

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ТЕНГРИ, ХУДАЕ, АЛЛАХЕ, ШАЙТАНЕ И ХАВА АНА У СИБИРСКИХ ТАТАР  
(МАТЕРИАЛЫ К «ОЧЕРКАМ МИФОЛОГИИ СИБИРСКИХ ТАТАР»)\***

**А. А. Ярзуткина. Россия, Омск, государственный университет**

Настоящее сообщение и другие публикации<sup>1</sup> являются частью проекта «Очерки мифологии сибирских татар», который коллектив авторов планирует выполнять в течение ряда лет. Описание идеи данного исследования опубликовано<sup>2</sup>, что избавляет нас от детального её изложения. Тем не менее, важным представляется дать некоторые комментарии. Наиболее эффективным способом организации материала, по представлению авторов проекта, является создание словаря, содержащего статьи, посвященные мифологическим персонажам, важнейшим символам, понятиям и объектам традиционной духовной культуры, сопровождаемые фольклорными сюжетами.

Конкретная организация материала будет происходить по следующей схеме:

Для описания мифологического образа.

1. Термин, варианты термина.

2. Перевод на русский язык и/или этимология термина.

3. Непосредственное описание образа (функции, внешний облик, отношение к людям и др.). При непосредственном описании последовательно приводятся вариации в разных населенных пунктах с указанием на них. Также описание сопровождается примерами из фольклорных текстов, записанных у населения.

4. Анализ образа (эволюция, выявление архаичной первоосновы, синкретичность и т.д.)

5. Литература (если таковая имеется) в которой данный образ описывается или упоминается.

Для описания предмета (объекта) материальной культуры, живой или неживой природы, имеющего значение в мировоззрении.

1. Термин, варианты термина

2. Перевод на русский язык и/или этимология термина.

3. Место этого предмета (объекта) в обрядовой практике.

4. Использование такого предмета (объекта) в обрядах, быту; смысл сакрального отношения к данным предметам (объектам). Историческая эволюция такого сакрального отношения.

5. Литература (если таковая имеется) в которой данные предметы (объекты) описываются или упоминаются.

Для описания абстрактного понятия (например, «душа», «болезнь» и др.) будет применена следующая схема.

1. Термин, варианты термина

2. Перевод на русский язык и/или этимология термина.

3. Описываемое этим термином явление, локальные варианты таких описаний.

4. Бытование явления в традиционной культуре (реликтовые пласты, новации и т.д., выявляемые в нём).

5. Литература (если таковая имеется) в которой данное понятие описывается или упоминается<sup>3</sup>.

Данное сообщение имеет своей целью – дать описание божеств, характеризующихся наиболее обобщенным набором функций и нередко выступающих в роли «творцов» в мировоззрении сибирских татар. Мы попытаемся не просто описать таких мифологических персонажей как *Тенгри*, *Худай*, *Аллах*, *Шайтан* и, увязываемый с ними женский образ, *Хава Ана*, но и попытаемся рассмотреть их в контексте традиционного мировоззрения сибирских татар и выяснить генезис там, где это возможно.

Итак, данные мифологические персонажи, как правило, не имеют образного воплощения, а функции их универсальны. Что касается непосредственно каждого из них, то представления о *Тенгри* мало сохранились у сибирских татар, видимо этот образ, как и образ *Худая*, как некогда верховного божества был едва ли не полностью поглощен исламом и слился с образом единого монотеистического божества – *Аллаха*. Однако, о его существовании некогда свидетельствуют некоторые представления, зафиксированные исследователями, посетившими сибирских татар в 70-е, 80-е года и магический текст записанный нами. Ф.Т. Валеев пишет, что в народно-разговорном языке у всех групп западносибирских

\* \*\*Поддержка данной работы была осуществлена АНО ИНО-Центр (проект № КТК 247 – 2 – 02) в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках» совместно с Министерством образования Российской Федерации, Институтом перспективных российских исследований им. Кеннана (США) при участии Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США). Точка зрения, отраженная в данном документе, может не совпадать с точкой зрения вышеперечисленных благотворительных организаций" и гранта РГНФ, проект 03-01-00483а.

татар сохранился термин *тенгре* в значении «бог», «божество».<sup>4</sup> З.А. Баширова сообщает, что по представлению сибирских татар на небе обитает верховное божество, громовержец *Ленгер бабай*, она считает термин «*Ленгер*» производным от *Тенгри*.<sup>5</sup> О том, что *Ленгер (Тенгри) бабай* был некогда верховным божеством свидетельствует, например, запрет детям бегать и шуметь во время грозы, объясняется это тем, что «...*Ленгер бабай кил(я)*».<sup>6</sup> В наших материалах имеется обращение к *Тенгри* во время засухи: «*Тэнгрэ Бабай янгыр бирдэ*» - «Дед Тэнгри – дождя дай!»,<sup>7</sup> что также может являться свидетельством почитания некогда этого божества и представления о нем как о верховном боге, живущим на небе и посылающем грозу и дождь. Небу *tāŋri* поклонялись еще древние тюрки. Причем, по мнению исследователей *tāŋri* в письменных памятниках древних тюрков нес только служит для обозначения обычного неба как природной небесной стихии, сколько выступает в роли знака центрального божества самого высокого уровня, наделенного целым рядом специфических божественных свойств и функций. В древнетюркском обществе он по уровню сакрализации он уже отделен от своей генетической праосновы – первобытного почитания природной небесной стихии. Согласно данным древних источников VI – VII вв. *Тенгри* у северокавказских тюрков – творец неба, земли и всего сущего – имел антропоморфный облик и необыкновенные размеры.<sup>8</sup> Интересно также, что в текстах памятников древних тюрков сохранились словесные формулировки, напоминающие магические заклинания, предназначенные умиловать высшее небесное божество и вымолить его благоволение. Например, «*Taŋri jarylqazu!* – Пусть будет милостиво небо!<sup>9</sup> Подобные выражения, в том числе и приведенное нами, являются собственно молитвенными формулами, устойчивыми ко времени и характерными для более поздних стадий той или иной системы религиозных представлений. Следы религиозного почитания божества *Тенгри* четко прослеживаются в этнографии различных тюркоязычных народов, в том числе у сибирских татар.

Представления о *Худае* четко фиксируются Я.И. Линденау. Он пишет, имея в виду барабинских татар: «О боге они говорят, что существует только один бог – *Brot Kutai*. Утром, когда встают, они говорят: *Jailaja Kutai*... Жертву они приносят при закалывании скота. Кровь выпускают на юг и считают, что это жертва *Kutai'ю*».<sup>10</sup> К. Ельницкий в конце XIX века сообщал, что встречающиеся еще татары-язычники верят в *Кудая* и считают его верховным богом и правителем мира.<sup>11</sup> Слово *худай (кодай)* в значении «бог», сибирскими татарами, как и многими другими тюркоязычными народами, употребляется наряду со словом *тэнгри*.<sup>12</sup> Нами записаны два обращения к нему: «*Худай йордэм бирсен!*» - «Бог, всего хорошего дай!», говорилось перед началом любого дела, и «*Эй, Худаем, исэнлэк соулэк мынак бу ашны ашагалы яссын*» - говорилось во время *Сабантуя*, и составляло просьбу о хорошем урожае хлеба. Вообще же, *Худай* в среде сибирских татар приравнивался к *Аллаху*, точно так же как у хакасов *Кудай* заменил православного бога.<sup>13</sup> С.В. Иванов считает, что понятие о *Куде* было заимствовано хакасами «через тюркоязычные народы Азии из Ирана».<sup>14</sup> Вероятно, к сибирским татарам образ *Кудая* также попал извне. Если обратиться к тюркской антропонимии, то фарсизм *xudai* вытесняет языческий компонент *tāŋri* в именах в средние века,<sup>15</sup> возможно в это же время и раннее понятие *Худай* проникает и в мировоззрение тюркоязычных народов. У сибирских татар и сейчас еще встречается фамилия *Кудайбердиев*.<sup>16</sup> Вообще же представления о *Куде* было у тюркоязычных народов различным: телеуты считали, что верховное божество «*кудай*» создало землю, воду и огонь;<sup>17</sup> у хакасов он был первоначально одним из многих богов, а позже получил атрибуты богини Огня и слился с ее образом;<sup>18</sup> кумандинцы благодарят *кудая* за удачную переправу<sup>19</sup> и т.д. Что касается сибирских татар, то мы обратили внимание на небольшую деталь, зафиксированную Я.И. Линденау у барабинских татар, а именно, он пишет: «Когда у них кто-нибудь умирает, то выходят две женщины из жилища, садятся перед дверью и все время кричат, плачут, причитают. Это оплакивание называется *Kutaim*».<sup>20</sup> Возможно, Я.И. Линденау имел в виду под словом *Kutaim* слово *хатым, катым, хэтем* – молитва по умершему,<sup>21</sup> которое происходит от персидского *хатм* – заключительное собрание родственников умершего, посвященное его памяти,<sup>22</sup> но возможно, это название оплакивания покойного было связано с божеством *Kudai*. Дело в том, что в сравнительном материале есть сведения о том, что к *Куде* уходили души безгрешных людей, например, Н.Ф. Катанов пишет, что хакасы верили что, *суне* (одна из форм души – А.Я.) грешившего уходило к *Айне* (подземный дух - А.Я.), а безгрешного к *Куде*.<sup>23</sup> У барабинцев также существовало поверье, что если люди умирали насильственной смертью – были забиты, застрелены, разорваны медведем и т.д., то их души переносились на небо к «богу», а других же всех «дьявол» брал к себе. Те, которые на земле жили особенно плохо, оставались у него навсегда и подвергались всякого рода мучениям.<sup>24</sup> То есть существовало два противоположных загробных мира, возглавляемых разными божествами. В конце XIX века представления об *Айне* – подземном духе, который злее всех остальных духов, сохранялись у сибирских татар.<sup>25</sup> У томских татар, ближайших родственников тоболо-иртышских и барабинских татар, антиподом, противоположностью *кудая* – верховного божества и правителя мира был подземный дух *айна* и злой дух смерти *шайтан*.<sup>26</sup> Я.И. Линденау также отмечает, что жертвенную кровь, предназначенную *Kutai'ю* выпускают на юг, а «дьяволу» - *Jasaret, Jek, Chan* или *Sultan'y* – на север.<sup>27</sup>

Сейчас достаточно трудно сказать какое место занимало божество *Кудай* у сибирских татар в прошлом, и какими функциями оно обладало. Скорее всего, представления о нем претерпели трансформацию, а недостаток сведений не позволяет нам более конкретно описать этот образ. В плане трансформации нам показалась интересным, что у киргизов слово *кудай*, *кудайы* стало означать угощение с богоугодной целью,<sup>28</sup> а восклицание «*Кудай колдо!* (Бог помоги!)» приравнивалось к обещанию принести в жертву лепешки, в случае если человека миновало несчастье.<sup>29</sup> Что касается имеющих в нашем распоряжении магических текстов, то они сложились скорее всего уже в то время, когда *Кудай* стал в представлении сибирских татар верховным божеством, соответственно принявшим на себя функции бога неба и плодородия.

Представления об *Аллахе* у сибирских татар формировались во многом в том виде, в каком его преподносили проповедники ислама, другим источником формирования образа Аллаха был Коран и его понимание, которое передавалось от одного человека к другому. Образ Аллаха – единого бога, вытеснил языческие верховные божества, взяв на себя часть их функций, однако, сопоставляя такие величины как *Аллах*, *Тенгри* и *Худай* становится ясным, что они отнюдь не равнозначны. В народном представлении *Аллах* прежде всего выступает в роли творца всего земного в том числе человека и души, которую он вселил в растения, насекомых, животных и человека.<sup>30</sup> Также *Аллах* выступает как создатель различного рода духов. Приведем один из рассказов, указывающих на это: «*Аллах* духов специально на землю послал, не может же он за всем сам следить, вот духи смотрят на дела людей, а потом каждый вечер *Аллаху* отчитываются, точно так же как в колхозе было – председатель бригадиров назначал».<sup>31</sup> В функции *Аллаха* входит: следить за каждым человеком, живущим на земле; решать куда попадет человек после смерти – в ад или в рай, то есть определять степень его грешности; наказывать человека на земле за не выполнение своих установлений и т.д. Основная масса магических текстов, в том числе, направленных на испрашивание удачи в хозяйственной деятельности обращена к *Аллаху*, вернее к «*Алла*» и «*Алла тэггэлем*».<sup>32</sup> Сами местные жители переводят «*Алла тэггэлем*» как «Господь-Бог». В перечне имен, употребляемых для описания Бога, встречающихся в Коране нам не удалось найти ничего похожего.<sup>33</sup> Очень интересно в этом плане упоминание у якутов божества «*Алла*» (*Алла тан,ара*), изображение которого в виде человека вырезалось из дерева и привешивалось за шею к концу длинного шеста, втыкавшегося на ровном месте. Стариков некогда приводили и ставили под изображение божества, затем убивали выстрелом из лука.<sup>34</sup> Эта информация позволяет нам предположить, что понятие «*Алла*», в значении «бог» могло быть известно сибирским татарам или их предкам задолго до знакомства их с мусульманской религией и Кораном, точно так же как к ним проникло название божества *Кудай*. Вернемся к представлениям об *Аллахе*. В большинстве своем народная интерпретация образа *Аллаха* соответствует тому, что написано в Коране. Но есть некоторые элементы, которые возникли именно в народном сознании. Например, представления о «всевидающем оке» *Аллаха*, о способности его наблюдать за жизнью и поступками людей на земле и быть посвященным в мир их интересов и нужд или объяснение того, почему стоит непогода – «*Аллаху* надоели грехи людей и он собрал над нами все тучи и послал непрерывный дождь».<sup>35</sup> Образ главного мусульманского бога в народных представлениях выступает не чем-то «непостижимым», а вполне антропоморфизированным существом, выполняющим на небе свои функции и относительно близкий к людям. В этом отношении показательна одна история, рассказанная в д. Малые Туралы Тарского района Омской области: «В Джаму – пятницу нельзя ничего делать. Одна женщина в пятницу начала стирать. Как только она достирала последнюю рубашку, все белье в тазу превратилось в сено, а сама женщина превратилась в корову. Когда муж зашел в дом, то увидел в нем корову, жующую сено. Люди сказали ему, что это *Аллах* наслал ей наказание за непослушание». Приписывание *Аллаху* колдовских функций во многом сближает его с языческими божествами.

*Шайтан* в народном представлении является антиподом *Аллаха*, воплотившим в себе силы зла. Подобное представление противоречит мусульманской догматике. В мусульманской мифологии *Шайтан* – одно из имен дьявола *Иблиса*, свергнутого за непослушание Аллахом и ставшего его врагом а также одна из категорий джиннов; каждого человека сопровождают ангел и шайтан, побуждающие его соответственно к добрым и нечестивым поступкам.<sup>36</sup> Нужно отметить, что представления об *Иблисе* отнюдь не совпадают у сибирских татар с представлениями о *Шайтане*: *Иблис* по поверьям некоторых групп тоболо-иртышских татар – дух огня. *Шайтан* же очень часто приравнивается к Богу, хотя *Аллах* и считается сильнее его. В народных воззрениях он хозяин «ада» и именно к нему попадают души грешников, что также противоречит исламу. *Шайтан* нередко выступает в мифологии как громовержец – молния – это стрелы *Шайтана*, и когда он стреляет, то получается гром. Этот факт сближает *Шайтана* с языческими божествами неба. Интересно также поверье, что во время грома человеку нельзя находиться с непокрытой головой, иначе в него может вселиться шайтан, поселяется он в подмышки, для того чтобы выгнать его человек идет к знахарке *имчи* и она с помощью веника и заговоров «выметает» его из человека. *Шайтан* имеет множество

разных воплощений, более того помимо главного *Шайтана*, существует еще множество шайтанов, которые бродят по земле и вредят людям. Однако, во-первых, человек может бороться с *Шайтаном* с помощью различных магических действий и через посредство знахарей, которые могут изгнать или отогнать его, а во-вторых, анализ рассказов о шайтанах показал, что представление о нем основывается на каких-то непознанных человеку явлениях, тех вещах, которые он не может рационально объяснить, и не обязательно отрицательного характера.<sup>37</sup> Мусульманская религия запретила поклоняться божеству подземного мира, а именно в нем воплотился *Шайтан*, как это было раньше – «дьявола», которого называли *Jasaret, Jek, Chan* или *Sultan* приветствовали по утрам и приносили жертву в виде крови во время болезни. Более того, в качестве жертвы *Jasaret Sultan*'у барабинские татары протягивали между двумя деревьями веревку и вешали на нее куски заячьей шкуры, старые тряпки, куски от всех животных и птиц, которых они ловили.<sup>38</sup> Но, несмотря на запрет, образ *Шайтана* смог сохранить черты древнего божества, о чем свидетельствует ряд его функций.

Что касается женского божества *Хава Ана*, то ее называют матерью неба (отцом неба считают Аллаха). Представления о ней достаточно смутные, однако есть сведения, что она отвечала за птиц. Существует масса свидетельств о связи женского божества с образом птицы. С.М. Абрамзон считает, что «представление о божестве Умай у киргизов было некогда связано с древним общечеловеческим мотивом птицы – солнечного божества, творца всего живого, символизирующего плодovitость, плодородие».<sup>39</sup> Г.П. Снесарев пишет, что в одной из хорезмских легенд Амбар-она, разыскивающая сына, также рисуется в виде птицы («птицей летала по воздуху»);<sup>40</sup> он же сопоставляя «птичий» мотив хорезмских преданий с символикой финикийской богини плодородия Астарты, которая изображалась с голубем в руке, ставит вполне резонный вопрос: был ли голубь ее ипостасью или символизировал ее спутника?<sup>41</sup> Известно, что Изиды в поисках Осириса превращалась в ласточку; существуют также барельефы, где в сцене смерти и воскресения Осириса Изиды изображалась в виде птицы или женщины с птичьими крыльями.<sup>42</sup> По рассказу Диодора Сицилийского Семирамида, образ которой в религиозно-фольклорной традиции перекликается с образом Иштар, была вскормлена голубями; в конце же своей жизни Семирамида, преследуемая сыном, намеревавшимся ее убить, улетает, превратившись в голубку.<sup>43</sup> Приведенные примеры показывают, что женское божество неба и плодородия было неразрывно связано с солнцем, воплощалась в птицу или была символически с ними связана. Что касается непосредственно *Хава Ана*, то этот образ, видимо, один из первых был выжит мусульманством, мы лишь можем предполагать, что когда-то он занимал важное место в пантеоне божеств сибирских татар, однако, сохранившийся обычай кормления птиц весной, учитывая их символическую связь с *Хава Ана*, является, по-видимому, отголоском некогда развернутого культа этого божества. Что касается связи «солнце – птица – женское божество»,<sup>44</sup> то у сибирских татар сохранились сведения о матери солнца и жертвоприношений ей в детских считалочках, приговариваемых, по сведению самих информаторов, для того, чтобы *Кояш Инэ* – мать солнца вышла из-за тучи:

<i>Майшабала оц, оц, оц</i>	Божья коровка лети, лети, лети
<i>Майшабала оц, оц, оц</i>	Божья коровка лети, лети, лети
<i>Кояш Инэм цык, цык</i>	Мать солнца выходи, выходи
<i>Майлы ботка казанда</i>	Кашу с маслом в казане [сварим тебе]
<i>Майшабала оц, оц, оц</i>	Божья коровка лети, лети, лети

Или:

<i>Кояш Инэ чык, чык</i>	Мать-Солнце взойди, взойди
<i>Эти китте базарга</i>	Отец пошел на базар
<i>Тэти кашык алырга</i>	Сладости купить
<i>Бизге кирекми салкын</i>	Нам не нужна прохлада

Как известно, у алтайских, а также ряда тюркоязычных народов женская роль часто отдается в их мифологической системе солнцу. Женской мифической ипостасью первопредков у алтайцев выступала *Гюнине* – Бабушка-Солнце.<sup>45</sup>

Также есть сведения о том, что при проведении обряда вызывания дождя, жертвенное животное посвящают именно *Хава Анна* – матери неба. Название женского божества может быть интерпретировано по-разному, с одной стороны оно может означать «мать неба» - *хава* – «воздух», *ана* – «мать»; с другой стороны подобное название могло быть заимствовано из мусульманской мифологии и означать «мать Ева» - *Хавва* (древнееврейск. *хава* – «источник жизни») – первая женщина, супруга Адама, соответствует библейской Еве.<sup>46</sup>

После распространения ислама в Сибири его элементы, преподносимые миссионерами сочетались с элементами различных доисламских верований и заметно повлияли на древние персонажи. Однако, ислам полностью не смог ассимилировать некоторые древние «божества». Число мифологических персонажей пополнялось, порой создавались параллельные образы с разными названиями одного и того же духа или

божества. Мы представили наиболее типичный вариант данного процесса – верховный Бог имел сразу три названия – *Тенгри, Худай и Аллах*.

<sup>1</sup> Ярзуткина А.А. Мифологические персонажи, связанные с водой у сибирских татар (материалы к «Очеркам мифологии сибирских татар») (в печати);

<sup>2</sup> Корусенко М.А., Смирнова Е.Ю., Ярзуткина А.А. Парамифология тюркоязычного населения Среднего Прииртышья (о возможности сравнительно-исторического изучения) // Культурное наследие народов Западной Сибири. Тюркские народы. – Тобольск-Омск, 2002. – С. 446-449.

<sup>3</sup> Там же. – С. 447-448.

<sup>4</sup> Валеев Ф. Т. О религиозных представлениях западно-сибирских татар // Природа и человек в религиозных верованиях народов Сибири и Севера. – М., 1976. – С. 321.

<sup>5</sup> Баширова З.А. Природа в религиозных представлениях сибирских татар // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. – Омск, 1984. – С. 88.

<sup>6</sup> Корусенко М.А. Опыт реконструкции мировоззрения тюркского населения низовий Тары XVII – XIX вв. // Интеграция археологических и этнографических исследований. – Москва - Омск, 1999. – С. 215.

<sup>7</sup> д. Большая Тебендя Усть-Ишимского района Омской области

<sup>8</sup> Серебрякова М.Н. К вопросу об истоках и эволюции традиционного мировоззрения турок // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. – М., 1992. – С. 66 – 67.

<sup>9</sup> Серебрякова М.Н. К вопросу об истоках и эволюции традиционного мировоззрения турок // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. – М., 1992. – С. 64.

<sup>10</sup> Линденау Я. И. Описание народов Сибири (I половина XVIII века). – Магадан: Магаданское книжное издательство, 1983. – С. 150.

<sup>11</sup> Ельницкий К. Инородцы Сибири и среднеазиатских владений России. – СПб, 1895. – С. 92.

<sup>12</sup> Валеев Ф. Т. О религиозных представлениях западно-сибирских татар // Природа и человек в религиозных верованиях народов Сибири и Севера. – М., 1976. – С. 321.

<sup>13</sup> Шибяева Ю.А. Влияние христианизации на религиозные верования хакасов (религиозный синкретизм хакасов) // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. – Л., 1979. – С. 192.

<sup>14</sup> Иванов С.В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сборник Музея антропологии и этнографии. – 1955. – Т. XVI. – С. 190; Л.Н. Гумилев пишет, что в Иране главный бог тюрков Тенгри получил персидское название Кудай (Кодай). См. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М., 1993. – С. 79.

<sup>15</sup> Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. – М.: Наука, 2001. – С. 624.

<sup>16</sup> (См С.Н.)

<sup>17</sup> Дыренкова Н.П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сборник Музея антропологии и этнографии. – 1926. – Т. VI. – С. 65.

<sup>18</sup> Шибяева Ю.А. Влияние христианизации на религиозные верования хакасов (религиозный синкретизм хакасов) // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. – Л., 1979. – С. 193.

<sup>19</sup> Потапов Охотничий промысел... С. 144.

<sup>20</sup> Линденау Я. И. Описание народов Сибири (I половина XVIII века). – Магадан: Магаданское книжное издательство, 1983. – С. 149.

<sup>21</sup> Тумашева Д.Г. Словарь диалектов сибирских татар. – Казань, 1992. – С. 123.

<sup>22</sup> Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII – XX вв.: Опыт анализа структуры и содержания. – Новосибирск: Наука, 2003. – С. 50 – 51.

<sup>23</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племён, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи // Часть IV Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар. – СПб.: 1872. – С. 353.

<sup>24</sup> Титова З.Д. Барабинские татары // Из истории Сибири. – М., 1976. – Вып. 19. – С. 137.

<sup>25</sup> Ельницкий К. Инородцы Сибири и среднеазиатских владений России. – СПб, 1895. – С. 92.

<sup>26</sup> Томилов Н.А. Общественный быт и духовная культура томских татар // Духовная культура народов Сибири. – Томск, 1980. – С. 151.

<sup>27</sup> Линденау Я. И. Описание народов Сибири (I половина XVIII века). – Магадан: Магаданское книжное издательство, 1983. – С. 150.

<sup>28</sup> Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь. – М., 1965. – С.437.

<sup>29</sup> Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. – М.: Наука, 2002. – С. 182.

<sup>30</sup> Рассказы о сотворении Аллахом человека бывают вполне прозаичны. Один из них повествует следующее: «Мир был сотворен Аллахом. Вечного мира никогда не существовало. Аллах создал мир, потом создал Землю, горы, реки, деревья. Затем он создал первых людей, которых увидел на картине. Первых людей звали Адам и Хава. Они были вылеплены из глины. У Хавы родилось много детей, которые жили в теплых краях. После этого Аллах создал животных. Каждый зверь был создан по паре. Остальные люди на земле появились из листьев». (д. Атачка Тарский район Омская область, МАЭ ОмГУ, Ф. I., П. 7-2., К. 252-253)

<sup>31</sup> д. Эбаргуль Усть-Ишимского района Омской области

<sup>32</sup> Р.М. Тушаков считает, что «Алла-Тэглэ» - это сибирская форма «Алла-Тэнгрэ», то есть одновременно обращение к Аллаху и божеству неба Тэнгрэ. См. Тушаков Р.М. Великий дух неба – Тенгри (Тэглэ) и всевышний Аллах в жизни сибирских татар (сибирлар) // Тюркские народы: Материалы V-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» – Тобольск-Омск, 2002 – С. 490. Однако мы не согласны с такой этимологией слова «тэглэем».

<sup>33</sup> Эрнст К. Суфизм. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – С. 115 – 118.

<sup>34</sup> Попов А.А. Материалы по истории якутов б. Вилюйского округа // Сборник Музея антропологии и этнографии. – 1949. – Т. XI. – С. 280.

<sup>35</sup> д. Эбаргуль Усть-Ишимского района Омской области

<sup>36</sup> Ислам. Словарь атеиста / Под редакцией М.Б. Пиотровского. – М.: Политиздат, 1988. – С. 245.

<sup>37</sup> См. Приложение 1

- 
- <sup>38</sup> Линденау Я. И. Описание народов Сибири (I половина XVIII века). – Магадан: Магаданское книжное издательство, 1983. – С. 150.
- <sup>39</sup> Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и этнокультурные связи. – Фрунзе, 1990. - С. 295.
- <sup>40</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М.: Наука, 1969. – С. 255.
- <sup>41</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М.: Нук, 1969. – С. 256.
- <sup>42</sup> Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. – М.: Изд-во политической литературы, 1986. – С. 342, 358-360.
- <sup>43</sup> Толстова Л.С. Исторические предания Южного Приаралья. – М.: Наука, 1984. - С. 143.
- <sup>44</sup> Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и этнокультурные связи. – Фрунзе, 1990. - С. 295.
- <sup>45</sup> Серебрякова М.Н. К вопросу об истоках и эволюции традиционного мировоззрения турок // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. – М., 1992. - С. 85.
- <sup>46</sup> Атеистический словарь / Абдусамедов А.И., Алейник Р.М., Алиева Б.А. и др. – М.: Политиздат, 1986. – С. 146; Хавва // Женщина в мифах и легендах. Энциклопедический словарь. – Ташкент, 1992. - С. 277.