

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН
ИНСТИТУТ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА
им. Г. ИБРАГИМОВА

СЕРИЯ «ОБЫЧАИ И ТРАДИЦИИ ТАТАРСКОГО НАРОДА»

Л.Х. Давлетшина

**МИР ВОКРУГ НАС:
О СОВРЕМЕННОМ СОСТОЯНИИ
МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ТАТАР**

Казань

2024

УДК 398.5(=512.145)

ББК 82.3(2=632.3)

Д13

*Печатается по решению Ученого совета
Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова
Академии наук Республики Татарстан*

Книга подготовлена и издана в рамках государственной программы
«Сохранение национальной идентичности татарского народа»

Рецензенты

доктор филологических наук Л.Х. Мухаметзянова
кандидат филологических наук Ф.Х. Завгарова

Давлетшина Л.Х.

Д13 Мир вокруг нас: о современном состоянии мифологической традиции татар. – Казань: ИЯЛИ, 2024. – 120 с.: ил. – (Серия «Обычаи и традиции татарского народа»).
ISBN 978-5-93091-498-6

Настоящее издание представляет собой исследование мифологической традиции татар как живой и динамичной части культуры. Автор анализирует истоки и современное состояние татарской мифологии, освещая основные аспекты мировосприятия татарского народа, ключевые образы и элементы мифологической картины мира, комплекс представлений о персонажах народной демонологии и потустороннем мире в контексте традиционных ритуалов и верований.

Книга адресована специалистам в области фольклористики, этнографии и культурологии, а также широкому кругу читателей, интересующихся духовным наследием татар.

УДК 398.5(=512.145)
ББК 82.3(2=632.3)

ISBN 978-5-93091-498-6

© Институт языка, литературы и искусства
им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2024

© Давлетшина Л. Х., 2024

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга, которая попала к вам в руки, предлагает комплексное исследование современного состояния мифологической традиции татар, отражающей многовековую эволюцию духовных и культурных ценностей народа. Татарская мифология предстает перед нами как уникальная, многослойная система исторически закреплённых традиционных представлений, включающих в себя древнетюркские мифологемы, разнообразие религиозных верований, а также народную мифологию. Основная цель этой книги – не просто познакомить вас с многоликой татарской мифологией, но и показать, как глубоко она пронизывает современную культуру, сохраняя свою значимость на протяжении веков.

Мифологическая традиция – это особая система представлений конкретного народа, укоренённая в глубокой древности и остающаяся значимой частью коллективного сознания до сих пор. Она иллюстрирует сложившиеся на различных этапах религиозно-мифологические воззрения, объединяющие в себе как древнейшие, так и более поздние элементы культурного наследия. Изучение татарской мифологии позволяет проследить ее удивительную, многогранную эволюцию и преемственность, раскрывая влияние этих древних традиций на современное культурное сознание.

В книге представлены две главы – «Как устроен мир: структура Вселенной» и «Кто нас окружает: обитатели двух миров», каждая из которых детально освещает мифологическое восприятие татарского народа, ключевые символы их мироустройства и систему мифологических персонажей в контексте традиционных ритуалов и верований. Каждая из глав разбита на разделы, в которых последовательно исследуются разные грани мифологического мировосприятия татар, раскрываются ключевые культурные образы и символы, формирующие их уникальное наследие.

Первая глава приглашает читателя в удивительный мир космогонических и генеалогических мифов, рассказывающих о рождении Вселенной, зарождении земли и первых людях, что позволяет заглянуть в самые истоки древних воззрений татарского народа. Здесь мы встречаемся с древнетюркскими верованиями в главных богов и духов, воплотивших собой основу духовных традиций и религиозных воззрений тюркских народов, в том числе и татар. Эта система религиозно-мифологических представлений, пронесенная сквозь столетия и сохранившая в себе древние элементы, показывает, насколько тесно переплетается татарская мифология с традициями древних тюрков, эхо которых до сих пор живет в культуре. В дальнейшем рассматривается сакральная символика дома и дороги как центральных пространственных элементов, играющих важную роль в мифологическом восприятии мира татарина.

Во второй главе автор рассматривает окружающий мир сквозь призму народной демонологии, ведь при воссоздании архаичной мифологической картины мира невозможно обойти живую традицию, которая по-прежнему занимает важное место в культуре татар. Представления о ключевых персонажах низшей мифологии продолжают существовать, вопреки течению времени, не только как дань прошлому, но и в качестве живой части татарской культуры, проявляясь в современных обрядах и верованиях. Мифология выступает связующей нитью, соединяющей нас с далекими предками, их пониманием мироустройства и представлениями о взаимодействии с окружающим миром.

Эта книга – не просто собрание мифологических знаний, но также анализ того, как древние образы, мотивы и сюжеты продолжают жить и меняться в коллективном сознании татарского народа, отражая живой дух его культурного наследия. Автор подчеркивает, что татарская мифология – это не застывший феномен, а постоянно развивающаяся живая традиция, которая, несмотря на изменения, остается опорой культурной и духовной идентичности татарского народа.

Глава 1

КАК УСТРОЕН МИР: СТРУКТУРА ВСЕЛЕННОЙ

1.1. Мир и его сотворение

Исследование мифологической картины мира любого народа на современном этапе ее развития и в исторической ретроспективе предполагает пристальное внимание к космогоническим представлениям, описывающим рождение Вселенной, звезд, планет и небесных светил, а также организацию мироздания и процесс формирования земли. Древние воззрения, сохранившиеся в космогонических мифах, отражают универсальные сюжеты, общие для различных народов мира. Упорядочивание первозданного хаоса, возникшего как результат некоей космической катастрофы, символизирует начало организации мира, обладающего определенной структурой и гармонией. Среди орхоно-енисейских памятников¹, отражающих древнетюркские космогонические представления, известна надпись, которая начинается следующими словами: «Когда было сотворено (или возникло) вверху голубое небо (и) внизу темная (букв.: бурая) земля, между (ними) обоими были сотворены (или возникли) сыны человеческие (т. е. люди)»². Эти строки, рассказывающие о возникновении мира, созвучны с дошедшим до наших дней фольклорным текстом, что демонстрирует тесную связь между мифологическими воззрениями древних тюрков и современных

¹ Орхоно-енисейские надписи – памятники древнетюркского рунического письма Южной Сибири и Центральной Азии, которые датируются VII–XI вв. Названы по месту находок в долине рек Енисей и Орхон.

² Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности: Тексты и исследования / Акад. наук СССР. Ин-т языкознания. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1951. – С. 36.

татар. «*Әүвәл башлап ни бетте? – / Ай бетте дә көн бетте. / Икенчеләй ни бетте? – / Күк бетте дә җир бетте*¹. (Вначале что сотворено? – / Луна сотворена, солнце сотворено. / После них что сотворено? – / Небо сотворено и земля сотворена – *Здесь и далее, если не указано другое, перевод наш*).

Представленный выше текст подтверждает, что космогонические мифы, в своей основе, были устоявшимися поэтическими формулами, которые передавались через поколения, сохраняясь в сознании людей до наших дней. Даже спустя века космогонические представления, описанные в письменных источниках древних тюрков, сохраняют свое значение. Хотя в некоторых сохранившихся памятниках нет точных упоминаний о сотворении мира и его структуре, многие фрагменты этой информации продолжают обнаруживаться в фольклоре, этнографических данных и археологических находках.

Одним из наиболее распространенных космогонических мифов, который встречается как в Северной Евразии, так и в Северной Америке, является история о создании суши из кусочка земли, принесенного существом-нырятьщиком. Этот мифологический сюжет, который перекочевал через культурные границы, стал достоянием многих народов, описывает похожий процесс: в изначально водном мире водоплавающая птица – будь то утка, лебедь или гагара – либо животное, например, черепаха, лягушка, жаба, ондатра или бобр, по собственной воле или по приказу высших сил, ныряет в глубины вод и приносит кусочек земли, который затем постепенно разрастается, образуя сушу.

Ученые предлагают различные гипотезы о происхождении и распространении этого сюжета. Одни считают, что его корни уходят в древние времена к тюркоязычным или монгольским племенам, кочевавшим по просторам Центральной Азии. Другие же склонны связывать возникновение мифа с финно-угорскими или тунгусо-маньчжурскими народами, в мифоло-

¹ *Исэнбәт Н.С.* Татар халык мәкальләре: мәкальләр җыелмасы: 3 томда. – 2 нче басма. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2010. – 277 б. (Слово «бетте» Н. Исәнбәт объясняет как «возникло», «выросло».)

гии которых также прослеживается мотив создания земли из воды¹.

Современные научные исследования подтверждают, что подобные космогонические легенды о сотворении суши из воды были распространены среди многих народов Урало-Поволжья, включая татар, башкир, удмуртов, марийцев, коми-пермяков, чувашей и русских. Похожие тексты, сохранившиеся в устной традиции, свидетельствуют о широте распространения космогонических представлений, объединяющих различные народы.

Известный исследователь Г.М. Давлетшин, опираясь на данные археологических раскопок, проведенных на территории Волжской Булгарии, доказал, что данный сюжет был широко распространен среди булгар, а затем и среди татар². *«Элек заманнарда дөнъя тоташ судан гына торган. Кешеләр әле булмаган. Суда балыклар һәм су кошлары гына яшәгәннәр. Шунда бер үрдәк, су төбенә чумып, борыны белән бер кисәк балчык алып чыккан. Бу зурайган һәм шуннан эңир хасил булган, ди»*³. («В стародавние времена мир представлял собой сплошное водное пространство. Людей тогда не было. В воде жили только рыбы да водоплавающие птицы. И вот как-то утка нырнула под воду и вынесла в клюве комок земли. Он все больше увеличивался, так и образовалась земля».) Как мы видим, сюжет сохранившейся легенды достаточно прост, со временем оригинальный миф, погруженный в глубину веков, упростился и утратил часть своей мифологической глубины.

Однако более развернутый и богатый деталями вариант этой легенды, повествующий о сотворении земли, появлении людей и наделении их как положительными, так и отрицательными

¹ Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. – М.: Наука, 1964. – С. 280; Напольских В.В. Очерки по этнической истории. – Казань: Изд. дом «Казанская недвижимость», 2018. – С. 360–382; Шаньшина Е.В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России. Опыт мифологической реконструкции и общего анализа. – Владивосток, 2000. – С. 29.

² Дәүләтшин Г.М. Төрки-татар рухи мәдәнияте тарихы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – Б. 201–202.

³ Татар халык ыжаты. Риваятьләр һәм легендалар / төз. С.М. Гыйләжетдинов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1987. – Б. 232.

чертами, был записан в XIX веке Н.Ф. Катановым у сибирских тюрок Енисейской губернии. Процесс сотворения земли в этом тексте описывается следующим образом: «Сначала была утка [Бог]. Сделавши другую утку [дьявола] товарищем, она послала ее за песком на дно реки. Принесенное один раз она взяла и послала в другой раз. Принесенное во второй раз она взяла и послала в третий раз. Принесши в третий раз, рассыльная утка не отдала всего. Своей рассыльной утка говорит: “Пусть оставшееся у тебя во рту вырастет камнем, упирающимся у тебя во рту!”. Песок, взятый у рассыльной утки, она рассеяла; прежде чем рассеять, толкла его колотушкой девять дней. Когда она, поколотивши девять дней и повернувшись, посмотрела на рассыльную утку, земля ее растет, подымаясь за пылью; выросли большие горы. Горы выросли после того, как рассыльная утка повыбросала камни, выросшие у нее во рту...»¹.

С приходом ислама мировоззрение татар претерпело значительные изменения. Этот процесс оказал глубокое влияние на мифологическую традицию, изменив отдельные мифологические сюжеты и их интерпретации. Согласно исламскому учению, создание земли и всего, что на ней существует – как живого, так и неживого – напрямую связано с волей Аллаха. Таким образом, мифы, изначально возникшие в домусульманскую эпоху, начали пересмысливаться через призму исламских религиозных концепций.

С принятием ислама сюжет легенды о сотворении земли изменился, хотя его основная структура сохранилась. В рукописной книге, переписанной Шарифуллой ибне Джармухаммедом в Казани в 1843 году, представлена версия легенды религиозного толка: «*Хак Сөбхан камал кодрәте берләң бер күл яратты. Ул үрдәккә боерды: “Ошбу күлнең төбендәге комны йигел”, – дип. Ул үрдәк барчасын йиде. Андан соң Хак Тәгалә дәхи боерды: “Карныңдагы комны дөньяга сачгыл”, – диен. Алла эме-*

¹ Катанов Н.Ф. Качинская легенда о сотворении мира (записана в Минусинском округе Енисейской губернии на качинском наречии тюркского языка 2 июня 1890 г.) // ИОАИЭ при Императорском Казанском университете. – Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1894. – Т. XII. – Вып. 2. – С. 185.

ренчә сачды...»¹ («Аллах своей волей создал озеро. Он велел утке: “Съешь весь песок со дна этого озера. Утка съела весь песок. Аллах вновь велел: “Рассей весь песок из своей утробы по миру”. Она рассеяла песок, как велел Аллах».) Похожий вариант легенды приводит Г. Давлетшин: *«Алла кодрәте белән бер күл яратты. Ул үрдәккә боерды: “Ошбу күлнең төбөндәге комны җый”, – дип. Аннан соң Хак Тәгалә тагы боерды: “Карыныңдагы комны дөньяга чәч!” – дип. Аллаһ әмеренчә чәчте. Беркадәресен үзендә яшереп калды, “миңа ризык булсын” дип. Ул үрдәк тора торгач шешенә башлады. Белде: “Бу ком миңа зарар бирүче нәрсә” дип, калганын янә чәчте дөньяга”. Беренче тапкыр үрдәк томшыгыннан чәчелгән балчыктан җир шары, икенчесеннән андагы таулар, чокырлар барлыкка килде»² («Аллах своей волей создал озеро. Он велел утке: “Собери весь песок со дна этого озера”. Аллах вновь велел: “Рассыпь весь песок из себя”. Рассыпала она его по велению Аллаха. Но спрятала небольшое количество у себя для пищи. Прошло немного времени, утка стала надуваться изнутри. Поняла она, что песок ей только вредит, и рассыпала все по свету. Из первой порции песка образовался земной шар, а из второй – горы и овраги»).*

В варианте, записанном у сибирских тюрков, утка выступает как демиург – творец мира. Однако в текстах, относящихся к болгарскому периоду, под влиянием ислама она утрачивает свой божественный статус и превращается в помощника, исполняющего волю Аллаха. Такие изменения отражают процесс адаптации древних мифологических сюжетов под новую религиозную реальность, когда традиционные персонажи мифов переосмысливались в соответствии с мусульманскими представлениями о мире.

Помимо космогонических, важное место в мировоззрении татар занимают генеалогические мифы, корни которых уходят в древнетюркскую эпоху. Легенды, зафиксированные в китайских письменных источниках, ученые рассматривают как

¹ Татар халык ыжаты. Риваятьләр һәм легендалар / төз. С.М. Гыйләжетдинов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1987. – Б. 232.

² Дәүләтшин Г.М. Төрки-татар рухи мәдәнияте тарихы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – Б. 201–202.

ранние фольклорные произведения тюркских народов, которые иллюстрируют начальные этапы их этногенеза.

В одном из вариантов легенды, найденном в китайских источниках (Вэй ши Суй шу) и датированном VI веком, упоминается, что племя Ашина из рода Хунну (Сюнну) было уничтожено врагами у берегов Западного моря. Из всего племени выжил лишь один десятилетний мальчик, которого воспитала волчица. В одной из пещер на горе Гаочан (Турфанский оазис), что в Восточном Тянь-Шане, волчица родила десять сыновей. Каждый из них стал главой рода, а самый сильный – вождь династии Ашина. Со временем количество родов возросло, и вождь племени, один из потомков Ашина по имени Асянь-Шад, переселил своих людей – «потомков волчицы» – на Алтай¹. Согласно этой легенде, род Ашина, переселившийся на Алтай и включивший в свой состав местные иранские племена, принял название «*тюрк*» и связал свою историю с азиатскими хунну. Согласно местным традициям, детям, рожденным в этих краях, присваивали родовые имена матерей, поэтому родоначальник, происходящий от волчицы, получил имя Ашина. По мнению С.Г. Кляшторного, слово «*ашина*», означавшее в иранских языках синий цвет, впоследствии послужило причиной именованья тюрков в орхоненисейских надписях «*кек тюрк*» («голубые тюрки»)².

Если обратиться к истории, то основная идея, лежащая в основе генеалогической легенды, находит подтверждение в исторических источниках. В 460 году племя Ашина находилось под властью аваров (по-китайски – жуань-жуань, по-европейски – авар). Они переселились из Восточного Туркестана на Алтай. На Саяно-Алтае тюрки, как и их предки хунну, освоили добычу железа и производство изделий из него, доведя это ремесло до высокого уровня³. Род Ашина, переселившись на Алтай, объе-

¹ Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М., Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – I. – С. 220–221; Liu Mau-Tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-kiie). В. I. – Wiesbaden, 1958. – С. 5.

² История татар с древнейших времен: в 7 томах. Т. I: Народы степной Евразии в древности. – Казань: Рухият, 2002. – С. 220.

³ Дәүләтшин Г.М. Төрки-татар рухи мәдәнияте. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – Б. 23.

динил вокруг себя местные племена, сформировав к 545 году могущественное государство, ставшее началом эпохи тюркских каганатов в степях Центральной Азии.

В китайских источниках также сохранился другой вариант генеалогической легенды, связанный с образом волчицы. *Предки племени Тукю¹ отделились от государства Со, находившегося к северу от территории хунну². Старейшину племени звали Апанбу. Всего братьев было 70, и один из них, по имени Ич-жини-нишиду, родился от волчицы. Род Апанбу был уничтожен врагами. Ичжини-нишиду обладал исключительной природной силой, которая позволяла ему управлять ветрами и дождями. Он женился на дочерях божества лета и божества зимы. Первая жена родила ему четырех сыновей. Старший из них превратился в лебедя и стал править в землях Цигу³. Второго и третьего сыновья стали правителями отдельных государств, а четвертый, Нодулу-шад, объединил племена Апанбу, спас их от гибели и был провозглашен их вождем. Его нарекли Тукюе. У Нодулу-шада было десять жен, и сын самой младшей из них получил имя Ашина. После смерти отца необходимо было выбрать нового вождя среди сыновей. Для этого они подошли к самому высокому дереву и соревновались в прыжках в высоту. Ашина прыгнул выше всех, за что его признали правителем, и он принял имя Асянь-шад⁴.*

После того как каганат возглавил преемник Асянь-шада – Тумын (или Бумын), тюркская история продолжает развиваться

¹ В китайских источниках тюркоязычные племена, возглавляемые Ашина называли тукю (Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М., 1967. – С. 22).

² По мнению Л.П. Потапова, Со – древнее государство, в котором проживал народ сяньби. Входившие в состав сяньби племя топа (тоба) называли Со-Лу, т. е. варвары (Потапов Л.П. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // СЭ 191. № 5. С. 79–86).

³ Цигу – одно из наименований племен, связанных с этногенезом енисейских киргизов.

⁴ Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – I. – С. 221–222; Liu-Mau-Tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-kiie). Wiesbaden, 1958. – Bd. II. – P. 489; Кляшторный С.Г. Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. – С. 184–185.

через новые легенды. В одной из них, связанной с мотивом рождения от волка, рассказывается о происхождении уйгурского народа через союз человека и волка¹. *Правитель хунну, шаньюй, имел двух дочерей, чья красота была столь велика, что их считали подобными богиням. Считая, что обычные люди недостойны его дочерей, шаньюй решил отдать их Небу (божеству неба), построив для этого высокую башню в отдаленной местности. Через три года мать захотела вернуть дочерей домой, но шаньюй ей ответил: «Время еще не пришло». Еще через год к башне подошел старый волк, который выкопал рядом логово и поселился там. Младшая дочь, решив, что этот волк является посланником Неба, несмотря на возражения старшей сестры, спустилась к нему. Она родила от волка сына, который стал родоначальником нового рода. Потомки этого мальчика со временем размножились и создали новое государство, заложив основу уйгурского народа².*

Резюмируя анализ мифологических сюжетов, представленных в китайских источниках, можно заключить, что общетюркский культ волка имеет корни, уходящие в глубокую древность. Для тюрков волк был священным животным, посланным самим Небом, и связывался с одним из самых древних мифологических представлений – культом предков.

Помимо культа волка, у тюркских народов существовал и культ пещеры, также связанный с почитанием предков. Связь этих культов помимо упомянутых источников прослеживается в работах аль-Бируни, жившего в X–XI веках, и в исследованиях турецкого ученого П.Н. Боротава, который в своем выступлении на Конгрессе в Кембридже в 1954 году представил текст легенды о происхождении тюрков, где центральную роль играл образ пещеры как символ начала человеческой жизни. В даль-

¹ В данной легенде речь идет о союзе племен, называемых гаогюй, гаоцзюй, высокие телеги, теле и являющимися предками уйгуров, кочевавшими в степях Монголии и Джунгарии в IV–V вв. Изложенная в легенде идея подтверждается историческими источниками, происхождение этих племен связывают с хунну (*Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи древней Евразии. – СПб., 2005. С. 48–55).

² *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – I. – С. 214.

нейшем к этой легенде обращались такие исследователи, как Ж.П. Ру и Л.П. Потапов.

Согласно легенде, «на границе Китая в горах Каратага вода затопила пещеру и заполнила глиной яму, имеющую форму человеческого тела. Под действием солнечных лучей в течение девяти месяцев модель ожила. Этот первый человек именовался Ай-Атам и жил один 40 лет. Затем благодаря наводнению появился второй человек, на этот раз женщина. Они поженились и родили 40 детей. Ай-Атам прожил 120 лет, из них 40 лет после смерти супруги. Он был первым королем тюрков. Его похоронили в той же пещере и поставили там статую из золота. Это место стало почитаться тюрками»¹. Легенда, демонстрирующая мотив «пещерного рождения», объясняет происхождение тюркских народов и первого человека, а также перекликается с более поздними записями В.В. Радлова, который зафиксировал похожие предания у сибирских татар.

Данные китайских хроник о связи культа пещеры с культом предков можно сопоставить с легендой, изложенной в работе аль-Бируни: «У индийцев были в Кабуле цари из тюрков, происходивших, как говорили, из Тибета. Первым из них пришел Бархатакин. Он вошел в пещеру в Кабуле, в которую нельзя было войти иначе как боком или ползком. Там была вода, и он положил туда еду на несколько дней. Пещера эта известна до сих пор и называется Вар... Через несколько дней после того, как Бархатакин вошел в пещеру, вдруг выходит кто-то из нее, когда люди были в сборе и видели, что он как бы рождается из чрева матери. Он был в тюркской одежде, состоявшей из каба, высокой шапки, башмаков и оружия. Народ воздал ему почести как чудесному существу, предназначенному на царство, и он воцарился над теми краями с титулом кабульского шаха. Царство оставалось за его сыновьями в течение поколений, число которых около шестидесяти»². Этимология имени Бархатакин

¹ Потапов Л.П. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // Советская этнография. – 1991. – № 5. – С. 80.

² Кляшторный С.Г. Рунические памятники Уйгурского каганата и история евразийских степей. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. – С. 186.

(Барах-тегин) по данным С.Г. Кляшторного связана с термином *barah* или *baraq*, что переводится как «собака с густой шерстью» или «лохматая собака». Он указывает на синонимичность понятий волк и собака в преданиях тюркских и монгольских народов, что отражает дальнейшую эволюцию древнетюркского культа пещеры в сочетании с культом зверя-прародителя, а также объясняет божественное происхождение каганов в средневековой тюркской культуре.

Мотив обожествления волка, зародившийся в древнетюркский период, отразился не только в средневековых произведениях, но и в дошедших до наших дней фольклорных текстах. Существует сюжет, распространенный в эпосах тюркских народов (алтайцев, чувашей, хакасов, татар и др.), а также в татарских легендах, где волк спасает народы, затерявшиеся в лесах и горах. По мнению Ф.И. Урманче, этот сюжет отражает реальные исторические события, связанные с древними тюркскими племенами, обитавшими в Центральной Азии в районе Алтайских гор, так как анализ тюркского фольклора показывает, что образ волка на протяжении трех-четырёх тысяч лет прошел долгий путь от Тибета до Средней Волги и Урала, став одной из ключевых фигур в тюрко-монгольской мифологии и народных преданиях¹.

Как видно из приведенных выше материалов, образ «пещеры» и мотив рождения вождей тюркских племен от волчицы глубоко укоренены в древнетюркской традиции и многократно встречаются на протяжении последующих веков, находя свое отражение, как в устных преданиях, так и в письменной культуре. Согласно мнению Л.П. Потапова, культ «пещеры», будучи государственным культом в Тюркском каганате, был непосредственно связан с местом рождения волка-прародителя и первого человека. Функционирование этого культа объясняло божественное происхождение каганов и сопровождалось ежегодными жертвоприношениями, которые проводились в пещерах, почитавшихся как священные места предков². Ученые на-

¹ Урманче Ф.И. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек: 3 томда: 1 т. (А–Г). – Казан: Мәгариф, 2008. – Б. 63.

² Потапов Л.П. Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах // Советская этнография. – 1991. – № 5. – С. 82.

ходят подтверждение существованию культа пещеры и волка в Бугутской стеле (532 год), обнаруженной в Монголии в 1968 году. Этот древний эпиграфический памятник представляет собой изображение мальчика с отрубленными конечностями, над которым стоит волк, символически защищающий его. Стела, созданная за 150 лет до появления орхонских надписей, демонстрирует тот же сюжетный мотив и структурные элементы, что и более поздние тюркские памятники. Данный факт свидетельствует о преемственности древнетюркской мифологической традиции, которая сохраняется в культуре на протяжении веков. Примечательно, что имя Ашина, известное только из китайских хроник и отсутствующее в других тюркских письменных источниках, упоминается в Бугутской стеле. Обнаружение этого памятника подтверждает, что, несмотря на многоязычные и многонациональные влияния, оказавшие воздействие на формирование орхонской культурной традиции, она все же основывалась на древнетюркских корнях. Подобные открытия показывают, насколько глубокими были истоки тюркских мифов и как они отразились в разных формах искусства и письменности.

Помимо уже упомянутых сюжетов, часть генеалогических легенд в фольклорной традиции тюркоязычных народов связана с именем «Алп» (или «Алып»), которое впервые встречается в орхоно-енисейских надписях как титул или воинское звание. Этот термин упоминается и в древнетюркских словарях, включая словарь Махмуда Кашгари. В древнетюркском и современных тюркских языках, таких как татарский, казахский, узбекский и хакасский, слово «Алп» означает «батыр», «богатырь» или «исполин», символизируя воинскую доблесть и физическую мощь, присущую этому герою. Интересно, что слово «Алп» входит в состав имени одного из самых известных героев тюркского фольклора – Алпамыша. Различные версии эпоса, о подвигах которого, широко распространены на огромных территориях расселения тюркоязычных народов, что свидетельствует о его важности в их мифологической картине мира.

Эпическое сказание об Алпамыше, хотя и существует в разных версиях, сохраняет схожие сюжеты и образы. В одних

культурах оно известно как героический эпос – у узбеков, казахов, алтайцев и каракалпаков. У поволжских татар и башкир его рассказывали в форме сказки под названием «Алпамыш». А сибирские татары сохранили его в виде текстов, напоминающих по форме тюркский эпос, под названием «Алыпмэмшэн». Все эти версии подчеркивают важность фигуры Алпамыша как народного героя, который воплощает идеалы мужества и благородства. В.М. Жирмунский, подробно изучив различные версии этого произведения, ставшего основой для героического эпоса, который сохранился у современных тюркоязычных народов, пришел к выводу, что оно восходит к самому древнему периоду истории тюркского каганата¹. Он считал, что эпос отражает ранние этапы формирования тюркской идентичности и общественного устройства, когда воинские доблести и подвиги служили символом силы и единства народа.

Версия текста, которая сохранилась у поволжских татар, со временем претерпела изменения, что привело к ее трансформации из героического эпоса в сказку. Однако даже в этой форме сохранились архаичные мотивы и стихотворные элементы, указывающие на ее изначальную принадлежность к тюркской эпической традиции². Наличие подобных элементов подтверждает, что, несмотря на изменения, эпическое сказание о Алпамыше остается важной частью фольклорного наследия татарского народа, передавая древние культурные коды. Все версии имени эпического героя, которые встречаются в национальных вариациях сказания, происходят от его оригинального имени – алтайского Алып-Манаш, что переводится как «богатырь Манаш».

Некоторые мотивы эпического сказания об Алпамыше созвучны с мифологическими сюжетами об Алыпях, которые были широко распространены в период Волжской Булгарии. В них рассказывается о великанах и героях, чьи подвиги и мощь отражали идеалы народа. Образ волжского богатыря, перекли-

¹ Жирмунский В.М. Эпическое сказание об Алпамыше и «Одиссея» Гомера // Известия АН СССР – 1957. – Т. XVI. – Вып. 2. – С. 98.

² Закирова И.Г. Эпическое творчество периода Золотой Орды: мифологические истоки и исторические основы. – Казань, 2011. – С. 22; Мухаметзянова Л.Х. Эпическая культура татар. Дастаны. – Казань: ИЯЛИ, 2023. – С. 26.

кающийся с народно-эпическими традициями, представлен в трудах арабских путешественников Ибн-Фадлана и Абу Хамида ал-Гарнати. В труде последнего воссоздается изображение исполина Альпы: *«И видел я в Булгаре человека из потомков адитов, рост которого – больше семи локтей, я доставал ему до пояса. Он был сильным: брал заколотую лошадь, и ломал ее кости, и рвал кожу и сухожилия быстро, в одно мгновение, я не мог бы разрубить ее с такой скоростью и топором. А царь Булгара изготовил для него кольчугу, которую он возил с собой на войну на повозке. А шлем у него из железа вроде большого котла. Он сражался такой огромной дубиной из крепкого дуба, которую не сможет поднять сильный мужчина, а она в его руках была как палка одного из нас»*¹. Образ Альпы, описанный ал-Гарнати, во многом схож с изображениями богатырей народного эпоса и отражает эпические традиции тюркских народов, уходящие своими корнями в далекую древность.

В то же время представления об эпических богатырях, берущие начало в древнетюркской традиции, находились под влиянием ислама, который способствовал синтезу религиозной и народной культуры. По мнению, Ф.И. Урманчеева «с X по XII век легенды о волжских великанах переживают известную эволюцию, под влиянием идеологии ислама происходит определенное их переосмысление, хотя само описание богатырей отнюдь не отрывается от традиций народного героического эпоса»². Характерное для тюркской традиции восприятие образа Нуха (библейский Ной) как прародителя нашло отражение в легендах, распространенных на территории Волжской Булгарии, в которых тюркские народы возводились к его сыновьям (Яфес), внукам (Газый, Тюрк, Альп) и правнукам (Болгар, Бортас), а прародителем булгар являлся Альп³. Кроме того образ Альпы как культурного героя, предшествовавшего роду людей и

¹ Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / публикация О.Г. Большакова, А.Х. Монгайт. – М.: Гл. ред. вост. лит., 1971. – С. 43.

² Урманчеев Ф. Героический эпос татарского народа. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1984. – С. 116.

³ Вахидов С.Г. Татарские легенды о прошлом Камско-Волжского края // ВНОТ. – № 4. – Казань, 1926. – С. 82–84.

обладающего богатырской силой получил широкое распространение не только среди булгар, но и в фольклоре казанских татар, сохранившись до наших дней. Общеизвестна легенда о том, что из земли, высыпанной Алыпом из обуви, образовывались возвышенности и холмы¹, однако в подобных легендах Алып представлен не как воин, а как пахарь-земледелец. Такие возвышенности в народной традиции до сих пор называют «*Алып тавы*» («Гора Алыпа»), «*Алып чабатасын каккан жыр*» («Место, где Алып вытряхнул лапти») и др., а легенды имеют распространение среди современных татар, что говорит о преемственности фольклорной традиции.

Исходя из вышесказанного, видно, что система религиозно-мифологических представлений древних тюрков, сформировавшаяся в раннем средневековье и видоизменившаяся впоследствии под влиянием различных исторических и культурных факторов, сохранила свою первоначальную основу. Трансформация этих верований под воздействием мусульманской религиозной традиции привела к их переосмыслению, однако базовые мифологические сюжеты остались неизменными. Таким образом, мифологические представления о сотворении мира, тюркских племен и первого человека продолжают функционировать в татарской культуре, сохраняя культурную память и отражая взаимодействие религиозных воззрений.

1.2. Кто управляет мирозданием?

Древнейший пласт словесного искусства татар тесно связан с древнетюркской мифологией, которая является общим культурным достоянием для всех современных народов, говорящих на тюркских языках. В то же время в науке принято считать, что сама мифология кочевников Центральной Азии берет начало еще в дотюркскую эпоху в мифологической традиции хунну². Иссле-

¹ Татар халык ыжаты: 25 томда. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2021. – 1 т.: Мифология / төз., текст, иск. һәм аңл. эзерл., кереш сүз авт. Л.Х. Дәүләтшина. – 2021. – С. 137–141.

² Хунну – древний народ, живший главным образом в степях к северу и северо-западу от древнекитайских государств и создавший первую кочевую империю с военно-административной структурой и бюрократическими институтами.

дования, посвященные религиозным и мифологическим представлениям хунну и тюрков, сыгравших важную роль в истории Центральной Азии, занимают значительное место в научной литературе¹. Вопросы их мировоззренческих систем, основанных на почитании природных стихий и духов предков, активно изучаются на протяжении многих десятилетий.

Китайские исторические источники еще в древности фиксировали, что у хунну существовала развитая система почитания природных сил – таких как небо, земля, вода, солнце и луна, а также духов предков, что указывало на их глубокую связь с природным миром. Хотя в ранних памятниках этого периода имя верховного божества Тенгри прямо не встречается, археологические данные дают основания полагать, что культ Тенгри уже начинал зарождаться. Со временем эта религиозная система станет одной из самых влиятельных среди степных народов, распространившись от Центральной Азии до европейских просторов².

Религиозно-мифологические воззрения азиатских хунну, продолжили свое существование в верованиях тюркских племен, появившихся в VI веке на территории Прикаспийского Дагестана, и известных науке как европейские гунны. Они переняли и адаптировали древние мифологические воззрения, которые стали неотъемлемой частью их культурного и духовного наследия.

¹ *Гмыря Л.Б.* Религиозные представления населения Прикаспийского Дагестана в IV–VII вв. (По данным письменных источников). – Махачкала: Наука ДНЦ, 2009; *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. – М.: Наука, 1993; *Кляшторный С.Г.* Древнетюркские рунические памятники как источник по Средней Азии. – М.: Наука, 1964; *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. – М.: Наука, 1981; *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. – Л.: Наука: Ленингр. отд-ние, 1991; *Стеблева И.В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник 1971. – М.: Наука, 1972 и т. д.

² *Бичурин Н.Я. [Иакинф].* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, Институт этнографии им. Миклухо-Маклая. 1952. – Т. I. – С. 229; *Бакиров М.Х.* Пратерки бабаларыбыз ижаты // Татар әдәбияты тарихы. – Казан, 2014. – 1 т. – Б. 20.

Труд М. Каганкатваци «История страны агван»¹ содержит ценные сведения о путешествии епископа Исраэля в земли гуннов в 682 году, во время которого он описал сложную систему их мифологических представлений. Данная работа дает уникальное понимание того, как гунны воспринимали мироздание и взаимодействовали с окружающей природой через призму своих верований. М. Каганкатваци предоставляет довольно подробное описание главных божеств гуннского пантеона, среди которых выделяются Тенгри-хан – верховное божество, бог грома Гуар (или Куар), а также боги земли и воды. Исторические свидетельства подтверждают, что культ Тенгри-хана занимал центральное место в религиозной жизни гуннов. Он восходит как к Тенгри – богу древних тюрков Центральной Азии и Сибири, так и к Тангра, верховному богу праболгар². Таким образом, мифология гуннов стала связующим звеном между разными тюркскими народами.

В «стране гуннов» обрядовые жертвоприношения в честь Тенгри-хана проводились в священных рощах, где высокие деревья символизировали самого бога. Во время проводимых там ритуалов приносились в жертву лошади, их кровь использовали для освящения земли, головы и шкуры вешали на деревья, а тела сжигали в огне³. При этом священные деревья обладали особым статусом: к ним нельзя было прикасаться или брать ветви и плоды, поскольку они считались неотъемлемой частью культа Тенгри-хана. Любое взаимодействие с этими деревьями вне ритуала было строго запрещено. Особенно важные жертвоприношения, адресованные самому старому и могучему дереву, проводились лично правителем гуннов, Алп-Илитвером, а также членами высшего общества. Интересно, что каждая семья и каждое племя имели свое собственное священное дерево, к которому они обращались во время проведения обрядов. Нанесение вреда священному дереву считалось тяжким преступлением.

¹ *Каганкатваци М.* История агван Мойсея Каганкатваци, пис. X в. / пер. К. Патканьян. – СПб.: Тип. Акад. наук, 1861. – 376 с.

² *Кляшторный С.Г.* Праболгарский Тангра и древнетюркский пантеон // Сборник в памет на проф. Станчо Ваклинов. – София, 1984. – С. 18–21.

³ *Каганкатваци М.* История агван Мойсея Каганкатваци, пис. X в. / пер. К. Патканьян. – СПб.: Тип. Акад. наук, 1861. – С. 193–194, 200–201.

ем, за которое нарушителя ожидали не только болезни и смерть, но и разрушение его дома и рода. Комплекс подобных верований отражал глубокую связь между природой и благополучием человеческого сообщества, где нарушение сакральных законов каралось серьезными последствиями.

В мифологической системе гуннов, живших на Северном Кавказе, Тенгри-хан занимал центральное место, однако вторым по важности божеством был бог грома Гуар (или Куар). Его почитали за способность управлять силами природы, особенно молниями и громом. Тюркские племена, населявшие Прикаспийский Дагестан, верили, что бог Куар создает молнии и небесные огни. Если молния поражала человека или животное, их считали жертвами бога и возводили в разряд священных, обожествляя и поклоняясь им. Согласно традиционным представлениям этих племен, солнце, луна, огонь и вода были предметом особого поклонения, и существовало убеждение, что каждая стихия имеет своего покровителя или духа-хозяина¹.

Мифологическая система верований, сложившаяся у азиатских хунну и кавказских гуннов, во многом совпадает с религиозными представлениями древних тюркских народов, которые проживали на территории Алтая, Западной Сибири и Северной Монголии в эпоху тюркских государств раннего средневековья. Данные культуры развивали сходные космологические и мифологические концепции, объединенные общим взглядом на природу и божественное.

О развитии древнетюркской религии тенгрианства можно узнать благодаря руническим надписям, датируемым VI–VIII веками. В этих памятниках раскрываются важные аспекты мировоззрения и религиозных верований тюркских народов того времени. Особенно ярко представления о космическом устройстве мира у древних тюрков отражены в Малой и Большой надписях, посвященных Кюль-тегину, а также в надписи, посвященной Тоньюкуку. Рунические тексты подробно описывают трехчастную структуру Вселенной, делившуюся на

¹ Гмыря Л.Б. Страна гуннов у Каспийских ворот. – Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1995. – С. 200–201.

Верхний, Средний и Нижний миры, а также раскрывают функции Тенгри как главного божества, управлявшего судьбами людей и природными явлениями. Верховный бог древнетюркского пантеона – Тенгри – воспринимался как воплощение Неба и верховной силы, управлявшей миром. Он руководил судьбами людей, «определял образ жизни голубых тюрков», а правителям (каганам) даровал мудрость и власть для успешного правления. Таким образом, Тенгри считался божеством, влияющим на судьбы целых народов и их правителей.

Мифологическая система, характерная для кочевников Центральной Азии, распространилась на огромные пространства, где жили тюркские и тюрко-монгольские народы, и оказала влияние на многие этносы, определив их культурные и религиозные традиции. Махмуд Кашгари, известный ученый XI века, отмечал, что до принятия ислама тюрки называли высокие горы и могучие деревья именем «Тенгри»¹. В IX–X веках, после того как ислам был официально принят среди тюркских народов, имя Тенгри продолжало функционировать наряду с именем Аллах². Интересен тот факт, что вплоть до начала XX века эти теонимы продолжали использоваться среди татар параллельно. *«Вот как рассказывают о том, как Алла-Бабай производит гром. Когда ему нужно бывает испугать шайтана, он запрягает отличных рысаков в огромную телегу и, сев в центр телеги, гоняет по небу шайтана, держа в одной руке вожжи, а в другой длинный кнут; от быстрой езды огромной телеги небо сотрясается, и нам слышится грохот грома. От свиста кнута сверкает молния, виднеются огни. Есть и другие толкования: Алла-Бабай, привязав арканами к своей огромной телеге тяжелые круглые предметы, похожие на гири, ездит по небу. Прикрепленные к телеге гири, подпрыгивая, производят гром, о чем татары думают, что гром производит Алла-Бабай. В такой момент они говорят своим детям: “Вон, ходит Тенгри-Бабай!” Или: “Тенгри-Бабай гремит! Он посылает дождь и произраца-*

¹ Цит. по: Дәүләтшин Г. Төрки татар рухи мәдәнияте. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – 76 б.

² Ислам. Белешмә-сүзлек. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1993. – Б. 151.

ет для тебя хлеб, чтобы ты рос большим”»¹. Мотив изгнания шайтана Аллахом с помощью молнии продолжает оставаться одним из наиболее активных мотивов, участвующих в формировании сюжетов устной прозы, и встречается в многочисленных мифологических рассказах, собранных у татар, живущих в разных уголках страны, оставаясь важной частью их фольклорной традиции.

Пантеон древних тюрков, кроме верховного бога Тенгри, символизировавшего мужское начало, включал богиню Умай, которая олицетворяла женскую сущность и считалась его супругой. Умай почиталась как богиня, управляющая процессом рождения людей, она также была защитницей младенцев и воинов. Ее культ оказался настолько живучим, что среди многих тюркских народов дошел до наших дней, сохранив свою актуальность как символ материнства и защиты². В современной татарской культуре от древних верований, связанных с богиней Умай, остались лишь некоторые следы. Так, у казанских татар слово *умай* используется для обозначения матки, где развивается плод³, а у сибирских татар это название пуповины⁴.

Древние тюрки верили, что Средний мир находится под контролем Священной Земли-Воды («Ыдук Йер-Суб»), которой поклонялись как мощному покровителю. Главный бог Среднего мира защищал людей, но также наказывал их за грехи, символизируя строгую связь между человеком и природой, которую нельзя было нарушать без последствий. В надписи, посвященной Кюль-Тегину, описано, как тюркский народ, утратив потомков, находился на грани вымирания и был близок к исчезновению. Но тогда вмешались Тенгри и Священная Земля-Вода, сказав: «Да не исчезнет тюркский народ, да останется он наро-

¹ Религиозный синкретизм и традиционная обрядность татар-кряшен Волго-Уралья (XIX – начало XX в.). Сборник материалов и документов / авт.-сост.: Х.З. Багаутдинова, Р.Р. Исхаков. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЗ», 2015. – С. 30–32.

² *Потапов Л.П.* Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. – М.: Наука, 1973. – С. 271.

³ *Брусско З.М.* В круге жизни. – Казань: Ихлас, 2014. – С. 27; *Дәүләтшин Г.* Төрки-татар рухи мәдәнияте. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – Б. 58.

⁴ *Урманчиев Ф.И.* Татар халык ижаты. – Казан: Мәгариф, 2005. – Б. 44.

дом». Почитание Священной Земли-Воды играло важную роль в мифологии тюркских народов и оставалось актуальным на протяжении многих веков.

Элементы этого культа, выраженные в обожествлении земли и воды, а также в верованиях о духах-хозяевах природных локусов, сохранились до наших дней. Однако анализ «живой» мифологической традиции татар показывает, что персонификация духов-хозяев земли и воды в настоящее время развита достаточно слабо. Если в начале XX века каждый обряд первого сева непременно сопровождался обращением к духу-хозяину земли, а правила взаимодействия с духом-хозяином воды были строго регламентированы традицией, то к концу XX и началу XXI века отношение к этим мифологическим персонажам заметно изменилось, и их ритуальная роль ослабла. Магическая мотивировка была отвергнута традицией, и вера в хозяев сохранилась только на уровне заговорной традиции в форме лечебных ритуалов от болезней, посылаемых водой и землей при неправильном к ним отношении. Такие явления, как *су тоту* (*су тоту*) – ‘наказание от воды’ и «джир тию» (*жир тию*) – ‘наказание от земли’, и связанные с ними сюжеты, обычно рассматриваемые в рамках заговорной традиции, представляются как результат воздействия духов-хозяев земли и воды в ответ на неподобающие действия человека по отношению к природной стихии, которой они управляют. В настоящее время эти верования приобрели более простую форму и проявляются в виде запретов на загрязнение водных источников и земли. В традиции существует определенный поведенческий регламент, например, оставление небольшой жертвы при пересечении водоемов или заборе воды, чтение заговоров-обращений к *су иясе* (*су иясе*) – ‘дух-хозяин воды’, «джир иясе» (*жир иясе*) – ‘дух-хозяин земли’. Однако именно в такой форме народная мифология реализует отголоски древних верований, выражающихся в почтительном отношении к этим природным локусам, связываемым с их духами-хозяевами только на уровне обращений в составе заговорных текстов.

Если в древнетюркской и монгольской мифологии Средний мир находился под покровительством Земли и Воды, то Нижний мир представлял собой царство мертвых. Его правителем счи-

тался Эрклиг-хан – божество, которое «разлучало людей» с миром живых и «посылало им вестников смерти»¹. Самое раннее упоминание Эрклиг-хана, правителя подземного мира, исследователи находят в эпитафии кыргызского хана Ынанчу Али Бильге на стеле Алтын-кёля², датируемой 711–712 годами. В тексте говорится: «Нас было четверо высокородных, но Эрклиг разлучил нас. Увы!»³ – что подчеркивает роль Эрклига как божества, разрывающего связь людей с жизнью. Имя Эрклиг происходит от древнеуйгурского выражения «Эрклиг каган», что означает «могучий государь». Буддийские легенды рассказывают, что в прошлом Эрклиг был святым монахом, обладавшим сверхъестественными способностями, но после ложного обвинения и убийства он стал злым духом, несущим беды. После того как Эрклиг был обезглавлен, он чудесным образом выжил и приставил себе бычью голову, став губителем невинных душ. Однако его удалось обуздать, и в результате Эрклига отправили править в подземный мир, где он стал владыкой загробного царства, разделяя людей с миром живых⁴. Хотя древнетюркские письменные памятники дают лишь отрывочные сведения о деяниях Эрклига, в мифах и легендах саяно-алтайских тюрков и монголов его образ представлен более детально. В этих текстах Эрклиг выступает как демиург – божество-творец, играющее ключевую роль в мифах о сотворении земли.

Помимо четырех основных божеств, о которых говорится в орхоно-енисейских надписях, древнетюркский пантеон включал второстепенных божеств-помощников. Об этом свидетельствуют древнеуйгурские письменные памятники, в которых

¹ *Кляшторный С.Г.* Древнетюркская мифология: к постановке проблемы // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Ч. 2. – М.: Наука, ГРВЛ, 1979. – С. 91–95.

² Алтын-кёл – Телецкое озеро, которое местные жители называют «Алтын-кёл» – «Золотое озеро», является одним из самых больших и глубоких озер на Горном Алтае.

³ *Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – СПб.: Наука, 2006. – С. 248.

⁴ Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. энцикл., 1992. – Т. 2. – С. 667.

содержатся упоминания о таких божествах. Одним из известных памятников тюркской рунической письменности является «Ырк битиг» («Книга предсказаний»), созданная в эпоху Уйгурского каганата (VIII–IX вв.). В этом произведении образ древнетюркского бога Тенгри становится более сложным: появляются новые сюжеты, вводятся второстепенные божества и божества-помощники, расширяющие представления о структуре пантеона. Именно в этой книге упоминаются божества «второго плана»: «бог путей на пегем коне» и «бог путей на вороном коне», именуемые Йол-тенгри¹. Один из них привносит в жизнь народа благодать, а другой занимается наведением порядка в государстве. Оба выполняют поручения Тенгри, связаны с его волей и постоянно находятся в движении, соединяя Верхний и Средний миры.

Анализ представлений о божественном пантеоне древних тюрков позволяет увидеть, что их мифологическая система верований была поразительно цельной и универсальной, охватывая не только тюрков Центральной Азии, но и гуннов Северного Кавказа. Это подтверждается археологическими находками: от величественных орхонских стел до древних надписей енисейских киргизов, от письменных памятников уйгуров до мусульманских и китайских источников. Все эти свидетельства складываются в яркую мозаичную картину сложного религиозного мира, где каждая деталь была не случайна, а связана с глубинными космическими и природными законами. По мнению С.Г. Кляшторного, «учитывая несомненное тождество гунно-булгарского и древнетюркского пантеонов и время миграции прабулгарских племен (племенного суперсоюза теле), оставивших свою центрально-азиатскую прародину не позднее V в., следует считать, что та сложная религиозно-мифологическая система, которую мы именуем «древнетюркским пантеоном», сформировалась в окончательном виде еще до середины I тыс. н. э.»². Именно на ее основе сформировались духовные

¹ Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – СПб.: Наука, 2006. – С. 311–312.

² Кляшторный С.Г. Древнетюркская цивилизация: диахронические связи и синхронические аспекты // СТ. – 1987. – № 3. – С. 62.

и религиозные традиции тюркоязычных народов в эпоху Средневековья. По мере того как тюрки осваивали новые территории и контактировали с различными культурами, их мифология обогащалась, а сами верования трансформировались. Особенно ярко это проявилось в переходе от политеизма к монотеистическим религиям, таким как ислам. Но даже при этом древние мифологические элементы сохранялись в народной традиции, продолжая влиять на повседневную жизнь и обряды.

Реконструируя мифологическую картину мира по данным архаической мифологии, нельзя обойти стороной и живую традицию, которая сохраняется в народной культуре до сих пор. Мифологические верования, несмотря на века, остаются не просто частью прошлого, а продолжают жить в обрядах, ритуалах и в фольклоре современных тюркских народов. Живая мифология – это та нить, которая связывает нас с далекими предками, их миропониманием и взаимодействием с космосом.

Одним из ключевых элементов традиционного мировоззрения татар является вера в духов-хозяев, тесно связанных с общетюркской мифологической традицией. Эти духи обитают в разных сферах бытия – в домах, лесах, реках и горах. Они – невидимые стражи, охраняющие границы между миром людей и природными стихиями. Вера в таких духов не только подкрепляла уважение к природе, но и формировала уникальную этическую систему поведения, где человек не просто жил на земле, но и взаимодействовал с миром духов, которые охраняли его дом и род.

Современные исследования мифологических представлений татар показывают, что в их мировоззрении духи-хозяева продолжают занимать важное место. Духи, охраняющие домашнее пространство (дух-хозяин двора), дом (дух-хозяин дома), хлев (дух-хозяин хлева), баню (дух-хозяин бани) – это не просто абстрактные персонажи. Каждый из них выполняет важные функции в защите и сохранении рода, дома и семьи. Духи-покровители олицетворяют старинные представления о благополучии и устойчивости семейного очага, поддерживая связи между поколениями и оберегая традиции, которые передавались от предков.

Однако когда речь идет о духах-хозяевах природных мест – лесов, рек и гор, – становится очевидным, что эта часть мифологических представлений значительно размыва и менее структурирована. В отличие от духов-хозяев домашнего пространства, функции которых в традиции четко определены, духи природных локусов не обладают столь детализированной системой признаков. В актуальной мифологической традиции татар выделяются несколько наиболее активных персонажей системы природных локусов, тогда как представления об остальных сохраняются только на уровне номинаций и констатации факта их наличия. В большинстве случаев мифологические представления, связанные с природными объектами, функционируют в составе природных культов и существуют сегодня в виде ритуалов, хотя их структура и символика стала менее выраженной.

Традиционная татарская мифология включает множество персонажей низшей мифологии, чье влияние на народную культуру нельзя недооценивать. Их мир не ограничивается только духами-хозяевами. В пантеоне татарской мифологии есть и другие загадочные существа, которые олицетворяют разные аспекты жизни и взаимодействия с окружающим миром, становясь неотъемлемой частью обыденной жизни и культурных традиций. Большое место в ней занимают мифологические персонажи, генетически происходящие от умерших людей (*утлы елан, өрэк, убыр, аздякы, мәцкэй, купкан*), вредоносные или нейтральные духи, находящиеся рядом с человеком (*бичура, шүрәле, албасты, пицен, жәен, пәри, шайтан, Иблис, аждаһа, юха, елан*), люди со сверхъестественными способностями (*сихерче, колдун, имче, белекче*) и другие. Эти персонажи рассматриваются как вредоносные или равнодушные к человеку и своим происхождением восходят к иранской мифологии (*дию, аждаһа, пәри*), мусульманской традиции (*жәен, шайтан*), тюркской традиции (*албасты, өрэк*), представлениям финно-угорских народов (*убыр, бичура, шүрәле*) и другим. Разнообразие мифологических персонажей показывает богатство и многослойность татарского духовного наследия, вобравшего элементы различных культур.

1.3. Дом и дорога: от центра к границам мира

В традиционной культуре дом – это не просто жилище; он выполняет глубокие функции, отражая мировоззрение человека и его понимание устройства мира. Вертикальная структура дома символизирует уровни бытия, а горизонтальное разделение внутреннего пространства представляет социальные и сакральные сферы. Такой подход позволяет рассматривать дом как символическую систему, раскрывающую культурные смыслы.

Отделяя человека от внешнего мира, жилище служило для него универсальной точкой отсчета в пространстве. Из дома человек отправлялся в открытый мир и возвращался сюда как в убежище. Здесь начиналось и здесь же оканчивалось любое ритуальное действие. В этом смысле каждый человек воспринимал свой дом как центр мира. Во многих загадках расположение предметов и явлений (вверху, внизу, позади, внутри и т. д.) определяется относительно дома. Символическое помещение жилища в «середине мира» и его отождествление с этим центром, а также миром в целом, «явно обусловлено пространственными представлениями, характерными для мифологического мышления, а именно – внутренней точкой зрения на пространство»¹.

Защищая человека от опасностей внешнего, чуждого мира, который иногда представлялся в потустороннем облике, дом требовал особого к себе отношения. Поведение человека в доме определялось стремлением поддерживать хрупкое равновесие между своим и чужим, чьи границы постоянно менялись, то приближаясь к человеку, то отдаляясь в зависимости от времени. Магическая символика дома в традиционной культуре татар, прежде всего, выражена в обрядах, связанных со строительством. Место для строительства дома должно было отвечать не только практическим, но и религиозно-мифологическим требованиям. Удача и благополучие семьи во многом зависели от правильного выбора места для строительства. Информанты часто связывают жизненные неудачи и семейные проблемы с тем, что дом был построен в «неправильном» месте, не отвечающем мифологическим требованиям. Такое внимание

¹ *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. – Л.: Наука, 1976. – С. 42.

к месту подчеркивает важность дома как сакрального пространства, в котором значение имеет каждый элемент. Именно поэтому процесс выбора места для постройки дома был окружен особыми ритуалами и предосторожностями. Каждый шаг этого процесса был значим, поскольку от него зависело благополучие дома и его обитателей.

Как и у многих народов, у татар место, где ложился крупный скот, считалось удачным для строительства дома. Скот символизировал плодородие и силы природы, и выбор такого места обещал дому процветание и изобилие. Вплоть до начала XX века существовала традиция выбирать место для дома с помощью крупного скота. Люди следовали за коровой или конем, и там, где они останавливались или ложились, закладывали дом. Подобная практика считалась надежным способом для поиска «счастливого» места для строительства.

Мест, неблагоприятных для строительства, было значительно больше. Например, дом нельзя было строить на месте бывших дорог или перекрестков, около кладбищ, считавшихся «несчастливыми» и опасными зонами, где могла обитать нечистая сила. *«Переулок – это ведь окраина. Нельзя там строиться. Не будет житья в таком доме. У нас один построил дом в переулке, сам умер. После него сменилось несколько семей – никто не может там жить, беспокойно там»* (ПМА¹. Зап. от И.В. Иванова, 1929 г. р., д. Кряш-Серда, Пестречинский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина, 2006). Дорога связывала свой мир с чужим внешним, поэтому считалась местом с высокой семантической напряженностью, чем и объясняется запрет на строительство рядом с ней. Места, где ранее стояли ворота или проходила разделительная межа, также считались неблагоприятными для строительства, так как пограничные участки, отделяющие одно место от другого, имели негативную символику и воспринимались как особенно близкие к потустороннему миру.

После выбора места для нового дома начинается строительство. В четыре угла основания дома (*нигез*) укладывают молитвы, серебряные монеты, овечью шерсть с пожеланием

¹ ПМА – Полевые материалы автора (здесь и далее).

богатства и благополучия будущим жильцам. Закладку фундамента сопровождал обряд *нигез боткасы* (досл. «каша основания дома»): в центре будущего дома готовили кашу и читали молитву о благополучии семьи. В настоящее время в строительной обрядности казанских татар до сих пор существует обряд *нигез ашы* (досл. «еда основания дома»), который примечателен тем, что родственники и соседи хозяев будущего дома по очереди готовят еду и кормят строителей. В обрядовой трапезе обязательно присутствуют и хозяева дома. Каждый приносящий еду приходит с благопожеланиями и говорит: «*Нигез ашы китердем, нигезларегез нык, саламатлекларегез белән, шушы нигезларегездә үзегез озын гомерләр кичереп, игелекле йортларда яшәгез*» («Принесла *нигез ашы*, желаю, чтобы дом ваш был крепким, сами здоровыми, чтобы вы в этом доме прожили долгую и счастливую жизнь»)¹.

После возведения стен производится укладка матицы – один из центральных моментов строительной обрядности. Под матицу обязательно кладут серебряные монеты и переписанный от руки аят аль-Курси² (*аятелкәрси*) для обеспечения благополучия и достатка в доме. Перед поднятием матицы один из плотников обвязывает ее шубой, которую убирают после укладки. Нередко при поднятии матицы хозяйка печет мучные изделия с различными начинками – *бөккән*, которые привязывают к брусу, чтобы в новом доме жилось сытно. После укладки матицы хозяева накрывают стол с угощениями и приглашают за него плотников и соседей. При этом произносятся следующие пожелания: «*Өйнең матчасы куелды. Йортыгыз имин булсын, саулык белән яшәргә язсын, игелеген үзегез күрегеz, матчагыз, населегез нык булсын*» («Матицу уложили. Пусть в вашем доме будет здоровье, живите благополучно. Пусть матица и род ваш будут крепкими») (ПМА. Зап. от И.В. Иванова, 1929 г. р., д. Кряш-Серда, Пестречинский район, Республика Татарстан.

¹ Брусско З.М. Йорт күтәрү йоласы // Түгәрәк уен. – 2011. – № 1. – Б. 24.

² Аят аль-Курси (букв. аят Престола) – 255-й аят суры аль-Бакара. Аят назван так по причине того, что в нем упоминается слово *курси* («престол»), который олицетворяет могущество и абсолютную власть Аллаха над творениями.

Соб. Л.Х. Давлетшина, 2006). Все эти ритуалы связаны с тем, что матица занимает ключевое место в мифо-ритуальной символике дома. Матица – это не просто конструктивный элемент, но и символический эквивалент всего дома, воплощающий его прочность и благополучие.

В татарской религиозно-мифологической системе новый дом воспринимался как объект с противоречивым и двусмысленным значением. Он еще не занимал определенного места в традиционной классификации – не был ни полностью «хорошим», ни «плохим». Эта неопределенность делала его уязвимым, пока дом не был включен в систему восприятия мира, помогавшую человеку ориентироваться в пространстве. Основным этапом освоения пространства нового дома была постройка печи. Закладка и завершение строительства печи сопровождалась ритуальными действиями, такими как жертвоприношение или окропление кровью¹. Важным было обязательное выпекание мучного изделия при первой топке для обеспечения дальнейшего благополучия дома. Татарская поговорка гласит: *Мичсез өй – мисез баш* (Дом без печи, как голова без мозгов). Таким образом, печь являлась символом и домашнего очага, и дома в целом. Эту мысль подтверждает широко распространенное поверье, что после установки печи дом нельзя оставлять без присмотра; в нем всегда должен кто-то ночевать, иначе случится беда (ПМА. Зап. от Е.И. Скворцовой, 1935 г. р., д. Кряш-Серда, Пестречинский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина, 2006).

Для нейтрализации опасной семантики неосвоенного жилья проводились специальные обряды перехода. Переходу людей в новый дом предшествовал ряд действий, связанных с «переселением» духа-хозяина дома (*йорт иясе*) и перенесением некоторой сущности прежнего жилья («доли»), воплощенной, например, в огне очага, предметах обихода, метле, венике и других вещах. Иногда эти обряды приобретают синкретический характер и могут выражаться в одном предмете с высокой символической значимостью. Старый и новый дом, в каждом

¹ *Баязитова Ф.С.* Халык традицияләре лексикасы: соңгы туй. – Казан, 2015. Б. 188.

из которых совершается определенная совокупность обрядов, соединяются дорогой, по которой духа-хозяина везут в новый дом. Дорога воспринимается как путь ритуального перехода из своего пространства в чужое, поэтому она сопровождается особыми обрядовыми действиями. Особенно показательно, что в образе духа-хозяина дома слились представления о доле (счастье), богатстве и устойчивости коллектива во времени. Именно эти представления формируют образ освоенного, своего, обжитого пространства, где жизнь протекает в гармонии и безопасности. Поэтому не случайно в обрядах перехода в новый дом такое большое значение придавалось переселению духа-хозяина, символизирующему перенос семейного благополучия и счастья в новое жилище.

После того, как дом становился обжитым и безопасным, особое внимание уделялось его границам (дверь, окна, порог) и каналам связи (печная труба, матица) с внешним пространством, а также способам их защиты. Эти элементы пространства наделялись особой символической силой, становясь барьером между домом и окружающим миром.

Дверь в традиционной культуре многих народов, включая татар, воспринималась как граница, которая разделяет дом на внутренний и внешний миры, а окружение – на свое, освоенное и чужое, неведомое пространство. Выполняя эту функцию, она становилась местом исполнения различных ритуалов: изгнания зла, порчи и болезней, общения с потусторонними силами, защиты дома и семьи. Все ритуалы обрядовой культуры связаны не только с дверью, но и с ее составляющими – порогом, дверными косяками, замочной скважиной, дверной ручкой, – каждая из которых наделена собственной магической значимостью.

В обрядовой практике дверь чаще всего служит объектом магических действий, защищающих семью и дом в моменты судьбоносных событий: родов, свадьбы или смерти. Например, когда жених с друзьями подъезжает к дому невесты, подружки и младшие сестры невесты останавливают свадебный поезд перед дверью, создавая символическую преграду натянутой веревкой. Этот обряд называется *«ишек бавы»* (досл. дверная веревка): с друзей жениха требуют выкуп за невесту, исполняя обрядовые

песни, восхваляющие ее красоту, ум и сноровку, чтобы подчеркнуть ее статус и значимость. Символика границы проявляется и в том, что, переступив порог дома жениха, невеста сразу вешает над дверью вышитое полотенце, прося благосклонности у предков жениха (Алькеевский район Республики Татарстан).

Смысл символической границы раскрывается также в похоронной обрядности. Как и многие народы, татары выносят усопшего из дома ногами вперед, при этом близкие шепчут: «*Бәхетләребезне алып китмә, хәер-фатихаларыңны калдырып кит!*» («Не уноси с собой наше счастье, оставь нам свое благословение!»). Перед началом погребения близкие женщины приступают к полной уборке дома – обязательному ритуалу очищения, освобождения пространства от скверны смерти. Мытье полов начинают от дверей к переднему углу (*түргә таба*), чтобы, как говорят, «не вынести смерть».

Дверной проем часто используется в лечебной магии: значарка обметает веником или окропляет водой лежащего на пороге больного, заговаривая болезнь. Или двое заговаривающих, разделенные символической границей, ведут магический диалог через дверь. Например, в обряде перепекания ребенка (*ныжы куьуру*), проводимом при затрудненном мочеиспускании у младенца, один человек стоит снаружи двери с ухватом в руке, другой – у печи. Человек у двери стучит по порогу, начиная диалог, сопровождаемый троекратным погружением ребенка в печь для его исцеления (Ульяновская область РФ).

В традиционных представлениях татар дверь считалась местом проникновения потусторонних сил. По строго соблюдаемому регламенту, на ночь двери необходимо запирать со словами «*бисмилляхи-р-рахмани-р-рахим*»¹ и при этом запрещалось наступать на порог. Наряду с этими правилами во многих татарских семьях существуют и магические действия, направленные на постоянную защиту двери. Согласно традиционным представлениям татар, подкова, ветка можжевельника и другие предметы служат оберегами от нечистой силы. Этой символи-

¹ Бисмилляхи-р-рахмани-р-рахим – фраза «Во имя Аллаха милостивого, милосердного», с которой начинаются почти все суры Корана. Ее произносят во время молитвы, перед началом любого важного дела и т. п.

кой объясняется традиция украшать наддверное пространство шамаилами – настенными панно с изображениями святых мест, мечетей, изречений из Корана и поэтических афоризмов.

Границей между своим миром и чужим также служило окно. Через окно в дом проникал не только солнечный свет, но и опасности из внешнего мира, включая чужие взгляды и даже смерть. Окно представляло собой символический проход, требующий защиты. Существовали строгие запреты, касающиеся окон: нельзя было смотреть в окно с улицы, выходить или входить через него, а также выглядывать из окна ночью. Считалось, что нарушение этих правил могло повлечь нежелательные последствия для жителей, вплоть до их смерти. Вход или выход через окно ассоциировались с потусторонним миром, поэтому такие действия считались опасными и неправильными. Подоконник также считался опасным местом, воспринимавшимся как дорога для проникновения нечистой силы в дом. Из-за этого строго запрещалось что-либо ставить на подоконник, чтобы не дать злу проникнуть в дом.

Важно отметить, что символика этих пограничных элементов была двойственной. С одной стороны, они считались опасными местами, соединяющими дом с чужим миром. С другой стороны, они обеспечивали проницаемость границ, позволяя дому взаимодействовать с внешним пространством. Благодаря своей двойственной природе эти объекты часто становились частью магических ритуалов. Например, чтобы остановить смерть детей в семье, новорожденного «продавали» и «покупали» через окно – по поверьям подобное действие защищало ребенка от злых сил. Этот обряд до сих пор сохранился в традиции татар-кряшен Мамадышского района Республики Татарстан. Защитную функцию выполняли обязательные атрибуты окон: шторы, занавески и резные наличники. Они украшались узорами с изображением животных, птиц, растительных и солярных мотивов, служившими оберегами в татарской культуре, защищая дом и его обитателей от зла.

Еще одной важной зоной традиционной мифологии является двор – огороженное пространство вокруг дома, включающее хозяйственные постройки. Двор служит связующим звеном

между домом и внешним миром, а его структура имеет глубокое символическое значение. Двор, по своей сути, принадлежит к внешнему миру, поэтому его считали «иным» пространством. С другой стороны, двор – это наиболее освоенная и безопасная часть внешнего пространства, так как человек контролирует его и использует для своих нужд. В татарской традиции особое значение придавали воротам, служившим внешней границей двора. Ворота были символическим переходом между своим и чужим пространством и, подобно дверям дома, имели двойную семантику: служили и защитой, и границей, соединяющей внутренний мир двора с внешним. В контактах семьи и общины ворота выполняли коммуникативную и оценочную роль (извещение о смерти, рождении, свадьбе, обозначение дома согрешившей девушки в знак общественного осуждения и осмеяния и т. п.).

Ворота, являясь границей, символизируют акт контакта с внешним миром, что требует ритуального оформления и символической защиты. В свадебном обряде ворота представляют собой ритуально преодолеваемую преграду на пути участников. Ворота запираются как перед сватами при вступлении в дом невесты, так и перед свадебным кортежем при въезде в дом жениха. У запертых ворот происходят ритуальные диалоги, которые затем завершаются выкупом ворот. Во время обряда религиозного бракосочетания *никах* ворота запираются, чтобы между молодой парой не было и дуновения ветра («*араларыннан эжил дә үтмәсен, никахлары нык булсын*»). В свадебных обрядах некоторых этнотерриториальных групп татар при въезде во двор жениха или невесты производилась стрельба из ружья для отпугивания нечистой силы. Наряду с этим действием в традиции татар-мишарей и сибирских татар сохраняется обряд *таянчыкка таяну* (досл. «опереться на опору»), суть которого заключается в следующем. Перед воротами дома жениха и невесту встречают дядя жениха и его жена. Когда невеста приближается, они дают ей опереться на овцу и говорят: «*Мы теперь твоя опора. Мы тебе поможем*». При въезде в ворота молодых обсыпают зерном и конфетами, желая им богатой и благополучной жизни¹.

¹ Брусско З.М., Завгарова Ф.Х. В круге жизни. – Казань: Ихлас, 2013. – Б. 87–88.



Внешний вид дома. Республика Татарстан, Апастовский район, д. Чатбаш. Фотограф Л.Х. Давлетишина



Ворота. Республика Татарстан, Апастовский район, д. Багишево. Фотограф Л.Х. Давлетишина



Фронтон татарского дома. Республика Татарстан, Ютазинский район,
д. Каракашлы. Фотограф А.К. Заляева



Окно. Российская Федерация, Тюменская область, Ялуторовский район,
д. Аслана. Фотограф И.И. Шакиров



Подкова при входе в дом. Республика Татарстан, Мамадышский район, д. Дусаево. Фотограф Л.Х. Давлетишина



Ветка чертополоха и шамаиль над дверью дома. Республика Татарстан, Мамадышский район, д. Нижняя Кузгунча. Фотограф Л.Х. Давлетишина



Подкова над входом в хлев. Республика Татарстан, Нурлатский район, д. Бикулово. Фотограф Л.Х. Давлетишина



Мост, где водится нечистая сила (*женле купер*). Республика Татарстан, Камско-Устьинский район, д. Ишимово. Фотограф И.И. Шакиров



Ноготь Шурале (*Шурале тырнагы*) – окаменелости (белемниты), используемые для лечения ран. Республика Татарстан, Арский район, д. Кшкар. Информант Сулейманова Хатима Хасанзяновна (1929). Фотограф А.Д. Батталова



Ритуал изгнания нечистой силы (*жсен куу*). Российская Федерация, Тюменская область, Ялуторовский район, д. Новое Агьялово. Информант Исакова Рахили Саляхутдиновна (1929). Фотограф Л.Х. Давлетишина



Тишкеле ясин (приспособление для лечения недугов, сшитое в форме квадрата из марли, внутрь которой вложена бумага с сурой «Ясин», написанной от руки). Республика Татарстан, Ютазинский район, с. Ютаза. Информант Заляева Гульфира Шарафутдинова (1941). Фотограф А.К. Заляева



Обряд «продажи» ребенка через окно (*тәрзә аша «бала сату»*).
Республика Татарстан, Мамадышский район, д. Комаровка. Информант
Мансурова Анастасия Алексеевна (1965). Фотограф Л.Х. Давлетшина



Ритуал кормления духа-
хозяина дома
(*йорт иясенэ ризык кую*).
Республика Татарстан,
Зеленодольский район,
д. Большой Ачасыр.
Информант Зиятдинова
Фания Саматовна (1963).
Фотограф
Л.Х. Давлетишина





Заговаривание от сглаза
(куз тиюдэн имләу).
Республика Татарстан,
Тетюшский район, д. Бакрчи.
Информант Садыкова Муслума
Гайсеевна (1929).
Фотограф И.И. Шакиров



Заговаривание от
цистита (*ныжы куыру*).
Российская Федерация,
Ульяновская область,
Старокулаткинский
район, д. Старое Зеленое.
Информант Мусина
Рауза Исхаковна (1936).
Фотограф И.И. Шакиров



В похоронно-поминальной обрядности татар также сохраняются верования и запреты, связанные с воротами. Покойника следует выносить из ворот ногами вперед, так как считается, что иначе за ним последуют и живые. Сразу после выноса покойника из ворот в доме разжигают огонь и заносят несколько поленьев, чтобы душа не возвращалась в неурочное время. Провожаящим покойника запрещается выходить через большие ворота. Этот запрет действует и в обычной жизни: людям нельзя выходить и входить через большие ворота, чтобы не прервать жизненный путь.

Магическая символика ворот особенно ярко проявляется в обрядах первого выгона скота, сопровождаемых различными ритуальными действиями. Хозяева натягивают в воротах веревку, использовавшуюся для привязывания коровы к стойлу, чтобы скотина перешагнула через нее, приговаривая при этом: «Возвращайтесь прямо, как эта веревка» («*Шушы бау кебек те-зелеп кайтыгыз*»). В другом варианте вместо веревки используют пояс от халата или платья хозяйки либо палку для выгона скота, которую хранят до конца сезона.

В рекрутской обрядности существует традиция вывода уходящего из дома спиной вперед, для того чтобы он также лицом вернулся обратно. Далее у полевых ворот (*басу капкасы*) рекрут прощается с деревней. До околицы рекрутов провожают только друзья и близкие родственники. В современной традиции татар Самарской области сохранился обычай привязывать платок к табличке с названием деревни. Здесь происходит окончательное прощание рекрута с родительским домом, что предполагает сворачивание связи с родиной в символ.

Ворота – объект почитания и защиты, оберегающий благополучие двора. У татар существовала традиция при установке столбов для ворот засыпать на дно ямы серебряные монеты, чтобы обеспечить дому богатство и достаток. Для защиты дома от сглаза и нечистой силы на ворота устанавливали обереги, такие как ветка рябины или подкова.

Территория поселения вокруг дома и двора считалась переходной зоной между упорядоченным миром и иным пространством. Эта территория сочетала черты порядка и хаоса, что

делало ее особенно значимой с точки зрения символики и ритуалов. Как отмечалось ранее, территория поселения содержала в себе противоположные элементы. С одной стороны, это была освоенная, знакомая общине зона, с другой стороны, она оставалась источником опасности и непредсказуемости, особенно в переходных или пограничных местах.

В деревне были места, считавшиеся особенно опасными. Они являлись своеобразными каналами между разными уровнями мифологического пространства. Некоторые из этих мест были четко обозначены и регламентированы, тогда как другие оставались неупорядоченными и неизвестными. К таким опасным местам относились перекрестки дорог, мосты и участки, где выбрасывали мусор и отходы. Они воспринимались как точки соприкосновения с потусторонним миром и могли быть источниками злых сил или негативной энергии.

Нечистая сила могла проникнуть в деревню, приняв облик человека или животного. Эти существа могли вселяться в пустующие дома, а их пути часто пересекали территорию селения, делая такие зоны особенно опасными для жителей. Ввиду этого в моменты кризисов или повышенной опасности жители защищали не только свои дома, но и все поселение. Они проводили ритуалы и обряды, которые помогали оградить деревню от вредоносных сил и сохранить ее безопасность. Например, чтобы остановить эпидемии или предотвратить массовую смертность, проводился обряд опахивания границ деревни. Ритуал опахивания создавал магический круг, защищавший деревню от чужеродного влияния, обособляя поселение и препятствуя проникновению злых сил и болезней.

Татарские деревни окружала околица, представлявшая собой естественную границу поселения. В верованиях эта граница имела свои ворота (*басу капкасы*), через которые происходил переход между внутренним и внешним мирами. Территория поселения имела кольцевую структуру, в которой один круг пространства плавно переходил в другой. Каждый круг символизировал переход от неосвоенного к освоенному, и чем ближе он был к дому, тем более защищенным и значимым становилось это пространство. Таким образом, дом был центром упорядо-

ченности и безопасности, а по мере удаления от него территория становилась менее освоенной и опасной.

Роль дороги в культуре татар также была глубоко символической, но контрастной. Дорога противопоставлялась дому как опасное, неизведанное пространство. Считалось, что путешествие по дороге подчиняется другим правилам, чем жизнь дома, и «дорожная ситуация» строится на иных законах, отличающихся от домашнего порядка. Путник, отправившийся в дальнюю дорогу, как бы оставлял за собой привычный мир и вступал на путь, где мог встретить кого угодно.

Мифологическая семантика и ритуальные функции дороги в наибольшей степени проявляются в местах скрещения двух или нескольких дорог (перекресток), на развилках, в местах пересечения дорогой ворот, границ села и других рубежей. Дорога представляет собой «нечистый» локус, место появления мифологических персонажей. На дороге обитает нечистая сила, пугающая путников по ночам, сбивающая с пути. Столбы пыли, поднимаемые на дороге сильным ветром, объясняют действием злых духов. Татары называют это явление *пәри туге* (праздник, свадьба пяри). Местом бесчинств персонажа нечистой силы *жәен* является не обычная дорога, а перекрестки, дороги рядом с кладбищами, мосты через реки – в каждом из этих мест можно встретить одного или нескольких *жәен*, которые путают человека, сбивают его с пути, заводят на бездорожье. Так же на дороге может повстречаться *убыр*, т. е. демоническая душа, которая блуждает по ночам и предстает перед человеком в виде стога сена, огненного шара или скопления огоньков. Убыр нападает на человека, который после этого заболевает, превращается в *убыр* или блуждает, потеряв дорогу. Вместе с тем дорога может иметь своего хозяина *юл иясе*, который может повстречаться путникам в трудной ситуации. Функции духа-хозяина дороги часто закрепляются за Хызыр Ильясом, который помогает заблудшим путникам. Ввиду этого в традиции закрепляется формула «*Хозер Ильяс юлдаш булсын!*» («Пусть Хызыр Ильяс будет спутником»), произносимая при отправлении в путь и выходе из дома.

Выбрасывание различных предметов на дороге является способом изгнания болезней, избавления от вредоносных предметов и явлений. Например, при лечении лихорадки (*бизгэк*) из разноцветных кусочков ткани изготавливали куклу. Ею три раза проводили вокруг головы больного, произнося при этом: «*Ходай! Избавь сего [имя больного] от этой лихорадки и оную лихорадку в эту куклу пошли!*»¹. После чего знахарь отправлялся на перекресток дорог и там выкидывал куклу. Во время пути туда и обратно он не должен был ни с кем разговаривать, задавать и отвечать на вопросы. Подобные действия, связанные с выбрасыванием заговоренных предметов на перекрестке дорог, характерны для лечения многих видов болезней.

Сам процесс пребывания в дороге подразумевает смертельную опасность. Уходящий приобретает особый статус «дорожного человека», связанного с потусторонним миром, так как по представлениям татар в дороге человека поджидает нечистая сила, способная сбить его с истинного пути, метафора дороги символизирует идею смерти. Таким образом, «дорожная ситуация», возникшая в пути, отлична от «домашней» и требует новых способов освоения опасного пространства.

Типы «дорожных ситуаций» зависят от целей, ради которых человек отправляется в путь (едет в гости на несколько дней, уходит в солдаты, переселяется в другой край или же метафорическое восприятие ухода в путь в переходных обрядах и т. д.) и от статуса человека (крестьянин, странник, рекрут, невеста, покойник и т. д.). Эти составляющие обуславливают различные формы дорожных ситуаций, которые определяют весь комплекс ритуальных и социальных действий путника.

В семейно-бытовой обрядности дорога соотносится с жизненным путем ребенка или молодых в одном случае и путем покойника в загробный мир в другом. В свадебном обряде практиковалось символическое перегораживание дороги. Например, при переезде свадебной процессии из дома невесты в дом

¹ *Софийский И.* Заговоры и заклинания крещеных татар Казанского края (лекции в Казанском миссионерском приюте) // Отд. оттиск из Известий по Казанской епархии за 1878 г. № 2. – Казань, 1878. – С. 15.

жениха дорогу перегораживают, веревкой, бревнами и требуют выкуп. При выходе из родительского дома невеста не должна оглядываться назад. Делается это для того, чтобы она жила счастливо со своим мужем и не возвращалась обратно.

В похоронно-поминальной обрядности покойника провожают в последний путь (*«соңгы юлга озаталар»*). У некоторых этнотерриториальных групп татар существует ритуал преграждения обратного пути умершего. Для этого на околице деревни люди, несущие покойника, оборачивают его против часовой стрелки или по возвращении домой очерчивают круг вокруг дома, чтобы покойник не «ходил».

Особое внимание в татарской традиции уделялось обрядам ухода, связанным с временным или окончательным оставлением дома. Призываемые в солдаты или отправляющиеся в дальнюю поездку мужчины проходили через процедуру прощания с домом, которая включала посещение всех значимых мест – сначала улиц и домов соседей, затем домов родных и, наконец, собственного жилища. Этот обряд символизировал растягивание связи со своим пространством перед тем, как отправиться в чужое пространство дороги. В каждом доме уходящий получал благословение и пожелание счастливого пути, что подчеркивало важность его связи с родным сообществом.

На этапе выхода за пределы двора уходящий пересекал границы пространства «своего» мира, проходя через ворота и отправляясь в путешествие по деревенской улице. Дорога к околице, а в некоторых случаях и до ближайшего водоема, сопровождалась пожеланиями от соседей и родных. Девушки часто дарили уходящим молодым людям вышитые платки, символизирующие связь с родной землей и домом.

После того как уходящий из дома человек проходил ритуалы прощания с домашним пространством, границы дома и двора вновь приобретали обычное значение. Однако до возвращения путника дом сохранял связь с дорогой. Существовал обычай не убирать со стола остатки пищи после ухода, чтобы защитить путника и обеспечить его благополучное возвращение. Традиция требовала, чтобы прошел определенный срок, пока путник не пересечет водную границу – символический барьер, который

позволял восстановить границу между домом и дорогой и снять с дома временную «печать дороги».

Итак, в традиционной культуре татар дом и дорога воспринимаются как противоположные и вместе с тем взаимодополняющие пространства. Дом не является просто жилищем – это центр мироздания, где ритуалы и быт соединяются в единую систему координат. Он объединяет внутреннее и внешнее, жилое и нежилое пространство, создавая своеобразный медиационный комплекс, через который человек взаимодействует с миром. Дорога, напротив, является опасной зоной, неведомым и таинственным миром. Путешествие по дороге подчиняется другим правилам, чем жизнь дома, и «дорожная ситуация» строится на иных законах, отличающихся от домашнего порядка. Путник, отправляющийся в дальнюю дорогу, как реальную, так и ритуальную, оставляет за собой привычный мир и вступает на неизведанный путь, где его могут подстеречь как удача, так и опасность.

Глава 2

КТО НАС ОКРУЖАЕТ: ОБИТАТЕЛИ ДВУХ МИРОВ

2.1. Покровители дома и домашних построек

В традиционном мировосприятии татар представления о духах-хозяевах играют ключевую роль, оставаясь неотъемлемым элементом мифологического наследия и выполняя важную функцию хранителей определенных локусов. Согласно общепринятой классификации, духи-хозяева подразделяются на тех, кто отвечает за освоенное пространство (дом, двор, баня, хлев) и тех, кто контролирует неосвоенные или малоизученные территории (земля, дорога, вода, лес, кладбище и т. д.). Среди множества мифологических существ, именно духи-хозяева наиболее тесно связаны с человеческим миром, поскольку их присутствие дает людям чувство безопасности и защищенности в своем пространстве при соблюдении определенных норм и ритуалов взаимодействия с мистическими силами.

В многослойной системе мифологических представлений татар духи-хозяева домашнего пространства занимают центральное место как покровители семейного очага и его обитателей, создавая гармонию между людьми и потусторонними силами. Исследования показывают, что духи-хозяева нередко подразделяются в зависимости от хозяйственных построек, которые они охраняют. В мифологической традиции татар популярны как самостоятельные персонажи духа-хозяина дома и хлева, так и персонаж духа-хозяина двора, покровительствующий не только семье, живущей в доме, но и всему дворовому хозяйству.

В системе мифологических представлений татар дух-хозяин двора (*йорт хуҗасы, җорт ияләре, йорт ияләре, зат иясе* и

др.) объединяет функции покровителя дома и скота, а самостоятельные персонажи духа-хозяина дома (*өй хужасы, нигез хужасы, жорт атасы, жорт анасы* и др.) и духа-хозяина хлеба (*терлеклар хужасы, мал иясе, Мәхүбә түти, лапас хужасы, Зәнки бабай* и др.) функционально различаются.

Хотя действия и проявления этих духов различны, им присущи три основные ипостаси: невидимая, антропоморфная и зооморфная. Невидимые духи не показываются людям напрямую, их присутствие ощущается лишь косвенно, через звуки или необычные явления. Антропоморфные образы представляют духов в человеческом облике, часто похожих на живых или умерших членов семьи. Зооморфные ипостаси, напротив, воплощают духов в виде животных, и каждая форма несет свои специфические функции в мифологической системе.

В большинстве случаев дух-хозяин остается невидимым, и лишь изредка упоминается его принадлежность к мужскому полу. Его присутствие ощущается по различным шумам в доме: стук, скрип половиц, шуршание – все это признаки того, что дух следит за порядком. Считается, что если дух-хозяин производит звуки, напоминающие стук молотка или швейной машины, это сулит дому достаток и процветание. Однако, если слышен звук веретена, это может предвещать бедность и неурядицы. Звуковые знаки трактуются как предсказания, и люди внимательно прислушиваются к ним, ожидая будущих перемен.

Мин яшь чакта ирем белән яңа йортка күчтем. Күчкәннең икенче көнендә торсам, почмактан орчык белән зебер-зебер жәп эрләгән тавыш ишетелә, эрләүче үзе күренми. Шуннан мин моньң йорт иясе икәннен белеп сөендем инде. Йорт иясе өйдә шулай жәп эрләп утырса, ул өйгә бәхет-муллык тели дигән сүз, дип сөйләләр иде бит электән үк¹. (Когда я была молодой, переехали мы с мужем в новый дом. Встала я на следующий день с утра, а из угла слышен звук веретена, а самого, кто прядет, не видно. Я поняла, что это дух-хозяин дома и обрадовалась. Сказывали, что если дух-хозяин прядет, то желает дому счастья и богатства.)

¹ Татар халык ыжаты. Риваятьләр һәм легендалар / төз. С.М. Гыйләжетдинов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1987. – С. 266–267.

Среди зооморфных ипостасей духа-хозяина домашнего пространства наиболее известны два образа: кошка и змея. Если дух-хозяин двора появляется в виде белой кошки, он также может принимать и человеческое обличье. В этой форме он зачастую действует как беспокоящий персонаж, внезапное появление которого предвещает перемены или несчастья для обитателей дома.

На всей территории проживания поволжских татар кошка ассоциируется с негативными проявлениями духа. В виде кошки дух-хозяин двора проявляется как беспокойное и пугающее существо, которое приносит тревогу в дом.

Другой важной зооморфной ипостасью духа-хозяина является змея (*жэрт жылань*), которая выступает как независимый персонаж с прогностической функцией. Если змея появляется в доме, это обычно считается дурным предзнаменованием, предвещающим смерть хозяина или другое значительное несчастье.

Домашней змее приписывают двойную роль: с одной стороны, она считается хранительницей семейного счастья и богатства, символом нормального хода жизни, с другой – является предвестником будущих событий. В образе змеи, несмотря на связанные с ней страхи, подчеркиваются положительные черты, так как она не только предупреждает о беде, но и защищает дом от злых сил. Змея, как дух-хозяин, играет важную роль в поддержании благополучия дома. Ее присутствие гарантирует стабильность и порядок, и хотя она может предвещать несчастья, ей не приписывают злонамеренных действий. Воплощая в себе двойственность – защиту и предостережение – змея остается важным символом в мифологической системе¹.

Антропоморфный образ духа-хозяина обычно проявляется в виде пожилой женщины, реже старика или взрослого мужчины. Внешность духа-хозяина часто напоминает образ живых или умерших членов семьи, и его можно увидеть в нечетких, едва различимых очертаниях, обычно в светлой одежде. Дух-хозяин всегда представляется седым, но его лицо никогда не удастся разглядеть. Несмотря на это, большинство информантов

¹ *Давлетшина Л.Х.* Современная татарская проза в контексте актуальной мифологической традиции: монография. – Казань: ИЯЛИ, 2022. – С. 81.

утверждают, что он принадлежит к старшему поколению, что подчеркивает его мудрость и связь с предками.

Интересно отметить, что в мифологических представлениях существуют как мужские, так и женские образы духа-хозяина, и когда люди обращаются к ним, часто используют множественное число. Это может свидетельствовать о том, что в прошлом за дом отвечали несколько духов, что указывает на комплексность и многослойность представлений о покровительстве жилищу. «*Яхшыларым, айда безнең белән бергә яшәгез*» («Мои хорошие, давайте вместе жить») (ПМА. Зап. от И.В. Иванова, 1929 г. р., с. Кряш-Серда, Пестречинский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина, 2006 г.). «*Йорт ияләре, йорт хужсалары, барыгыз минем белән*» («Хозяева дома, пойдёмте со мной») (ПМА. Зап. от Г.М. Габдрахмановой, 1935 г. р., д. Улля, Высокогорский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина, 2006 г.).

Представления о том, где обитает дух-хозяин домашнего пространства, варьируются в зависимости от локальной традиции, что связано с многослойностью его функций. Различные регионы могут по-разному трактовать роль этого персонажа, подчеркивая, что его присутствие затрагивает сразу несколько сфер жизни – от защиты дома до обеспечения гармонии во дворе и хозяйстве.

Среди наиболее характерных мест пребывания духа-хозяина в доме являются печь и пространство вокруг печи, чердак, подпол и порог. Места его обитания в целом соотносятся с сакрально маркированными частями дома, которые связаны с местами пребывания душ умерших предков и актуализацией символической границы «своего» и «чужого». В качестве локуса обитания духов-хозяев двора или хлева указывается двор, хлев или место содержания скота. Дух-хозяин двора тесно связан с домашними животными, и именно эта связь определяет его постоянное обитание во дворе или хлеву. Здесь он не только следит за порядком, но и защищает скот от болезней и других бедствий, обеспечивая гармонию между животными и их владельцами.

В системе мифологических представлений, связанных с духом-хозяином, особую роль играет масть скота. Считается, что от окраса животных зависит, примет ли дух-хозяин это животное

под свою защиту или нет. Если животное подходит духу по масти, оно будет под его покровительством, и он станет заботиться о его здоровье и благополучии. Существует распространенное поверье, что для каждого двора подходит только определенная масть животного. Это значит, что не каждое животное может быть принято духом-хозяином, и важно учитывать эти традиционные представления, чтобы поддерживать гармонию в хозяйстве.

Если дух-хозяин принял скотину, то он ее любит, подкармливает, ввиду этого хорошее состояние животного напрямую связывается с симпатией ее покровителя. Если же он ее не любит, тогда скотина худеет, становится болезненной, и ее в срочном порядке приходится менять или принимать меры по задбриванию духа-хозяина.

Чаще всего дух-хозяин активизируется ночью или вечером, когда все в доме затихает. Именно в это время он наиболее явно проявляет свое присутствие, что связано с представлениями о ночи как времени, когда границы между мирами людей и духов становятся тоньше. Ночью дух-хозяин может издавать различные звуки: хлопать дверьми, шуршать, греметь посудой, создавая ощущение его присутствия. Эти звуки не просто свидетельствуют о его активности, но также выполняют прогностическую функцию, предупреждая о грядущих событиях в жизни семьи. Именно стоном, шумом, плачем, завыванием он может предупреждать о приближающемся несчастье.

Өй иясе өйне киләсе бәләләрдән, киләсе казалардан саклый; йортка киләсе афәтне алдан белә; бәлә киләсе булса, төннәр дә йокламый үткәрә, төн буе пошынып йөри; ут казасы буласы икән, ул бер дә тик тора алмый, аһ-вах килеп өй эчендә әле ары, әле бире чабып йөри; төнлә белән ут казасы булса, шунда йоклаган кешеләрне ничек тә уятырга тырыша: әле аякларыңнан тарта, әле бер-бер айбер шакылдата, ди. (Дух-хозяин дома охраняет дом от предстоящих бед, чувствует их приближение. Если знает, что приближается беда, то не спит ночи напролет, всю ночь вздыхает, а если надвигается пожар, то никак не может усидеть на месте, мечется по дому со вздохами, старается разбудить людей, то за ноги их тянет, то гремит чем-нибудь)¹.

¹ Былтыр. Татар хорафаты // Аң. – 1913. – № 14. – Б. 250.

Прогностическая функция духа-хозяина, описанная в начале XX века, остается актуальной и спустя столетие. Современные информанты по-прежнему верят, что дух предупреждает жителей дома о грядущих несчастьях и катаклизмах. Этот аспект народных верований демонстрирует непрерывность традиции, передающейся из поколения в поколение.

Жорт бабай бар. Мин шул жорт бабайга ышанам. Мин уналты яшьтә идем. Карт бабам, атам пич башында ята. Түшәмбезгә кеше күтәрелде. Кышкы көн, суык. Түрдән күтәрелде, шыгыр-шыгыр килеп. Бабам, атам куркалар, караklar килде дип. Соң инде бик, ай яктысы гына якты. Тирә-якны карадык, кем дә юк. Ә ул жорт бабай кузгалган булган. Хәбәр итте, кисәтте ул безне. Иртә белән пожар булды, келәтебездән ут чыкты, абзарга китте. Жорт бабай искәртә, жорт бабай куркытмый мине.

(Есть жорт бабай. Верю я в него. Мне было 16 лет. Дедушка, папа лежали на печи. К потолку нашему человек поднялся. Зимний день, холодно. Со скрипом кто-то наверх поднялся. Дедушка с папой испугались, подумали, что воры пришли. Поздно уж очень было, месяц только светил. Огляделись вокруг, нет никого. А это жорт бабай был, оказывается. Весточку он нам принес, предупредил нас. Утром пожар случился, из клетки появился огонь и распространился на хлев. Жорт бабай предупреждает он, не пугает он меня)¹.

Поведение духа-хозяина тесно связано с тем, как к нему относятся домочадцы и насколько строго они соблюдают установленные традицией правила взаимодействия. Если его уважают, кормят, переносят в новый дом, то он покровительствует дому и его жителям, следит за порядком в хозяйстве, регламентирует поведение людей. Строго обязательным действием в традиционной культуре татар является обряд переселения духа-хозяина в новый дом, в основе которого заключена вера во взаимосвязь между благополучием дома и семьи и действиями и состоянием данного персонажа. Каждый дом имеет своего духа-покровителя, который обеспечивает благополучное сосуществование его жителей, поэтому в традиции существует строгий запрет на

¹ Баязитова Ф. С. Татар халкының бэйрәм һәм көнкүреш йолалары: рухи мирасыбыз хезинәсеннән. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1995. – Б. 126–127.

оставление духа-хозяина в старом доме: считается, что именно с ним связана хорошая доля домочадцев.

Переход включает некоторые ограничения временного и социального характера. Время перехода определяется и мотивируется в разных местах по-разному. Наиболее благоприятным считается строго определенное время суток – это и «ровно в полдень, по солнцу», и «как можно ранее перед восходом солнца, «в полночь», «чтобы хозяин шел ночью, и его не было видно», «во время новолуния». Весьма показательным является состав участников переселения и их функции: «*өй эзер булгач, йорт иясен беренче булып хужа кеше кертә*» («когда дом будет готов, хозяина дома первым запускает хозяин»), «*өйгә хужа гына керә, калганнар аннары*» («в дом заходит только хозяин, остальные потом»). Таким образом, в переселении могут участвовать только члены семьи, присутствие чужих в данном обряде невозможно.

Обряд отделения от старого дома предполагает приглашение духа-хозяина и совершается в доме или во дворе: «*дүрт почмакны да эйләнеп, йорт иясен чакырам, кулыма табагач тотам*» («надо четыре угла обойти и пригласить хозяина дома с кочергой в руках») (ФФ РЦРТК¹. Зап. от Г.М. Садыковой, 1926 г. р., Рыбно-Слободский район, Республика Татарстан. Соб. З.М. Брусско), «*йорт иясен капка төбендә чакырабыз инде*» («зовем хозяина дома у ворот») (ПМА. Зап. от М.Х. Бакировой, 1926 г. р., с. Б. Битаман, Высокогорский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина), «*себерке тотып, йортның почмакларын эйләнеп чыгам*» («обхожу углы дома с метлой в руках») (ПМА. Зап. от Ф.Г. Шариповой, 1925 г. р., д. Улля, Высокогорский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина). Этот факт связан с тем, что и двор, и дом граничат непосредственно с внешним (наружным) пространством, которое и считается чужим по отношению к закрытому, замкнутому пространству дворовых построек старого дома.

Таким образом, во время перехода актуализируется часть пространства, осмысляемая в качестве локуса духа-хозяина. Иногда

¹ ФФ РЦРТК – Фольклорный фонд Республиканского центра развития традиционной культуры (ныне Ресурсный центр внедрения инноваций и сохранения традиций в сфере культуры Республики Татарстан).

достаточно лишь вербальной магии для получения желаемого результата. Поэтому в одних случаях предполагается, что после приглашения он сам перейдет в новое жилище, в других же его переносят. Эманацией духа служит огонь из домашнего очага (угли), которые выгребают из печи, истопленной напоследок, кочерга, ухват, сито, веник. В некоторых местах, приглашая духа-хозяина на новоселье, брали с собой курицу или кошку.

Далее действие переходит за ворота дома, где проводятся промежуточные обряды, способствующие правильному преодолению пространства дороги. Дорога осмысливается как часть внешнего чужого пространства, поэтому она регламентирована определенными запретами. Например, категорически запрещено разговаривать во время перехода, нельзя оглядываться назад (Пестречинский район РТ). Эти запреты связаны с желанием сохранить «долю» данной семьи неуязвимой, так как дорога является средоточием злых духов, которые могут вмешаться во внутренний порядок семьи.

С приближением к новому дому, т. е. третьему локусу данного обряда чужая зона постепенно сужается и переходит в табуированный знак перехода, в данном случае дверь дома. Сакральным свойством в этом варианте наделяется весь дверной проем, поэтому после вступления на неосвоенную зону выполняются определенные обряды включения: приносится жертва, в дом запускается животное, к двери подвешиваются магические предметы (ветка можжевельника, цикорий, подкова). В Пестречинском районе Республики Татарстан нами был записан обычай обхода дома вокруг, перед тем как войти, что, скорее всего, связано с идеей установления границ нового дома и закреплением духа-хозяина за своим пространством (ПМА. Зап. от И.В. Иванова, 1929 г. р., д. Кряш-Серда, Пестречинский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина).

Пространство дома получает явно мифологическое осмысление. Перед нами в несколько трансформированном виде предстает путешествие в иной, незнакомый и полный опасностей мир. Снятие противопоставления своего-чужого, освоенного-неосвоенного достигается за счет смерти, что является обычным способом разрешения подобных коллизий. А.К. Байбурин, исследуя семиотику славянского жилища, указывает, что во многих

традициях имеет распространение представление о скорой смерти одного из жильцов нового дома, причем умирает, прежде всего, тот, кто первым входит в новый дом¹. Данное поверье встречается у татар в несколько трансформированном виде. Считается, что, если увидишь во сне сруб или новый необжитой дом, то обязательно кто-нибудь уйдет из жизни. Поэтому при вступлении на чужую зону обязательно жертвоприношение – это способ установления связи между священным и светским мирами посредством жертвы, т. е. вещи, разрушаемой в процессе церемонии. Примером данного поверья служит окропление порога кровью курицы, которую затем варят и съедают всей семьей (ПМА. Зап. от И.В. Иванова, 1929 г. р., д. Кряш-Серда, Пестречинский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина).

Для нормального исполнения своих функций дом требовал оживления, что и достигалось, по-видимому, строительной жертвой. Ср. у мордвы: при основании дома убивали курицу; при этом верили, что из крови этой курицы рождается юртава, т. е. домашний дух женского пола, которого называли также «бог сруба», «богиня срезанного отрубка», «отрубленный пень»².

Человек, вошедший в дом после этих обрядов включения, как бы снимает противопоставление своего-чужого, делая пространство своим. Снятие противопоставления между своим и чужим не является конечной целью ритуальных действий, совершаемых при переходе. Не менее существенными представляются действия, связанные с социализацией внутреннего пространства жилища.

Если дух-хозяин идет «своим ходом», то хозяева в меру своих сил стараются стимулировать его скорое и благополучное вселение в новое жилище. В ожидании духа-хозяина возможно несколько вариантов действий. В д. Улля Высокогорского района кашу, сваренную в старом доме, помещают в четыре угла подпола, выходят на улицу и, обратившись на юг, зовут хозяина на новоселье (ПМА. Зап. от Ф.Г. Шариповой, 1925 г. р., д. Улля, Высокогорский

¹ *Байбури* А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983. – С. 112.

² *Зеленин* Д.К. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. – М.: Индрик, 1995. – С. 28.

район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина). В д. Б. Битаман того же района хозяйка садится у двери в подпол, рассыпает зерно и читает молитву (ПМА. Зап. от М.Х. Бакировой, 1926 г. р., с. Б. Битаман, Высокогорский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина). Таким образом, в данном случае актуализируется формула приглашения с помощью ритуальной еды.

Если же духа-хозяина переносят, то хозяин или хозяйка вносят его различные атрибуты в новый дом и поселяют его в том локусе, из которого он был взят в старой избе. «*Барып житкәч, әйдә, кер, бергә яшик, дип, табагачны пич алдына куясың*» («Когда дойдешь, произнеся: “Заходи, будем вместе жить”, ставишь кочергу около печи») (ПМА. Зап. от Г.М. Габдрахмановой, 1935 г. р., д. Улля, Высокогорский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина). «*Өйгә кергәч, себеркене баз авызы кырыена куям*» («Когда вхожу в дом, ставлю метлу рядом с крышкой подпола») (ПМА. Зап. от М.Х. Бакировой, 1926 г. р., с. Б. Битаман, Высокогорский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина). «*Табагачка атланып килеп керәм дә, әйдә, өй иясе, өйгә кер, әйдә өй иясе түрдән бул, дип, ишекне ачып кертәбез. Табагачны пичкә сөйим инде*» («Вхожу в дом, сидя на кочерге, и открыв дверь, приглашаю хозяина со словами: “Хозяин, заходи в дом”. Кочергу ставлю около печи») (ПМА. Зап. от И.В. Иванова, 1929 г. р., д. Кряш-Серда, Пестречинский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина). Так посредством совмещения соответствующих координат того или иного сакрального пространства осуществляется преемственность связи нового жилища с «родовым гнездом».

После размещения культурных символов в необходимых локусах наступает последний этап обрядов включения для закрепления духа-покровителя, а именно совместная трапеза. «*Өйгә күчкән көнне нигез боткасы пешереп ашыйбыз*» («В день переселения варим кашу нового очага») (ПМА. Зап. от Г.М. Габдрахмановой, 1935 г. р., д. Улля, Высокогорский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина), «*Тары боткасы пешереп, йорт иясенә аерым кашык, аерым тәлинкә, чәй куябыз*» («Варим пшеничную кашу, съедаем ее только с членами семьи, а также ставим отдельную ложку и тарелку с кашей для хозяина») (ПМА.

Зап. от И.В. Иванова, 1929 г. р., д. Кряш-Серда, Пестречинский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина). Это только единичные примеры коллективного угощения. Особо следует остановиться на обряде перенесения каши из старого дома в новый, что символизирует преемственность между старым и новым очагом. Каша съедается всеми членами семьи, молча, и на стол обязательно ставятся столовые приборы для духа-хозяина. Таким образом, в коллективном угощении задействованы только члены семьи, что глубоко символично, так как здесь моделируется образ жизни семьи в этом доме. Во время трапезы осуществляется разделение перенесенной доли на всех членов семьи. На этом обряд перенесения духа-хозяина завершается. Однако на протяжении всей своей жизни хозяева поддерживают связь с ним, поднося ему ритуальную еду, так как время от времени необходимо обновлять благотворное воздействие духа-хозяина.

Если дух-хозяин обижен чем-то, он может прекратить оказывать помощь семье. В таких случаях возможны проблемы в хозяйстве, болезни среди домочадцев и даже неудачи, поскольку обиженный дух перестает защищать дом и его обитателей. Поэтому люди всегда внимательно следят за любыми необычными звуками – шорохами, гроыханием посуды, а также за изменениями в состоянии домочадцев, такими как болезнь, плач ребенка или беспокойный сон. Эти явления часто воспринимаются как признаки недовольства духа, и игнорировать их было бы опасно, ведь это может привести к еще большим бедам.

В случае появления таких признаков необходимо совершить предписанные традицией действия, которые умилят духа-хозяина. Самым распространенным способом вернуть расположение духа-хозяина является чтение мусульманских молитв, обращенных к духам-покровителям. Также существует практика установления контакта с духом через подношение ему ритуальной еды, которая помогает успокоить его и восстановить покровительство.

Гамбәр апа, Дәсимә әби – йорт хужсалары алар. Әгәр дә синең йортың тыныч булмаса – борчыласың, нәрсә эшләргә белмисең. Шуларга атап, әгузе бисмилла әйтеп, аятелкөрсү укып, Дәсимә әби, Гамбәр апага багышлап, ипинең кибән башын әйләндереп

кисеп аласың да: «Дәсимә эби, Гамбәр апа, / Менә сезгә ризык, / Минем йортыма тынычлык бир, / Минем хәерле гомеремне телә, / Без бергә-бергә тынычлык белән куанып яшик», – дип, ипинең иң беренче кисеп алган кисәген, кибән башын, морҗа каршына куярга кирәк. Сиңа тынычлык була, күңелең тыныч була.

(Гамбар ана, Дасима эби – хозяйева дома. Если дома неспокойно, то волнуешься, не знаешь, что делать. В этом случае нужно прочитать аят аль-Курси и со словами: «Дасима эби, Гамбар апа, / Вот вам еда, / Дайте спокойствие моему дому, / Пожелайте мне счастливой жизни, / Давайте будем жить дружно и в спокойствии», – необходимо положить горбушку хлеба на печь. После этого все наладится, душа твоя успокоится)¹.

Одним из эффективных способов вернуть расположение духа-хозяина является проведение специального жертвоприношения или ритуальной трапезы. Такие ритуалы имеют множество вариаций и служат для восстановления благоприятного расположения духа, который может вновь стать покровителем дома и его обитателей. В традиции татар-кряшен подобный обряд назывался *йорт урыны уздыру* (чувствование усадьбы). «Для этого варили полный котел полбенной каши, которую выкладывали на тарелки. Кроме того, на стол выставляли ковш с вином, пивом или водой, ложки, мелкие медные монеты. На лавки постилали войлок, поверх которого ставили подушки. Старшие члены семьи, взяв в руки чаши с кашей, молились о благополучии дома, периодически совершая поясные поклоны. Затем глава семьи спускался в погреб, где вкладывал в углы дома кусочки железа. Монеты со стола собирали в небольшой мешочек, который подвешивали к потолку или прятали в специальном деревянном ящике в погребе. Этот кошелек никто не имел права трогать, расходовать из него деньги. С каждым годом количество таких подношений росло, увеличивая неприкосновенный капитал хозяина дома. Расставленное на столе праздничное кушанье съедали члены семьи. Часть каши оставляли под лавкой для *йорт иясе*»².

¹ Баязитова Ф.С. Мишәр диалекты: Рухи мирас, гаилә-көнкүреш, йола терминологиясе һәм фольклор. – Саранск : Татар газетасы, 2003. – С. 116–117.

² Исхаков Р.Р. Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX – начало XX вв.): монография. – Казань: Изд-во «Центр инновационных технологий», 2014. – С. 120.

Современные татары-кряшены продолжают проводить этот обряд, хотя он приобрел новые формы с учетом современных реалий. Однако его символическое значение и функциональная направленность остаются прежними: он по-прежнему служит для поддержания связи с духом-хозяином и обеспечения благополучия дома. К примеру, в локальной традиции татар-кряшен с. Кр. Баран Алексеевского района Республики Татарстан ежегодно проводится обряд приготовления каши, посвященный духу-хозяину – *төн буткасы пешеру йоласы* (обряд приготовления ночной каши) или *өй иясен ризалату йоласы* (обряд задабривания духа-хозяина дома).

В ритуальной традиции татар, проживающих на других территориях, также зафиксированы похожие обряды, которые совершаются сразу же после переселения в новый дом, а также по мере необходимости – в течение жизни. В Восточном Закамье этот обряд известен как *нигез боткасы* (каша основания или фундамента дома), в Западном Закамье – *ызба келәве* (моление для избы), у татар Правобережья Волги – *йорт гөрдәсе* (угощение дома) и др. Региональные различия подчеркивают богатство и разнообразие обрядов, связанных с почитанием духа-хозяина.

В данной работе рассмотрена роль духов-хозяев как хранителей домашних и хозяйственных локусов. Духи-хозяева, как невидимые посредники между мирами, выступают гарантами благополучия семьи, обеспечивая защиту и порядок в доме и дворе. Они поддерживают свой мир через связь с сакральными местами дома (печь, чердак, порог), ритуалы задабривания и переселения в новое жилище. Представления о духах-хозяевах служат фундаментом сакрализации домашнего пространства, символизируют защиту и стабильность семейного быта, и сохраняются в современности как часть культурного наследия татарского народа.

2.2. Персонификация сил природы

Мифологическая структура мироздания предполагала четкую иерархию духов-хозяев, охраняющих природные пространства. Наивысшие ступени в этой системе занимали покровители

ключевых элементов материального мира: земли, воды и лесов. Они олицетворяли собой силы, управляющие природой, и играли роль посредников между миром людей и стихиями. Подобная иерархическая система была направлена на поддержание гармонии между людьми и окружающим их миром. Ниже в религиозно-мифологической иерархии находились духи-хранители локальных объектов и природных явлений, такие как духи родников, ручьев, дорог и даже болезней. Они, обладая меньшими полномочиями, нежели их более могущественные коллеги, также играли важную роль в управлении процессами, происходящими в непосредственной близости от человека. Эти персонажи взаимодействовали с людьми на более локальном уровне, что подчеркивало сложность и многослойность системы верований.

Древние тюрки, а также их потомки, современные татары, всегда демонстрировали глубокое уважение к водным источникам. В их мировоззрении каждый водоем, независимо от его размеров, имел собственного духа-хозяина. Дух-хозяин воды (*су иясе*) выступал в роли властелина водной стихии, контролируя все водные пространства. В традиционных верованиях татар этот дух был не просто мифологической фигурой, а важным посредником, от которого зависели благополучие водных источников и защита людей, взаимодействующих с ними. Олицетворяя силу и мощь воды, дух-хозяин был наделен качествами, позволяющими ему управлять водными элементами, символизируя при этом баланс и гармонию между человеком и природой. Значимость духа-хозяина воды во многом объяснялась его тесной связью с духом-хозяином земли (*жир иясе*), что уходит корнями в древнетюркские верования. В архаической мифологии оба духа сливались в единый образ божества земли и воды – *Жирсу*. Оно олицетворяло неразрывную связь между этими двумя стихиями, чье гармоничное взаимодействие было жизненно важным для существования человека. С развитием и усилением культа Тенгри, который со временем стал рассматриваться как Единый Верховный Бог, божество земли и воды утратило свое первоначальное значение и «опустилось» в иерархической

системе на более низкую ступень, превратившись в два самостоятельных духа – духа земли и духа воды»¹.

В соответствии с традиционными верованиями татар, дух-хозяин воды, известный под различными именами (*су иясе, су анасы, су атасы, су бабасы, су үгезе, су пиресе* и др.), способен являться людям в антропоморфном облике. Он мог принимать вид, как мужчины, так и женщины, и его появление всегда имело сакральное значение, указывая на необходимость установления уважительных отношений с этой стихией. Наши информанты рассказывали:

«Су хужасы – олы яшьтәге хатын-кыз, чәчләре яшькелт төстә, гәүдәсен һәм зур күкрәкләрен каплап торалар. Чәчләреннән гел су тамып тора. Куаклар арасында күренми дә ул, эңгер-меңгердә бигрәк тә. Инеш аркылы чыкканда, су хужасына хөрмәтеңне күрсәтергә кирәк: “Су хужасы Сылубикә, рәхмәтең белән кабул итеп ал!” – дип әйтәсең дә суга күлмәк итәгеңнән бер җеп алып саласың» («Хозяйка воды – пожилая женщина, с зеленоватыми длинными волосами, которые покрывают ее тело и большие груди. С волос все время капает вода. Среди кустов ее не заметишь, особенно в сумерках. Когда переплываешь через реку, надо всегда выразить свое почтение духу-хозяйке воды со словами: “Хозяйка воды Сылубикә, прими с благодарностью”, – и кинуть, хотя бы, нитку с подола платья») (ПМА. Зап. Н.А. Мифтаховой, 1952 г. р., Зеленодольский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина, 2009 г.).

С наступлением весны, до начала купального сезона, татары, обитающие возле крупных водоемов, традиционно проводят ритуал жертвоприношения, посвященный духу-хозяину воды. Этот ритуал представляет собой попытку заручиться благосклонностью водной стихии на предстоящий сезон. Он демонстрирует тесную связь народа с природой, где взаимодействие с духами-хозяевами воды играет важную роль в обеспечении безопасности и благополучия тех, кто вступает в контакт с водоемами.

¹ *Исхаков Р.Р.* Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX – начало XX вв.): монография. – Казань: Изд-во «Центр инновационных технологий», 2014. – С. 113.

Примешинские татары-кряшены, проживающие в селе Ташкирмень Лаишевского района Татарстана, до сих пор сохраняют древний ритуал, который они проводят в начале июня. В рамках этого обряда собирают пять символически значимых предметов: сваренное вкрутую яйцо, нить, пуговица, расческа или гребень и старый замок. Все эти вещи бросают в воду, обращаясь к духу-хозяину воды с просьбой о защите и благосклонности на весь купальный сезон, как для детей, так и для взрослых. Согласно их верованиям, купание в реке без выполнения этого ритуала считается небезопасным. Вода, управляемая духом-хозяином, требует ритуального уважения, и любое пренебрежение этим может привести к несчастью. Подобный обряд жертвоприношения существовал и в Камско-Устьинском районе вплоть до середины 1990-х гг. XX века. В этой традиции обряд включал заклание барана, из которого готовили традиционное блюдо – шурпу. После приготовления шурпу съедали всем селом, что подчеркивало коллективную природу обряда.

Многочисленные информанты из разных этнических групп татар сообщали, что весной дух-хозяин воды издает необычные для человеческого уха звуки, напоминающие свист. Эти звуки, по их мнению, служат напоминанием о присутствии духа и его желании получить жертву. Иногда подобные звуки можно услышать и летом, что, по рассказам, является предвестником беды. Согласно верованиям, эти звуки не умолкают до тех пор, пока кто-то не утонет.

В мифологической системе татар дух-хозяин воды преимущественно изображается в антропоморфном облике и чаще всего представляется в виде женщины. Ее описывают как обладательницу длинных золотистых волос и вытянутого тела, которое переливается при свете луны. Тем не менее, в ряде мифологических рассказов дух-хозяин воды принимает зооморфный облик быка, свиньи или водоплавающей птицы.

Былички о духе-хозяине (в большинстве из них речь идет о *су анасы*), как правило, однотипны и не изобилуют сложными сюжетами. В большинстве случаев ее описывают сидящей у воды, где она расчесывает свои длинные волосы и с наступлением весны издает характерные, трудно воспроизводимые звуки. В современных быличках хозяйка воды описывается как

крайне опасное существо, чья главная функция заключается в том, чтобы заманить людей в воду, утопить и затем высосать из них кровь. Подобные рассказы служили предупреждением, призывая к осторожности и уважительному отношению к воде, которую считали опасной, если не поддерживать правильные отношения с ее хозяевами.

«Однако отрицательное действие персонажа, приписываемое ему, напрямую связано с его патронажной функцией, т. е. безраздельным владением всем, что находится в подвластном ему пространстве, и как следствие, – обязанностью человека уметь налаживать взаимовыгодные отношения (задабривать, приносить жертвы, соблюдать правила). Патронажная функция персонажа находит отражение в нескольких сюжетных типах:

1) вода меняет свое направление в зависимости от желания хозяйки воды: *«Су үзәге тегеннән агадырые. Чәч тараганын безнең эти күргән. Гел чыр-чыр кычкырып утырадырые ул. Су шуннан ага башлады аннары»* («Вода текла оттуда. Папа видел, как она расчесывала волосы. Она издавала короткие возгласы. Вода потом поменяла свое направление») (ПМА. Зап. от О.М. Чумаковой, 1934 г. р., д. Б. Шурняк, Елабужский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина, 2008 г.);

2) хозяйка воды держит и не отпускает лодку, пока рыбаки не задобрят ее: *«Бервакыт балыкчылар Том елгасына балык тотырга киткәннәр. Көймәгә утырып, ярдан китмәкче булганнар. Күпме генә тырышсалар да, көймә урыныннан кузгалмаган. Ишкәкләре белән озак азапланганнар, әмма эш алга китмәгән. Шулкакыт бер өлкән балыкчы суга балта ташилаган, шуннан көймә урыныннан кузгалган. Көймәне су иясе тотып торган булган, ди»* («Однажды рыбаки поехали ловить рыбу на реку Томь, сели в лодку и стали отталкиваться от берега, но, сколько бы, они не прикладывали сил, лодка не двигалась с места. Долго они работали веслами, но ничего не выходило. Тогда один из старых рыбаков бросил в воду топор, и лодка поплыла. Говорят, лодку держала хозяйка воды»)¹.

¹ *Ярзуткина А.А.* Ритуалы достатка: Традиционные земледельческие, скотоводческие и промысловые культы сибирских татар. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012. – С. 55.

В традиционной культуре современных татар по сей день сохраняется комплекс строгих правил, касающихся обращения с водными источниками, которые включают как запреты, так и разрешения. Нарушение этих правил может привести к несчастьям, что подчеркивает важность соблюдения определенных ритуалов при взаимодействии с водоемами. Самый распространенный запрет – нельзя пачкать воду, нельзя у воды ходить по нужде. При неисполнении этих запретов дух-хозяин воды насылет на человека болезнь, называемую *су тоту* (букв. – схватила вода, поймала вода), после чего человек неизлечимо заболевает. Для того чтобы не попасть под вредоносное воздействие, при переправе через реку необходимо положить в воду хлеб, зерно, соль или нитку от одежды и произнести один из вариантов заговора, например: «*Су энекәем, су әтекәем, / Мин сиңа тимим, / Син миңа тимә*» («Мать воды, отец воды, / Я тебя не трону, / Ты меня не трогай») (ПМА. Зап. от О.М. Чумаковой, 1934 г. р., д. Б. Шурняк, Елабужский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина, 2008 г.). Хотя носители традиции не связывают данный обычай с духом-хозяином воды, для исследователя представляется ясным, что и сама форма обращения к воде, и вера в функцию наказания в связи с существующими запретами соотносятся в фольклорной традиции с этим персонажем.

Болезнь, которую насылет на человека дух-хозяин воды, может быть исцелена только опытным знахарем – человеком, обладающим глубокими познаниями в области народной медицины и магии. Такой целитель (*имче, ногытчы, өшкерүче* и др.) проводит специальный ритуал, сопровождая его произнесением заклинаний или магических текстов. Традиционная схема лечения болезней, вызванных вмешательством духа-хозяина воды, в целом однообразна, хотя детали ритуала могут изменяться. Для исцеления необходимо посетить тот водный источник, где, по мнению больного, произошло несчастье, и попросить у него прощения. Подойдя к воде, произносят слова заговора, оставляют приготовленные жертвенные предметы и молча, не оглядываясь, уходят. Во время такого ритуала хозяев называют почтительно, причем в заговоре-просьбе перечисляют не только духов-хозяев воды, но и остальных хозяев природных локусов:

«Су анасы – сылу сакал, / Жир анасы – жирэн сакал, / Күк анасы – көрэн сакал, / Мине ашама, мине эчмә, / Шушыны аша, шушыны эч, / Миннән көткәнең шул булсын, / Име-томы шушы икән, Табылмыйча тора икән»¹.

(«Мать воды – красивая борода, / Мать земли – рыжая борода, / Мать неба – серая борода, / Меня не ешь, меня не пей, / Вот это ешь, вот это пей, / Пусть это будет все, чего ты ждешь, / Лечением пусть это будет, / Не могут найти оказывается»).

Еще одно важное правило, касающееся поведения человека возле водоемов, заключается в том, что в темное время суток водные пространства следует обходить стороной. Считалось, что нарушение покоя водных духов в это время может вызвать их гнев. Этот запрет основан на представлениях о том, что в темноте граница между мирами становится более тонкой, и духи могут более активно проявлять себя. Если рано утром на восходе солнца идешь к роднику за водой, то обязательно надо поприветствовать духа-хозяина воды и попросить у него разрешения. Иначе можешь навлечь на себя беду (упасть и покалечиться, пролить воду и т. д.). Данные обряды и поверья, являющиеся рудиментами сложных мифологических ритуалов, нацелены на обеспечение благополучия жизни людей, нормального воспроизводства хозяйства.

В пантеоне низших мифологических персонажей татар особое место занимает фигура Хызыр Ильяса. В татарском фольклоре он традиционно классифицируется как положительный персонаж. Однако современные исследования и полевые материалы, а также научные труды тюркологов, свидетельствуют о его тесной связи с культом плодородия, что позволяет рассматривать его как одного из духов-хозяев, отвечающих за природные локусы.

В культурной традиции тюркских народов образ белобородого вечного путника – Хызыр Ильяса занимает значительное место. Его вечное странствие, символизирующее постоянное присутствие в мире людей, подчеркивает его функцию защитника, помогающего путникам и оберегающего урожай. Прототипами образа Хызыр Ильяса являются ал-Хадир (ал-Хидр,

¹ Татар халык ыжаты. Йола һәм уен жырлары / төз., кереш мәкалә язучы, иск. эзерл. И.Н. Надиров. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1987. – Б. 39.

Хизр) – распространенный образ устных преданий и мусульманской книжной традиции, и Ильяс – знаменитый коранический персонаж. Имя Хызыр не упоминается в Коране, но в тафсирах Рабгузи и Корана в 64-м аяте 18-й суры речь идет о нем: Пророки Хызыр и Ильяс были оставлены Аллахом на земле. Они испили живой воды, поэтому им дана вечная жизнь. Ильяс господствовал в горах и на морях. Хызыр же путешествовал по землям, полям, морям, помогал заблудившимся путникам. В творчестве тюрков-мусульман эти два пророка воспринимаются как единое целое и находят место в различных фольклорных жанрах¹. «Бессмертие как атрибут Ильяса и Хадира возводит этих персонажей в ранг сверхъестественных существ, практически духов-охранителей, способных покровительствовать людям, попавшим в экстремальные ситуации»². Слияние этих двух персонажей создало уникальный персонаж тюркской мифологии, который вобрал в себя черты как исламской, так и домусульманской веры, что позволяет рассматривать Хызыра Ильяса как синкретический образ, объединяющий разные культурные пласты и религиозные традиции.

На территории Средней Азии образ Хызыра тесно связан с земледельческими ритуалами, в которых он почитался как податель изобилия. Вера в Хызыра как в персонажа, приносящего плодородие, была неотъемлемой частью аграрных обрядов, что подчеркивает его важнейшую функцию в обеспечении процветания и благополучия. Земледельцы верили, что его присутствие способствует хорошему урожаю, делая Хызыра ключевой фигурой в системе аграрных мифов и верований. «В поверьях узбеков Хорезма Хызыр не только помогает заблудшим, исцеляет больных, но и участвует в культе плодородия. После сбора урожая всем необходимо на некоторое время покинуть кирман, чтобы Хызыр смог беспрепятственно появиться и дотронуться рукой до зерна. Узбеки верят, что посещение кирмана, поля, сада Хызыром

¹ Башкурова-Садыйкова А.Х. Ислам һәм татар халык ижаты. – Казан: ИЯЛИ АН РТ, 2005. – 154 б.; Мөхәммәтҗанова Л.Х. Дөнья цивилизациясендә татар дастаннары. – Казан: ТӘҺСИ, 2018. – С. 231.

² Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального / А.Г. Селезнев [и др.]. – М.: Изд. дом Марджани, 2009. – С. 135.

может обеспечить обильный урожай. Затем при уборке хлеба на верхушку кладут кусок глины «кесак», именуемый «Хызыр кесаки, берекет кесаки» («кусок Хызыра, кусок изобилия»)¹.

Согласно узбекским преданиям, Хызыр не только оказывает помощь заблудившимся путникам и исцеляет больных, но и занимает центральное место в культе плодородия. После завершения сбора урожая все должны на время покинуть зернохранилище (кирман), чтобы Хызыр мог беспрепятственно появиться и прикоснуться к зерну своей рукой. Узбеки верят, что его прикосновение может обеспечить обильный урожай на следующий год, закрепляя его роль как покровителя плодородия и изобилия.

В казахском фольклоре существует устойчивое представление о том, что каждый человек встречается с Хызыром трижды в течение своей жизни. Считается, что тот, кто сумеет распознать в незнакомце Хызыра и попросить у него о счастливой судьбе, получит возможность исполнить свою заветную мечту. Однако удача встречается крайне редко, и немногие способны распознать Хызыра. В турецком фольклоре ежегодно 23 апреля отмечается праздник Хыдреллез – приход лета, который длится три дня. Обряды трехдневного цикла связаны с верой в появление Хызыра, который принесет с собой солнце, воду, здоровье и согреет землю. Из многочисленных верований тюркских народов становится ясно, что культ Хызыра наиболее ярко проявляется в ритуалах, связанных с наступлением весны и пробуждением природы. Эти ритуалы подчеркивают его функциональную связь с мифическими персонажами тюркской традиции – богами земли и воды, которые управляют природными стихиями. Хызыр играет роль посредника, способствующего возрождению природы и обеспечению благополучия людей в период весеннего обновления.

В традиции татар-мусульман образ Хызыр Ильяса получил широкое распространение. Исследование фольклорных данных, собранных среди поволжских и сибирских татар, позволяет выделить ключевые черты этого мифологического персонажа. Хызыр Ильяс воспринимается как защитник, помощник

¹ Садекова А.Х. Идеология ислама и татарское народное творчество. – Казань: Фикер, 2001. – С. 135.

и духовный наставник, который приходит на помощь в трудные моменты и предсказывает будущее. «В зависимости от выполняемой функции видоизменяется количественная характеристика мифологического персонажа: он может быть представлен как одиночным образом (*Хозер, Хозер Ильяс, Хозер Галәйһиссалам, Хосер баба*), так и парным (*Хосер и Хур кызы, Гозер и Ильяс, Хозер и Ильяс*)»¹. Эта двойственность символизирует его многогранную природу и расширяет роль и функции данного персонажа в народных верованиях.

В религиозно-мифологической системе верований поволжских татар Хызыр Ильяс воспринимается как пророк или ангел, которого Аллах послал на землю для помощи людям. Его роль выходит за рамки обычного мифологического персонажа – он наделен божественной миссией, выполняя функцию посредника между миром людей и Богом.

«Икәү икән бит ул, икәү: Хозер һәм Ильяс пәйгамбәр. Алар ике туган, алар исәннәр, һәм алар эфир йөзөндә йөршәр. Һәм кешеләргә ярдам итәләр» («Двое их, пророки Хозер и Ильяс. Это два родственника, живы они, и оба ходят по земле. Людям помогают») (ПМА. Пестречинский район Республики Татарстан, д. Конево. Соб. Л.Х. Давлетшина).

«Хозер Ильяс – пәйгамбәр ул. Аны Аллаһы Тәгалә эҗибәрә» («Хозер Ильяс – это пророк. Его посылает Аллах») (ПМА. Высокогорский район Республики Татарстан, д. Улля. Соб. Л.Х. Давлетшина).

«Берсе – Гозер, берсе – Ильяс. Алар төрле кыяфәттә булырга мөмкин. Менә ике фәрештәбез безнең менә шушы эҗирдә. Алар гел Аллаһы Тәгаләне уйлап, Аллаһы Тәгаләгә гыйбадәт кылып, Аллаһы Тәгаләдән генә сорап йөрүче шундый кешеләр була. Ә күп намаз укый торган кешеләр, карчыклар янына кеше кыяфәтендә кереп, алар намаз да укып чыгарга мөмкиннәр. Эгәр кеше адаша икән, ул аны иптәш булып илтәп тә куярга мөмкин, менә берсе – Ильяс, берсе – Гозер. Алар икәү» («Один – Гозер, другой – Ильяс. Они выглядят по-разному. Два ангела они на этой земле. Они всегда думают об Аллахе, поклоняют-

¹ Давлетшина Л.Х. Современная татарская проза в контексте актуальной мифологической традиции: монография. – Казань: ИЯЛИ, 2022. – С. 118.

ся Аллаху, всегда обращаются с просьбами к Аллаху. Они могут пойти к набожным людям для совместного чтения намаза. Если человек заблудится, они могут довести его до дома. Один Ильяс, другой Гозер. Их двое») (ПМА. Тюлячинский район Республики Татарстан, д. В. Кибя-Кози. Соб. Л.Х. Давлетшина).

В традиции сибирских татар Хосер Ильяс баба и его сестра-близнец Хур кызы символизируют души неженатого молодого человека и незамужней девушки.

«Фермадан кайтып киләм. Бер ак күлмәкле әби килеп чыкты. Каршымда торды-торды да миңа юл бирде, зияратка кереп китте. Ул Хосер Ильяс бабайның апасы Хур кызы иде. Аларның берсе өйләнмәгән, берсе кияүгә чыкмаган. Күбесен алар агымсу буенда очрыйлар. Алар, беркайда да азык булмагач, садака булмагач, су буенда су эчәләр, имеш. Катымда хатынкызга ике учны кушып утырырга кирәк су акмасын өчен. Хосер Ильяс бабабыз кая булса да очып йөри, аны теге дөньяга да, бу дөньяга да алып киләләр, ә Хур кызы һаман бер урында тора. Ул елга суы я яңгыр суы гына эчә. Хур кызлары күп алар» («Возвращалась я с фермы. Вдруг передо мной появилась пожилая женщина в белом. Стояла-стояла передо мной, а потом уступила мне дорогу и ушла на кладбище. Это сестра Хосер Ильяс баба – Хур кызы. Один из них не женат, другая незамужем. Часто они встречаются около проточной воды. Говорят, что из-за отсутствия еды, из-за отсутствия садака они пьют воду. На катыме (религиозное застолье) женщина должна держать ладони вместе, чтобы не вытекла вся вода. Хосер Ильяс баба всегда где-то летает. Его приглашают то на этот свет, то на тот. А Хур кызы всегда находится на одном месте. Она пьет только речную или дождевую воду. Их много») (ПМА. Ялutorовский район Тюменской области РФ. Соб. Л.Х. Давлетшина. 2008 г.).

Основная ипостась Хызыр Ильяса на всей исследуемой территории антропоморфна, чаще всего он показывается в облике белобородого старца. По мнению информантов, он является человеку в строго определенных ситуациях (на дороге или в доме) для оказания помощи кому-нибудь, для предсказания будущего или для испытания человека.

«Ап-ак Хозер Ильяс очрады. Тушылай-тушылай ияреп барды да юкка чыкты дип әйтәләр ие. Кич белән очрый. Кәпә-

көндөз өйгә килеп керә ди. Хозер Ильяс юлларда очрый. Сакалмык жибәргән бабай була ди («Встретился Хозер Ильяс. Белый-белый. Говорили, что он идет за тобой и исчезает. Встречается по вечерам. Днем заходит в дома. Хозер Ильяс встречается на дорогах. Это старик с бородой и усами») (ПМА. Зап. от Разии Хадиятулловны Билаловой, 1921 г. р., д. Кургузи, Зеленодольский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина, 2007 г.).

Однако в представлениях сибирских татар основной чертой Хызыр Ильяса становится отсутствие постоянного облика, способность показываться человеку в любом образе, его невидимость в повседневной жизни, а также наличие телесной аномалии (у него может отсутствовать или большой палец на правой руке, или кость среднего пальца правой руки), по которой можно его узнать.

«Хосер Ильяс бабаны Аллаһы Тәгалә жибәрә, яхшы уй белән чыккан кешегә чыга ул. Уң кулында урта бармагы сөякһез пулаты» («Хосер Ильяс баба направляет к нам Аллах, он выходит к человеку с добрыми помыслами. Средний палец правой руки у него без кости») (ПМА. Зап. от А.Т. Бимжановой, 1928 г. р., д. Исетское, Ялуторовский район, Тюменская область. Соб. Л.Х. Давлетшина, 2008 г.).

Здесь он может быть как антропоморфным, так и зооморфным персонажем. В данной ситуации речь идет, скорее всего, о случаях оборотничества, а не о параллельных ипостасях персонажа.

«Хосер баба төрле кыяфәттә күренәте. Эт булып та. Сыер булып та, бабай булып та күренәте ул» (Хосер баба видится в любом облике. И в виде собаки, и в виде коровы, и в виде деда) (ПМА. Зап. от Юмабики Багаутдиновой, 1924 г. р., д. Н. Атьялово, Ялуторовский район, Тюменская область. Соб. Л.Х. Давлетшина, 2008 г.).

Одна из главных функций Хызыр Ильяса – это помощь людям, оказавшимся в затруднительном положении. В обеих традициях он наиболее активно проявляет себя как помощник заблудившимся путникам. Его появление в моменты опасности воспринимается как божественное вмешательство, и те, кто

встречает его на своем пути, могут рассчитывать на благополучный исход.

«Хозер – кыр хужасы. Ир кеше ул, кешеләргә күренә, авырлык килгәндә ярдам итә, кырда очрый. Я күршең, я бабай булып килә, танып булмый аны. Яз башында “Хозер канатын жылтегәч, яз эжитә” дигән сүз бар» («Хозер – хозяин полей. Мужчина он, видится людям, помогает, когда приходится тяжело. Появляется или в облике соседа, или в облике старца, его невозможно узнать. В начале весны говорят: “Когда Хозер взмахнет крылом, весна наступит”») (ПМА. Зап. От З.Х. Бикбаевой, 1929 г. р., г. Старая Кулатка, Старокулаткинский район, Ульяновская область. Соб. Л.Х. Давлетшина, 2007 г.).

Прогностическая функция Хызыр Ильяса является одной из его основных способностей, и способы ее проявления могут различаться в зависимости от локальной традиции. Во многих преданиях Хызыр Ильяс предвещает грядущие события, как хорошие, так и плохие, что придает его образу черты провидца. Он может либо явиться во сне, либо встретиться в облике человека или животного. Способность Хызыр Ильяса предсказывать важные события в жизни семьи или рода отмечена в разных традициях. Однако частота его появления и формы этих предсказаний различаются в зависимости от региона.

В татарской фольклористике основные функции Хызыр Ильяса связаны с его способностью предсказывать судьбу и оказывать помощь в трудные моменты. Однако в современных мифологических рассказах, записанных среди татар в различных регионах, имеет место иная тенденция, указывающая на общетюркские черты этого персонажа. Он все чаще рассматривается не только как индивидуальный дух-помощник, но и как фигура, выполняющая универсальные функции, связанные с плодородием, защитой и благополучием, что перекликается с мифами других тюркских народов.

В разных этнических группах татар широко распространены верования, что по действиям Хызыр Ильяса можно предсказывать природные явления. Например, в Старокулаткинском районе Ульяновской области считается, что начало посевных работ должно совпадать с моментом, когда Хызыр Ильяс «взмахнет

крылом», символизируя начало нового цикла плодородия. В Зеленодольском районе Татарстана существует интересный обряд, связанный с Хызыр Ильясом. Вечером 19 апреля в снег вставляют палку, и утром по ее состоянию судят о приближении весны. Если снег подтаял, то весна наступит рано, если же нет, то говорят: «Хызыр Ильяс не бросил свою палку». В Ялуторовском районе Тюменской области существует поверье, что на одном конце радуги сидит Хызыр, а на другом – Ильяс. Радуга представляется как знамение их присутствия, а ее появление воспринимается как благоприятный знак.

Результаты наших предыдущих исследований показывают, что когда Хызыр Ильяс выполняет свою патронажную функцию, чаще всего употребляется его одиночное имя – *Хозер* или *кыр иясе*. В то время как остальные его функции, включая помощь и предсказания, обычно связываются с его парным образом – *Хозер Ильяс*. Дуализм в именах и функциях подчеркивает многогранность персонажа, где одно имя связано с его ролью покровителя природных пространств, а другое с пророческими и защитными функциями.

Мифологические представления татар тесно связаны с мусульманской традицией, в которой Хадир (Хызыр) воспринимается как покровитель мореплавателей, а Ильяс – как защитник и хранитель тех, кто странствует по суше¹. Скорее всего, в образе Хызыр Ильяса произошло слияние черт мусульманских персонажей с функциями духов-хозяев локальных мест, типичных для тюрко-татарской мифологии. Различные наименования Хызыр Ильяса, зафиксированные в татарской традиции (например, *кыр иясе* – хозяин полей, *кыр хужасы* – властелин полей, *юл иясе* – хозяин дорог), и его главная функция покровителя и защитника в трудных жизненных обстоятельствах позволяют проводить параллели с духами-хозяевами неосвоенных территорий.

«Юл садакаларын менә жул хужаларына багышлыйсың инде, аларның иң зурысы – Хозер Ильяс – жул хужасы була, коры жирнеке. Хозер Ильяс булсын юлдашың, диләр инде. Менә шуның өчен пәйгамбәрбез “Хозер Ильяс галәһиһиссәлам булсын

¹ Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального / А.Г. Селезнев [и др.]. – М.: Изд. дом Марджани, 2009. – С. 135.

юлдашың” – дигән» (Подаяние, которое подают при выходе в дорогу, нужно посвящать духам-хозяевам. Самый главный из них – Хозер Ильяс – хозяин суши, дороги. Говорят, пусть Хозер Ильяс будет спутником. Вот поэтому наш пророк сказал: «Хозер Ильяс галяйһиссаям пусть будет спутником» (ФФ РЦРТК. Зап. от Р.Н. Гарифуллиной, 1940 г. р., д. Бурундуки, Кайбицкий район, Республика Татарстан).

Предварительные исследования подтверждают, что образ Хызыр Ильяса в значительной степени соответствует народной мусульманской традиции тюркоязычных народов, исповедующих ислам. Он гармонично сочетает исламские религиозные элементы с древними тюркскими верованиями, что делает его особенно важным для народов, у которых исламская и доисламская культуры тесно переплелись. Образ Хызыр Ильяса чрезвычайно синкретичен. Имея непосредственную связь с доисламскими языческими персонажами татар, олицетворяющими духов-покровителей различных мест и стихий, он одновременно связан с мистической традицией в исламе.

Несмотря на глубину мифологического образа Хызыр Ильяса, народная традиция повсеместно сохраняет веру в белобородого старца-путника, который помогает всем, кто оказался в беде. Выражение «Пусть Хызыр Ильяс будет твоим спутником!» остается актуальным и для людей, далеких от традиционных верований, что свидетельствует о живучести этого образа и его роли в повседневной жизни. Даже в современном мире этот мифологический персонаж сохраняет свое значение как защитник и проводник, помогающий в сложных ситуациях.

Анализ образов духов-хозяев природных пространств показывает, что в современной татарской традиции эти мифологические представления несколько размыты и менее детализированы по сравнению с духами-хозяевами домашнего пространства. Если в домашней мифологии существует четкая система ролей и функций духов, то в отношении природных духов и стихий эта система менее структурирована. Однако сами представления о духах-покровителях природных пространств продолжают существовать, поддерживая идею о том, что природные элементы также требуют почтения и ритуального взаимодействия.

2.3. Вредоносные и нейтральные духи

Представления о персонажах народной демонологии являются собой один из наиболее устойчивых уровней мифо-ритуальной традиции татар. Процесс угасания народной традиции, коснувшийся практически всех пластов традиционной культуры, оказал влияние и на систему мифологических представлений. Однако верования, связанные с персонажами низшей мифологии, до сих пор сохраняют активное бытование в народном сознании. Степень сохранности подобных представлений зависит, прежде всего, от «актуальности» мифологического персонажа. Само понимание низшей мифологии как системы персонажей, функционирующих в повседневной жизни и пребывающих в непосредственном контакте с человеком, объясняет устойчивость комплекса мифологических представлений о персонажах народной демонологии. На наш взгляд, именно непосредственная связь этих верований с ежедневным существованием человека, возможность объяснения и интерпретации некоторых явлений действительности как результата жизнедеятельности мифологических персонажей, существование в человеческом сознании иллюзии влияния на окружающий мир и свое будущее посредством мифо-ритуальных практик обеспечивают жизнестойкость народной традиции.

Система верований о персонажах низшей мифологии, представляющая собой важный пласт традиционной народной культуры татар, конечно же не ограничивается только указанными в предыдущих разделах мифологическими персонажами класса *духов-хозяев*. Большое место в ней занимают мифологические персонажи, генетически происходящие от умерших людей (*утлы елан, врак, убыр, аздякы, мацкэй, купкан*), вредоносные или нейтральные духи, находящиеся рядом с человеком (*бичура, шурале, албасты, жєн, пэри, шайтан, Иблис, аждаха, юха елан*), люди со сверхъестественными способностями (*сихерче, колдун, имче, белекче*) и др. Однако степень сохранности всего комплекса представлений о данных мифологических персонажах не позволяет провести целостный анализ функционального поля персонажа, многие из них сохраняются в традиции лишь эпизодически, в форме осколков прежних верований, часть

функций некоторых персонажей переходит к другим мифическим существам. Ввиду этого при характеристике персонажей нечистой силы мы остановимся только на тех образах, которые обладают устойчивым комплексом признаков и сюжетных мотивов, позволяющих идентифицировать их как самостоятельный персонаж народной демонологии татар. Но прежде представим осколочные сведения о некоторых персонажах, информация о которых сохраняется в традиции.

Бичура в татарской мифологии предстает в образе женщины небольшого роста – от полутора до двух аршин, что соответствует 105–140 см. Ее внешность часто акцентируется с указанием на головной убор, называемый урпак¹, что является типичным элементом традиционной одежды. Живет *бичура* в жилых помещениях – на подволоке, в подполе или банях, но не у всех хозяев, а только у избранных. Характерно, что хозяева могли специально выделять для *бичуры* отдельную комнату, где ее поили и кормили. Отношение к *бичуре* было двояким: с одной стороны, ее уважали и почитали, оставляя еду на ночь, с другой стороны, ее боялись, так как в случае недовольства *бичура* могла навести беспорядок в доме, разбить посуду или даже напугать жильцов. Сюжеты о *бичуре* часто описывают ее в качестве шаловливого духа, который любит пугать людей и даже давить их во сне.

Албасты – одно из самых грозных и устрашающих существ татарской мифологии. Его внешность неопределенна и меняется в зависимости от обстоятельств. Описание *албасты* включает его способность принимать разные формы – от человека до ковша или огромного стога сена. Важная деталь – его размер изменяется по мере приближения к человеку: издалека он может казаться маленьким, как собака, но при приближении вырастает до размеров огромного стога. Это существо связано с понятием «текучести» форм, что отражает страх перед чем-то неуловимым и постоянно изменяющимся.

¹ Урпак – старинный женский татарский головной убор в форме треугольного платка. Он имел скругленные или срезанные углы, а длина могла достигать трех метров. Налобная часть была украшена золотым шнуром. Носили его так: один конец платка закидывался за спину, а другой спускался на грудь.

Албасты, по народным верованиям, обитает в заброшенных домах, на полях и лугах. Его основная функция – запугивание и причинение физического вреда людям. Одним из его любимых способов устрашения было давить людей («*албасты кешене баса*» / «албасты давит человека») и пить их кровь. Верование об этом сохраняется до сих пор и актуализируется в ситуации сна, когда человек просыпается в тяжелом состоянии, думая, что что-то черное и тяжелое перекрыло его дыхание. Для защиты от *албасты* люди носили с собой обожженные лучины, полагая, что это может отпугнуть его. Существует множество историй о встречах с *албасты*, где существо предстает в виде огромной огненной массы, катящейся по полю.

Шурале – одно из наиболее известных мифологических существ татарского фольклора. Его образ представляет собой человекоподобное существо, покрытое шерстью, с очень длинными пальцами и острыми ногтями. Пальцы *шурале* достигают длины 20 см, а ноготь – такой же длины, как человеческий палец.

Шурале обитает исключительно в густых, дремучих лесах, что ассоциирует его с дикой природой и неизведанными опасностями. Он известен своей способностью заводить людей в лес, подавая ложные сигналы и звуки. Человек, поверивший голосу *шурале*, идет за ним вглубь леса и оказывается в безвыходной ситуации, не в состоянии найти дорогу обратно. Сюжеты о нем часто включают его хитрые уловки и насмешки над одинокими путниками. Интересно, что *шурале* избегает собак, что показывает его уязвимость и добавляет в его образ элемент хитрости и трусости. Сюжеты о *шурале* часто рассказывают о его встречах с путниками весной, на рассвете или закате, когда он притворяется заблудшим человеком и вводит людей в заблуждение, а затем, защекодав, доводит их до смерти.

Мифологические существа, такие как *аждаха* и *юха*, занимают особое место в татарском фольклоре. *Аждаха* – это мифологический змей, который, прожив более ста лет, превращается в огромное существо, обладающее колоссальной силой. В некоторых историях упоминается его способность притягивать людей и пожирать их. *Аждаха* может нападать на целые деревни,

вызывать природные катаклизмы, такие как землетрясения, и олицетворяет неукротимые силы природы.

Змей *аждаха* редко встречается в населенных местах. Это происходит от того, что столетнего змея, только что превратившегося в *аждаху*, по велению Всевышнего, обыкновенно поднимает облако и уносит на какой-либо дальний остров, находящийся в океане, где змей и живет тысячу лет. Некоторые заявляют, что видели, как *аждаха* бьет своим хвостом, когда несется по воздуху на остров. Такой участи подвергается только *аждаха*, который наделал народу немало бед.

Со временем, после тысячи лет жизни, *аждаха* превращается в *юху* – еще более зловещую и опасную сущность, способную принимать облик человека. *Юха* чаще всего оборачивается красивой девушкой и обольщает мужчин. В облике красавицы сидит она на берегу озера, расчесывая волосы; а затем обманом выходит замуж за молодых людей и со временем проглатывает своих мужей. Есть некоторые признаки, по которым девушку *юху* можно отличить от настоящей девушки: у *юхи* изо рта всегда пахнет падалью, у *юхи* не бывает пупа, у *юхи* всегда большая потребность в воде. *Юха* обитает на земле всего сорок девять дней, после чего вновь превращается в змея и улетает, что символизирует ее мимолетную, но чрезвычайно опасную природу.

Несмотря на то, что о многих персонажах народной демонологии сохранились только отрывочные сведения, они находят место в мифологических представлениях современных татар. Однако в начале XXI века на первый план выходит тенденция замещения многих персонажей с отрицательной функциональной характеристикой одним из наиболее устойчивых и популярных демонологических образов в современной мифологической традиции татар – *жсен*.

В верованиях татар *жсен* выступает в качестве обобщенной фигуры для всей нечистой силы, которая может свободно замещать демонологические образы, представляясь в сознании информантов духом-хозяином дома (*өй иясе*), духом-хозяином леса (*урман иясе*), духом-хозяином бани (*мунча иясе*), ходячим покойником и др. персонажами в зависимости от традиции. С другой стороны, особенности этого персонажа определяются

кругом мотивов, связанных с мусульманской мифологией. Соотношение этих двух комплексов и составляет ядро народных представлений о *жэен*. Исламское начало отражается, прежде всего, в мотивах о происхождении персонажа, о существовании правоверных и неправоверных видов, о местах обитания этих духов и др. В мифологических текстах и верованиях татар набор его признаков рассыпается на множество характеристик, присущих другим образам нечистой силы. Наряду со способностью данного персонажа замещать демонологические образы при отрицательном восприятии последних информантами, для него характерны и собственные относительно устойчивые признаки.

Генезис этого персонажа, с одной стороны, восходит к джинам мусульманской мифологии, с другой, к народным представлениям о нечистой силе, возникшим до проникновения ислама. По мнению исследователей, в татарскую мифологию он проник вместе с принятием мусульманской религии и стал олицетворять нечистую силу в целом, усложнившись при этом функционально¹.

В ходе полевой работы нами зафиксированы следующие номинации исследуемого персонажа: *жэен*, *чин*, *шайтан*, *захмэт* (пер. 'болезнь, хворь, страдание'), *чин-сахмэт*, *жэен-захмэт*, *пэри*, *жэен-шайтан*, *жэен-пэри*, *гыйлем жэеннаре* (пер. 'ученый жэен'), *мөселман жэеннаре* (пер. 'жэен мусульманин'), *шэйтани жэеннар* (пер. 'жэен-шайтан'), *начар жэеннар* (плохие жэен) и др. Несмотря на то, что его названия созвучны с именами духов мусульманской мифологии, анализ современных народных верований об этом представителе потустороннего мира и его функциональная наполняемость позволяют говорить о том, что все эти образы объединились в единый персонаж нечистой силы.

Джинны были известны в Аравии еще «в доисламскую эпоху как неперсонифицированные божества, которых мекканцы считали родственными Аллаху (Коран 37:158) и ставили рядом

¹ Урманче Ф.И. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек: 3 томда: 2 т. (Д–С). – Казан: Мэгариф, 2009. – Б. 55; Әхмәтҗанов М.И. Татар археографиясе. Соңгы елларда археографик экспедицияләр вакытында тупланган кулъязмаларның тасвирламалары. Сигезенче кисәк. – Казан: Институт истории АН РТ, 2011. – Б. 24.

с ним (6:100). Для жителей Внутренней Аравии VI–VII вв. весь окружающий их мир – пустыни, горы, камни и деревья был населен джиннами; они считались в основном враждебными людям, но их можно было задобрить, поклоняясь им и принося жертвы, у них можно было искать помощи (Сура аль-Анаам, аят 100, 128; Сура ас-Саффат, аят 158; Сура аль-Джин, аят 6)»¹. Согласно мусульманской традиции джинны созданы Аллахом из бездымного огня и представляют собой воздушные или огненные тела, обладающие разумом и принимающие любую форму. Часть джиннов приняла ислам и уверовала в Аллаха, поэтому в народном сознании возникло их разделение на джиннов-мусульман (*мөселман жәннәр*) и джиннов-неверных (*кяфер жәннәр*). Мотив противостояния этих двух категорий джиннов между собой проникает в татарский фольклор через мусульманские легенды в эпоху Волжской Булгарии и реализуется посредством сюжета о вооруженном противостоянии в небе представителей этих видов².

Среди синонимичных вариантов номинаций исследуемого персонажа в современной традиции татар встречаются названия *шайтан* и *пәри*. Если *шайтан* восходит к мусульманской мифологии и является одним из обозначений дьявола, низвергнутого с небес Аллахом за непослушание, то *пәри* представляет собой иранский компонент, прочно вошедший в татарский фольклор. Образ *пәри* восходит к древним пластам иранской мифологии и упоминается в тюркских литературных памятниках уже в XI веке. В мифологиях тюркоязычных народов Средней Азии, Казахстана, Северного Кавказа и Поволжья представляет собой духов как мужского, так и женского пола, которые в большинстве случаев благосклонны к людям и являются их помощниками³. С утверждением ислама *пәри* начали делиться на правоверных и неправоверных, были низвергнуты в статус демонического существа и функционально сблизились

¹ Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. Т. 1 / под ред. С.А. Токарева. – М., 2003. – С. 374.

² *Закирова И.Г.* Болгар чоры халык ижаты. – Казан: Фикер, 2003. – Б. 40.

³ Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. Т. 1 / под ред. С.А. Токарева. – М., 2003. – С. 287.

с джиннами. Как отмечает А.Е. Бертельс, «зороастрийское персидское слово *пары*, очевидно, в первые же века ислама прочно связалось в синонимическую арабско-персидскую пару-перевод с арабским кораническим *джинн*»¹. Если в эпическом фольклоре и средневековой татарской поэзии *пэри* представлял собой сложный и многогранный образ, проявляющийся в различных ипостасях и имеющий аналогии в традициях тюркоязычных народов², то в современных представлениях татар *жен*, *пэри*, *шайтан* сливаются в единый мифологический персонаж со специфическим набором характеристик.

По сведениям информантов, *жен* – это невидимое демоническое существо, принимающее вид человека, предмета, атмосферного явления и др. в зависимости от выполняемой им в этот момент функции. *Жен* проживают семьями в параллельном мире и остаются невидимыми для людей, проникая в «наш» мир только в случае необходимости. Происхождение *жен* с одной стороны, связывается с мусульманскими представлениями о создании их Аллахом, с другой, встречаются сюжеты, о вырастании *жен* соответствующего пола из выкидышей, случившихся в отхожих местах. По верованиям татар, весь мир, окружающий человека, наполнен этими существами, невидимыми для человеческих глаз. Несмотря на то, что потусторонний мир недоступен нашему взору, *жен* свободно проникают через границы миров и показываются людям на глаза, только если сами того захотят. Они так же рождаются и умирают, заболевают и лечатся, создают семьи и выполняют возложенные на них функции как положительные, так и отрицательные. «*Ятам. Йемшек кенә нәрсә менә. Тотам, этеп җибәрә. Әни әйтә: “Нишлисең?” – ди. Менә шулай дип әйттем. Жен, ул дип, әнкәй үз янына чакырды*» («Лежу, мягкое что-то. Дотрагиваюсь, отталкивает. Мама говорит: “Что ты делаешь?” Ей рассказала. Мама, сказав, что это *жен*, позвала к себе») (ПМА. Зап. от

¹ Бертельс А.Е. Пери // Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. – М.: ГРВЛ, 1979. – 124 б.

² Урманче Ф.И. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек: 3 томда. 2 т. (Д–С). – Казан: Мәгариф, 2009. – Б. 275–276; Яхин Ф.З. Татар шигъриятенде дини мистика һәм мифология. – Казан: ТДГИ нәшр., 2000. – Б. 173–175.

З.Г. Фатыховой, 1934 г. р, д. В. Индырчи, Апастовский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина. 2015 г.). «*Куршебез, мәрхүм Зиннур абый, Кырлай урманыннан төшкәндә аңа ияреп җеннәр төшкән. Аларны күреп, Зиннур абый бик курыккан һәм үзеннән-үзе куллары калтырый торган булып калган. Ишегалдына кадәр артыннан кәргәннәр һәм юкка чыкканнар. Кич белән Зиннур абыйның әнисе Фахирә апай ишегалдына чыккан. Берзаман караса, ни күрсен, теге җеннәр лапасларында “Рамай” көенә рәхәтләнеп җырлап яталар икән. Фахирә апай аты юлы белән сүгенеп, бар йөрмәгез монда, өегезгә кайтыгыз, дигән һәм кереп киткән. Тынычлап кына йоклап киткән. Төнге икеләр тирәсендә тәрәзә шакыган тавышка уянып караса, теге җеннәр шакый икән. “Ярар, Фахирә, без киттек”, – дип кайтып киткәннәр» (Наш сосед, ныне усопший Зиннур абый, когда шел по лесу рядом с деревней Кырлай, за ним увязалась толпа җен. Увидев их, он очень испугался, после этого даже руки у него стали непроизвольно трястись. До двора они шли за ним, а потом исчезли. Вечером во двор вышла его мама Фахира апа. Смотрит, те җен всей компанией лежат в сарае и распевают песни на мелодию “Рамай”¹. Фахира апай выругалась и, сказав им, чтобы возвращались к себе, зашла в дом. Легла и спокойно уснула. Около двух часов ночи она проснулась от стука в окно, посмотрела, а там җен. Сказали “ладно, Фахира, мы уходим” и ушли» (ФФ РЦРТК. Зап. от Д.Г. Юсуповой, д. Н. Кишет, Арский район, Республика Татарстан. Соб. Г.Т. Салахиева. 2010 г.).*

В соответствии с религиозной традицией җен делятся на правоверных и неправоверных. Правоверные сопутствуют человеку в его добрых намерениях, помогают выучить Коран, обучают молитвам, порядку совершения намаза и другим богоугодным делам. Если кто-то неотступно следует по религиозному пути духовного совершенствования, с поразительной быстротой усваивает каноны ислама и твердо следует им, говорят, «аны җеннәре өйрәткән» (его обучили җен). Нравоверные же наоборот всячески вредят, заставляют человека выполнять неправедные дела, сбивают его с истинного пути. Единственным

¹ «Рамай» – татарская народная песня.

временным отрезком в течении календарного года, когда вездесущие отрицательные представители *жѣн* не могут совершать свои злодеяния, является Ураза¹, в это время они бывают закованы в путы, от которых не могут освободиться на протяжении всего месяца Рамадан. «Ул шайтани жѣннѣр бар, гыйлем жѣннѣре бар. Кайбер ишесе бик каты белгѣчтен, моны гыйлем жѣннѣре ѳйрѣткѣн, дип ѳйтѣлѣр иде ѳбилѣр безнеѣ. Менѣ догаларны бик белѣ, бик каты дин буенча белѣ инде. Аны тѣннѣ гыйлем жѣннѣре эрѣтѣ, дип ѳйтѣлѣр ие ѳбилѣр... Алары яхшыдыр, кѣрѣсеѣ, яхшыдыр» («Есть жѣн-шайтаны, а есть ученые жѣн. Если некоторые (люди. – Л. Д.) много знают, бабушки говорят, что их обучали ученые жѣн. Молитвы вот очень хорошо знает, по религии много ведает. Говорят, что их ночью обучают ученые жѣн. Они хорошие, видимо, хорошие (о ученых жѣн. – Л. Д.)») (ПМА. Зап. от Г.Р. Вафиной, 1932 г. р., с. Черемшан, Апастовский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина. 2014 г.). «Болай вакытта бар инде алар, менѣ уразаларда алар богауда булалар икѣн. Ну усалы, усалы гына кала икѣн. Усалын тота алмыйлар, ахры, аныѣ. ѳ тегелѣре богауда була. Ураза хѣзер, курыкмагыз, жѣн жѣук дип ѳйтѣлѣр иде» («В обычное время бывают уж они, вот во время Уразы они в оковы закованы. Только злой, самый злой остается. Его поймать не могут, видимо. А остальные в оковах бывают. Говорили “Ураза сейчас, не бойтесь, жѣн нет”») (ФФ РЦРТК. Зап. от Р.З. Закировой, 1921 г. р., д. Хаерби, Лаишевский район, Республика Татарстан. Соб. Г. М. Ханнанова. 2005 г.).

Излюбленным местом пребывания *жѣн* являются заброшенные дома, баня, клуб, их привлекают загрязненные места (мусор, грязь, кровь, нечистоты, испражнения и т. п.). Пограничные пространства дома, защищенного всеми возможными средствами от внешних посягательств, являются местами проникновения *жѣн*, поэтому матица, подоконник, порог, дверь, печная труба представляют собой опасные локусы, через которые возможен контакт с нечистой силой. По этой причине семантиче-

¹ Ураза – 30-дневный пост по исламскому календарю, который должен соблюдаться ежедневно в месяц рамадан, кроме праздничных дней (Ураза-байрам, Курбан-байрам).

ское поле мифологических ассоциаций, связанных с локусами функционирования рассматриваемого персонажа, включает такие понятия как *жәен жүлы* (дорожка *жәен*), *жәен табыны* (за-столье *жәен*), *жәенле мунча* (баня, населенная *жәен*), *захмәтле урын* (место, приносящее болезнь), *жәенле нигез* (старый забро-шенный дом, в который проникли *жәен*) и т. д.

Вездесущность *жәен* привела к актуализации запретов и предписаний, связанных с опасностью его проникновения в домашнее пространство человека. Для защиты дома от по-сягательств *жәен*, которые приносят с собой болезни и распри в семью, используются обереги (шамаили¹, можжевельные вет-ви, стебли цикория, подкова, соль, порох и т. д.), выполняется комплекс определенных действий (стряхивание с ног нечисти при входе, закрывание путей проникновения *жәен* – окна, двери, печная заслонка на ночь с произнесением слов «*бисмилляхи-р-рахмани-р-рахим*» и т. д.). Восприятие пограничных локусов как места возможного контакта с *жәен* привело к актуализации стро-го соблюдаемой системы запретов на оставление неприкрытой еды на ночь, размещение еды на подоконнике («*Тәрәзә төбенә ризык куймагыз, жәен жәәри торган урын*» («На подоконник ни-чего не ставьте, это место хождения *жәен*»)) (Зап. от Л.Х. Зама-лиевой, 1969 г. р., д. Ср. Балтаево, Апастовский район, Респуб-лика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина. 2014 г.), подвешивание колыбели к матице, открывание печных заслонок на ночь и др. Несмотря на выполнение всех предписаний иногда *жәен* все же проникает в жилище, наводит беспорядок, производит шумы, беспокоит людей, давит их во сне и, что самое худшее, вселя-ется в человека. В таких случаях выполняется обряд изгнания *жәен*, бытующий в народной традиции в нескольких вариантах: если ранее мужчина должен был производить по одному вы-стрелу в четыре угла дома или подпола на протяжении трех или семи дней после чтения Азана, сейчас обряд трансформирова-лся и представляет собой процесс сжигания пороха на железном

¹ Шамаиль – (от араб. – качество, достоинство), настенное панно с кал-лиграфически исполненными кораническими текстами, орнаментальными, видовыми (святые места, мечети и др.) и символично-сюжетными изображе-ниями.

подносе, сопровождаемый прочтением мусульманской молитвы *имче карчык* (знахаркой) и последующим окуриванием дома и чтение Азана на протяжении семи дней, выполняемое муллой. В более тяжелых случаях – при болезни одного из членов семьи, удушении практиковались выстрелы, производимые поверх больного человека в сторону, где больному привиделся *жәен*.

Если дом защищен от нечистой силы всеми возможными способами, то баня является одним из постоянных мест обитания описываемого персонажа на территории освоенного жилого пространства. Мифологическая традиция начала XXI века почти полностью утратила представления о существовании духа-хозяина бани (*мунча иясе*), однако сохранила и актуализировала этот локус как место сосредоточения *жәен*. Наиболее устойчивый мотив, связанный с баней, реализуется в текстах о том, что данный персонаж пытается лишить человека жизни или навлекает на него смерть путем засовывания головой в печь. В связи с этим повсеместное распространение имеет запрет на посещение бани после захода солнца, а также в двенадцать часов дня и ночи, соблюдаемый как обязательный даже теми информантами, которые не признают существование мифологических персонажей других категорий. *«Шәйтани жәеннәр зәхмәтләр, начарлыклар эшли инде сиңа. Элек бит мунчань иртә белән жагалар ие. Менә Югары Балтайда жәен тыккан икән башын дип (әйтәләр иде), аның чәчләре дә югие, битләре дә әллә ниндие. Мунча жагарга баргач, башын тыгып куйган икән пичкә дип ишеткәнем бар. Утка тыккан икән ди-ди. Ничек үлмәгәндер. Хатын-кыз. Менә шуңа күрә тамак кырып керергә кушканнар инде»* («Жен-шайтан причиняют вред тебе. Раньше баню рано топили. В Верхнем Балтае рассказывали, что *жәен* засунул человека головой в печь, у него и волос не было, и лицо какое-то было. Когда пошла баню топить, засунули ее головой в печь. В огонь засунули. Как она не умерла? Поэтому и говорят, что, покашливая, нужно оповестить о том, что идешь») (ПМА. Зап. от Ф.Г. Ахмадуллиной, д. Бакрче, Апастовский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина. 2014 г.). *«Шайтан бар, – дир. Менә мунца кереп кайтканнар. Ә бер катын кай-*

тми да кайтми да дир мунцадан. Барса, ишекне тартып аца алми, дир, ишекне йибәрми, дир. Аннары аятелкәрси укып ачып йибәргән икән. Мунца пиценә тыкканнар теге катынны, дир» («Вот сходили в баню. Женщина одна не идет и не идет обратно. Пошли посмотреть, где она. Тянут дверь, а она не открывается. Прочли аят аль-Курси, дверь тут же открылась. А женщину с головой в печь уже засунули») (Дрожжановский район, Республика Татарстан. Соб. Ф.С. Баязитова)¹.

В традиции татар по сей день широко распространено мнение о том, что баня – это не случайное место, куда может проникнуть нечистая сила, а именно постоянная территория функционирования *жәен*. Народное знание, передаваемое из поколения в поколение, породило магические практики целительства от болезней в «закрепленном» месте обитания данного мифологического персонажа. В д. Ясаулово Тюменского района Тюменской области, где проживают поволжские татары, обосновавшиеся здесь в 1906–1911 гг.², нам рассказали о существовавшей ранее практике исцеления людей с бельмом на глазу. Для этого больной человек в сопровождении трех мужчин заходил в баню, пришедшие садились вокруг него и пели специальную песню – *чин жәыры* (песня жен) (слов информант не помнит. – Л. Д.), во время которой на пол высыпали низкорослые существа – *жәен* и исполняли пляску. Больной человек исцелялся в процессе просмотра *жәен буюе* (пляска *жәен*). Кроме того, в народной традиции баня служила локусом проведения обрядов изгнания *жәен*, вселившегося в человека; возвращения подмененных им детей, исцеления от болезни, после встречи с вихрем (*зәхмәтле жәил, пәри туге, шайтан туге* и т. п.) и других подобных состояний, вызванных деятельностью этого представителя нечистой силы.

¹ Баязитова Ф.С. Халык традицияләре лексикасы. Мифологик персонажлар, ышанулар (Жирле сөйләшләр һәм фольклор текстлары ясылыгында). – Казан, 2018. – Б. 303.

² Бакиева Г.Т., Квашинин Ю.Н. Поволжские татары в Западной Сибири: особенности расселения и этнокультурного развития // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2013. – № 3 (22). – С. 161.

В народной традиции повсеместную популярность получают сюжеты о трудных родах *жәен*, вследствие которых последние вступают в контакт с миром людей, обратившись поздней ночью за помощью к *кендек әбисе* (повивальная бабка). *Кендек әбисе* принимает роды в бане, после чего ее отвозят обратно домой, иногда одарив золотыми монетами, которые впоследствии превращаются в конский навоз. Этот сюжет актуализирует предписание закрывать поверхность еды и любых жидкостей дома и в бане с произнесением фразы «*бисмилляхи-р-рахмани-р-рахим*», так как после родов *жәен* купают своих детей в молоке или воде, оставленных неприкрытыми. «*Фатыйма әби булган. Туксан тугыз кешегә әбилек булдым дигән, йөзенчесе жәенгә булдым дигән. Төнлә сәгать унбер-уникеләр булган, карамаган да инде сәгатьне. Фатыйма түти, тиз генә киенеп чык, балага авырта хатыным, дип алып киткәннәр. Барган, бәбәйләткән, баланы юдырган сәт белән. Кая алып киткәннәрен дә, алып барганнарын да белми, кайтарып куйганнар. Янымда кешеләр барын да белмим, дип әйтә ди. Кыштыр-кыштыр аяк эзеннән барган, шуннан кайткан, өйгә кайтып кергән. Иртә белән әйткән “кайсыгызның сөтенең өсте ялмаган бисмиллалап, карагыз, кан булыр,” – дигән. Күршедә, Әмәт әби дибез инде, шунның сөте белән юдырганнар баланы. Электән үк килгән бит инде ул әйбернең өстен бисмиллалап ябарга дип*» («Была раньше бабушка Фатима. Она говорила, что девяносто девять раз была повитухой для людей, а в сотый раз для *жәен*. Ночью около одиннадцати-двенадцати часов это было, да и не смотрела она на часы. Увели ее, сказав, что чья-то жена собирается родить. Пошла, приняла ребенка, искупала его в молоке. Не знает куда ходила, с кем ходила, вернули ее обратно. Не знает даже кто был с ней рядом. Следовала за звуком шаркающих ног, так же вернулась назад. Утром сказала: “У кого молоко было неприкрытым и без бисмиллы, посмотрите, в нем будет кровь. Соседка наша, мы ее зовем Әмәт әби, в ее молоке и искупали ребенка. Исстари же говорят, что все нужно покрывать, произнося бисмилла») (ФФ РЦРТК. Зап. от Л.Ф. Насыйховой, 1931 г. р., д. Нонэгэр, Балтасинский район, Республика Татарстан. Соб. Д.Н. Арсланова. 2003 г.).

Помимо человеческого жилища *жэен* привлекают загрязненные места и всякие нечистоты, они могут устраивать застолья на вполне обычных дорогах. Встреча с подобной компанией из представителей нечистой силы происходит только в ночное время и очень редко обходится без последствий для человека, исцеление в таких случаях почти невозможно. С этой ситуацией связан запрет на выбрасывание нечистот, выливание грязной воды в неположенных местах, так как случайный и неверный поступок любого человека может повлечь за собой скопление *жэен* в одной точке, что навлечет беду на каждого, кто туда наступит. С другой стороны, может пострадать и тот, кто совершил это неугодное деяние. Нарушение запрета выливать грязную воду после захода солнца привлечет *жэен*, которые соберут эту воду в бутылку и напоят ею человека, не соблюдавшего каноны, когда он будет лежать на смертном одре. *«Жэен табыннарары була инде ул. Эшэке төштэ була ул. Тизэкле, ниле. Берэу борчак чабарга барган. Бу шул төштэ жатып йоклаган. Арбага төяп апкайттылар аны. Шуның белэн үлде дә ул. Без табын ничек корабыз, алар шулай кора икэн. Ашап-эчеп утыра икэн алар. Минем үземә дә очрады ул жэен табыны. Кыз чагында. Апалар безнең кич утыра. Ана әйтә, бар эле гармунны, аптөш эле, ди. Кайтам, койма буена ак таш үгән ие эле. Шул төшкә життем, бөтен урам тулды халык белэн. Жэен табыны шул булган. Бөтенесе кеше менә. Әнкәй чыкты да: “Нишлисең?” – дип кычкырып жиберде. Урамда бер кеше калмады. Әнкәй әйтә: “Нишләп сикереп торасың анда?”. Әнкәй эндәшмәгән булса, нәрсә дә булса булган булыр иде»* («Бывают застолья, устраиваемые *жэен*. Они бывают в плохих местах. В грязных. Кто-то пошел убирать горюх. Лег там и уснул. Привезли его в телеге. Так и умер он. Как мы накрываем столы, так и они накрывают. Угощаются они так. И я повстречала такое застолие. В девичестве. Сестры наши старшие выходили гулять по вечерам. Сестра попросила меня принести гармонь. Возвращаюсь домой, дошла до нашего забора, где еще куча белого камня была. Дошла до этого места, и вдруг вся улица наполнилась людьми. Это и было застолие *жэен*. Все были как люди. Мама вышла и окликнула меня. Никого не осталось на улице. Мама говорит: “Почему ты подпрыгиваешь

на месте?» Если бы мама меня не позвала что-нибудь да случилось бы») (ПМА. Зап. от Г.М. Калимуллиной, 1942 г. р., д. Ст. Челны, Алькеевский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина. 2015 г.). *«Менә безнең авылда бер әби барие. Тормый торган нигез аркылы чыккан. Менә шул кояш баегач, тормый торган нигезләрдән чыгарга ярамый, дип силәшәләр иде әниләр. Ул телсез калды, түлке бүтән сүзне әйтми. “Әй Алла” – аның бар сүзе. Менә аңа син сүз яшәсең, ул сиңа “Әй Алла”, дип җавап бирә. Менә шул җен табынына баскан дип әйтәләр ие»* («Была у нас в деревне бабушка. Она зашла как-то на территорию заброшенного дома. Родители говорили, что после захода солнца нельзя ходить в местах, где никто не живет. Она (бабушка. – Л. Д.) потеряла дар речи. Говорила только: “Эй Алла”. Ты к ней обращаешься, а она тебе отвечает: “Эй Алла”. Говорили, что она наступила на стол, накрытый җен») (ПМА. Зап. от Н.Н. Ягудиной, д. Сюдюково, Тетюшский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина. 2016 г.).

Насыление болезней как одна из основных функций җен распространяется и на случаи падения в нечистых местах (переулки, перекрестки, места, где валялся конь и т. д.), после которых люди получают увечья, или их мучают непроходящие боли. По мнению информантов, в данном случае человек соприкасается с җен *захмәте* (хворь, насылаемая җен). Для изгнания болезни необходимо пойти к месту падения, не заговаривая по дороге ни с кем, вылить там специально приготовленный соленый водный раствор или оставить набор из заранее оговоренных предметов или продуктов (состав может варьироваться в зависимости от традиции), произнеся при этом необходимый заговорный текст. Изменчивость традиции, уход некоторых практик из повседневного быта приводит к тому, что в данном ритуале может изменяться и состав продуктов, и порядок действий, могут забываться словесные тексты. Однако даже при полном исчезновении ритуальной практики осознание существования подобных мест (*захмәтле урын*) прочно закрепляется в сознании информантов и передается из уст в уста как обязательный запрет на соприкосновение с некоторыми нечистыми локусами. *«Андый җсиргә егылсаң, шул урынга көлле суны яисә тозлы суны мунча себеркесе аркылы сибәргә*

кирэк. “Каян килдең, шунда кит, миннән сезгә бүләк”, – дия-дия. Кояш баеганда, иске себеркене, эзерлэнгән суны алып барасың, аннары алып кайтып себеркене ягасың. Кайтканда сөйләшергә ярамый» («Если упадешь в таком месте, нужно вылить туда через банный веник воду с золой или соленую воду. Говоря при этом: “Откуда пришел, туда же уходи, от меня вам подарок”. Во время захода солнца берешь с собой старый веник, подготовленную воду, идешь на место, а вернувшись, веник сжигаешь. Когда возвращаешься, разговаривать нельзя») (ПМА. Зап. от С.Г. Захриевой, 1947 г. р., с. Байрашево, Тетюшский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина. 2016 г.). Возвращаясь обратно, запрещается оборачиваться назад, пока не перешагнешь порог своего или чужого дома, иначе *захмәт*, изгнанный и идущий следом, заново пристанет к излечившемуся человеку.

В связи с деятельностью исследуемого персонажа во многих текстах актуализируется мотив подмены ребенка – *жәен алыштыру*. Подмена обычно совершается или в утробе матери, или спустя небольшое время после рождения (обычно в первые сорок дней) с целью завладеть человеческим дитя, оставив вместо него ребенка нечистой силы или предмет-оборотень. Подмененного ребенка описывают как безобразное человекоподобное существо с большой головой, тонкими ручками и ножками, округлым животом. Обычно такие дети толком не растут, не могут говорить, ходить и скоро умирают. По сведениям информантов, редко кто из них доживал до восемнадцати лет. Чтобы избежать подобной участи, стараются не оставлять роженицу и ребенка без присмотра до родов и в течение первых сорока дней после них. В этот период *жәен* может прийти в любом облике, даже в образе повивальной бабки, и подменить ребенка своим. Если же приходится отлучиться, ребенка стараются всячески защитить: в колыбель кладут железные предметы (нож, ножницы), чеснок, веточки можжевельника, рябины, священную книгу Коран, намазывают пупок золой и т. д. *«Баланы кырык көн үзен генә калдырырга ярамый. Жәен алыштыра дип әйтәләр. Үзен генә калдырып чыгып киткәндә, аның баш астында китап булырга тиеш. Аятелкөрсине, жәен китерүдән саклаучы догалар һәм пычак салып куялар. Жәен пычактан курка икән*

дигәннәр» («Новорожденного запрещается оставлять одного в течение 40 дней. Говорят, что его подменяет *жәен*. Если нужно оставить одного, под голову необходимо положить книгу. Еще кладут *аят аль-Курси*, молитвы, защищающие от *жәен*, и нож. Говорят, *жәен* боится ножа») (ПМА. Зап. от А.С. Сафиуллиной, 1944 г. р., с. Б. Бакрче, Зеленодольский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина. 2007 г.). Подобные верования привели к возникновению ритуальных практик по возвращению человеческого дитя, которые в современной мифологической традиции фиксируются довольно редко. Информанты рассказывали, что подмененного ребенка можно вернуть, похлестав его веником или поколотив скалкой на пороге дома, бани или куче мусора, сметенной перед печью, оставив его на могиле в надежде получить к утру «своего» младенца. Анализ фольклорных текстов о подмене ребенка показывает, с одной стороны, желание *жәен* навредить людям, с другой, вынужденность такого поведения, связанного со стремлением оградиться с помощью дитя от хвори, которая исходит от человека и настигает нечистую силу (*адам захмәте*), так как только подмененные дети обладали целительной силой, подходящей для *жәен*.

Большая группа текстов о встрече с *жәен* посвящена теме тоскующей вдовы, к которой стал ходить по ночам муж. При этом отрицается идентичность покойника и *жәен*, но связь между ними осмысливается как результат вселения нечистой силы в тело умершего человека. Сожительство с мужем-*жәен*, женщина день ото дня сохнет и умирает, если не предпринять определенных мер. Ситуация хождения стала поводом для возникновения определенных предписаний, направленных на защиту от возможных посягательств нечистой силы, которые заключаются в ношении какого-нибудь элемента одежды умершего мужа (иногда даже при долгосрочном отлучении его в командировку) или идее соприкосновения с его вещами, которые постоянно находятся под подушкой. *«Ире сугьшита үлеп киткәч, бик сагынган, бик жәылаган апай, бик жәылаган. Берзаман жәизни булып жәен килеп киткән. Пинжәкләрән килеп кайта торган булган. Жанында ятып, шулый ире кебек булган. Хәзер бу әнкәйгә сөйләгән кечкенә апай. Кайтып йөри бит, әнкәй, көн саен кай-*

та, йоклыйбыз, аннан соң чыгып китә дип. “Бүгеннән үк балаларыңны эҗыеп кил. Бүгеннән калма, эҗенлэнгәнсең икән. Эҗен ул. Нишлән кияу кайтсын сугыштан?! Эҗылап көтеп йөргәнгә күрә эҗен килгән”, – дигән әнисе. Менә шулый. Монда килмәгән аннары. Бишанын кисәң дә ярый инде, эҗен килмәсен өчен. Мин иремнең тапыен салып куйган. Баш астымда тора» («Сестра моя плакала сильно, когда муж погиб на войне. Однажды повадился к ней эҗен ходить в облике мужа. Пиджак мужнин одевал и приходил. Жить с ней начал как муж. Она матери рассказала: “Приходит ведь, мама, каждый день приходит, ночуем вместе, и уходит он”. Мама собрала ее быстрее с детьми и к нам в дом перевезла, сказав, “не зять это вовсе, а эҗен”. Разве может зять с войны вернуться?! Плачешь, ждешь, вот и пришел к тебе эҗен”. После этого не приходил больше. Чтобы не было такой чертовщины, нужно спать в штанах мужа. А у меня под подушкой мужнина тубетейка лежит») (ПМА. Зап. от М.Г. Га-тауллиной, 1925 г. р., с. М. Ширданы, Зеленодольский район, Республика Татарстан. Соб. Л.Х. Давлетшина. 2008 г.).

Одна из постоянных функций эҗен определяется его способностью заводить людей на бездорожье, путать их и сбивать с пути. Даже в случае отсутствия других сюжетов данный мотив является сюжетообразующим и позволяет в любой традиции записать варианты рассказов о блужданиях и связанных с ними состояниях. Местом бесчинств эҗен является не обычная дорога, а перекрестки, дороги рядом с кладбищами, мосты через реки – в каждом из этих мест можно встретить одного или нескольких эҗен, которые путают человека, сбивают его с пути, заводят на бездорожье. «Авылның эҗенле, саташтыра торган урыны була бит инде. Менә шунда берәү кайтып бара икән кыш көне. Бервакыт моның аты шып итеп туктап калган. Төшеп карый, ат каршында берни дә юк, ат бармый. Аптырагач, моның балтасы була чанада, ат каршына килеп, буш урынга балтасы белән селтәнә, бисмилласын әйтеп. Эҗен дә юк, ну ат кузгалып китә. Бер елдан соң яңадан шул кеше шул урынга барганда, бик матур ак атлар һәм бик күп кеше килгәнне күрә. Янына килеп туктыйлар. Моңы алып китәләр, аты кала. Утыртып, мәҗбүр итеп урман эченә алып китәләр. “Бер ел

*элек син безнең башылыкка балта белән кизәнеп суккан идең, без аны ала алмыйбыз, син кире бисмилланы әйтә алсаң, без сине җибәрәбез”, – дип әйтәләр. Бу, бисмилласын әйтеп, балтасын ала да, моны үз урынына илтеп куялар, имеш» («В деревнях же бывают места, где люди блуждают, *жәен* их водит. Однажды зимой кто-то домой возвращался. Конь его встал, как вкопанный. Сошел с саней, нет никого. У него топор был в санях. Взял он этот топор и, встав перед конем, помахал им, произнеся при этом *бисмилла*. Не увидел он *жәен*, но конь с места сдвинулся. Проходя через это место, спустя год, видит он, приближается к нему толпа людей и красивые белые кони. Остановились рядом с ним. Увели его с собой. Конь его остался. Силой его в лес увезли и сказали: “Год назад ты нашему главарю по голове топором ударил, мы никак не можем достать этот топор. Если ты, произнеся *бисмилла* достанешь свой топор, мы тебя отпустим”. Он произнес *бисмилла*, достал свой топор и отвезли его на то место, откуда забрали») (ФФ РЦРТК. Зап. от Р.Ш. Зарипова, 1941 г. р., д. Тюнтер, Балтасинский район, Республика Татарстан. Соб. Г.М. Ханнанова. 2003 г.). В связи с мотивом сбивания с пути актуализируются разнообразные ипостаси *жәен*. В обыгрываемых ситуациях он может привидиться и разноцветными щенками, конями разных мастей, свиньями, людьми, прекрасной девой и др. Повсеместное распространение подобных сюжетов встречи с *жәен* в пути актуализирует способы защиты, которые заключаются в необходимости произнесения ругательств, чтения молитв, одевания одежды наизнанку, использования железных предметов и др. Несмотря на опасность ситуаций столкновения с нечистой силой, обычный их исход положителен.*

Таким образом, в исследуемом образе проявляется концентрация основных признаков, характерных для нечистой силы в целом; комплекс мотивов и поверий, таких как вселение в тело человека, роль духа-любовника, проникновение в непокрытые сосуды с водой, стремление завести путника на бездорожье, укрыться от преследований грома и молнии и др.; синтез религиозного и народного начал, реализуемый в мотивах о происхождении персонажа и его соперничестве с богом и др. Однако исследования последних лет показывают, что весь этот комплекс

характеристик обнаруживается в демонологических системах не только этносов Поволжья – непосредственных соседей татар, но и в мифологических традициях славян, балтов, финнов и др. Обращая внимание на подобный параллелизм мотивов, характерный и для образа черта в Полесье, Л.Н. Виноградова приходит к выводу, что «недостаточная степень индивидуализации образов нечистой силы, смешение их в обобщенном образе черта (беса), отражает одну из ранних стадий формирования народных демонологических представлений»¹, восходящих к архаическому образу вредоносного духа, с которым столкнулись принимаемые религии. Подобная ситуация представляет особый исследовательский интерес, так как обнаруживает сходства в разнотипных демонологических системах и религиозных традициях, и требует более полного и тщательного анализа.

Анализ современных мифологических представлений татар, связанных с наиболее активным образом нечистой силы *жѐн*, показал, что этот персонаж раскрывается в народной традиции через хорошо разработанную систему характеристик и мотивов, свободно замещая некоторых вредоносных существ и принимая на себя их специфические функции. Если представления о генезисе, ипостасях, внешнем облике персонажа восходят к исламской мифологии, то функциональные характеристики и магические практики, связанные с комплексом взаимоотношений человек – *жѐн*, включают уже более поздние наслоения мифологической традиции. В современных представлениях татар *жѐн* объединяет в себе образы *пѐри* и *шайтан*, проникшие в татарский фольклор через иранские и арабские источники и становится родовой фигурой для нечистой силы в целом. Наряду с действиями, свойственными для нечистой силы, *жѐн* характеризуется набором собственных относительно устойчивых признаков. К наиболее типичным относятся насылание болезни, подмена ребенка, хождение к вдове в образе покойного мужа, сбивание человека с пути и др. Записываемые тексты показывают, что представления о *жѐн*, проникнув в эпоху

¹ Виноградова Л.Н. Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. – М.: Индрик, 2001. – С. 44.

распространения ислама, трансформировались в соответствии с местными обычаями и получили новые интерпретации в процессе распада персонажной сферы древнетюркской мифологии. Включение нового персонажа скорее всего проходило многовековой процесс адаптации, в результате чего сформировался образ, не утративший свою связь с мусульманской мифологией, но вобравший в себя систему мифо-ритуальных представлений татар.

2.4. Живые и мертвые

В духовной культуре татар важное место занимают представления о смерти и загробном существовании человека, отражающиеся в мифологических представлениях, похоронно-поминальной обрядности, поверьях, фольклорных произведениях, системе бытовой регламентации поведения. Смерть человека рассматривается как важное событие, поскольку она не означает окончания существования, а представляет собой особое состояние перехода в загробный мир, будь то рай или ад. «Потусторонний мир локализуется, согласно верованиям, в разных плоскостях горизонтального и вертикального пространства, где обитают умершие и враждебно настроенные духи. Представления о нем реконструируются по сконцентрированным в поверьях и обрядах повседневным и ритуально-обозначенным поведенческим стереотипам, деталям похоронного и поминальных обрядов, сказочным образам и вербальным символам. Их сохранению в сознании современного человека способствует актуализация похоронно-поминальных ситуаций в жизненном контексте любого носителя традиции»¹.

Исходя из этого, одним из самых действенных и продуктивных механизмов создания демонологических образов в мифоритуальной традиции татар выступает мифологизация умерших. Она играет важную роль в формировании целого пласта мифологических существ, имеющих связь с посмертными состояниями души. «В ее основе лежит универсальное представ-

¹ *Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклорный миротекст: образ, символ, ритуал: монография / УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. – Ижевск: МонПоражён, 2018. – С. 88.

ление о «правильной», «чистой», «своей», «хорошей» смерти и «неправильной», «нечистой», «не своей» смерти, определяющей посмертную участь покойников»¹. Согласно этим верованиям, «хождение» душ умерших по миру живых в определенные временные периоды не считается чем-то исключительным или непременно угрожающим. Оно вписывается в культурные нормы и может восприниматься как естественное продолжение взаимодействия между мирами живых и мертвых.

Относительно безопасными считаются души умерших, которые посещают живых в течение сорока дней после смерти, что соответствует народным представлениям о том, что душа остается в земном мире на этот срок. В дальнейшем они могут приходить лишь в строго отведенные промежутки времени. Подобные визиты не несут угрозы для живых и вписываются в традиционные религиозные и культурные ритуалы.

Однако визиты душ умерших, происходящие вне установленных сроков или за пределами регламентированных обрядовых форм общения, считаются крайне опасными для живых. Такие контакты могут угрожать не только ближайшим родственникам умершего, но и нарушать саму гармонию миропорядка, внося хаос в жизнь сообщества. К числу таких опасных духов относятся существа, возникшие из душ умерших, которые вторгаются в мир живых в неположенное время. Эти духи, выходящие за пределы дозволенных рамок, обретают злокозненные черты и становятся источником угрозы для живых людей.

Третью категорию составляют вредоносные духи, которые предстают перед живыми в облике, схожем с их прижизненной внешностью, что добавляет их визитам зловещего и пугающего характера. Подобная участь в первую очередь грозила тем, чьи родственники нарушали регламент, принятый при погребении и после похорон усопшего, а также при проявлении чрезмерной тоски по близкому человеку. «Для традиционных верований татар главной причиной посмертного хождения является неизжитой век (преждевременная смерть), незавершенность

¹ *Толстая С.М.* Мотив посмертного хождения в верованиях и ритуале // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. [Вып. 10]. – М.: Индрик, 2006. – С. 239.

взаимоотношений с земным миром (сильная тоска по ним близких людей), иногда – нарушение регламента похоронно-поминального обряда»¹.

Хождение души умершего к живым родственникам в течение сорока дней после смерти считается неотвратимым, но опасным и сопровождается вполне конкретными ритуалами, которые обеспечивают душе свободный вход в дом (не запираются ворота и двери домов, не выключается свет, живые члены семьи не готовят еду и не совершают трапезу внутри дома и т. д.). Согласно верованиям, если все предписания и ритуальные нормы соблюдены, душа покойного находит успокоение к окончанию сорокадневного периода. После этого она может возвращаться в мир живых лишь с целью услышать молитвы, и то только в строго отведенные дни, чаще всего по четвергам. Подобные визиты рассматриваются как благоприятные и безопасные для живых, поскольку служат духовной связи с предками. Во всех остальных случаях, если душа не смогла окончательно покинуть мир живых и не нашла успокоения, это воспринимается как серьезное отклонение от нормы, и такие души рассматриваются как опасные и относятся к различным видам демонических существ, чье присутствие может нести угрозу живым.

Основной ритуальный комплекс, сопровождающий похоронно-поминальный обряд, служит предотвращению посмертного хождения. В ритуально-обрядовой традиции татар строгое соблюдение всех предписаний во время проведения погребального обряда – *мает озату* (проводы покойника) гарантирует, что душа покойного найдет покой и не будет возвращаться в мир живых, тем самым устраняя возможные опасности, связанные с ее «хождением». Например, после того, как покойного выносят со двора, существует обычай занесения в дом поленьев и разжигания небольшого огня, либо приготовления чего-либо на огне (*таба исе чыгару*). Аналогичный смысл заложен в основу обычая выносить покойного из дома вперед ногами, периодической смены положения несущих умершего на кладбище, а также оборачива-

¹ *Давлетишина Л.Х.* Современная татарская проза в контексте актуальной мифологической традиции: монография. – Казань: ИЯЛИ, 2022. – С. 118.

нию покойного по часовой стрелке на окраине деревни, чтобы он не нашел обратной дороги домой. По одним представлениям, душа провожает тело к могиле, слышит слова прощания, а затем находится на земле, чтобы в сороковой день безвозвратно уйти из земного мира; по другим – она находится вместе с телом в могиле и отправляется в иной мир по истечению сорока дней. Однако из этого мира души предков (чаще именуемые *арвах*, *арвахлар*) могут периодически возвращаться, если о них не помнить и не посвящать им молитв, могут помогать родственникам, оказавшимся в трудных ситуациях (пророческие сны, свидетельствующие о контакте с умершим предком), могут быть незримыми участниками обрядов, восходящих к культуре предков и т. д.

Существует множество мифологических рассказов, свидетельствующих о том, что души умерших возвращались в мир живых из-за сильной любви или чрезмерной привязанности к своим близким, однако такие явления воспринимались как опасные и губительные для живых. Например, умерший муж может явиться к своей вдове с любовными намерениями, что в конечном итоге доводит ее до гибели. В зависимости от репрезентируемой традиции, номинации мифического любовника могут быть различны – это самостоятельные персонажи *утлы елан*, *аздякы*, выполняющие данную функцию, или же персонаж-заместитель – *жен*, заменяющий этот класс мифических существ при сохранении сюжетного мотива в традиции. Здесь происходит сближение образов ходячего покойника и *жен*: то один, то другой оказываются действующим лицом в идентичных фольклорных сюжетах.

Как было отмечено ранее, многие мифологические персонажи рождаются из душ умерших, и их сущность напрямую связана либо с жизнью, которую они вели, либо с обстоятельствами их смерти. Таким образом, посмертная судьба души часто определяется ее земным путем, что оказывает влияние на ее дальнейшее поведение и характер в мире духов. В этой категории наибольшей активностью пользуются представления о таких персонажах, как *өрэк* и *убыр*. Однако следует сказать, что представления об *өрэк* в актуальной традиции татар сохраняются, в целом, только на уровне констатации факта о его наличии.

Большая часть сохранившихся фольклорных текстов, связанных с *өрәк*, строится на однотипном сюжете, где этот персонаж появляется на месте пролития крови (речь идет о местах аварий или насильственных смертей). *Өрәк* представляется слабо персонифицированным существом, которое больше пугает людей своим присутствием, чем причиняет им реальный вред. Попытки создать целостное описание образа и поведения *өрәк* наталкиваются на его слабо выраженную персонификацию. В традиционной мифологической картине татар *өрәк* – это существо без статичного и четкого облика. Оно часто воспринимается как неосязаемое, но осязаемое присутствие, которое может менять свои формы, принимая разнообразные облики в зависимости от ситуации:

– антропоморфные (человек, одетый в белую или черную одежду)

«Артыңда яисә яныңда кисәк бер кеше пәйда була, кап-кара киемле кеше инде. Уйламаган да буласың, куркыта ул. Тып-тын атлап барганда килә дә чыга» («Вдруг рядом или за тобой, ни с того ни с сего, появляется человек в черной одежде. Об этом даже не думаешь, пугает он. Тихонько идешь, и вдруг появляется») (ФФ РЦРТК. Зап. от Диншат Гиниятовны Фаляхутдиновой, 1935 г. р., д. Октябрина, Кукморский район, Республика Татарстан. Зап. Ф.Х. Завгаровой, 2012 г.);

– материальной субстанции, принимающей форму шара

«Авылга керер алдыннан кышкы юл зират аркылы була иде. Менә шулай кайтып барам, ул көнне педсовет та булды. Мин төнге уникалар тирәсенә калдым инде. Карыйм, каршыма һавадан бер якты шар очып килә. Оча дип тә әйтеп булмый аны, кеше атлаган аяк җиле белән селкенгән күк кенә инде. Атлавымны дәвам итеп теге шар белән тигезләндәм. Шар да туктап калды. Шарның яктылыгы да бик сәер. Аны яшен яктылыгына тиңләп булмый. Ниндидер сәер генә тонык яктылык, ул ут кыяфәтле түгел. Төтен кебезрәк, тик төтен кебек кую түгел, үтә күренмәле. Ләкин кеше күрерлек. Зиратка җиткәч, асылынып торды да юкка да чыкты. Ике-өч тапкыр шулай каршылады мине өрәк» («Зимняя дорога к деревне пролегла мимо кладбища. Вот иду однажды, в этот день был педсовет, припозднилась,

время около 12 ночи. Смотрю, приближается ко мне какой-то светящийся шар. Нельзя сказать, что он летит, двигается медленно, как будто шевелится от дуновения моих шагов. Мы практически выровнялись. И шар остановился. Свечение у него очень своеобразное. Не как от молнии, не как от огня. Скорее, как туман, но не такой густой, а прозрачный. Человек такое освещение хорошо видит. Дошли мы так до кладбища, и он исчез. Так мне этот *өрэк* раза три повстречался») (ФФ РЦРТК. Зап. от Диншат Гиниятовны Фаляхутдиновой, 1935 г. р., д. Октябрина, Кукморский район, Республика Татарстан. Зап. Ф.Х. Завгаровой, 2012 г.);

– прозрачной субстанции

«Сугыш вакытында өрэк ишеләр күп иде бит алар. Мин шактый соңладым урманнан чыгарга. Караңгы төшеп барган вакыт. Эңгер-меңгер. Чатка життем, күктә ай калыкты инде. Нишләптер атым бик пошыра, күзләрен акайтты, миңа карый, кисәк тартылып куя. Мин аптырап як-ягыма карасам, дерт итеп киттем. Артыбызга бер болыт ияргән. Бүтән нәрсә димисең аны. Кайвакыт, көзләрен болытлар бик аска төшә бит әле, менә шулай, кул күтәрсәң тидерәсәң. Шунда курыкканнарым. Ул тирәдә безнең авылдан берәү асылынып үлгән иде, шуның өрәге, диделәр. Әни өшкертеп тә йөрде, өреген калырсың, аннан чиргә әверелә ул, дип инде. Шул эңирдән көндезен дә куркып кына үтә торган булдым. Миннән тыш та күргән кешеләр булды. Бөтен кешегә дә болыт булып күренми ул. Кемнәрдер кара киемле кеше кыяфәтендә күргәлэгәннәр» («Во время войны таких существ было много. Как-то я запоздал, уже стемнело, еду по лесной дороге. Доехал до перекрестка, луна стала светить. Вдруг почему-то моя лошадь стала фыркать и дергаться. Удивился, оборачиваюсь, вижу прямо за моей телегой облако. Невысоко, а прямо внизу, рукой можно достать. Так я тогда испугался. В этих местах, поговаривали, что появляется *өрэк* человека, который повесился. Мать тогда меня водила заговаривать от испуга. Все говорила, что я могу сильно заболеть. Не всем он виделся в виде облака, некоторые видели в облике человека в черной одежде») (ФФ РЦРТК. Зап. от Альфира Хакимовича Гиниятова, 1969 г. р., д. Октябрина, Кукморский район, Республика Татарстан. Зап. Ф.Х. Завгаровой, 2012 г.).

Типичными местами появления *өрәк* являются перекрестки или пересечения больших дорог, чаще всего находящиеся за пределами населенных пунктов. Многие информанты указывают на привязанность данного персонажа к конкретному локусу, то есть в традиционной культуре татар места появления *өрәк* четко маркированы. Такие места, где наиболее вероятно встреча с *өрәк*, часто имеют собственные названия, например, *өрәкле урын* («место с *өрәк*») или *тынычсыз урын* («беспокойное место»).

Одной из характерных черт этого персонажа является его молчаливость: он не вступает в контакт с человеком, оставаясь тихим и загадочным. Тем не менее, в традиционной системе поведенческих норм татар существует ряд строгих рекомендаций на случай встречи с таким мифическим существом: не стоит обращаться к нему или оборачиваться, иначе *өрәк* может причинить вред. На вопрос: «Каким образом *өрәк* может навредить человеку?» информанты отвечали, что основная опасность заключается в сильном испуге, который может вызвать дезориентацию, привести к тому, что человек может заблудиться, а в некоторых случаях даже заболеть из-за пережитого страха. В то же время наши собеседники подчеркивали, что правила поведения известны с детства, поэтому они не оборачиваются, не разговаривают, а *өрәк* как появился, так же незаметно исчезает. Временные рамки появления *өрәк* строго определены и не подлежат изменению: он может появляться только в полночь, в сумерки или перед рассветом, то есть в так называемое «пограничное» время, когда миры живых и мертвых наиболее близки друг к другу.

Анализ существующих материалов свидетельствует о том, что *өрәк* является мифологическим существом, неразрывно связанным с душами умерших людей. Его происхождение и функции отражают специфические представления татар о посмертном существовании души и ее возможных взаимодействиях с миром живых. Мифологические тексты указывают на то, что *өрәк* наиболее часто появляется в местах, где была пролита невинная кровь – на местах сражений, аварий, убийств и других трагических событий. Он может появляться внезапно, словно из ниоткуда, и, привыкнув к определенному человеку, способен сопровождать его в течение длительного времени, особен-

но в сумерках или ночью. Его присутствие воспринимается как тревожное и пугающее, хотя оно может быть не всегда связано с прямой угрозой.

Функциональное поле мифологического существа *өрәк* включает в себя несколько ключевых характеристик. Наиболее постоянной из них является его способность появляться и исчезать по своему желанию, при этом демонстрируя свое присутствие человеку. Его появление негативно сказывается на психическом и эмоциональном состоянии человека, а также может повлиять на здоровье домашнего скота, что подчеркивает его зловещую природу. Пугать человека своим появлением, вызывать у него страх, растерянность, помрачить рассудок, сбивать с пути, заманивать в опасные места, парализовав волю человека – все эти действия и свойства характеризуют мифологический персонаж *өрәк*.

В отличие от *өрәк*, *убыр* представляет собой вредоносное существо, тесно связанное с нечистыми душами. Его образ более явно выражает опасность, и он ассоциируется с разрушительными силами, которые могут причинить значительный вред, как людям, так и их окружению. Интерес к изучению образа *убыр* в научной среде возник давно. В трудах конца XIX века представлены описания его внешности и отдельных характерных действий. Однако с середины XX века исследователи все чаще обращают внимание на вопросы, касающиеся происхождения *убыр* и его функциональных характеристик. Тем не менее, до сих пор не сформировалось целостное представление об этом мифологическом персонаже, что свидетельствует о сложности и многослойности его образа в фольклорной традиции.

Известный ученый начала XX века Г. Рахим в своих лекциях по фольклору казанских татар выдвинул гипотезу, что слово *убыр* имеет то же происхождение, что и русское «упырь» или европейское «вампир». Однако он также отметил, что татарский *убыр* имеет мало общего с образом живого мертвеца или кровопийцы, как это представлено в славянских или западноевропейских традициях. *Убыр* в теле человека рассматривается как оборотень, который обладает двумя сущностями. Людей, в которых обитает *убыр*, татары называют *убырлы*, что означает «человек

с убыром»¹. Ф.Т. Валеев относит *убыр* к злым женским духам, отмечая также, что таким вредоносным существом становятся души умерших колдунов, независимо от пола, а также самоубийц. Согласно исследованиям Ф.Т. Валеева, души таких покойников покидают свои могилы по ночам. Они принимают облик человека в белом одеянии, стоящего на могильных холмах, или же бродят по безлюдным улицам деревень, внушая страх тем, кто их встречает. Исследователь также подчеркивает, что образ *убыр* имеет многочисленные параллели в мифологиях других народов, включая тюркские, финно-угорские и славянские традиции².

В чувашской мифологии «*вупар* – злой дух, дух-обжора, ведьма, ненасытное мифическое существо, проглатывающее солнце и луну. Современный вербальный материал фиксирует два его значения: давящий человека дух-упырь и персонаж-пожиратель солнца и луны»³. В марийской мифологии *вувер* представляет собой многофункциональный образ: существо, в которое превращаются души колдунов или злых людей, отличающихся хитростью, корыстолюбием и жадностью. Если в сказках функции образа старухи *вувер* ограничены, то с историческим развитием ее образ становится абстрактным и начинает выступать в женском и мужском облике, функции его расширяются⁴. Основываясь на этих и других мифологических исследованиях, можно отметить явное сходство между данными персонажами. Однако важно учитывать, что в мифологических представлениях каждого народа персонажи приобретают уникальные черты и функции в зависимости от исторического развития конкретного этноса.

¹ *Рахим Г.* Сайланма эсэрлэр / тез.: М.И. Ибраһимов, А.М. Гайнетдинов. – Казан: Ихлас, 2018. – Б. 509.

² *Валеев Ф.Т.* О религиозных представлениях западно-сибирских татар // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. (Вторая половина XIX – начало XX в.) / отв. ред. И.С. Вдовин; АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. – С. 326.

³ Чувашская мифология: этнографический справочник. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2018. – С. 143.

⁴ *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология. Этнографический справочник. – Йошкар-Ола, 2007. – С. 70.

В татарской мифологической традиции *убыр* представлен в нескольких различных номинациях: *убыр*, *убырлы кортка*, *убырлы* (то есть человек, в котором живет убыр), *убырлы карчык* (старуха с убыром), *убыр-купкан*, *убырлы кешеләр* (люди с убыром), *өй убыр*, *убыртанау*, *уптыр*. Каждое из этих имен отражает многоаспектность характеристик данного мифологического существа, подчеркивая разнообразие его проявлений в традиции.

Изучение мифологической традиции татар и сопоставление разрозненных сведений из различных регионов позволило выявить важные аспекты, касающиеся образа *убыр*. Современные татары выделяют два типа этого персонажа. Согласно данным информантов, *убыр* может быть демонической душой, которая вселилась в человека при его жизни, или же самостоятельной демонической душой, которая блуждает по ночам, выходя через дыру в могиле. Таким образом, в татарской мифологии различают *убыр* живого человека и *убыр* мертвого («*теренеке*» и «*үленеке*»), в зависимости от чего меняются его признаки и действия.

Первый тип *убыр*, так называемый человек-двоедушник, чаще всего представлен в виде одиночного женского существа различных возрастов с телесными аномалиями, такими как дыра в подмышке или на левой стороне головы. «Человека с *убыром* можно узнать по макушке. У такого человека на темени бывает углубление, поэтому о таком человеке говорят: «Макушка дырявая, значит он с *убыром*».

Когда человек засыпает, *убыр* отделяется от него и вылетает через печную трубу в виде огненного шара. Вылетев, огненный шар рассыпается и превращается или в свинью, или в черного кота, или в черную собаку, а затем вновь возвращается к своему хозяину. Некоторые ведающие люди, зная из какого дома вылетает *убыр*, советуют закрывать печную заслонку после его вылета»¹.

Мотив оборотничества *убыр*, способного принимать облик огненного шара, черной кошки, овцы, гуся и свиньи достаточно полно разработан в представлениях современных татар. Часто

¹ *Насыйри Каюм*. Сайланма эсәрләр: ике томда. – Казан, 1974. – 2 т. – С. 47.

записываются былички о том, как некто обнаруживает черную кошку или другое животное на улице или в хлеву и калечит его, а утром односельчане распознают по характерному увечью человека, в которого вселился *убыр*. *Убыр* проявляет себя исключительно ночью. Его можно встретить на улице или в доме, куда он проникает через печную трубу. В то время как тело человека-двоедушника спокойно лежит дома, члены его семьи могут даже не подозревать, что рядом с ними обитает такое существо. Физическая оболочка остается на месте, а демоническая сущность, *убыр*, действует отдельно от тела, что делает его присутствие практически незаметным для окружающих. В пользу самостоятельности этого персонажа говорят сведения М.В. Лоссиевского: «...убр не особо умен. Если старуху, из которой он вылетел, перевернуть, то он не найдет дороги назад и дальше будет искать, а старуха умрет»¹. После смерти человека-носителя *убыр* не умирает, а продолжает выходить из могилы и вредить живым. «Хоронили приезжую женщину. К мулле (после смерти) ходила и разливала воду и убежала. Мулла не мог догнать, однажды подкараулил ее (убырлы) и погнался с палкой, она заскочила в могилу. Мулла сел и ждет. Вдруг снизу его толкают. “Уйди, не буду больше трогать тебя и твоих родственников”. Мулла не ушел, пришли мужики, раскопали могилу. Она лежит вся розовая и во рту капенек (кафенек). Если его покойник в рот возьмет, еще больше бесится»². Данный текст подчеркивает, что *убыр* может сохранять связь с физическим телом даже после смерти и продолжать свое деструктивное воздействие на живых.

Первый тип *убыр* известен своими вредоносными функциями, такими как наведение порчи, преследование людей, запугивание и высасывание жизненной силы. Большая группа быличек строится на основе таких мотивов: *убыр* живого человека нападает на мужчину, пытаясь забрать его мужскую силу; крадет плод из чрева матери, а также теленка у стельной коровы,

¹ Лоссиевский М.В. Убр // Оренбургский листок. – 1878. – 9 июля. № 28. – С. 25.

² Корусенко М.А., Ожередов Ю.И., Ярзуткина А.А. Мифология сибирских тата в символах образов и вещей (опыты прочтения). – СПб.: Петербургское востоковедение, 2013. – С. 66-67.

чтобы затем высосать из них жизнь и закопать; вылетает из печной трубы и летает по ночам, насылая порчу.

В работах начала XX века встречается необычная функция пожирания покойников, когда «тело каждого покойника необходимо караулить от *убыр*, которая приходит и съедает тело покойника, если его не стерегут, сама же принимает на себя его образ и ложится вместо покойника. Впрочем, при обмывании покойника можно всегда узнать, что на месте покойника лежит ведьма: ведьма от горячей или очень холодной воды вздрагивает» (здесь, на наш взгляд, уместнее было бы употреблять термин *убыр*, так как не всякая ведьма превращается в данного мифологического персонажа – примечание автора)¹. В традиции современных татар широко распространены защитные меры, принимаемые при встрече с *убыр*. Знающие люди («*телен белгән кешеләр*») предлагают при встрече с *убыр* разделить двойную ветку рябины («*куш миләш*»), после чего это существо превращается в человека и умоляет никому не говорить о нем. Широкое распространение имеет обычай определения пребывания *убыр* в доме. Для этого поднимаются на крышу и дуют в печную трубу. Если *убыр* залетел в дом, то из трубы сыплются куски кирпича или песок. После этого в печь закидывают соль для того, чтобы на лице *убыр* появились дырочки, по которым можно будет распознать человека-двоедушника на утро. Одним из традиционных способов защиты от *убыр*, принявшего форму огненного шара, является трехкратное бросание в него камня с произнесением слов «*Карныңа кара пычак, карныңа кара пычак*» («Черный нож в твою утробу, черный нож в твою утробу»)².

Второй тип представляет собой самостоятельную демоническую душу, которая блуждает по ночам и предстает перед человеком в виде стога сена, огненного шара или скопления огоньков. Вредоносная функция *убыр* в этом случае характеризуется

¹ Религиозный синкретизм и традиционная обрядность татар-кряшен Волго-Уралья (XIX – начало XX в.). Сборник материалов и документов / авт.-сост.: Х.З. Багаутдинова, Р.Р. Исхаков. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЗ», 2015. – С. 65.

² *Баязитова Ф.С.* Халык традицияләре лексикасы. Мифологик персонажлар, ышанулар: жирле сейләшләр һәм фольклор текстлары ясылыгында. – Казан: Мәгариф-Вақыт, 2018. – Б. 530.

проявлением следующих действий: нападение на человека, который после этого заболевает, превращается в *убыр* или блуждает, потеряв дорогу; вселение демонического персонажа или в слишком чистоплотного, или в слишком неряшливого человека. От *убыра*-души, которая вылетает через дыру в могиле, может защитить собака, практикуется заливание подобной могилы 40 или 41 ведром воды, вбивание осинового или дубового кола в могилу. Вместе с тем, в записях последних лет, сделанных на территории Предволжья, удалось зафиксировать тексты, описывающие способность *убыр* второго типа заглатывать облака, тем самым вызывая засуху.

В традиционной обрядности казанских татар одной из причин засухи считается захоронение самоубийц и пьяниц на общих кладбищах. Этот обычай связан с верой в то, что души таких покойников могут нарушать природные процессы и вызывать катаклизмы. Если запрет на захоронение самоубийц и пьяниц на общих кладбищах был нарушен, а дождя долго не было, могилы таких покойников заливали 40 или 41 ведром воды через отверстие. Однако в данном случае следует различать две категории умерших не своей смертью («*уз үлеме белән үлмәгән кешеләр*»): умерших по своей воле и умерших насильственной смертью. В случае, если на месте смерти человека пролилась кровь, то там образуется особый мифологический персонаж *өрәк*, которого можно встретить в местах кровопролитных войн, убийств, аварий и т.п. Персонажи, которые сами избрали смерть или не дорожили отведенной им жизнью, становятся причиной возникновения засухи, но никак не персонифицируются в народных представлениях, и сценарий их действий остается не ясен. Возможно, один из способов возникновения *убыр* связан с грешными душами самоубийц и пьяниц, так как анализ ипостасей персонажа показал, что он представляет собой демоническую душу, которая может вселяться в человека, а также может существовать самостоятельно. Схожую точку зрения высказывал и Ф.Т. Валеев (см. выше), однако эта гипотеза требует дальнейшего изучения на основе более обширного сравнительного материала, чтобы подтвердить ее применимость к различным мифологическим традициям.

Вместе с тем, в научных работах встречается указание на то, что «люди, занимавшиеся волхвованием, заключая сделку с нечистой силой, получали за это от них дух-убыр, наделявший их сверхъестественными способностями. От этого данные лица становились злыми и жадными, и начинали вредить людям»¹. Хотя точные сведения о происхождении *убыр* остаются неясными, очевидно, что его существование тесно связано с посмертными состояниями души человека. Вопрос о трансформации душ определенных категорий людей требует дальнейшего изучения, чтобы глубже понять роль *убыр* в мифологической системе.

Анализ современных представлений татар показывает, что *убыр* – это мифологический персонаж, который может существовать либо как независимая демоническая душа, либо как та же душа, вселившаяся в живого человека, превращая его в так называемого человека-двоедушника. В зависимости от формы существования этой зловредной души различают два типа *убыр*: *убыр* мертвого человека («*уленеке*») и *убыр* живого человека («*теренеке*»). Функциональная характеристика данного персонажа раскрывает его как пучок мотивов (насылать порчу, красть плод из чрева матери, а также теленка у стельной коровы, отбирать мужскую силу, превращать человека в *убыр*), объединяемых единой вредоносной функцией.

Таким образом, мифологизация умерших является одним из актуальных механизмов формирования комплекса представлений и мифологических персонажей. По результатам полевых данных, мифологические персонажи, связанные с душами умерших, делятся на несколько категорий. В интересующем нас аспекте наиболее активными злокозненными духами, вторгающимися в мир живых, являются *убыр* и *өрэк*, которые связаны с посмертными ипостасями человека.

¹ Религиозный синкретизм и традиционная обрядность татар-кряшен Волго-Уралья (XIX – начало XX в.). Сборник материалов и документов / авт.-сост.: Х.З. Багаутдинова, Р.Р. Исаков. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЗ», 2015. – С. 128.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Настоящая книга представляет собой исследование современного состояния мифологической традиции татар, интегрирующей разнообразные культурные слои, что делает ее уникальной в изучении духовного наследия татарского народа. Она играет роль моста, соединяющего прошлое и настоящее, тем самым обеспечивая сохранение специфических черт культурного наследия татар. Ввиду этого при ее описании нами учитываются не только современное состояние, но и синкретизм элементов, присущий данной традиции, что позволяет выявить специфические черты, отражающие ее уникальную способность соединять разнородные культурные влияния в рамках единой национальной культуры.

Наиболее древний пласт татарского словесного искусства берет свое начало в древнетюркской мифологии, являющейся общим культурным достоянием для всех тюркоязычных народов, живущих сегодня. Хотя древнетюркская мифология не сохранилась полностью, она продолжает служить прочным фундаментом для системы мифологических представлений татар. На протяжении веков ее компоненты органично слились с мусульманской традицией, придав религиозным воззрениям татар уникальный религиозно-магический синкретизм. Важно отметить, что мы говорим не о точной копии древнетюркской традиции, а о сложной системе мировоззренческих ценностей, которая развивалась по мере формирования татарского народа. Пропуская через себя элементы иных культур и религий, она, тем не менее, сохранила основополагающие тюркские черты, которые глубоко укоренились в татарском словесном искусстве, служа символом преемственности.

Современная мифологическая традиция татар отражает актуальный слой религиозно-мифологических представлений,

указывая на особый этап в развитии традиционной культуры. Она демонстрирует, как на протяжении веков меняются акценты верований, сохраняя ядро, формирующее духовную основу народа. Многолетние наблюдения показывают, что наиболее устойчивым элементом мифологической традиции являются представления о персонажах низшей мифологии и потустороннем мире. Уровень сохранности этих верований тесно связан с их актуальностью для повседневной жизни людей, а также с тем, насколько они значимы в их личном опыте и традициях.

Исследования показывают, что в системе мифологических представлений татар наиболее прочное место занимают верования, связанные с духами-хозяевами дома и домашних построек. Они символизируют важность семейного пространства и защищенности, что отражается в стойких верованиях и ритуалах, передаваемых из поколения в поколение. Изучение мифологических представлений о духах-хозяевах природных мест показывает, что эта сфера верований значительно менее структурирована. В отличие от домашних духов, здесь отсутствуют четкие различия в функциях и особенностях, что свидетельствует о более гибком, размытом восприятии таких существ и их ролей в окружающей среде.

Среди вредоносных и нейтральных демонических персонажей заметно различие в степени их сохранности в современных верованиях. Одни существа живут в полных, детализированных описаниях, другие же остаются лишь в виде обрывков и кратких упоминаний. Многие из них проявляют себя лишь как осколки древних верований, причем некоторые их функции со временем передаются другим мифологическим персонажам. Если верования, связанные с такими персонажами, как *албасты*, *бичура*, *шурале*, *юха елан*, *аждаха* и др. представляют собой осколочные сведения, то представления о *жен*, который перенимает на себя функции остальных злокозненных персонажей, или же категории духов, связанные с посмертными ипостасями человека, сохраняются и транслируются в традиции с удивительной полнотой и постоянством.

Татарская мифология остается живым организмом, динамично меняющимся и приспособляющимся к современным

условиям. Способность к адаптации поддерживает ее значимость в культурной и духовной жизни татар, сохраняя связь с прошлым, но отвечая на вызовы настоящего. Таким образом, мифологическое наследие татар можно рассматривать как ключевой компонент национальной идентичности, который объединяет в себе глубокие исторические корни и актуальные культурные тенденции, что делает его не только элементом прошлого, но и живой частью настоящего, играя важную роль в формировании самосознания народа.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
Глава 1. КАК УСТРОЕН МИР: СТРУКТУРА ВСЕЛЕННОЙ	5
1.1. Мир и его сотворение.	5
1.2. Кто управляет мирозданием?.	18
1.3. Дом и дорога: от центра к границам мира	29
Глава 2. КТО НАС ОКРУЖАЕТ: ОБИТАТЕЛИ ДВУХ МИРОВ	55
2.1. Покровители дома и домашних построек	55
2.2. Персонификация сил природы	67
2.3. Вредоносные и нейтральные духи.	82
2.4. Живые и мертвые	102
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	116

Научно-популярное издание

ОБЫЧАИ И ТРАДИЦИИ ТАТАРСКОГО НАРОДА

Давлетшина Лейла Хасановна

**МИР ВОКРУГ НАС:
О СОВРЕМЕННОМ СОСТОЯНИИ
МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ТАТАР**

Редактор Д. Р. Галиуллина

Корректор А. А. Давлетова

Компьютерная верстка Н. Т. Абдуллиной

Дизайн обложки Т. В. Семиной

Подписано в печать: 06.12.2024.

Бумага офсетная. Формат 60×84 1/16. Гарнитура «Таймс».

Усл.-печ. л. 7. Уч.-изд. л. 6. Тираж 1000 экз. Заказ

Оригинал-макет подготовлен в Институте языка, литературы
и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ
420111, Казань, ул. К. Маркса, 12

Издательство Академии наук Республики Татарстан
420111, Казань, ул. Баумана, 20