© ЭО, 2003 г., № 6

А. Г. Селезнев, И. А. Селезнева

ЗАНГЕ-АТА И ХАЗЫР-ИЛЬЯС: ИСТОРИЧЕСКИЕ И ЭТНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИСЛАМА В СИБИРИ*

В недавно опубликованной книге историка Р. Бухараева глава, посвященная исламу в Сибири, озаглавлена "Terra Incognita"[1]. Если отнести это определение к степени изученности истории распространения и значения сибирского мусульманства, то преувеличение не будет слишком сильным. Ислам в Сибири по-прежнему очень мало известен научному сообществу – как российскому, так и зарубежному. Надежду на изменение ситуации внушают появившиеся в основном в последнее время серьезные и интересные работы, посвященные различным аспектам изучения этого феномена[2].

Как известно, исповедующее ислам суннитского направления население Сибири составляет три крупные этнические группы: сибирские татары, западносибирские казахи, поволжско-приуральские татары. В составе сибирских татар выделяются три этнотерриториальных массива: *томские, тоболо-иртышские* и *барабинские*. В свою очередь каждая из этих групп подразделяется на более мелкие этнотерриториальные образования. Так, в составе тоболо-иртышских татар выделяются группы тобольских, курдакско-саргатских, тарских. Пришлые группы поволжско-приуральского населения (*казанские татары, кряшены, мишари* и т.д.) переселялись в Сибирь в XVI–XX вв. Первые группы казахов появились на территории Сибири в XV–XVI столетиях, однако наиболее активно регион начал заселяться с XVIII в. В Западную Сибирь переселялись в основном казахи Среднего Жуза – *кипчаки, аргыны, найманы, кереи* и *уаки*. Распространение ислама среди казахов совпадало по времени с принятием ислама сибирскими татарами[3].

Значение сибирского мусульманства определяется тем, что оно является самым северным форпостом исламской цивилизации на Земле. В то же время имеется целый ряд научных проблем, связанных с сибирским исламом, настоятельно требующих серьезной разработки. Наиболее важные из них связаны с ранней историей исламизации Сибири, а именно с хронологией этого процесса и, так сказать, с его основными движущими силами и прежде всего ролью суфийских проповедников в этом процессе.

Ввиду отсутствия надежных свидетельств особую историческую проблему представляет хронология проникновения мусульманства в Сибирь. Среди историков нет единодушия в определении даты начального периода распространения ислама в Сибирском регионе. Согласно наиболее распространенной точке зрения ислам был введен в Сибирском ханстве как официальная религия в 70-е годы XVI в. при хане Кучуме[4]. Однако это мнение – не единственное. Ряд исследователей по различным основаниям и опираясь на различные источники, предлагают более раннюю хронологию этих событий. В частности, турецкий историк А. Инан, еще в 1968 г. опубликовавший специальную статью, посвященную проблеме исламизации Сибири, обращает внимание на наличие экономических и культурных связей региона с цветущими центрами исламской культуры в Центральной Азии в предмонгольский период. Эта тенденция, по мнению автора, усилилась в собственно монгольское время, особенно

* Работа выполнена при поддержке Института "Открытое общество", программа Research Support Scheme № 971/2000, грантов РГНФ № 00-01-269а, 01-01-19105е, гранта конкурса-экспертизы молодежных проектов РАН № 365, гранта № КТК 608-1-01/1 Программы "Межрегиональные исследования в общественных науках". Точка зрения, отраженная в данном тексте, может не совпадать с точкой зрения перечисленных выше благотворительных организаций.

когда Сибирь попала в состав Улуса Джучи и в Синюю Орду. Сибирь была исламизирована задолго до Кучума, сразу же после официального признания ислама в Золотой Орде при хане Узбеке (XIV в.). Именно этим ранним распространением ислама объясняется известная хронологическая путаница, содержащаяся в легендах о приходе в Сибирь шейхов-миссионеров, о которой речь пойдет далее[5].

Историк А. Франк, опираясь в основном на устную традицию и данные сибирских летописей, важнейшую роль в распространении ислама отводил роду Тайбугидов, т.е. местной, а не пришлой династии. В этой связи начало исламизации сибирских татар, по его мнению, следует относить к значительно более раннему сроку, нежели правление хана Кучума[6]. Кроме того, тенденции к удревнению даты повсеместного проникновения ислама в Сибирь противоречат, в частности, данные археологии. Они свидетельствуют о том, что в археологических памятниках Западной Сибири XVII–XVIII вв. практически отсутствуют предметы мусульманского религиозного культа[7].

Основные письменные источники, к которым апеллируют исследователи, – два документа, хранящиеся в Тобольском государственном историко-архитектурном музее-заповеднике. Это рукописи, написанные в середине XIX в. на татарском языке и принадлежащие Са'д Вакасу Аллакулову и Кашафу Абу-Саидову. Обе рукописи переведены и изданы в начале XX столетия Н.Ф. Катановым под условным наименованием "О религиозных войнах учеников шейха Багуддина против инородцев Западной Сибири"[8]. Проведенный казанскими археографами в 1977 г. просмотр памятника показал, что, во-первых, существуют варианты опубликованных Н.Ф. Катановым материалов, один из которых хранится ныне в Институте востоковедения в Петербурге и носит условное название "Тарих", т.е. "История", во-вторых, сочинения подобного рода были распространены среди татар Сибири довольно широко. В жанровом отношении такие сочинения определяются специалистами как "народно-краеведческие исторические", и отмечается, что основаны они на базе легендарных источников: устных рассказов, родословных и т.д.[9]

Согласно опубликованным Н.Ф. Катановым рукописям, в 797/1394–1395 гг. на берега Иртыша пришли 366 конных *шейхов* и выступивший с ними в союзе хан Шейбан с 1700 отборными воинами и "учинили там великое сражение за веру" с жившими по берегам Иртыша "язычниками" – народами хотан, кара-кыпчак и ногай. Прибывшие в Сибирь мусульманские миссионеры считались учениками и последователями бухарского шейха Ходжи Баха-ад-дина Накшбанда (1318–1389), заложившего организационные основы известного суфийского ордена (*тарика*), названного по его прозвищу *накшбандией*.

Как уже отмечалось, источник носит характер народного предания. В этой связи становится вполне понятным обращение к личности Баха-ад-дина Накшбанда – одного из влиятельнейших представителей среднеазиатского суфизма. В личности Баха-ад-дина составителей привлекали его происхождение (*накшбанд* – резчик-чеканщик, от названия этого ремесла происходит его прозвище), аскетический образ жизни, огромная популярность в Центральной Азии. Легенда о походе шейхов могла появиться под влиянием сведений о накшбандии. Орден накшбандия всегда отличался высокой степенью социально-политической активности. Суфийские проповедники сыграли важную роль в окончательном утверждении ислама в Центральной Азии и Восточном Туркестане, а также среди центральноазиатских кочевых родоплеменных объединений[10]. Имеется известная литература и о роли накшбандии и суфизма вообще в распространении ислама на территории Сибири[11].

Один из постулатов накшбандии – вмешательство в светскую власть, контакт с различными политическими кругами. Последнее обстоятельство проливает свет на факт появления в источниках имени Шейбан-хана. Несомненно, речь идет о Муххамаде Шейбани-хане (1451–1510) – внуке основателя узбекского улуса Абулхайра. В литературе обращено внимание на несоответствие дат военного похода и лет жизни Шейбани-хана[12], однако легендарный характер источника вполне объясняет при-

чины этого несоответствия. Видимо, здесь механически соединены две популярные в центральноазиатском регионе личности – духовный лидер Баха-ад-дин и светский правитель Шейбани-хан. Миссионерская деятельность наиболее активной части среднеазиатских проповедников, вероятно, имела место в Сибири и ранее XIV в., в XIV столетии и особенно в XV–XVI вв. Вполне возможно, что ее усиление связано с деятельностью различных суфийских орденов, наиболее известным из которых был накшбандия. Предполагаемая религиозная война, о которой идет речь в письменных источниках, – это лишь один эпизод в сложном и многогранном процессе исламизации населения юга Западной Сибири. В этом отношении говорить о какой-то конкретной дате проникновения мусульманства в Сибирь, исходя только из сообщений источников подобного рода, весьма проблематично. Это часть общего длительного процесса утверждения ислама в различных регионах Центральной Азии.

Распространение ислама у сибирских татар и казахов знаменовало собой важные изменения в их политической и этнической структуре. В XV–XVI вв. происходит формирование основного ядра казахского народа в рамках образовавшегося *Казахского ханства*. Во второй половине XVI столетия *Сибирское ханство* превратилось в самостоятельное государство. В этот период начинается формирование самостоятельных татарских этнических групп. Распространение ислама явилось внешним выражением данных социальных и этнических процессов.

Таким образом, мусульманство, как и всякая другая конфессиональная система, получает развитие только у тех народов, у которых объективно сложились предпосылки (прежде всего этнического характера) для его распространения. Так, формирование барабинских татар (барабинцев) как отдельной, самостоятельной этнической общности происходит в XVII – начале XVIII в. Совершенно не случайно, что в начале XVIII в. барабинцы были шаманистами, но уже в середине того же столетия в барабинской среде необычайно быстро и глубоко утверждается мусульманство[13].

И все же есть ли возможность расширить информационное поле скудных и легендарных по своей сути письменных источников? В частности, могут ли они быть дополнены полевыми этнографическими данными и, более того, может ли синтез письменных и этнологических источников пролить хоть какой-то свет на "темные" периоды исламизации сибирской Terra Incognita? Первым успешную попытку ответить на эти вопросы предпринял этнограф и историк И.В. Белич.

Дело в том, что в цитированном выше источнике о давних религиозных войнах в Сибири есть вторая часть, в которой помещен список 30 мавзолеев, установленных над могилами святых, погибших в этой войне за мусульманскую веру. Проведенная И.В. Беличем огромная и кропотливая работа по идентификации списка путем опроса в поселениях тобольских, курдакско-саргатских и тюменских татар позволила констатировать, что в 17 из 30 случаев сведения, изложенные в рукописях Са'д Вакаса и Кашафа, находят полные аналогии в современных этнографических материалах. Автор опубликовал таблицу впечатляющих соответствий данных письменного источника и устных рассказов, собранных в ходе полевых исследований. Полагаем уместным частично привести эту таблицу:

Письменные источники	*Этнографические материалы*
шейх Муса в Куча-Ялане	аул Кучаялан – Муса шаих
внутри Вагая есть... Касим-шейх	аул Банк – Касим шаих
на Баише господин Хаким-шейх	Баеш – Хаким шаих (Хаким-ата)
у устья Ишима..., в селении Большой Буран, мавзолей Бигач-ата	аул Тюрмитяки (ОллыБурэн) – Бигач-ата с семьей
у озера Лючюк почтенный Науф	Лэчик-юрт – Науф (Азис Науф) шаих
в Карбине шейх Омар-Али	аул Карбино – Гумар Али шаих
в Иш-тамале Акыл-биби	аул Иштаманы – Акил-биби с сестрой[14].

Действительно предания о религиозной войне на берегах Иртыша до сих пор живы в народной памяти. Например, в д. Баишево Вагайского р-на Тюменской обл. в 1992 г. нам рассказали о 366 шейхах-проповедниках, которые вышли из Аравии и прибыли на Иртыш воевать за веру. Согласно преданию, все они были предательски убиты, а затем с почетом похоронены своими сторонниками на специальных священных кладбищах – *остана*[15]. Жители д. Баишево назвали имя проповедника, похороненного на остана рядом с населенным пунктом, – Хаким-ата. Аналогичные сведения публикует независимо от нас и И.В. Белич[16]. Этому проповеднику соответствует упомянутый в списке цитированных рукописей похороненный "на Баише господин Хаким-шейх". Более того, семикратное посещение этого ныне наиболее почитаемого тобольскими татарами сакрального комплекса заменяет хадж в Мекку. Одна из распространенных в этой деревне фамилий – *Шиховы* – производится от слова *ших*, т. е. шейх, в память о первых борцах за ислам на Иртыше. В других населенных пунктах нам показывали генеалогии-*шеджере*, уходящие своими корнями в Центральную Азию, откуда, по сообщениям информантов, происходит характерная фамилия Шиховы. Следует отметить, что отдельные родословные уже давно введены в научный оборот. Так еще со времен В.В. Радлова известен существующий в различных вариантах "Трактат о генеалогии" ("Шаджара рисаласи"), который повествует об одном из татарских родов, уходящих своими корнями в Центральную Азию[17].

В д. Второвагай Вагайского р-на Тюменской обл. также сохранились воспоминания о 360 шейхах, когда-то прибывших в эти места из Бухары (ср. с фактом рождения Баха-ад-дина под Бухарой). По народной легенде, и название д. Чикча (Шыкча) Тюменского р-на Тюменской обл. также происходит от слова *шык* – шейх. Предания о давней религиозной войне, в ходе которой миссионерами-мусульманами уничтожались старые идолы – *курчаки*, сохранились практически у всех групп сибирских татар.

Аналогичные сведения о 365 шейхах-проповедниках, среди которых были и женщины, нам сообщили в 2002 г. в д. Большая Тебендя Усть-Ишимского р-на Омской обл. Абдульхатим Халимович Кабуров, мулла этой деревни, рассказал нам о местах четырех священных захоронений. Люди, похороненные на этих местах, называются *йохшилар*, или *аулиелар*. По данным информанта, возле речки Саргуски, неподалеку от деревни, похоронена аулие Сарби-Чамал (Чамал от Джамиля – "красивая"). Другое место захоронения находится в урочище Турт-Чуй (Четыре Ели), имена похороненных не сохранились. Третья могила расположена в д. Хутор, недалеко от кладбища. Там похоронена аулие Сулейха-откан (лежащая/покойная Сулейха). И, наконец, четвертая, безымянная могила находится на берегу Иртыша, неподалеку от д. Затон. Подобные сведения можно получить почти в любой татарской деревне Прииртышья и Притоболья. В ходе специального обряда *теляк*, в молитвах обязательно поминаются йохшилар, или аулиелар, причем сразу все 365, без упоминания имен. У них просят прощения за своих предков, за то, что они не приняли сначала новую веру, противились ей.

В последние годы в ходе этнографических экспедиций Омского государственного университета и Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии Сибирского отделения РАН в поселениях тарских, тобольских и курдакско-саргатских татар удалось собрать материалы, которые, как мы надеемся, несколько расширят источниковую базу по проблеме начальной исламизации сибирского региона, хотя сначала такой цели не ставилось. Первичной задачей был сбор сведений о духах-хозяевах и покровителях мест, природных стихий, а также о промысловых и производственных культах. Эти представления довольно широко бытуют в поселениях различных групп сибирских татар. Именно при сборе такого материала мы столкнулись с группой образов, которые и раньше фиксировались этнографами, но не вызвали должного к ним внимания. О двух таких мифологических и

культовых персонажах – Занге-ата и Хазыр-Ильяс – пойдет речь в настоящей работе.

Занге-ата/Занге-баба (Санге-баба, Занге-бобо) – покровитель крупного рогатого скота. Он представлялся в виде бесплотного духа-хозяина коров, наделенного исключительно положительными характеристиками. В числе его функций – помощь коровам во время родов ("он для них, как акушер"). Кроме того, именно Занге-баба научил коров находить дом, добираться до своего двора.

Наиболее отчетливо почитание этого образа выразилось в устраиваемом в его честь специальном обряде. Он проводился сразу же после отела коровы. Прежде всего приготовлялось специальное ритуальное блюдо *уыз*. Оно представляло собой лепешки из жидкого теста из пшеничной муки с добавлением яиц и первого после отела коровы молозива. От наименования молозива "уыз" (ср., например, *ыуыс, ывыс* – молозиво в диалектах тоболо-иртышских татар[18], *ууз* – молозиво в киргизском[19], *uuz* в диалектах узбеков конгратов-тартулы – особый продукт, приготовляемый из молока дойного животного сразу после отела; это молоко называется также *ууз*; его для употребления в пищу предварительно варят в казане, отчего оно сгущается, и в таком виде его едят с лепешкой[20]), очевидно, происходит и наименование самого блюда. На трапезу обязательно приглашался мулла. Он совершал молитву, обращаясь непосредственно к Санге-баба с просьбой о благополучии для только что появившегося на свет приплода. После молитвы устраивалось общее чаепитие, а мулла получал в качестве подарков яйца или деньги.

Несколько иной порядок ритуала, связанного с культом Санге-баба, был зафиксирован нами в экспедиции 2001 г. в д. Эбаргуль Усть-Ишимского р-на Омской обл. Информанты сообщили, что после отела коровы молозиво отдают старикам, сиротам, одиноким или больным людям в качестве *садака*[21]. Люди, получившие молозиво, приготовляют из него специальное ритуальное блюдо *увыз-путха*. Это блюдо представляет собой смесь из молозива и молока в соотношении 4 : 1, в которую добавляют соль и варят, помешивая до готовности. Готовую увыз-путха давали детям и съедали сами, а также совершали молитву, направленную на сохранение скота. При этом информанты подчеркивали, что в молитвах они обращались к Богу, а Санге-баба был посредником между Богом и людьми.

Приводим варианты молитвы-обращения к Санге-баба, в которой испрашивается благополучие скоту, вышедшему на пастбище:

Сонге Бобай!	Санге-Бабай!
Исэн соу молларем,	Пусть будет жива-здорова моя скотина,
ойге койтеп керсеннер.	Пусть она вернется обратно домой,
Исэннек соулек булсен,	Пусть жива-здорова будет,
Ризеклер[22] *булсен,*	Чтобы достаток был,
Ошагале ечкале ясзен.	Чтобы еда питье были
Сонге Бобайга!	Обратись к Санге-Бобо!
Туэ гелдерасен, содака бирэсен	Садака раздам, пусть помолится,
Моллар Исэн соу орэсеннар	Чтобы паслась жива-здорова моя скотина,
ойге койтеп	[И] в дом свой
Керсеннер тоге	Чтобы опять вернулась

И еще одно обращение, которое удалось зафиксировать в д. Большая Тебендя Усть-Ишимского р-на Омской обл. Здесь посвящения в честь Занге-Баба проводились во время специального религиозного обряда *теляк*, проводящегося и в настоящее время. Обряд приурочивался к какому-либо религиозному празднику или проводился по инициативе какой-либо семьи. Перед обрядом резали барана, варили мясо, которым угощались приглашенные жители деревни. Перед началом трапезы мулла совершал молитву. Текст молитвы состоял из двух частей – арабской и тюркской. Именно в тюркской части произносились основные благопожелания, помина-

лись йохшилар, или аулиелар, а также обращения к Санге-баба. Ниже приводим один из вариантов такого обращения.

Сэнге бабай!	Санге-бабай!
Ярдэмчелекмэн мал ашларман,	Помощь окажи домашнему скоту,
Аллам тэгэлэм тыныч лыклар бирсен	Господь Бог, спокойствия дай,
Аллам тэгэлэм саулыкман	Господь Бог, здоровья [дай]
Сэлэмэтлекмэн язларны чыккын булсын	Чтобы живы-здоровы весной вышли [пастись],
Козлэрге исэннекьэт	Осенью [чтобы] [живы-здоровы] вошли бы
Курага кергэле язсын	благополучно

Культ Санге-баба/Занге-ата замечателен своей ярко выраженной магической направленностью. Однако не менее интересен и тот факт, что он оказался включен в исламскую культовую практику, по крайней мере, в той его "народной" версии, которая получила развитие в традиционной культуре жителей обследованных нами поселений.

Рассмотрение сравнительного материала открыло весьма впечатляющие истоки культа Санге. Прежде всего отметим, что упоминания о почитании Санге-баба тюркским населением Западной Сибири уже имеются в литературе. Так, по данным Ф.Т. Валеева, Занге-баба, или Санге-баба, в верованиях тарских татар выступал в образе хозяина двора. Он жил в хлеву, покровительствуя домашним животным. Для того чтобы его умилостивить, приносились жертвы. Обычно резали первого теленка *тулбаша* молодой коровы и мясом его угощали родню и почтенных стариков села. Кроме того, описывается еще один культовый персонаж – дух *Пэша ана*, связанный с охранительной функцией крупного рогатого скота. Для избавления домашних животных от бесплодия подавали милостыню – садака, посвятив ее этому духу[23].

Занги/Занге-баба, или Занги/Занге-ата, – известнейший и один из самых знаменитых мифологических образов в Средней Азии. Все авторы отмечают, что Занги-ата – общераспространенный в представлениях народов Средней Азии пир – покровитель крупного рогатого скота, относящийся по происхождению к числу местных доисламских божеств. Образу Занги-баба соответствуют другие персонажи с аналогичными функциями: Абзар-иясе, Мал-иясе, уже упоминавшийся Пэша ана и др.[24] Культ Зенги-ата как покровителя пастухов крупного рогатого скота ярко представлен у узбеков Хорезмского оазиса[25]. В долине р. Зеравшан этот образ попал в шаманский обрядовый фольклор. В записанных О. Муродовым призываниях шаманки Кори Кулмурод Садриевой упомянут среди прочих святой Занги-ата[26]. Культ этого святого получил распространение у татар европейской части России. Зэнге-бабай упоминается в благопожеланиях казанских татар. У касимовских татар в честь покровителей домашних животных *Зэнги бабай* и *Чулпан эби* (покровитель овец) пекли оладьи из несоленого теста (*тозсыз 'ойма'*) – обязательно в нечетном количестве – и помещали их под матицу хлева или отдавали старухе, которая очерчивала сохой круг вокруг хлева. С целью увеличения приплода скота (в частности, овец) жарили в масле шарики из теста (*шишири*) и раздавали их детям во время празднования Рождества. Весьма интересно, что у тех же касимовцев в качестве ритуального фигурирует блюдо *овыз*. Его приготовляли из молозива, добавляя яйца, молоко, соль. Смесь, размешав, разливали в горшки и ставили в печь. Овыз ели хозяева и их близкие родственники с пожеланиями благополучия скоту[27].

У туркмен долин Сумбара и Чендыра был зафиксирован целый комплекс обрядовых действий, связанных с молоком. Особую роль в этом комплексе играло молозиво. Молоко коровы или верблюдицы первого удоя после приплода, называвшееся *овуз суйт*, кипятили в казане, бросив в него кусочек древесного угля, затем раздавали по соседним кибиткам, при этом в чашку опять бросали маленький кусочек угля, чтобы предохранить отелившееся животное от сглаза. Интересно, что обычно верблюжье молоко употребляли в некипяченом виде, кипятили только овуз суйт. Разда-

ча (садака?) соседям блюда из молозива рассматривалась как жертвоприношение покровителю крупного рогатого скота Зенги-баба, и покровителю верблюдов Вейсбаба. Аналогичные обряды, посвященные Занге-ата, были распространены и у казахов. Основным видом праздничной пищи в этом случае было молозиво *увыс*[28].

Вообще присутствие молозива в обрядах заслуживает особого внимания. Специальные магические ритуалы и запреты с использованием молозива домашних животных нашли широкое распространение у скотоводов, причем ареалы функционирования этих обрядов не были ограничены ни этническими, ни региональными, ни религиозными рамками. В Киргизии выдоенное после отела молозиво кипятили в котле и раздавали жителям аула; молозиво, оставшееся на дне котла, выливали в ковш и подносили его ко лбу теленка. Прикоснувшись три раза, произносили заклинание, заканчивавшееся словами *мин уйдун башы бол* ("будь главой тысячи коров"). После этого хозяйка выливала молозиво из ковша. Такое заклинание-оберег, произносимое при рождении телят, получило название *кылоо-кылоо*[29].

Во время нашей экспедиции 2001 г. в Северо-Восточную Туву был зафиксирован очень интересный обряд, также связанный с молозивом (*ымырак, аазы*). После отела коровы молозиво разводили молоком, слегка подогревали, а потом раздавали полученную жидкость детям, сиротам, старикам и т.д. Наиболее важная часть обряда – *аазын чектырек*, или *ымырак чектырек*. Название произошло от слова "чектырер" – "принять", "получить". Смесью молозива и молока, иногда с добавлением чая, проводили кропление, высоко подбрасывая жидкость над котлом при помощи специальной поварешки (*хымыш*). Такое кропление делали 49 раз. Затем блюдом из молозива и чая угощали самого уважаемого старика общины (*пойлук*). При этом говорили: "*Мен нем аазы*" ("Это моей коровы молозиво"). Потом пожилой человек, обращаясь к собравшимся, произносил следующий текст:

Ажы-тол, арат-тол,	Дети мои, народ мой
Тодуг-товаа болзун	Пусть будут сытыми
Сут-сат элбенб ковей болзун	Всего молочного пусть будет много и обильно.
Чоогланар, чоогланар,	Испейте-испейте,
Уруг-дарыым	Многочисленные дети мои

Все наши информанты в Туве объясняют смысл обряда в установлении особого рода связи между человеком и животным, в пожелании благополучия скоту, а в конечном счете – в пожелании достатка и спокойствия человеку.

В 2002 г. во время нашей экспедиции в Хакасию удалось зафиксировать, что молозиво (*ааз*) играло особую культовую роль и в жизни хакасов. Из него делалось особое блюдо и устраивался праздник. Интересные материалы, связанные с молозивом, собрал в ходе своих экспедиций в Среднюю Азию в 1930-е годы Л.П. Потапов. В г. Хиве узбеки *первое* молоко после отела раздавали соседям, а также приготавливали кружку кислого молока и несли его к могиле святого, чтобы корова благополучна была. В Андижанском округе, чтобы корова давала молоко круглый год, женщина, доящая ее *первый* раз после отела, повязывала голову длинным белым платком так, что один конец его тянулся по земле. Киргизы не употребляли в пищу масло, полученное от *первой* дойки скота – им смазывали верхнюю часть косяка, порога, решетку переднего угла юрты и кошмы. Так выражалось желание, чтобы к этой кошме прилегла еще новая кошма. В архиве Л.П. Потапова сохранились и сравнительные материалы, собранные другими этнографами. Так, Э.Г. Гафферберг записала в Мервском округе у хазарейцев и джемшидов обычай, по которому нельзя давать соседям огонь из очага, если на очаге стоит молоко ягнившихся овец. Существовало поверье: если этот огонь все-таки дать, то овца может потерять молоко[30].

Уникальную по сохранности и богатству материала легенду удалось зафиксировать в Кунградском р-не Узбекистана К.Л. Задыхиной.

«До Мухаммеда очень давно жил Кара-хан. Он долго не имел детей, и когда состарился, у него родился сын. До семи лет этому сыну он не давал имени. Когда же ему исполнилось семь лет, отец собрал из всех родов (уруг) стариков, устроил той и просил придумать его сыну имя. Думали, думали старики, но так и не могли придумать имени мальчику.

Тогда сам мальчик подошел к ним и спросил: "Первое молоко у коровы как называется?". Старики ему ответили, что первое молоко после отела называется "уыз". Тогда мальчик им сказал: "Вот так меня и назовите". После этого его стали называть Уыз-бек, добавляя к слову "уыз" слово "бек"».

Далее предание повествует о том, что именно Уыз-бек впервые уверовал в единого Бога и после некоторых перипетий занял престол своего отца, но уже в новом исламском государстве. Обращает на себя внимание выраженный в легенде мотив связи молозива с принятием ислама. Автор публикации связывает эту легенду с распространенными преданиями об Огуз-хане[31]. Однако привлечение приведенных выше сведений о магической роли молозива позволяет рассматривать ее в значительно более широком культурологическом контексте.

Некоторые сведения, посвященные этой проблеме, привел в своей книге "Фольклор в Ветхом завете" Дж. Фрэзер. Анализируя загадочную заповедь декалога "Не вари козленка в молоке матери его" (Исх. 34, 26), исследователь обращает внимание на многочисленные магические запреты, связанные с молоком, в том числе и с молозивом, крупного рогатого скота. Так, у мусульман Марокко существовало поверье, запрещающее кипятить молозиво в течение определенного времени после отела. Они полагали, что если молозиво случайно попадет в огонь, то у коровы заболеет вымя, она перестанет доиться или молоко не будет жирным. У одного из племен считалось также, что в случае попадания молозива на огонь корова и теленок могут просто околеть. У бантуязычных баганда Центральной Африки молозиво, выдоенное в первый раз после отела, отдавалось мальчику-пастушку, который относил его на пастбище, где, по обычаю, показывал товарищам-пастухам отелившуюся корову и теленка, после чего молозиво подвергалось медленному кипячению, пока не превращалось в лепешку, которую все вместе съедали. Сходные правила существовали и у восточноафриканских бахима. Здесь молоко (молозиво) кипятили во время совершения специального обряда, когда у теленка отпадала пуповина. Аналогично и у тонга Юго-Восточной Африки молозиво, выдоенное в первую неделю после отела, считалось табуированным. Его не следовало смешивать с молоком других коров, однако можно было кипятить и кормить полученной массой детей, на которых общий запрет не распространялся. По истечении этого времени кипятить молоко запрещалось[32]. Итак, факты далеко не единичны и, вероятно, маркируют высокую магическую значимость молозива в представлениях, связанных с репродуктивной способностью скота. Вероятно, молозиво выступает здесь неким базисным, можно сказать, архетипическим элементом, что, насколько нам известно, после работы Дж. Фрэзера, не нашло специального отражения в литературе. Особенность ислама, причем в большей степени именно народного, в том и состоит, что ему удавалось органично и естественно "подключать" такие архетипические элементы культуры в свою среду.

Однако вернемся к образу покровителя крупного рогатого скота и пастухов Занге-ата, представления о котором широко распространены в Средней Азии и Поволжье. Хорошо известен исторический прототип данного персонажа. Это суфийский шейх Занги-ата, ученик суфия Сулеймана Бакиргани (Хаким-ата), который в свою очередь был учеником знаменитого Ходжи Ахмеда Ясеви, основателя суфийского ордена ясевия. Мавзолей Занги-ата находится под Ташкентом. В 1929 г. В.А. Гордлевский записал легенду, связанную с возведением этого мавзолея. Занги-ата годовалым ребенком принесен был родителями к Ходже Ахмеду Ясеви. Младенец совершил перед Ходжой Ахмедом молитву. Тот предсказал, что через 200 лет после этого появится великий завоеватель Тимур, который должен будет поставить мавзолей над Занги раньше, чем над самим Ходжой Ахметом. Когда строился мавзолей для

последнего, вдруг неожиданно появлялся бык, разрушавший все, что успевали возвести в течение дня. Так повторялось в течение трех дней. Об этом доложили Тимуру и тот, как благочестивый мусульманин, заснул, чтобы получить предсказания во сне. Явился Ходжа Ахмед и указал на необходимость строить сперва мавзолей для Занги-ата.

В легендах пастух Занги-ата предстает человеком с грубыми чертами лица. Именно из-за темного цвета кожи святой получил прозвище "занги", т.е. черный. Мазар Занги-ата в одноименном кишлаке – особо почитаемое людьми место[33].

С именем реального Занги-ата в Сибири связан один интригующий эпизод. Напомним, что в цитированных выше письменных источниках по истории религиозных войн в Сибири помещен список священных мавзолеев, в которых похоронены пришедшие для распространения новой веры шейхи-проповедники. Первыми в списке указываются имена четырех "из почивающих на берегу Иртыша святых": "в Искере почтенный шейх Айкани; там же пред Искером шейх Бирий (Пирий); шейх Назар; шейх Шербети..."[34].

В народной памяти имена этих святых не сохранились[35], но И.В. Беличу удалось установить не только места существовавших в районе бывшей столицы сибирского ханства Искера (Кашлык, Сибирь) священных комплексов тобольских татар (*астана*), но и собрать исторические свидетельства о ярких культовых церемониях, проходивших на них. Первым путешественником, зафиксировавшим специальные моления на Искер астана, был Н.М. Спафарий-Милеску, записавший в своем дневнике в 1675 г., что тобольские татары в этом месте "приходяще действуют" (совершают культовые церемонии). Затем знаменитый Иоганн П. Фальк, участник Второй академической экспедиции в 1770-е годы отметил: "...татарское кладбище, на котором стоит древняя деревянная башня, заключающая, по сказанию, гроб во святых считаемого Скир Стама, к которому прежде стекалось много магометан на поклонение".

В этом Скир Стама, конечно, легко угадывается Искер астана, на что и указал И.В. Белич, доказывавший всем собранным материалом, что упомянутые в источнике четыре шейха, вероятнее всего, были реальными историческими личностями[36]. *Но самое важное заключается в том, что, согласно разбираемому письменному источнику, все перечисленные выше четыре шейха были "внуками Зенги-бабы"*[37], причем, как, видимо, справедливо подчеркивает И.В. Белич, имеется в виду не реальное родство, а духовное родословие, преемственность, характерные для суфизма[38]. На Искер астану совершались многочисленные паломничества, пока памятник не был фактически уничтожен пожаром в 1881 г. Таким образом, в Сибири еще в XIX столетии о Занге-ата вспоминали как о *реальном суфийском шейхе*, последователи которого первыми принесли истинную веру в Сибирь. Лишь затем эти воспоминания стерлись из памяти, и сейчас культ Занге-ата предстает только в виде культа духа-покровителя крупного рогатого скота. Все эти обстоятельства позволяют совсем по-иному, чем это представлялось ранее, взглянуть на начальные этапы распространения мусульманства в Сибири.

Стоит упомянуть, что последователи Занге-ата сыграли значительную, а может быть и решающую, роль в распространении ислама в Золотой Орде. Согласно мусульманским источникам и преданиям, шейх Сайид-ата, который обратил в ислам Узбек-хана, был учеником Занге-ата. Именно после этого обращения ислам становится официальной религией Золотой Орды. Исследователи также обращают внимание на связь всех этих святых с преднакшбандийским обществом Хваджаган, а следовательно, в конечном счете, и с традициями накшбандии. Интересно также и то, что существовали источники о роли Занге-ата в распространении ислама в Восточной Европе, по содержанию очень похожие на цитированные выше сибирские материалы[39]. Видимо, самое начало исламизации Сибири должно быть поставлено в общий контекст распространения ислама в Золотой Орде и постзолотоордынских государствах, а инициатива широкой прозелитической деятельности принадлежала группе шейхов, среди которых Занге-ата занимал одну из ведущих позиций. В этом

же контексте, разумеется, следует рассматривать и деятельность накшбандии, духовно связанной с традициями ордена ясевия.

Хазыр-Ильяс (Илйас), или Казыр-ата, представлялся в виде существа антропоморфного вида, старика в белой или зеленой одежде с посохом. Хазыр-Ильяс / Казыр-ата мог привидеться во сне и предсказать будущее, а мог явиться путнику и показать правильную дорогу. Иногда он принимал образ собаки (*кучук*) или кошки белого цвета. Его образ двойствен: он плотен и бесплотен, видим и невидим. В любом случае, это добрый к людям дух. Если кто-то встречал белую кошку или собаку или кому-то было видение человека в белом, похожего на Казыр-ата, то это – доброе предзнаменование. Обнаружение его в доме – благоприятный знак, весть о добром расположении к хозяевам жилища. Поскольку часто Казыр-ата является в образе собаки, необходимо каждую неизвестную собаку покормить.

В д. Большая Тебендя нам рассказали такой дидактический случай: "Моей маме Хазыр-Ильяс показался обычным маленьким старичком с белой бородкой в тюбетейке, в сапогах (*отy*) с галошами. Он сидел возле дороги. Мама его пожалела и привела в дом. Он попросил чаю попить, она накрыла стол. Старичок попил чаю и сказал, что мама великодушней всех соседей. Старость у нее будет хорошая и лежать она будет там, где пожелает. Встал и пошел к выходу. Мама пошла его проводить, а его и след простыл, он исчез. Мама говорила, что это был Хазыр-Ильяс. И, действительно, старость у мамы была счастливой и похоронена она была именно там, где хотела".

Хазыр-Ильяс покровительствует путникам. Его имя включают в молитву, совершаемую во время специального обряда *юл-хаир*. Он проводился перед выходом в дорогу и состоял в раздаче милостыни садака и совершении особой молитвы[40]. В некоторых местах рассказывали, что для того чтобы избежать опасности, которая может возникнуть на дороге, необходимо вспомнить Хазыр-Ильяса – он появится и помешает свершиться плохому. Он может появиться в двойном обличии: Хазыр – помощник в дороге и Ильяс – помощник на воде. Существует устойчивое выражение, произносимое перед выходом: "Хазыр-Илйас йулдаш булзын" ("Хазыр-Ильяс, попутчиком будь").

В функции Хазыр-Ильяса входит не только помощь в пути, но и спасение утопающих. Хозяина воды Су Иясе иногда называли еще и Су Илйас. Последний являлся добрым духом, помогающим людям.

Хазыр-Ильяс выступал и покровителем домашних животных. Существовал дух скота Хазыр-Ильяс. Он располагался в правом углу загона и заплетал косы коням, которых полюбил. Если конь умрет, хозяева несут милостыню пожилым женщинам, чтобы они помолились Хазыр-Ильясу за будущее здоровье скота. Хазыр-Ильяс забирает душу умершего коня к себе и потом отдает ее вновь родившимся животным.

К Хазыр-Ильясу специально обращались во время весеннего выгона скота на пастбище. Молитву совершают не сами хозяева скота, а пожилые женщины за садака, обычно им приносят сметану и молоко. Аналогично поступают весной перед стрижкой лошадям хвоста и гривы. В эти дни устраивали коллективное моление-трапезу – *Хотым Куча*. В ходе обряда к Хазыр-Ильясу обращались со словами: "Хасыр отага богышлаганы хотым коча" ("Отец Хазыр, [мы тебе] Хотым куча приготовили").

В д. Эбаргуль Усть-Ишимского р-на Омской обл. хозяйки обращались к Хазыр-Ильясу перед каждым доением коровы.

Перед входом в лес произносили следующие слова для того, чтобы хозяин леса принес удачу:

Касыр Отагу	Касыр-Ата
Парышлу	Выгодное тебе
Котым куца	Угощение с молитвою устроим

Хазыр-Ильяс покровительствует дому, следит за чистотой. Если в доме не прибрано, то со стороны Хазыр-Ильяса возможны какие-либо санкции против нерадивых хозяев. Именно поэтому полагается делать уборку каждый день, кроме четверга (*пейшамбе*) и пятницы (*юмо*), обычно общую уборку делают в среду (*чошамбе*).

За неуважительное отношение Хазыр-Ильяс может наказать. Он способен принимать образ нищего и, если ему не подать милостыню, нашлет на дом беды. Поэтому считается, что всем нищим следует давать милостыню, чтобы не ошибиться.

Интересна колористика образа. Чаще всего Хазыр-Ильяс являлся, как уже отмечалось, в виде старика в белой одежде, с белой бородой (*ак сагал*), либо в виде собаки или кошки белого цвета. В то же время имели место предания, в которых этот персонаж олицетворял зеленый цвет. Так зачастую его описывали в халате зеленого цвета. Совершенно несомненна положительная символика белого цвета (*ак*). Кроме обозначения цвета это слово употребляется также в значении "чистый, истина, право"[41]. Такова же символика слова *ак* практически во всех тюркских языках[42]. Обратим внимание и на то, что в качестве дара за обращения к Хазыр-Ильясу использовались зачастую молоко или молочные продукты. В этом плане небезынтересно, что монголы в качестве дара использовали молочные продукты (пенки, творог, сыр), имеющие благопожелательную символику[43]. Видимо, в рамках этой белой, чистой символики следует рассматривать и молочные продукты, являющиеся частью дара за обращение к Хазыр-Ильясу.

Прототипы Хазыр-Ильяса – ал-Хадир (ал-Хидр, Хизр и др.) – распространенный образ устных преданий и мусульманской (в основном мистической) книжной традиции, и Ильяс – знаменитый коранический персонаж. Известный в преданиях почти всех мусульманских народов, а также в тюркоязычной среде Хазыр получает титул *ата* – отец. По мнению исследователей, под именем ал-Хадир (Хизр) скрывается сложный образ доисламского мифологического персонажа. В нем слились в одно целое легенды различных времен и народов – от вавилонского Гильгамеша до ветхозаветных Еноха и Ильи (коранич. Ильяс). Скорее всего, этот персонаж представляет собой собирательный образ природы во всем ее многообразии, выраженный через символику цвета, числа и т.д. В легендах Хизр чаще всего в образе старика являлся странникам и подвижникам, подвергал их испытанию и выводил на прямой путь[44].

Ал-Хадир (Хидр) не упоминается в Коране, но почти все толкователи отождествляют его с "рабом Аллаха" – коранический персонажем, который учил мудрости пророка Мусу (18: 59–81). Согласно мусульманской традиции, главная черта Хадира – бессмертие, ожидание Судного Дня, так и не познав смерти в этой жизни. В этом аспекте наметилось слияние образа Хадира с бессмертным Ильясом, неоднократно упоминавшимся в Коране, – одним из истинных пророков (6: 85; 37: 123). Ильяс (Ilyas) персонаж в мусульманской мифологии, соответствующий библейскому Илие. В Коране он назван в числе праведников, рядом с Закарийей, Йахъей и Исой (6: 85) и определяется как посланник. Зачастую Хизр и Ильяс рассматриваются как одно лицо (*Хызыр-Ильяс*). В мусульманском предании развиваются восходящие к библейской традиции сюжеты, в которых особо акцентируется внимание на том, что Ильяс был сотворен Аллахом бессмертным. Бессмертие как атрибут Ильяса и Хадира возводит этих персонажей в ранг сверхъестественных существ, практически духов-охранителей, способных покровительствовать людям, попавшим в экстремальные ситуации. Причем если Хадир считается покровителем мореплавателей, то Ильяс – хранитель странствующих по суше, и ему дана власть над пустыней[45].

В Индии под именем ходжа Хидр (Хизр) почитается дух речных вод и колодцев. Связь Хизра с водной стихией подтверждается очень любопытным эпизодом из биографии суфия Мухаммеда ибн Али Термезского, который бросал в Амударью свои сочинения, чтобы вода принесла их Хизру[46]. Во многих мусульманских странах Хадир считается защитником от пожаров, наводнений и краж, от укусов змей и скорпионов, спасителем тонущих и т.д.[47]

В Стамбуле 23 апреля отмечали один из самых веселых народных праздников – день Хыдреллеза (Хызыр Ильяса). Яркое описание этого события оставил В.А. Гордлевский. По его данным, культ Хызыра вышел за пределы анатолийской Турции и получил распространение в других областях. В Крыму, в частности, кроме девичьих гаданий 23 апреля производили спуск лодок в море – явный намек на покровительство путешественников со стороны Хызыра. Спуск сопровождался обрядом – на берег шли и пастырь, и имам. Сперва первый, потом второй бросали песок через реку. В самой Турции день Хыдреллеза играл большую роль в социальной и политической жизни общества: в этот день нанимали временных рабочих, приводились в готовность сухопутные войска, флот впервые выходил в море, причем перед этим проводился обряд освящения воды. Кроме того, в этот день члены ордена накшбандии в Стамбуле совершали моления над могилой Юши. Там, у слияния двух морей, по преданию, сходились из года в год пророки Хызыр и Ильяс, совершавшие беспрерывное кругосветное путешествие. А у одного из тюркских племен Турции – джарджары – в день Хызыр Ильяса, была принято, убрав чисто дом, идти к воде в надежде увидеть там старца "живой воды" ("Хызыры су башында буларым")[48].

Святой хэзрэти ("господин") Хозур и хэзрэти Ильяс упоминаются в фольклоре казанских татар. При этом в народных поверьях поволжских татар с "пророком" Хызр-Ильясом связывается гром[49]. В Средней Азии со святым Хызром (Хазрати Хызр) повсеместно была связана земледельческая обрядность, а сам герой считался подателем изобилия. Здесь он предстает в образе благочестивого старца, одаряющего изобилием и счастьем тех, кто воочию увидит его. Существовал обряд, согласно которому на кучу обмолоченного зерна клался кусок глины, чтобы Хызр (Хыдыр) взглянул на собранное зерно или коснулся его рукой – это должно было увеличить урожай[50].

Полагаем, что после приведенных сравнительных данных нет повода сомневаться, что в представлениях, зафиксированных в ходе наших полевых исследований, образ Хазыр-Ильяса соответствует народно-мусульманской традиции и имеет неоспоримые аналогии в Передней и Средней Азии, а также в Поволжье. В первую очередь следует указать на отождествление Хазыра и Ильяса в одном персонаже, несущем общее функциональное благо. Ему присущи вечность в бессмертии, свойство видимости-невидимости, характерная цветовая символика. Особое значение имеет связь этого персонажа с водной стихией, и здесь аналогии с фольклорным исламом Азии очевидны. Судя по всему, сибирский Хазыр-Ильяс – часть общеисламских и особенно средне- и переднеазиатских представлений об этом персонаже.

А сейчас самое главное. Образ Хазыр-Ильяса в сибирском фольклоре и культовой практике – есть важнейшее связующее звено между народным исламом Сибири и мистическим, суфийским направлением в исламе. Эти представления – суть реликт того суфийского течения, которое сыграло столь выдающуюся роль в распространении мусульманства в Сибирском регионе.

Дело в том, что в исламской мистике Хидру отведена исключительно важная роль. Связано это с традицией наследования суфием непосредственно переданного духовного знания, названного по имени одного из йеменских современников пророка Увайса ал-Карани *увайси*. Суть традиции сводится к тому, что человек переживает знание непосредственно от Бога или посланного Им ангела, предстает после своей физической смерти в раю и может передавать полученное знание живущим. Принявший подобное знание от духа умершего именуется *увайси*. В традицию увайси включен и легендарный "святой" ал-Хадир, или Хизр. Он так же, как в свое время Мухаммад, унаследовал божественное знание непосредственно от Бога, и с тех пор дух Хизра обучает ему мусульманских мистиков, которые становятся после этого увайси[51].

Таким образом, явление Хизра, обычно в виде *белой* птицы, практически всегда связывалось с ключевыми моментами как в истории развития суфийских братств, так и в духовном становлении отдельно взятой личности, поскольку его уроки и на-

ставления не требовали каких-то дополнительных обоснований. Именем Хизра можно было обосновать отход от традиции или ввести в нее новый элемент, не рискуя при этом быть обвиненным в нововведениях (*бида'т*). Это происходило потому, что, согласно мистическому толкованию Корана, а именно 18-й суре, статус "святого" раба божьего (*абдаллах*), под коим мистиками имеется в виду Хизр, выше статуса пророка Мусы (Моисей), о чем шла речь выше. Муса относится к Хизру как к высшему сознанию и ищет его наставлений. Но что особенно важно в нашем контексте: "Хадир символизирует не только высшую мудрость, но также и образ действия, который согласовывается с этой мудростью и превосходит разум"[52].

В мистической традиции Хадир, или Хидр, рассматривается как бессмертный проповедник, который может возвести человека в ранг Проповедника Тайн[53]. При этом бессмертный Хидр – знаменитый Зеленый Человек старого европейского и ближневосточного фольклора – может явиться мистику телесно в своем видимом образе, а может посылать свои наставления и из мира невидимых (*'alam al-ghayb*)[54].

Образ сибирского Хазыр-Ильяса синкретичен. Имея явные аналогии с фольклорными персонажами Европы и Азии, он одновременно связан с мистической традицией в исламе. Обращают на себя внимание элементы мистического культа святых мест и захоронений – *авлийа'* в суфизме и *аулиялар* у сибирских татар. Как отмечает один из исследователей культа святых в Средней Азии, "первое, что бросается в глаза даже при самом поверхностном анализе культа мусульманских святых, – его связь с суфизмом. ...В его рамках была создана особая концепция святости, согласно которой святые (*вали*, или *авлия*) – это лица, приближенные к Богу"[55].

Привлечение всех этих данных создает ощущение удивительной сложности, полифоничности, многоцветности (в прямом смысле слова, учитывая неоднозначную цветовую гамму) образа сибирского Хазыр-Ильяса. Остается только удивляться его сохранности в глухой сибирской тайге, в условиях крайней удаленности от основных исламских центров.

Появление рассмотренных представлений в мифологии и культовой практике тюркоязычного населения Иртышского бассейна, безусловно, связано с влиянием фольклорной исламской, в основном средне- и переднеазиатской и поволжско-приуральской культурных традиций, которое, в свою очередь, было инициировано распространением ислама. В то же время очевидно, что заимствованию и местной трансформации подверглись лишь те аспекты ислама, которые находились на "народной" периферии мусульманства, в том числе и в самой культурной метрополии. Прежде всего это касается так называемого культа святых в исламе, который не является частью официальной догматики, но очень ярко представлен в "народной" версии культовой практики и веры. Неслучайно именно персонажи, связанные с мусульманскими святыми, оказались представлены и в наших материалах. По сути речь может идти о сложении особого религиозного, синкретичного в своей основе комплекса, который следует обозначить термином "народный ислам". Материалы свидетельствуют, что исламизация Сибири проходила не изолированно от процессов распространения мусульманства в регионах Центральной Азии и Поволжья. Важнейшую роль в этих процессах на всех перечисленных территориях сыграли практически одни и те же суфийские общества, пропагандировавшие схожие религиозные идеи. Если раньше по отношению Сибири об этом можно было говорить только предположительно, на основе весьма ненадежных свидетельств, то сейчас этот вывод получает подтверждение со стороны этнографических материалов, сохранивших существенные реликты суфизма. Все эти обстоятельства настоятельно требуют рассматривать синкретическое религиозное мировоззрение сибирских мусульман в общем контексте исламской религиозной культуры Центральной Евразии.

Примечания

[1] *Bukharaev R.* Islam in Russia: the Four Seasons. Richmond, 2000. P. 251–266.

[2] *Белич И.В.* О начале исламизации сибирских татар // Проблемы этнографии и социологии культуры. Омск, 1988. С. 103–106; *Валеев Ф.Т.* Сибирские татары: культура и быт. Казань, 1992; *Валеев Ф.Т., Томилов Н.А.* Татары Западной Сибири: история и культура. Новосибирск, 1996; Ислам, общество и культура. Омск, 1994; *Bukharaev R.* Op. cit. P. 251–266; *DeWeese D.* Islamization and native religion in the Golden Horde: Baba Tukles and conversion to Islam in historical and epic tradition. Pennsylvania, 1994; En islam Siberian. P., 2000; *Inan A.* Sibirya'da islâmiyetin yayilişi // Türk Tarih Kurumu Yayinlarindan. 1968. Ser. 7. Sa. 50. P. 331–338; *Frank A.* The Siberian Chronicles and the Taybughid Biys of Sibir'. Bloomington, 1994 и др.

[3] *Томилов Н.А.* Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины конца XVI – начала XX века. Новосибирск, 1992.

[4] *Токарев С.А.* Этнография народов СССР. М., 1958. С. 444–445; *Bukharaev R.* Op. cit. P. 256–259; Sibir // The Encyclopaedia of Islam. Vol. 9. Leiden; New York, 1997. P. 531–533.

[5] *Inan A.* Op. cit. P. 331–338.

[6] *Frank A.* Op. cit. P. 18–20; *Idem.* Varieties of Islamization in Inner Asia: the case of the Baraba Tatars, 1740–1917 // En islam siberian. P., 2000. P. 245–262.

[7] Археолог С.С. Тихонов пишет вполне определенно: "...исследованный нами могильник XVIII в. в южнотаежной зоне Западной Сибири (Бергамак-II) является немусульманским, хотя оставлен группой тарских татар, т.е. потенциальными мусульманами, потомки которых живут в настоящее время в Муромцевском районе Омской области. Следовательно, дата исламизация Сибири может быть омоложена" (*Тихонов С.С.* Некоторые аспекты исламизации народов Сибири // Ислам, общество и культура. Омск, 1994. С. 155). Подробное описание могильника см.: *Татауров С.Ф., Тихонов С.С.* Могильник Бергамак II // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Т. 1. Новосибирск, 1996. С. 58–83. Из описания видна правота вывода археологов. В могилах обнаружен довольно богатый сопроводительный материал, следы меховых одежд на погребенных, ряд погребений выполнен в гробах-колодах. Никаких свидетельств мусульманского погребального обряда (подбоев-ляхэт, исламской символики, надписей арабской вязью) не зафиксировано. Ср.: *Мельников Б.В.* Поздние погребальные памятники таежного Прииртышья // Древние погребения Обь-Иртышья. Омск, 1991. С. 153; *Соболев В.И.* Распространение ислама в Сибири // Ислам, общество и культура... С. 140–142.

[8] *Катанов Н.Ф.* О религиозных войнах учеников шейха Багуддина против инородцев Западной Сибири // Ежегодник Тобольского губернского музея. Вып. 14. Тобольск, 1905. С. 1–28.

[9] *Усманов М.А., Шайхиев Р.А.* Образцы татарских народно-краеведческих сочинений по истории Западной и Южной Сибири // Сибирская археография и источниковедение. Новосибирск, 1979. С. 88–89.

[10] О накшбандии и личности Баха-ад-Дина существует большая и очень серьезная литература. Назовем лишь некоторые источники: Накшбандийа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998. С. 81–82; *Семенов А.А.* Бухарский шейх Баха-уд-дин. 1318–1389. (К его биографии) // Восточный сборник в честь А.Н. Веселовского. М., 1914. С. 202–211; *Хисматулин А.А.* Суфийская ритуальная практика. (На примере братства Накшбандийа). СПб., 1996; *Algar H.* A Brief History of the Naqshbandi Order // Naqshbandis: Historical Development and the Present Situation of a Muslim Mystical Order. Istanbul; Paris, 1990. P. 3–44; *Idem.* Political Aspects of Naqshbandi History // Ibid. P. 123–152; *Idem.* Shaykh Zaynullah Rasulev – The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals region // Muslims in Central Asia. L., 1992. P. 112–133; *Jürgen P.* The Khwajagan / Naqshbandiya in the first generation after Baha'uddin // ANOR. 1998. № 1. 84 p.; Nakshband // The Encyclopaedia of Islam. Vol. 7. Leiden; New York, 1993. P. 933–934; Nakshbandiyya // Ibid. P. 934–939; *Nizami K.A.* The Naqshbandiyyah Order // Islamic Spirituality. N.Y., 1991. P. 162–193 и др.

[11] *Гордлевский В.А.* Бахауддин Накшбенд Бухарский (к вопросу о наслоениях в исламе) // *Гордлевский В.А.* Избр. соч. Т. 3. М., 1962. С. 383; *Inan A.* Op. cit. P. 335–336; *Zarcone T.* Les confréries soufies en Sibérie (XIXe siècle et debut du XXe siècle) // En islam siberian. P., 2000. P. 279–296.

[12] *Белич И.В.* Указ. соч. С. 104; *Inan A.* Op. cit. P. 335–336.

[13] О различных аспектах барабинского шаманизма см.: *Иванов С.В.* Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979. С. 143–145; *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Магадан, 1983. С. 148–150; *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 183–184; *Радлов В.* Сибирские древности. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1891. С. 33. Табл. VI; *Селезнев А.Г.* К семантике шаманских атрибутов у тюркоязычных народов Сибири // Этнические и социально-культурные процессы у народов СССР. Кн. 2. Омск, 1990; *Он же.* К характеристике шаманских атрибутов барабинских татар // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция и традиции. Якутск, 1992; *Он же.* Барабинские татары: истоки этноса и

культуры. Новосибирск, 1994; *Титова З.Д.* Источники XVIII в. на западноевропейских языках по изучению коренных народов Сибири и Северо-Востока. Дис. … д.и.н. Л., 1989. С. 183–184, 187, 349, 352–353, 425–429, 717; *Dioszegi V.* Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks and some Ethnogenetic Conclusions // Shamanism in Siberia. Bp., 1978. P. 83–167; *Dioszegi V., Lot-Falck E.* Les tambours shamaniques de turks barabin: etude comparre // Ethnographie. 1973. № 67. P. 18–46 (Now. Ser.); *Frank A.J.* Varieties of Islamization in Inner Asia… и др.

[14] *Белич И.В.* Мавзолеи мусульманских святых в районе Искера // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. Вып. 1.Тюмень, 1997. С. 94.

[15] Это слово скорее всего происходит от персидского asitan, asitana, astan – порог, царский двор, дворец счастья, место отдыха и сна, могилы пророков и других святых людей. В этот же ряд входят такие слова, как "мир", "время", "смерть", "суд высокого достоинства (верховный суд)", "корни старых деревьев". См.: *Миллер Б.В.* Персидско-русский словарь. М., 1953. С. 19; *Richardson J.* A Dictionary, Persian, Arabic, and English. L., 1829. P. 75; *Steingass F.* A Comprehensive Persian-English Dictionary: including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature. Being Johnson and Richardson's Persian, Arabic, and English dictionary revised, enlarged, and entirely reconstructed. L., 1892. P. 49. В суфизме *астана* – места, где жили святые и проповедники, или места, где находятся их мавзолеи. См.: Mawlawiyya // The Encyclopaedia of Islam. Vol. 6. P. 883 (ср.: Dargah // Ibid. Vol. 2. P. 141). Искренне благодарим профессора Университета Висконсин-Мэдисон Юлая Шамильоглу (Uli Schamiloglu) за консультацию по этому вопросу.

[16] *Белич И.В.* Искер: из "сакральной" истории памятника сибирских татар // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск; Ханты-Мансийск, 2002. С. 184.

[17] *Усманов М.А., Шайхиев Р.А.* Указ. соч. С. 85–87.

[18] *Алишина Х.Ч.* Тоболо-Иртышский диалект языка сибирских татар. Казань, 1994. С. 97; *Тумашева Д.Г.* Словарь диалектов сибирских татар. Казань, 1992. С. 254.

[19] *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе, 1990. С. 88.

[20] *Taube Ja.* Leonid Pavlovic Potapovs Materialen zur Kulturgeschichte der Usbeken aus den Jahren 1928–1930. Wiesbaden, 1995. S. 186.

[21] Термин *садака* обозначает жертву во время разнообразных обрядовых действий, связанных с уходом за скотом, выходом в путь, погребальным обрядом и т.д., и является арабским по происхождению. Первоначально он означал обязательный исламский оброк со скота, выплачивавшийся в натуральной форме; необходимость принесения такой жертвы-оброка была твердо установлена еще первым праведным халифом Абу-Бакром, заявившем, что без садаки нет ислама (*Родионов М.А.* Ислам классический. СПб., 2001. С. 47; Sadaka // The Encyclopaedia of Islam. Vol. 8. Leiden; New York, 1995. P. 708–716).

[22] Это слово происходит от арабского rizk, означающего что-либо дарованное, необходимую плату, а также подарок, щедрость, довольство. В раннем исламе данное слово обозначало регулярные денежные и натуральные выплаты воинам (см.: Rizk // The Encyclopaedia of Islam. Vol. 8. P. 567–568).

[23] *Валеев Ф.Т.* О религиозных представлениях западносибирских татар // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 325; *Валеев Ф.Т., Томилов Н.А.* Указ. соч. С. 141.

[24] Мифы народов мира: Энциклопедия. 2-е изд. Т. 1. М., 1994. С. 22, 66; Т. 2. М., 1994. С. 314; Пир // Ислам на территории… Т. 2. М., 1999. С. 79.

[25] *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 40.

[26] *Муродов О.* Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 98, 121.

[27] *Шарифуллина Ф.* Касимовские татары. Казань, 1991. С. 94.

[28] *Аргынбаев Х.* Народные обычаи и поверья казахов, связанные со скотоводством // Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана. М., 1975. С. 194–95; *Валиханов Ч.* Киргизское родословие // *Валиханов Ч.* Избр. произв. М., 1986. С. 260; *Оразов А.* Скотоводческие обряды у туркмен долины Сумбара и Чендыра // Сов. этнография. 1974. № 2. С. 103.

[29] *Абрамзон С.М.* Указ. соч. С. 316.

[30] *Taube Ja.* Op. cit. P. 22, 24–25, 43.

[31] *Задыхина К.Л.* Узбеки дельты Аму-дарьи // Тр. Хорезмской археолого-этнограф. экспедиции. Т. 1. М., 1952. С. 408–409.

[32] *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом завете. 2-е изд. М., 1986. С. 399–401.

[33] *Бартольд В.В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // *Бартольд В.В.* Соч. Т. 5. М., 1968. С. 142; *Валиханов Ч.* Кашгарский дневник II // *Валиханов Ч.Ч.* Собр. соч. Т. 3. Алма-Ата, 1985. С. 50–51; *Гордлевский В.А.* Ходжа Ахмед Ясеви // *Гордлевский В.А.* Избр. соч. Т. 3. С. 362–363; Занги-ота // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 3. М., 2001. С. 40–41; *Мирхасилов С.К.*

К изучению реликтов доисламских верований у узбеков в дореволюционное время // Этнографическое изучение быта и культуры узбеков. Ташкент, 1972. С. 22–23.

[34] *Катанов Н.Ф.* Указ. соч. С. 23.

[35] С шейхом Шербети может быть сопоставлен Шарбати-шайх, прибывший, согласно упомянутому "Трактату о генеалогии", в XVI в. в Сибирь из Средней Азии. См.: *Усманов М.А., Шайхиев Р.А.* Указ. соч. С. 87.

[36] *Белич И.В.* Искер... С. 183–184; *Он же.* Мавзолеи мусульманских святых... С. 94.

[37] *Катанов Н.Ф.* Указ. соч. С. 23.

[38] *Белич И.В.* Мавзолеи мусульманских святых... С. 94.

[39] См.: *DeWeese D.* Op. cit. P. 101–102, 367–381.

[40] *Абрамова А.А., Матвеев А.В.* "Юл хаир" и другие традиционные обряды отправления человека в дорогу у тарских татар // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Омск, 2000. С. 141–142.

[41] *Тумашева Д.Г.* Указ. соч. С. 20.

[42] См.: *Жуковская Н.Л.* Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М., 2002. С. 200–203; *Кононов А.Н.* Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сб. 1975 г. М., 1978. С. 170–171; Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М., 2001. С. 598–601.

[43] *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 108.

[44] Al-Khadir // The Encyclopaedia of Islam. Vol. 4. Leiden; New York, 1978. P. 902–905; *Baldick Ju.* Imaginary Muslims: the Uwaysi Sufis of Central Asia. L.; N.Y., 1993. P. 3–4; Ал-Хадир // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М., 1999. С. 91–93; *Бартольд В.В.* Ислам // *Бартольд В.В.* Соч. Т. 6. М., 1969. С. 116; *Хисматулин А.А.* Указ. соч. С. 42 и др.

[45] Ilyas // The Encyclopaedia of Islam... Vol. 3. P. 1156; Мифы народов мира... Т. 1. С. 506; Т. 2. С. 576; *Бартольд В.В.* Ислам... С. 116; *Родионов М.А.* Указ. соч. С. 19.

[46] *Бартольд В.В.* Ислам... С. 116.

[47] Библия и Коран. Пророки, праведники, мудрецы. М., 2002. С. 379–380.

[48] *Гордлевский В.А.* Силуэты Турции // *Гордлевский В.А.* Избр. соч. Т. 3. С. 61–62; *Он же.* Джарджары в Конье // Там же. С. 428; *Он же.* Шейх Сюлейман (из жизни накшбенди в Турции) // Там же. С. 392.

[49] *Сайфуллина Г.* Музыка священного Слова. Чтение Корана в традиционной татаро-мусульманской культуре. Казань, 1999. С. 199–200; Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 360.

[50] *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970. С. 22; Мифы народов мира... Т. 2. С. 576; *Снесарев Г.П.* Указ. соч. С. 223.

[51] *Хисматулин А.А.* Суфизм. СПб., 1999. С. 50–52.

[52] Цит. по: *Хисматулин А.А.* Суфийская ритуальная практика... С. 42.

[53] *Бартольд В.В.* Ислам... С. 116; *Nasr S.H.* Sufi Essays. L., 1972. P. 58–59; *Ruspoli S.* Réflexions sur la Voie Spirituelle des Naqshbandi // Naqshbandis..., 1990. P. 97–100.

[54] *Baldick Ju.* Op. cit. P. 3–4; *Haschmi M.Ya.* Spirituality, Science, and Psychology in the Sufi Way // Sufi Studies: East and West. L., 1973. P. 128.

[55] *Абашин С.Н.* Ислам и культ святых в Средней Азии // Этнограф. обозрение. 2001. № 3. С. 129; *Он же.* Потомки святых в современной Средней Азии // Там же. 2001. № 4. С. 65; Вали // Ислам: энциклопедический словарь. М., 1991. С. 45–46; *Radtke B., O'Kane J.* The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two works by Al-Hakim Al-Tirmidhi. L., 1996. P. 6–7.

A.G. Seleznyov, I.A. Seleznyova. Zange-Ata and Khazyr-Ilyas: the History and Ethnology of the Spread of Islam in Siberia

Two spirits (collective representations) of Siberian Islam – Zange-Ata (Zange-Baba) and Khazyr-Ilyas, who were widely known in Siberia are assessed. Comparative data on the prototypes of these images are drawn from the folk Islam of the Near East, Central Asia, and Volga-Urals regions. Fieldwork data and written sources are compared, and the conclusion is drawn that these images are related to Sufism, which has played a significant role in the spread of Islam in Siberia.