, ветви. *Применение:* бельтиры пьют отвар коры осины от лихорадки [13, с. 335], при болях в животе [19]. Поскольку древесина дерева не гниет в воде, это свойство считали необыкновенным и поэтому его ветви с развилками часто использовали для изготовления основы тёсей – домашних духов-хранителей.

Осока (разных видов) – *хак.* хыйот, хыйғанах от, *лат.* *Сагех*, семейство Осоковые (Cyperaceae). Растение, применяемое для лечебных процедур. *Используемая часть:* листья. *Применение:* острый край листа служил для выскабливания роговицы глаза при бельме и трахоме [1, с. 100–101].

Пижма обыкновенная – *хак.* марха пастығ от, марха от, тана пастығ от, *лат.* *Tanacetum vulgare* L., семейство Астровые (Asteraceae), или Сложноцветные (Compositae). Ядовитое лекарственное растение. *Используемая часть:* цветки. *Применение:* настой пижмы употребляют при болезнях печени [1, с. 97] и расстройствах пищеварения [19]. Пижму нельзя принимать при беременности, может вызвать выкидыш [19].

Пион уклоняющийся, или **Марьин корень** – *хак.* сиңне, *лат.* *Paeonia anomala* L., семейство Пионовые (Paeoniaceae). Лекарственное и пищевое растение.

Используемая часть: толстые веретеновидные корни. *Применение*: отвар или настой корней пиона пьют при желтухе или расстройстве желудка [1, с. 96, 98].

Пихта сибирская – *хак.* сыбы, *лат.* *Abies sibirica* L., семейство Сосновые (Pinaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: хвоя. *Применение*: в отваре хвои пихты парили руки и ноги при ревматизме [1, с. 109].

Подмаренник настоящий – *хак.* паар оды, *лат.* *Galium verum* L., семейство Мареновые (Rubiaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: трава. *Применение*: настой подмаренника применяют при болезнях печени [1, с. 97].

Подорожник большой – *хак.* сіс оды, *лат.* *Plantago major* L., семейство Подорожниковые (Plantaginaceae). Лекарственное растение. *Народное определение свойств*: хан турғысчаң от – «имеет кровоостанавливающее действие». *Используемая часть*: листья. *Применение*: для остановки крови при ранениях листья подорожника прикладывали наружно [19].

Подсолнечник масличный, или **Подсолнечник однолетний** – *хак.* хазах хузуғы, *лат.* *Helianthus annuus* L., семейство Астровые (Asteraceae), или Сложноцветные (Compositae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть*: корни. *Применение*: настой измельчённых корней подсолнечника давали детям, страдающим ночным недержанием мочи [19].

Полынь обыкновенная, или **Чернобыльник** – *хак.* чыстығ от, *лат.* *Artemisia vulgaris* L., семейство Астровые (Asteraceae), или Сложноцветные (Compositae). Обрядовое растение. *Народное определение свойств*: айна кирбес от – «трава, защищающая от злых духов». *Используемая часть*: трава. *Применение*: полынь используется для обмахивания больного при обрядах или подвешивается перед входом в юрту [19].

Репешок обыкновенный, или **Репешок лекарственный** – в народе «собачки» – *хак.* хазалчых от, *лат.* *Agrimonia Eupatoria* L., семейство Розоцветные (Rosaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: корни. *Применение*: лечение тяжелого кашля [19].

Родиола розовая, или **Золотой корень** – *хак.* алтын тамыр, *лат.* *Rhodiola rosea* L., семейство Толстянковые (Crassulaceae). Лекарственное растение.

Используемая часть: корень. *Применение:* настой родиолы применяют при общей и половой слабости, при ушибах внутренних органов, переломах и травмах [19].

Рододендрон Адамса, или **Кашкара Адамса** – *хак.* аарлыҥ от, *тув.* кара каскара, *лат.* *Rhododendron adamsii* Rehd., семейство вересковые (Ericaceae). В Бурятии растение широко известно под местным названием – *сагаан дали*. Лекарственное растение. *Используемая часть:* листья. *Применение:* чай из высушенных листьев нормализует давление, улучшает настроение, придает силы, повышает половую потенцию [19].

Рододендрон золотистый, или **Кашкара** – *хак.* аарлыҥ от, *тув.* ак каскара, *лат.* *Rhododendron aureum* Georgi (chrysanthum Pall.), семейство вересковые (Ericaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* листья. *Применение:* чай из листьев снижает давление, изгоняет излишнюю влагу из организма, чистит почки от песка [19], гонит пот, утоляет боль, помогает при простудных и ревматических заболеваниях [15, с. 34 (187)], помогает при туберкулёзе и ревматизме [1, с. 102, 109]. *Примечание:* П. С. Паллас (1872) отметил в дневнике, что казаки привозят листья рододендрона с вершин хребтов, окружающих на северо-востоке Енисей. С подачи койбалов его называют *кашкара*, считают редчайшим снадобьем, помогающим от продолжительных болезней. Татары пьют заваренные в малом количестве листья вместо чая для здоровья. Томлёную в печи *кашкару* казаки использовали как средство, опьяняющее и обостряющее при приёме ревматические боли во всём теле, но потом, по мере выхода из состояния «безумства», полностью их устраняющее [14, с. 517–518]. Учитывая сильное действие *кашкары* на организм человека и чрезмерное увлечение отдельных лиц этим средством, Сагайское волостное правление в 1822 году было вынуждено уведомить дозорщика Абаканской границы Монастыршина о полном запрете на сбор этого растения людьми, не имеющими от правления особого на то позволения [12, с. 310].

Рожь посевная, или **Рожь культурная** – *хак.* арыс, *лат.* *Secale cereale* L., семейство Злаковые (Gramineae). Лекарственное, пищевое и обрядовое растение. *Народное определение свойств:* ходырды арыҥлацаң – «чистит кожные болячки».

Используемая часть: зёрна. *Применение*: тестом из муки ржи катали по спине постоянно плачущего грудного ребёнка, для того чтобы избавить его от беспокоящих волос на спине [19]; ржаное тесто использовали для лечения некоторых кожных заболеваний [19]; на основе ржаной муки готовили хмельной напиток *абыртхы*, а также брагу – *поза* (*буза*), которую перегоняли для повышения градуса. За неимением араки оба напитка применяли в обрядах.

Ромашка аптечная – *хак.* хой ызырғазы, *лат.* *Matricaria chamomilla* L., семейство Астровые (Asteraceae), или Сложноцветные (Compositae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: цветки. *Применение*: настой ромашки применяют при проблемах пищеварения и прикладывают наружно для очищения кожи [19].

Рябина – *хак.* мўндіргес, индірбес, *лат.* *Sorbus aucuparia* L., семейство Розоцветные (Rosaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть*: ягоды. *Применение*: отвар или настой ягод рябины пьют при расстройстве желудка [1, с. 96].

Солодка, или **Лакрица** – *хак.* тадылығ от, *лат.* *Glycyrrhiza*, виды: Солодка гладкая, или Лакричник гладкий – *лат.* *Glycyrrhiza glabra* L., Солодка уральская – *лат.* *Glycyrrhiza uralensis* Fisch., Солодка Коржинского – *лат.* *Glycyrrhiza Korshinskyi* Gr., семейство Бобовые (Fabaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть*: корни. *Применение*: верят, что сосание корней солодки продлевает жизнь, отвар смягчает кашель, помогает при запорах [19].

Сосенка водяная, или **Хвостник обыкновенный** – *хак.* тудан от, *лат.* *Hippuris vulgaris* L., семейство Хвостниковые (Hippuriadaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: трава. *Применение*: отвар сосенки пьют от лихорадки [13, с. 334].

Сосна – *хак.* харағай, *лат.* *Pinus sylvestris* L., семейство Сосновые (Pinaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: сосновые почки – *харағай нўрчўгі*, хвоя – *сабал*, *хазалчых інгелер*, смола – *чух*. *Применение*: сосновые почки сушили и добавляли в чай для усиления вкуса, также это считается полезным при простуде; хвою заваривали как чай и давали детям весной, для укрепления организма; смолу смешивали с топлёным маслом и получали мазь от чесотки [19].

Табак – *хак.* тамкы, темкі, *лат.* Nicotiana, семейство Пасленовые (Solanaceae). Лекарственное и обрядовое растение. *Используемая часть:* сушеные листья. *Применение:* дымом крепкого табака унимали зубную боль [8, с. 394–395], изгоняя «зубных червей» [19]. Такой же способ использовали и башкиры [9, с. 5]. В больной зуб закладывали *патха* – нагар от табака из трубки [2, с. 7]. Кроме того, табак курили против кашля [8, с. 394–395]. При проведении лечебного обряда, для ублажения духа тифа, табак курили все участники [2, с. 15].

Тал (тальник) – *хак.* хызыл тал, сарыҥ тал, хара тал, *лат.* Salix, семейство Ивовые (Salicaceae). Под названием тал, объединяются несколько похожих кустарниковых видов ивы – верба, ветла, ракита и др. Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть:* кора. *Применение:* сушеную кору использовали вместо чая, который помогал при расстройстве пищеварения [19]; наружно, отвар коры применяли для мытья при парше и чесотке [1, с. 103].

Татарник колючий, или **Чертополох**, или **Бодяк** – *хак.* ипсек, имзийек, эпчигей, *лат.* Onopordum acanthium L., семейство Астровые (Asteraceae), или Сложноцветные (Compositae). Обрядовое растение. *Народное определение свойств:* айна тисчең от – «трава, изгоняющая злых духов». *Используемая часть:* колючие стебли. *Применение:* иногда используется для обмахивания больного при обрядах [19].

Толокнянка обыкновенная – *хак.* аба хулағы, *лат.* Arctostaphylos uva-ursi Spr., семейство Вересковые (Ericaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* листья. *Применение:* внутрь, настой или отвар как мочегонное [19].

Тополь чёрный, или **Осокорь** – *хак.* тирек, *лат.* Populus nigra L., семейство Ивовые (Salicaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* почки. *Применение:* выжатый из почек тополя сок применяли от лишая [1, с. 107].

Тысячелистник обыкновенный – *хак.* ипчі оды, *лат.* Achillea millefolium L., семейство Астровые (Asteraceae), или Сложноцветные (Compositae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* цветочные корзинки. *Применение:* настой тысячелистника применяют при лечении желудка, целебным считается растение с цветками розового цвета [19].

Уснея – хак. киргейек, лат. *Usnea* – род лишайников семейства Пармелиевые (Parmeliaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: все растение, свисающее «бородой» в тайге с ветвей хвойных деревьев. *Применение*: настой уснеи применяют при простуде [19].

Фритиллaria мутовчатая, или **Рябчик мутовчатый** – хак. сип (сарана), лат. *Fritillaria verticillata* Willd., семейство Лилейные (Liliaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть*: луковица. *Применение*: внутрь луковицы рябчика употребляют при простудных заболеваниях, наружно – при фурункулах [19].

Хвощ полевой – хак. хыбырт, сас оды, лат. *Equisetum arvense* L., семейство Хвощёвые (Equisetaceae). Лекарственное растение, в народе считается ядовитым, особенно опасным для беременных. *Используемая часть*: трава. *Применение*: хвощ в отваре давали иногда при болях в животе, а также как abortивное средство при замершей беременности [19].

Чабрец, или **Тимьян**, или **Богородская трава** – хак. ирбен, ёоркі (худай) апчах оды, лат. *Thymus serpyllum* L., семейство Яснотковые (Lamiaceae). Лекарственное и обрядовое растение. *Используемая часть*: трава с цветками. *Применение*: сжигаемый на углях ирбен, как и арчын, применялся для очистительного обряда алас, обязательного для любого шаманского ритуала. Дым изгонял из юрты болезнетворных духов, т.е. производил дезинфекцию и успокаивал всех присутствующих, настраивая их на предстоящее действие [19].

Чага, или **Берёзовый гриб** – хак. хазың чайы, сас, сас сай, лат. *Inonotus obliquus* (Pers.) Pil., семейство Трутовиковых, или Полипоровых (Polyporaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть*: плодовое тело гриба. *Применение*: чай из чаги считался полезным для желудка [19]; из чаги делали трут, который зажигали на теле детей, для избавления от молочницы.

Черёмуха обыкновенная – хак. нымырт, хатыртчаң лат. *Radus avium* Mill., семейство Розоцветные (Rosaceae). Лекарственное, пищевое, красильное и обрядовое растение. *Используемая часть*: ягоды, ветви. *Применение*: настоем черёмухи и волчьего лыка полоскали полость рта при зубной боли [1, с. 98]; настой

или отвар ягод черёмухи пили при сильном поносе [1, с. 96] и от золотухи [1, с. 108]. Ветвями черёмухи обмахивали больного при лечении желтухи.

Черника обыкновенная – *хак.* ноңных, *лат.* *Vaccinium myrtillus* L., семейство Вересковые (Ericaceae). Лекарственное и пищевое растение. *Используемая часть:* ягоды. *Применение:* употребляли внутрь при слабости зрения. Считается, что если есть ягоды горячими, то они повышают давление, а если перетертыми, то понижают [19].

Чертополох курчавый, или **Бодяк разнолистный** – *хак.* ипсек; тартмас (тарсмас) – цветок чертополоха; то же – сорокин; то же чайоң (Чистанова З. П.) *лат.* *Cirsium heterophyllum* (L.) Hill., семейство Астровые (Asteraceae), или Сложноцветные (Compositae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* цветки. *Применение:* отвар или настой чертополоха пили при расстройстве желудка [1, с. 96].

Чеснок полевой – *хак.* чама – полевой чеснок (плоский, мясистый); разновидности: інек чамазы – «коровий чеснок», кізі чамазы – вид чеснока, растущий на скалах; адай чамазы – «собачий» чеснок, растущий в степи; хастай чама – вид чеснока, растущий на холмах, *лат.* *Allium sativum* L., семейство Амариллисовые (Amaryllidaceae). Пищевое и лекарственное растение. *Используемая часть:* луковицы. *Применение:* разжеванный чеснок держали на больном зубе [19].

Чий – *хак.* сығ, *лат.* *Achnatherum parishii* var. *parishii* (Vasey) Barkworth, семейство Злаковые (Gramineae). Лекарственное растение. *Используемая часть:* трава. *Применение:* в отваре парили руки и ноги при суставных болях [19].

Чистотел большой, или **Бородавник**, или **Татарские румяна** – *хак.* адай морчозы, иңгіске; иңгіске чилегезі, *лат.* *Chelidonium majus* L., семейство Маковые (Papaveraceae). Ядовитое лекарственное растение. В народе чистотелом пользовались мало, считали плохим растением из-за его жёлтых цветков, т.е. имеющих цвет подземных духов. *Народное определение свойств:* сӱӱл имнеңең от – «трава, излечивающая бородавки». *Используемая часть:* сок и млечный сок. *Применение:* соком чистотела выводили бородавки; сок с добавкой меда принимали внутрь при бронхите или в качестве отхаркивающего средства [19].

Цетрария исландская, или **Исландский мох** – *хак.* сырыңма (сырыңма), тебий (кыз.), *лат.* Cetraria islandica (L.) Ach., семейство Пармелиевые (Parmeliaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: растение целиком. *Применение*: отвар цетрарии пили при туберкулёзе и использовали наружно для удаления запаха ног [19].

Шиповник (виды) – *хак.* іт хат, іт тіген, *лат.* Rosa, семейство Розоцветные (Rosaceae). Лекарственное и обрядовое растение. Айна ағастары – «кустарник (отгоняющий) злых духов». *Используемая часть*: плоды – *іт пурны*, корень, ветки. *Применение*: плоды весной добавляют в чай для прибавления сил; настой или отвар плодов пьют при золотухе [1, с. 108]; настой корня шиповника пьют при сильном поносе [1, с. 96]. Ветвями шиповника обмахивали больного при лечении желтухи и туберкулёза.

Шлемник обыкновенный или **Зверобой полевой** – *хак.* однак оды, по имени травника Однака Маганакова, *лат.* Scutellaria galericulata L., семейство Яснотковые (Lamiaceae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: листья. *Применение*: настой шлемника пьют для лечения бронхов и очищения лёгких [19].

Щитовник пахучий, или **Каменный зверобой** – папоротник, *хак.* хая чайы, пиртік оды *лат.* Dryopteris fragrans (L.) Schott, семейство Щитовниковые (Dryopteridaceae). Лекарственное растение. *Народное определение свойств*: пиртікке чарацаң от – «трава, применяемая при ушибах». *Используемая часть*: трава. *Применение*: настои и отвары щитовника использовали наружно в виде примочек при ушибах [19] и переломах [1, с. 109].

Эфедра обыкновенная, или **Кузьмичева трава** – *хак.* аарлығ от, *лат.* Ephedra distachya L., семейство Хвойниковые, или Эфедровые (Ephedraceae). Лекарственное растение. *Используемая часть*: хвоя. *Применение*: настой эфедры пили как успокаивающее средство [19].

Ячмень обыкновенный – *хак.* арба, ас, *лат.* Hordeum vulgare L., семейство Злаковые (Gramineae). Пищевое, лекарственное и обрядовое растение. *Народное определение свойств*: чарых иріні имнецең от – «растение, помогающее при болячках на губах». *Используемая часть*: пророщенные, высушенные, обжаренные и

размолотые зёрна (талган); жёваные зёрна; стебли. *Применение*: отвар талгана пьют при кашле и желудочных заболеваниях; женщины прикладывают талган к груди при мастите [19]. Из талгана готовили хмельной квасной напиток *абыртхы*, который перегоняли и использовали в обрядах за неимением араки. Герпес на губах – *үзүт охсансаганы* – «поцелуй узута (духа мёртвого)» лечили не только огнём и заговорами, но жёванными зёрнами ячменя, кашу из которых прикладывали к больному месту. Стебли ячменя использовали для распаривания больных суставов [19].

Список литературы

1. Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Генезис и эволюция этнических культур Сибири. – Новосибирск, 1986. – С. 94–113.
2. Бутанаев В. Я. Хакасская народная медицина // Народная медицина Хакасско-Минусинского края. – Абакан, 1995. – С. 3–24.
3. Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. – Абакан, 1999. – 238 с.
4. Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. – Абакан: Изд-во Хакас, гос. ун-та, 2003. – 260 с.
5. Бутанаев В. Я., Торбостаев К.М. Ызых // Энциклопедия Республики Хакасия: в 2 т. – Абакан: Поликор, 2008. – Т. 2: О–Я. – С. 296.
6. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. – Москва, издание Отдела Императорского Общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии, 1893. – 221 с.
7. Катанов Н. Ф. Среди тюркских племен // Известия Имп. Рус. Географического Общества. – 1893. – Т. XXIX. – С. 519–541.
8. Катанов Н. Ф. Народные способы лечения у сагайцев (Минусинского уезда Енисейской губ.) // Деятель. – 1899. – № 10. – С. 394–395.
9. Катанов Н. Ф. Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии. – Казань, 1899. – 16 с.
10. Катанов Н. Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. – С.-Петербург, 1907. – 660 с.

11. Кузнецова А. А. Жилища, одежда и пища минусинских и ачинских инородцев // Минусинские и ачинские инородцы. (Материалы для изучения). – Красноярск, 1898. – С. 107–213.

12. Л. Абаканская трава «кашкара» // Сибирский архив. Журнал истории, археологии, географии и этнографии Сибири, Средней Азии и Дальнего Востока. – Минусинск, 1915. – №№ 7, 8 и 9. – С. 310.

13. Островских П. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края. (Отчет о поездке 1894 г.) // Живая старина. – С.-Петербург, 1895, год пятый. – Вып. III и IV. – С. 297–348.

14. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского Государства. Часть третья. Половина первая. 1772 и 1773 годов. – Санктпетербург, 1788. – 624 с.

15. Спасский Г.И. Народы, кочующие в верху реки Енисея // Сибирский вестник. – СПб., 1818. – Ч. 2. – СПб., 1818. – С. 26 (179) – 56 (209)

16. Ростовцев С. И. Кандык // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – Т. 14. – С.-Петербург, 1895.

17. Традиционные знания коренных народов Алтае-Саянского экорегиона в области природопользования: Информационно-методический справочник. – Барнаул, 2009. – 252 с.

18. Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и Объяснительный каталог этнографического отдела музея. – Минусинск, 1900. – 357 с.

Другие источники

19. Полевые материалы автора.