

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ БАРАБИНСКИХ ТАТАР ВО ВТОРОЙ ТРЕТИ ХХ — НАЧАЛЕ ХХІ в.: ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУХАХ-ХОЗЯЕВАХ ОСВОЕННЫХ ПРОСТРАНСТВ

М.А. Корусенко*, А.М. Диянова**

В статье содержится описание духов-хозяев «освоенного» человеком пространства (жилище и хозяйственные постройки) у барабинских татар во второй трети ХХ — начале ХХІ в. Основной источник для написания работы — полевые материалы из архивов Музея археологии и этнографии ОмГУ им Ф.М. Достоевского и Музея народов Сибири Омского филиала ИАЭТ СО РАН.

Барабинские татары, вторая треть ХХ — начало ХХІ в., традиционные верования и представления, образы духов хозяев, Уй иясэ, Мал иясэ, Мунча иясэ, шайтан, Мальгун, Пичен.

Работа посвящена исследованию одного из аспектов традиционной культуры барабинских татар (барабинцев) — мифологических представлений о духах-хозяевах. Особый мир культов и культовых персонажей, образов и поверий, бытующих среди барабинских татар, обладает своеобразной устойчивостью и имеет особенности. Несмотря на то, что барабинские татары исповедуют ислам с XVIII в., эти верования продолжают играть особую роль в повседневной жизни данной этнической общности, и потому изучение их представляется нам весьма актуальным. Кроме того, традиционное мировоззрение барабинцев исследовано недостаточно.

Барабинские татары представляют собой этническую группу, компактно расселенную в Центральном Обь-Иртышском междуречье — области, которая издавна называлась по имени занимавшего ее народа Барабой [Селезнев, 1994, с. 13]. Согласно современному административно-территориальному делению Российской Федерации барабинские татары проживают в Барабинском, Венгеровском, Куйбышевском, Кыштовском, Чановском районах Новосибирской области [Томилов, 1981, с. 154–180; 1992, с. 48–52].

Задачей настоящей работы является систематизация полевых материалов по традиционному мировоззрению барабинцев, которые собраны сибирскими учеными во второй трети ХХ — начале ХХІ в.

Этнографические материалы, полученные в эти периоды, отложились в архивах трех музейных учреждений. Это Музей археологии и этнографии Сибири им. В.М. Флоринского Томского государственного университета (МАЭС ТГУ); Музей археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского (МАЭ ОмГУ) и Музей народов Сибири Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН (МНС ОФ ИАЭТ СО РАН). В силу особенностей формирования фонды этих музеев неравноценны. В частности, в фондах МАЭС ТГУ отложились результаты сборов до 1974 г., в архиве МАЭ ОмГУ хранятся материалы сборов периода после 1974 г. по настоящее время и кроме того копии материалов из собраний МАЭС ТГУ. Архив МНС ОФ ИАЭТ СО РАН начал формироваться относительно недавно и содержит этнографические материалы, полученные после 2002 г.

Таким образом, основным источником нашей работы являются архивные материалы МАЭ ОмГУ, которые охватывают практически весь интересующий нас хронологический интервал и все районы расселения изучаемой общности. В необходимых случаях нами будут привлекаться и материалы, хранящиеся в МНС ОФ ИАЭТ СО РАН.

Интересующие нас этнографические данные сведены в дела (папки). Они, вне зависимости от времени сбора, хранят записи по темам «Традиционные верования», «Религия» и т.д., где нам удалось выявить описания образов персонажей мифологии и сюжетов, связанных с ними, записанных со слов информаторов на русском языке. Несколько снижает ценность некоторых таких текстов малое количество лексических материалов и деталей, ввиду чего часто невозможно описать иконографию образа и определить его место в мифологическом пантеоне. Однако часть ранних сборов и сборы конца 1990-х — первого десятилетия ХХІ в. содержат развернутые описания сюжетов, образов мифологии барабинцев и исторического контекста их бы-

тования. В связи с этим следует определить данный источник как достаточно репрезентативный и пригодный для использования в настоящем исследовании.

Обзоры изучения истории и культуры барабинских татар в XVII — первой половине XX в. исследователями и путешественниками приведены в ряде монографий и статей (см. [Титова, 1976; Алексеев, 2006; и др.]), что позволяет нам адресовать читателя к этим работам.

Тем не менее стоит указать на ряд важных публикаций, использованных нами при исследовании данной темы. Фундаментальными работами по истории сибирских татар [принятые в научной литературе синонимы — *татары Западной Сибири, западно-сибирские татары* (здесь и далее в квадратных скобках помещены авторские ремарки)] являются монографии Н.А. Томилова [1978, 1980, 1981, 1992]. Автор, наряду с исследованием вопросов их этнической истории, большое внимание уделял исследованию их культуры, в том числе традиционным верованиям [1983, с. 174–183]. Верования и представления, бытующие среди сибирских татар, нашли отражение и в серии авторских и совместных работ Ф.Т. Валеева [Валеев, 1976; 1980, с. 197–210; 1993, с. 177–192; Валеев Ф.Т., Валеев Б.Ф., 1985; Валеев, Томилов, 1996, с. 140–143]. В этих работах мы встречаем описание практически всего демонического пантеона сибирских татар. Конец XX — начало XXI в. отмечены появлением специальных исследований по традиционным верованиям сибирских татар. Речь идет прежде всего о серии работ И.В. Белича, А.Г. Селезнева и И.А. Селезневой, А.А. Абрамовой (Ярзуткиной) и др. [Абрамова, Матвеев, 2000; Ярзуткина и др., 2002; Ярзуткина, 2003; 2004а, б; 2005; Белич, 1989, 1995; Селезнев, Селезнева, 2001]. Авторы приводят описания обрядов (оберегов-действий), фольклорные тексты, которые раскрывают особенности бытования верований в духов-хозяев в культуре сибирских татар, в том числе в народном исламе.

Завершая краткий обзор литературы, необходимо упомянуть исследование истории и культуры барабинцев более общего плана, но, тем не менее, очень важное для понимания исторического контекста бытования верований и представлений барабинцев в последней трети XX — начале XXI в. Речь идет о монографии С.Н. Корусенко и Н.В. Кулешовой «Генеалогия и этническая история барабинских и курдакско-саргатских татар» [1999]. Согласно приведенным авторами данным, исследуемая общность, как и большинство этнотерриториальных групп западно-сибирских татар, подверглась значительному миграционному воздействию пришлого тюркоязычного населения в историческое время (XVII — конец XIX — начало — середина XX в.). Иными словами, исследователю, работающему с современными этнографическими материалами региона, необходимо постоянно учитывать мощное воздействие на культуру барабинцев именно пришлого населения. В частности, отмечается, что в современном этническом составе тюркоязычного населения Барабинской лесостепи *значительную*, а в некоторых регионах и *подавляющую*, долю составляют выходцы из районов Поволжья и Приуралья и их потомки, сохраняющие устойчивое самосознание [Корусенко, Кулешова, 1999, с. 29–30, 46–56].

Таким образом, полученные нами самостоятельно и изученные в архивах источники, а также опубликованные научные работы позволяют исследовать круг вопросов, связанных с феноменом традиционной культуры барабинских татар — верованиями и представлениями о духах-хозяевах. Исследование системы традиционных представлений барабинских татар в обозначенных хронологических рамках дает нам определенный «срез» мифологического пантеона, позволяет обратиться к изучению процесса его генезиса и динамики.

* * *

В ходе сбора этнографических материалов, анализа источников и литературы авторы получили многочисленные данные о духах-покровителях дома, дворовых построек, дорог, водоемов, лесов, полей: *Уй иясэ* (дома хозяин), *Мал иясэ*, *Юрт иясэ*, *Кура иясэ* (двора/скота хозяин), *Сангэ бабай* (загона, коров хозяин (старик)), *Отнын иясэ/Пилал бабай* (лошадей хозяин, старик), *Чабан куча*, *Чабан бабай* (овец хозяин (старик)), *Мунча иясэ* (бани хозяин), *Су иясэ*, *Су Анасы* (воды хозяин, воды хозяйка, мать), *Урман иясэ*, *Пиляк Иясе* (леса хозяин), *Ялан иясэ* (поля хозяин), *Хазыр-Илйас* (хозяин/хозяева пути)¹.

¹ Этимология терминов и некоторые сравнительные лингвистические материалы будут представлены при рассмотрении каждого из образов. Здесь и далее в тексте для удобства изложения мы приводим названия персонажей без лексических вариантов. Персонажам, связанным с неосвоенными человеком пространствами, будет посвящена отдельная статья.

От информантов получены такие сведения о происхождении хозяев: «*Иясэ — хозяйева все-го, их Бог создал и отпустил на землю, чтобы они смотрели за всеми. Раньше они пророками (пәйхәмбәр) были, знахарями (имчи)*» [Архив МАЭ ОмГУ, п. 185-1, к. 49–50].

Для построения четкой схемы², охватывающей все или большинство бытующих в настоящее время в сфере традиционной культуры барабинских татар представлений о духах-покровителях, на наш взгляд, следует разделить их на две категории: духи хозяйственно освоенного пространства («своего») и духи пространства «чужого», неосвоенного и потому представляющего потенциальную опасность для человека.

Говоря об освоенном и неосвоенном, мы имеем в виду пространство, которое имеет материальные границы, и соответствующее ему мифологическое пространство, существующее в этих физических границах. Невзирая на явную иррациональность, существа, «населяющие» это мифологическое пространство, вынуждают людей поступать так или иначе в определенных жизненных ситуациях.

К первому, максимально освоенному человеком пространству мы относим дом и дворовые хозяйственные постройки. Здесь человек соседствует с духами-хозяевами дома, двора, бани. Пограничный участок между «своей» и «чужой» землей — дорога (путь) находится в «подчинении» хозяина пути *Хазыр-Илйаса*. А на территории неосвоенной, «чужой» земли человек встречается с духами-покровителями леса, воды, поля.

Итак, согласно представлениям барабинцев, каждый дом, шалаш, лесная охотничья избушка имеют своего хозяина — *Уй иясэ*³. Он может показаться в разных образах — маленького старика с седой бородой и палкой, молодой девушки, парня или маленькой девочки; в пустынных и заброшенных домах домовый выглядит как страшная горбатая старуха, чье лицо изрезано глубокими морщинами [Там же, п. 3-12, к. 9]. Иногда хозяин дома может превратиться в животного (кошку или собаку), но это при условии, что гость, оставшийся ночевать в доме, ему понравился [Там же, п. 1-29, л. 16]. Видеть его могут только дети и собаки, поэтому собак нельзя впускать в дом, чтобы *Уй иясэ* не испугался и не покинул его.

Систематизируя полученную информацию, отметим большое влияние на взаимоотношения информантов с духами-хозяевами домов в ключевых моментах жизнедеятельности, таких как постройка нового дома, переезд в новое жилище и т.д. Именно к этим этапам жизни приурочены особенно характерные обрядовые действия, позволяющие отчетливо представить функции данного мифологического персонажа.

Зафиксирована информация, что если на месте старого дома строят новый, то считается необходимым спросить у хозяина места разрешение: «*Вот мы приехали, наша семья — столько-то человек [назвать всех], не тронь, пожалуйста, пусти*» [Там же, п. 72-7, к. 27]. Иногда о разрешении узнавали во сне: для этого нужно было переночевать на месте строительства предполагаемого дома; по увиденному сну судили, стоит ли здесь строить дом. Если сон приснился хороший, значит, хозяин одобрил и разрешил, если страшный — стоило выбирать другое место [Там же, п. 3-21, л. 3].

По мнению информантов, важно также было проверить, спокойное ли место выбрали люди для жилища. Для этого перед тем, как ставить сруб, на ночь на земле оставляли сковородку вверх дном. Если наутро сковорода была перевернута, то хозяину это место не нравилось и тогда дом здесь строить не рекомендовалось [Там же, п. 9-2, к. 34]. Возможно, данный факт свидетельствует о том, что некоторые представления связывают *Уй иясэ* с местом, а не с людьми или жилищем.

² Авторы отдают себе отчет о возможных вариантах, в том числе локальных, в номенклатуре этих мифологических персонажей в различных этнотерриториальных группах барабинских татар. Мы в настоящей работе ограничимся самым общим описанием и характеристикой их пантеона.

³ *Уй иясэ* — букв. «дома хозяин». *Уй* — широко распространено в тюркских языках в значении «дом»: ср. *üj, üv* (др. тюрк.) [Древнетюркский словарь, 1969, с. 623, 629]; *Y* (бараб.); *Yü* (тар.); *əY* (тар., курдак-саргат.); *eY* (тевриз.); *өй* (каз.-тат., тобол., том.) [Тумашева, 1992, с. 38, 165, 228], *у, уй* (бараб.) [Дмитриева, 1981, с. 193], *тура, яй, айыл* (алтай.) [Русско-алтайский словарь, 1964, с. 143] и др. *Иясэ* — «хозяин»: ср. *igä, ijä* (др. тюрк.) [Древнетюркский словарь, с. 204–205]; *хужа, ия* (каз.-тат.) [Русско-татарский словарь, 1997, с. 672]; *ээзи* (шор., телеут., алтай.) [Курпешко-Таннагашева, Апонькин, 1993, с. 143; Рюмина-Сыркашева, Рюмин, 2002, с. 175; Русско-алтайский словарь, 1964, с. 820]; подробнее об этимологии слова см. [Севортян, 1974, с. 237–241; и др.].

Перед закладкой фундамента пространство для будущего дома очищали, снимая десятисантиметровый земляной слой, тем самым уничтожая *сахмят*⁴ — нехороший дух, болезнь от земли. Это действие позволило зафиксировать понятие чистоты/нечистоты места будущего дома в традиционном мировоззрении барабинцев. Наши информаторы отмечали, что земля может хранить следы различных событий, в том числе плохих/вредных для человека. Например, на месте будущего дома могло умереть животное (собака и т.д.) или забивали скот и т.п., а «...все духи в землю уходят, и болезни потом из земли идут. Эти болезни врачи не могут вылечить, а только пожилые женщины, знающие молитвы имчы..»⁵. Вероятно этот же пласт верований отражен в представлениях о том, что во время строительства дома в фундамент или под матицу нужно было прятать монеты.

Если старый дом ломали, то считалось, что *Уй иясэ* мог перейти в другой дом. А для того чтобы дух-хозяин остался на месте сломанного дома, на его месте оставляли одно или несколько бревен, возможно тем самым имитируя дом [Там же, п. 72-7, к. 27].

Широко распространены представления, что при переезде в новый дом *Уй иясе* [обязательное дополнение — если хозяин дома был «хорошим», помогал людям] стремились забрать с собой, совершая, например, следующее действие: на стол в старом жилище ставили соль, квашню (или хлеб), мужскую шапку-тюбетейку и говорили: «*Уй иясэ киттык януга*» [букв. «Дома хозяин, пойдем на новое» (место)] [Там же, п. 187-1, к. 101]. С той же целью в полотенце заворачивали *пичсеберке* — небольшой веник, которым выметают печь после выпечки хлеба, а иногда вместо него брали лопатку, которой ставят хлеб в печь. Считалось, что если оставить такую лопату или веник в доме, то и хозяин дома останется⁶.

В новый же дом перед входом туда людей нужно сначала запустить кошку, затем занести хлеб и соль [Там же, п. 72-7, к. 18]. Зафиксирована еще одна разновидность этого обряда: в новом доме на полу оставляли сковородку, сверху ставили солонку с солью, а на печь клали хлеб. Спустя некоторое время нужно было проверить, сухая ли сковородка. По тому, мокрая она или сухая, барабинцы определяли, хорошего или плохого им ждать в этом доме от *Уй Иясэ* [Там же, п. 9-2, л. 4]. В некоторых случаях могли совершать другой обряд: предварительного хозяйка должна испечь хлебные калачи, а в день переезда в оставляемом доме положить в каждом углу начиная с правого переднего и до левого переднего, против часовой стрелки, по одному калачу для *Уй иясэ*. При этом каждое действие сопровождается молитвой. После этого, стоя в дверях, хозяйка должна позвать хозяина дома с собой в новый дом [Там же, п. 3-12, к. 24].

Интересен вопрос, связанный с переносом духа-хозяина из старого дома в новый. Как мы уже упоминали, представление, что у каждого жилищного пространства, равно как и у каждого места, есть свой хозяин, чрезвычайно устойчиво в традиционной культуре барабинских татар. Таким образом, прибытие людей со своим старым духом-покровителем в новое жилищное пространство может повлечь «столкновение» духов. Получены сведения, что для безопасного разрешения подобной ситуации следует вежливо и почтительно спросить у *Уй иясэ* нового дома, можно ли остаться здесь и прибывшему с людьми [Архив МНС ОФ ИАЭТ СО РАН, ф. VII-2, д. Т-1, к. 12].

Для того чтобы заручиться расположением *Уй иясэ*, также приглашают муллу благословить дом чтением молитв. Этот факт указывает на тесное сплетение двух традиций; мы можем предположить, что этими мерами (совершение обрядов и одновременное чтение молитв) барабинцы пытались обеспечить себе поддержку хозяина-покровителя, применяя молитву как универсальный оберег и не задумываясь над явным домусульманским происхождением *Уй иясэ*.

Информанты уверенно отвечают на вопрос, где обитает дух-хозяин: считается, что *Уй иясэ* живет за печкой, в подполе или на чердаке, в углах дома, наверху мебели. А матица в доме — это дорога, по которой он ходит, поэтому на нее нельзя вешать люльку, иначе ребенок будет плакать, а хозяин и вовсе может ее скинуть в знак своего недовольства. У барабинцев зафик-

⁴ *Сахмят* — в опубликованных лексических материалах сибирских татар аналогов этому термину нами не обнаружено; вероятно, слово происходит от араб. *сакматун* в значении «болезнь, нездоровье» [Арабско-русский словарь, 1985, с. 362].

⁵ *Имчы* — в значении «знахарь, знающий»: ср. *имдзи* (бараб.) [Тумашева, 1992, с. 55], *имче* (каз.-тат.) [Русско-татарский словарь, 1997, с. 184], *эмчи-домчу*, *дарымчы* (кирг.) [Русско-киргизский словарь, 1957, с. 239] в том же значении.

⁶ *Пичсеберке* — составное слово, где *пич* — производное от рус. «печь», *себерке* — метла (каз.-тат.) [Русско-татарский словарь, 1997, с. 261]: ср. *себертке* (сиб.-тат.) в том же значении [Тумашева, 1992, с. 189].

сирован также запрет сидеть на подоконнике и долго стоять на пороге, потому что там тоже ходит дух-покровитель дома [Там же, д. Т-1, к. 13].

Благосклонность *Уй иясэ* к жильцам, по мнению информантов, проявляется в том, что он заботится об их счастье, гладит по ночам, переплетает им волосы. По последнему признаку барабинские татары определяют людей, которые якобы понравились хозяину. Тем не менее существуют представления, противоречащие этим: считается, что косички в волосах, которые плетет дух-хозяин, нужно срезать серпом и читать при этом молитвы [Архив МАЭ ОмГУ, ф. 1, п. 187-1, к. 68].

У наших собеседников *Уй иясэ* — хозяин и покровитель дома, сохраняющий и поддерживающий благо, одновременно может восприниматься другим «слоем» мифологического сознания и как враждебная сила, но эти представления будто сливаются воедино и принадлежность к враждебной силе, демоническим персонажам не носит ярко выраженного негативного оттенка.

Отрицательные моменты во взаимоотношениях с *Уй иясэ* информанты описывают как воздействие на человека во сне (плохой сон, удушье), шум в доме, неожиданные перемещения мебели, утвари и т.д. Тогда, чтобы задобрить хозяина дома, нужно в четыре угла какой-либо комнаты в доме, в щели в полу положить четыре хлебных шарика и четыре серебряные монеты и сказать: «*Воля ваша*» [Там же, п. 187-1, к. 66].

Среди барабинцев распространено поверье, что при входе в любой дом необходимо мысленно поздороваться с *Уй иясэ* и попросить у него разрешение войти (*рухсет*)⁷; считается, что такое почтительное обращение позволяет получить его расположение. Возможно, это действие связано с пересечением особой границы, переходя которую человек попадает в новый для него мир и временно в него включается. Поведение гостя, соблюдение им всех правил — часть перевода статуса «чужого» в «свой» [Традиционное мировоззрение..., 1988, с. 69].

Как мы уже отмечали, хозяин дома в целом символизирует собой благо, которое находится в доме, помогает хозяйке, например вовремя будит, предупреждает знаками об опасности — может постучать в окно или явиться во сне. Считается, что его обязательно нужно тогда отблагодарить, сказать ему добрые слова [Архив МНС ОФ ИАЭТ СО РАН, ф. VII-2, д. Т-2, к. 15].

Уй иясэ помогает женщинам при родах, заботится о маленьких детях, качает их в люльке, защищает от вредоносных сил. Собраны сведения о том, что иногда маленький ребенок может смотреть в одно место, смеяться, значит, как считают информанты, он увидел хозяина дома, который его развлекает [Там же, д. Т-2, к. 19].

Духи-покровители живут в тех домах, где царит согласие, мир и чистота. Поэтому каждая хозяйка должна хорошо мыть углы, содержать весь дом в порядке, в противном случае *Уй иясэ* станет «злым хозяином», приобретет отрицательные свойства (*сахмят*) и перестанет оказывать свое покровительство дому и живущим в нем людям, в семье появятся склоки и раздоры [Там же, д. Т-2, к. 17]. Считается, что в «оставленном» им без присмотра жилище заведутся *шайтаны*.

Обращаясь к подобным представлениям, вновь можем отметить присущую современному традиционному мировоззрению барабинцев и шире — западно-сибирских татар синкретичность. *Шайтан* — в мусульманской мифологии одно из имен дьявола. Слово *шайтан* родственно библейскому *сатана*. По представлениям мусульман, каждого человека сопровождают *фериште* (*ангел*) и *шайтан*, побуждающие его соответственно к добрым и нечестивым поступкам. Действительно, согласно Корану, *Иблис* (еще одно имя дьявола, синонимичное *шайтану*) первоначально был ангелом, но, ослушавшись приказа *Аллаха* поклониться *Адаму* и будучи изгнан с небес, поклялся повсюду совращать людей [Ислам..., 1991, с. 81–82].

Шайтаны, по народным поверьям, свободно проникают в дома и могут поселиться там. Например, информатор Н.Х. Хадимова из аула Бергуль Куйбышевского р-на рассказала нам следующее: «*Если возвращаешься поздно домой, то, закрывая дверь, нужно сказать: "Бисмиляй, Рахман, Рахим" (начало мусульманской молитвы). Иначе шайтан с тобой зайдет. Сядет на плечо и зайдет. Потом на тебя всю ночь давить будет, и кошмары станут сниться*» [Мышегреб, 2007, с. 82]. «Домашний быт» этих демонических персонажей, устройство их жизни в поверьях описываются по-разному. Согласно некоторым представлениям, *шайтаны* даже могут жить семьей и иметь жен и детей [Архив МАЭ ОмГУ, ф. 1, п. 187-1, к. 92].

⁷ *Рухсет* — разрешение: ср. *рѳксѳт* (бараб.) [Дмитриева, 1981, с. 179], *рухсат* (узб.) [Узбекско-русский словарь, 1959, с. 346], *рѳхсѳт* (каз.-тат) [Русско-татарский словарь, 1997, с. 426] в том же значении и др.

Барабинцы верят, что после захода солнца нельзя оставлять на столе грязную посуду, незакрытую пищу, воду, молоко. Если воду все-таки не закрывают, то в нее непременно нужно опустить любой железный предмет, чтобы *шайтан* не испортил. По поверьям, повсеместно бытующим у западно-сибирских татар, люди воду на ночь дóма закрывают, а Бог — озеро своими крыльями. Открытая пища, вода могут стать причиной болезней и недомоганий [Архив МНС ОФ ИАЭТ СО РАН, ф. VII-2, д. Т-1, л. 19].

Препятствовать проникновению *шайтана* в жилое пространство людей могут молитвы, изречения из Корана, написанные на арабском языке и помещенные в рамки над входом в дом. Средством защиты от злых духов являются и некоторые растения. Такой магической силой обладает *шайтан тэгэнэк* (синеголовник равнинный (полевой) — *Eryngium campestre* L.)⁸. Барабинцы объясняют это тем, что злые духи боятся уколотся о шипы синеголовника. В целях защиты стебли «чертовой колючки» заталкивают между матицей и досками потолка и, как вариант, у входа в дом. Наделяется магическим действием и *артыш* (можжевельник) (*Juniperus communis*). Его ветви применяются в тех же целях, что и стебли синеголовника [Валеев, 1980, с. 208].

В народных представлениях существует поверье о злом домовом *Мальгун*⁹, который может проникнуть в дом, если дверь закрыта без молитвы. *Мальгун* душит людей, причиняет вред своим присутствием. Чтобы он покинул дом, необходимо помолиться и снова закрыть дверь [Архив МАЭ ОмГУ, ф. 1, п. 72-8, л. 18]. В этом представлении проявляется явная связь «злого домового» с вредоносными персонажами мифологии.

Итак, «свое», находящееся под покровительством *Уй иясэ*, домашнее пространство в определенных ситуациях (напрямую зависящих от людей) оказывается незастрахованным от проникновения нечистой силы, разрушается гармония его существования, однако это явление можно предотвратить, соблюдая чистоту, порядок и мир в домашнем укладе. При сборе и анализе уже существующих материалов нами не встречены устойчивые представления о взаимоотношениях вредоносных сил в образе *шайтанов* и *Уй иясэ* [Корусенко, 2007, с. 496]. Очевидно, что отсутствие подобных устойчивых представлений — свидетельство разных ролей этих персонажей в мифологии барабинских татар, а также имманентных свойств самого традиционного мировоззрения.

Согласно некоторым представлениям наших собеседников, *Уй иясэ* живет семьей, у него есть жена и дети, но немного, чаще всего один или двое. Возможно, представление о семье хозяев стоит отнести к более поздним пластам в мировоззрении барабинцев.

Среди барабинских татар распространенными остаются представления о хозяине двора/скота *Мал иясэ* (*Юрт иясэ*, *Кура иясэ*, *Сангэ Бабай*, *Чабана хуча*, *Отнын иясэ*, *Пилал Бабай*)¹⁰. Нами встречена информация, что образ хозяина двора почти не отличается от образа хозяина дома, в некоторых аулах его даже называют «скотский домовый» [Там же, п. 1-31, л. 14]. Однако есть сведения и о том, что информанты разделяют эти образы в своих представлениях о сверхъестественном. В Убинском р-не Новосибирской обл. собрана информация о том, что хозяева есть у каждого вида скота: так, хозяина лошадей зовут *Пилал Бабай*, *Санги Бабай* охраняет коров, *Чапан Бабай* — овец [Там же, п. 9-2, к. 34]. Нам же кажется возможным разделить их еще и потому, что они выполняют разные функции. В то же время информация о такой дробной иерархии в образах хозяина/хозяев двора распространена не повсеместно, поэтому обратимся к материалам, где присутствуют сюжеты, связанные с единым образом хозяина двора.

Мал иясэ может появиться в образе старика с бородой, какого-либо животного (например, крысы или мыши) или молодого пастуха. Бытует поверье, что духа-покровителя двора нельзя

⁸ *Шайтан тэгэнэк* или *шайтан тегэнэк* — букв. «чертова колючка» (сиб.-тат.), где *тегэнэк* (том.) — репейник [Тумашева, 1992, С. 208]. Вероятно, сакральные свойства синеголовника объясняются именно колючками и синим (небесным) цветом его соцветий.

⁹ Этимология слова неясна.

¹⁰ *Мал/мол* — «скот»: ср. *мал* (казах.) [Краткий казахско-русский словарь, 1989, с. 375]; *мал* (кирг.) — скот (собирает.) [Русско-киргизский словарь, 1957, с. 784] в том же значении; *мол-тывар* (тобол.) — рогатый скот в общем [Алишина, 1994, с. 92]. *Юрт* — ср. *йорт* (сиб.-тат.) — деревня, место проживания» [Тумашева, 1992, с. 83]; *Кура* — ср. (том.) в значении «двор»; *ат кура* — в значении «конюшня» [Там же, с. 135]. *Отнын* — ср. *ат* (др. тюрк.) [Древнетюркский словарь, 1969, с. 65], *ат* (тобол.) [Алишина, 1994, с. 92], *ат*, *от* (бараб.) — в значении «лошадь» [Дмитриева, 1981, с. 134, 175]. *Пилал* — ср. *пиэ* (бараб.) в значении «кобыла» [Тумашева, 1992, с. 173], *бийд*, *пийд* (бараб.) в том же значении [Дмитриева, 1981, с. 134, 175]. *Сангэ/Зенгэ ата* — покровитель крупного рогатого скота у сибирских татар, характеристику образа подробнее см. [Селезнев, Селезнева, 2004, с. 22–27; Ислам..., 2001, с. 40–41; и др.].

видеть человеку: если его увидишь, то, по мнению наших собеседников, он уйдет со двора и случится несчастье. В таком частном случае во взаимоотношениях человека и мифологического персонажа отчетливо видны более общие аспекты традиционных представлений барабинцев. Прежде всего это свидетельствует о том, что с образом *Мал иясэ* соотносится некое благо, потеря которого крайне нежелательная для человека, благо это достаточно легко потерять, если не выполнять определенных условий или предписаний.

Информанты считают, что, например, каждое утро, выходя во двор, хозяину-человеку нужно как-то пошуметь, покашлять, чтобы *Мал иясэ* проснулся и спрятался. Заходя во двор, необходимо поздороваться с ним и мысленно спросить, можно ли войти (*рухсет*). В то же время нами не были встречены сведения о том, что хозяина двора забирают с собой при переезде. В этом смысле образ хозяина двора можно четко увязать с наличием в хозяйстве домашних животных.

Отношение дворового к людям не отличается враждебностью, это в целом добрый дух-покровитель. Он часто как будто играет с людьми, толкая их, подставляя ногу, сталкивая с лавки, но не трогает человека с целью убить или покалечить. *Мал иясэ* может разбудить человека, предупредить об опасности [Там же, п. 3-1, л. 15].

По поверьям барабинцев, если *Мал иясэ* проявит благосклонность к какому-нибудь домашнему животному, например к лошади, то станет ухаживать за ним, заплетать гриву. Но в то же время косички эти, как и волосы, переплетенные у человека, нужно срезать серпом и читать при этом молитву [Там же, п. 187-1, к. 72]. Опять же, по аналогии взаимодействия *Уй иясэ* с человеком, если *Мал иясэ* не понравится какое-либо животное, то он станет ему вредить — портить корм и мусорить в колоде с водой. Другими признаками такого отношения является постоянная усталость, истощенность животного, его беспричинное беспокойство, «взмыленность», как будто животное долго и тяжело работало. Считается, что в этом случае его нужно зарезать или продать. Часто животные, которые пришлось не по нраву дворовому (не той масти, окраски), умирают. Чтобы дворовой ухаживал за скотом, не изматывал животных, нужно иметь в хозяйстве ту масть, которая ему нравится. Считается, что узнать об этом можно было, если подкараулить *Мал иясэ* и подслушать, что он скажет. Так, в ауле Тебисс записана информация именно о таком случае «...Пошел он ночью во двор спать, а сам не спит. Слышит, по двору кто-то бегаёт и кричит: “Мне бы пестренькую лошады!”... С этого дня все лошади спокойные стали. А за пестрой дворовой ухаживать начал, косички плести, чистить...» [Там же, п. 3-21, л. 88].

С другой стороны, известны представления барабинцев о том, что на *Мал иясе* можно воздействовать и отучить его мучить, гонять животных [Там же, п. 3-21, л. 160].

Информанты убеждены, что, для того чтобы *Мал иясэ* хорошо относился к животным, его следует звать с собой при покупке скота. Когда хозяйка печет хлеб, то обязательно делает маленькую булочку (*уни*) и для *Мал иясэ*, которую затем выносят во двор [Мышегреб, 2006а, с. 135].

Представляя собой сверхъестественное существо «своего», освоенного пространства, дух-хозяин двора, как и дух-хозяин дома, является покровителем и защитником животных, но в отдельных случаях люди могут лишиться его защиты, нарушая существующую систему взаимоотношений, запретов и обрядов, касающихся *Мал иясэ*.

Территориально в границы «своего», освоенного пространства входит еще одна дворовая постройка — баня, которая также имеет своего духа-покровителя — *Мунча иясэ*¹¹. Эта часть усадьбы занимает особое положение в традиционных представлениях барабинцев: с одной стороны, это, как мы уже отметили, «обжитая», освоенная территория, населенная в том числе положительными персонажами мифологии, с другой — это пограничное место, куда в определенные моменты могут проникать персонажи демонологии, которые явно враждебны человеку.

Баня у некоторых народов традиционно считается местом обитания чертей¹². Мы можем предположить, что именно грязная вода привлекает сюда вредоносные силы; нечистота, грязь, видимо, мыслится как «инаковость», элемент хаоса, враждебного человеку мира.

Такая двойственность придает *Мунча иясе* демонические свойства. Так, среди информантов распространены представления, что он, в отличие от *Уй иясэ* и *Мал иясэ*, не оказывает по-

¹¹ *Мунча* — «баня»: ср. *мол`ца*, *муйца*, *муйылца*, *мул`ца*, *мулце* (сиб.-тат.) [Тумашева, 1992, с. 153–156], *мѳнча* (бараб.) [Дмитриева, 1981, с. 165]; *мунча* (каз.-тат.) [Русско-татарский словарь, 1997, с. 31]; согласно данным «Этимологического словаря тюркских языков...», слово является заимствованием из русского языка, вероятно после XI в. [Т. 7, 2003, с. 79–80].

¹² См., например: *банник*, *банный* у русских, *лазьник* у белорусов, *ийе* у чувашей [Мифы народов мира, 1992, с. 162, 254] и др.

кровительства людям, а наоборот, всегда вредит, если они не соблюдают некоторые правила. Положительная составляющая образа, по нашим сведениям, отсутствует. Внешне в общении с этим персонажем практически нет отличий от других — при входе в баню обязательно нужно спрашивать разрешение у *Мунча иясэ* [Архив МНС ОФ ИАЭТ СО РАН, ф. VII-2, д. Т-1, л. 63]. В то же время на общение с этим духом-покровителем существуют очевидные запреты: принято считать, что людям, особенно женщинам, после полуночи заходить в баню нельзя. В д. Усманка Кыштовского р-на Новосибирской обл. нами собраны сведения именно о такой ситуации [Мышегреб, 2006б, с. 165]. Когда этот случай произошел, информатор была беременна, впоследствии родился ребенок с физическими и умственными отклонениями. Информатор уверенно связала этот факт со встречей с *Мунча иясэ*. В связи с этим можем предположить, что встреча женщины с *Мунча иясэ* в бане в неположенное время может повлиять на ее продуцирующую функцию. С другой стороны, известны представления о том, что дух-хозяин бани может вселиться в душу женщины, она будет чахнуть и чувствовать слабость во всем теле. Возможно, большая подверженность женщин демоническим силам в облике *Мунча иясэ* объясняется особой ролью, которую приписывает женщине традиционное сознание, необходимостью ее защиты в определенные периоды жизни и в определенных ситуациях.

На мужчин же хозяин бани не может воздействовать прямо. В той же в деревне нами была записан сюжет, наглядно иллюстрирующий такие представления. Речь в нем идет о противостоянии молодого мужчины и *Мунча иясэ* [Там же, д. Т-1, л. 34]. То есть, мужчина может устоять перед враждебными силами и при соблюдении определенных условий если не выйти победителем из этой борьбы, то все же остаться целым и невредимым [Мышегреб, 2006б, с. 167].

Барабинцы верят, что хозяина бани никак нельзя прогнать, даже мулла не поможет [Там же, д. Т-1, л. 59]. По их представлениям, в полночь *Мунча иясэ* сам в бане моется. В связи с этим после помывки всю воду следует выливать или закрывать, иначе он ее использует и, помывшись такой водой, человек заболевает.

Иногда информанты наряду с образом *Мунча иясэ* употребляют и более обобщенный образ, называя враждебные человеку силы/силу уже упомянутым нами *шайтаном/шайтанами*. Этот персонаж демонологии, по представлениям барабинцев, появляется в бане так же после захода солнца. Нами встречены описания шайтанов в виде маленьких детей, моющихся в бане и устраивающих бесовские танцы.

«*Сейчас их не видно*, — рассказала информант Нурия Хадимова из аула Бергуль Куйбышевского р-на Новосибирской обл. — *Потому что техника, электричество, тракторы появились. Но они есть, в бане под лавки прячутся*» [Там же, д. Т-2, к. 21]. Поэтому, чтобы уберечься от их вредоносного влияния, при входе в баню, по существующим среди барабинцев представлениям, необходимо произносить начало молитвы — обычно «*Бисмилля иль рахман иль рахим*», а также эту фразу проговаривают, когда набирают воду из чана для мытья. Молитва, как универсальный оберег, не очистит само место от присутствия вредоносных сил, но защитит от их отрицательного воздействия.

Кроме *Мунча иясэ* и *шайтанов*, в бане может обитать и *Пичен*. Этот персонаж в представлениях наших собеседников выглядит как женщина с длинной грудью, которой она может задушить, и длинными волосами [Архив МАЭ ОмГУ, ф. 1, п. 72-7, к. 29]. Более подробное описание этого персонажа будет сделано при описании духа-хозяина леса в следующей нашей статье, посвященной образам мифологических существ «неосвоенных пространств» в традиционном мировоззрении барабинских татар.

Итак, баня, как место с двойственным статусом, привлекает разных представителей враждебных человеку сил. Люди не могут предотвратить их появление, но способны, соблюдая определенные правила поведения, не подвергаться их воздействию.

* * *

Таким образом, в результате анализа архивных и полевых материалов следует констатировать, что представления о духах-хозяевах, в данном контексте о духах-хозяевах «освоенных пространств», у современного тюркоязычного населения Барабы носят устойчивый характер и в настоящее время. Удалось установить, что отношения между людьми и духами регулируются целым кругом обычаев и обрядов, запретов и примет, выполняющих охранительные функции, призванных задобрить покровителей, удержать связываемое с некоторыми из них благо, обеспечить защиту от гнева этих существ всеми доступными средствами. Эти обрядовые практики и

сопутствующие им представления образуют своеобразный «коктейль» из мусульманских и до-мусульманских элементов, которые в практическом применении дополняют друг друга.

Пантеон духов-хранителей «освоенного» человеком пространства, несомненно, нуждается в дальнейшем исследовании с точки зрения насыщения фактическим материалом, конкретизации иконографии образов (Уй Иясе-Мальгун, Уй Иясе-Шайтан, Мол Иясе, Мунча Иясе — Пицын и т.д.) и их генезиса.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Архивные материалы

Архив Музея археологии и этнографии ОмГУ им. Ф.М. Достоевского. Ф. 1, п. 9-2, 3-17, 3-12, 72-7, 185-1, 187-1.

Архив Музея народов Сибири Омского филиала ИАЭТ СО РАН. Ф. VII-2, д. Т-1, Т-2.

Лингвистические источники

Алишина Х.Ч. Тобол-иртышский диалект языка сибирских татар. Казань: Изд-во Казан. пед. ин-та, 1994. 119 с.

Арабско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1985. 944 с.

Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. 676 с.

Дмитриева Л.В. Язык барабинских татар. Л.: Наука, 1981. 224 с.

Русско-алтайский словарь. М.: Сов. энцикл., 1964. 875 с.

Русско-киргизский словарь. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1957. 991 с.

Краткий казахско-русский словарь. Алма-Ата: Каз. Сов. энцикл., 1989. 448 с.

Курпешко-Таннагашева Н.Н., Апонькин Ф.Я. Шорско-русский и русско-шорский словарь. Кемерово: Кемер. кн. изд-во, 1993. 149 с.

Рюмина-Сыркашева Л.Т., Рюмин Н.М. Русско-телеутский словарь. Кемерово: Кузбассвуиздат, 2002. 192 с.

Русско-татарский словарь. М.: Инсан, 1997. 720 с.

Севертян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М.: Наука, 1974. 768 с.

Тумашева Д.Г. Словарь диалектов сибирских татар. Казань: Изд-во КазГУ, 1992. 255 с.

Узбекско-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1957. 840 с.

Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С». М.: Вост. лит. РАН, 2003. 446 с.

Литература

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: Изд-во ОмГПУ, 2000. С. 141–143.

Алексеев М.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей, XIII–XVII вв.: Введение, тексты и комментарии. Новосибирск: Наука, 2006. 504 с.

Белич И.В. Природа в доисламских верованиях сибирских татар // Культурные и хозяйственные традиции народов Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1989. С. 133–140.

Белич И.В. Аврах // Народы Сибири и сопредельных территорий. Томск: Изд-во ТГУ, 1995. С. 254–262.

Валеев Ф.Т. О религиозных представлениях западно-сибирских татар // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 320–331.

Валеев Ф.Т. Западносибирские татары во второй половине XIX — начале XX вв: Историко-этнографические очерки. Казань: Тат. кн. изд-во, 1980. 232 с.

Валеев Ф.Т. Сибирские татары: Культура и быт. Казань: Тат. кн. изд-во, 1993. 208 с.

Валеев Ф.Т., Валеев Б.Ф. О реликтах доисламских верований в религиозном мировоззрении западно-сибирских татар // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск: Изд-во ТГУ, 1985. С. 38–40.

Валеев Ф.Т., Томилов Н.А. Татары Западно-Сибирской равнины: История и культура. Новосибирск: Наука, 1996. 217 с.

Ислам: Энцикл. словарь. М.: Наука, 1991. 315 с.

Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. словарь. М.: Издат. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001. Вып. 3. 184 с.

Корусенко С.Н., Кулешова Н.В. Генеалогия и этническая история барабинских и курдакско-саргатских татар. Новосибирск: Наука, 1999. 312 с.

Корусенко М.А. Люди и духи в жилище сибирских татар // Этноистория и археология Северной Евразии: Теория, методология и практика исследования. Иркутск; Эдмонтон: Изд-во ИргТУ, 2007. С. 495–497.

Традиционное мировоззрение барабинских татар во второй трети XX — начале XXI в. ...

Мифы народов мира / Гл. ред. С.А. Топоров. М.: Сов. энцикл., 1992. Т. 2. 719 с.

Мышегреб А.М. Комплекс оберегов, связанный с духами-хозяевами у барабинских татар // Мат-лы XLIV Междунар. науч. студ. конф. «Студент и научно-технический прогресс»: Археология и этнография. Новосибирск, 2006а. С. 133–136.

Мышегреб А.М. Комплекс оберегов, связанных с жилищем и хозяйственными постройками у Барабинских татар // Археология, этнология, палеоэкология Северной Евразии и сопредельных территорий: Мат-лы РАЭСК XLVI. Красноярск, 2006б. С. 165–168.

Мышегреб А.М. Образ шайтана у барабинских татар по современным этнографическим материалам // Археология и этнография Приобья: Мат-лы исследования: Сб. науч. тр. кафедры археологии и этнологии. Томск: Изд-во ТГПУ, 2007. Вып. 1. С. 81–85.

Селезнев А.Г. Барабинские татары: Истоки этноса и культуры. Новосибирск: Наука, 1994. 172 с.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Духи и души в традициях народного ислама Сибири: (К изучению религиозного синкретизма в малых локальных культурных комплексах) // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2001. С. 229–236.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Сибирский ислам: Региональный вариант религиозного синкретизма. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2004. 71 с.

Титова З.Д. Барабинские татары: историко-этнографический очерк // Из истории Сибири. Томск: Изд-во ТГУ, 1976. Вып. 19. С. 108–147.

Томилов Н.А. Современные этнические процессы среди сибирских татар. Томск: Изд-во ТГУ, 1978. 208 с.

Томилов Н.А. Этнография тюркоязычного населения Томского Приобья. Томск: Изд-во ТГУ, 1980. 213 с.

Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI — первой четверти XIX вв. Томск: Изд-во ТГУ, 1981. 275 с.

Томилов Н.А. Очерки этнографии тюркского населения Томского Приобья. Томск: Изд-во ТГУ, 1983. 216 с.

Томилов Н.А. Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины в конце XVI — начале XX в. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1992. 271 с.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск: Наука, 1988. 243 с.

Ярзуткина А.А. Элементы близнецного культа в традиционном мировоззрении тоболо-иртышских татар // Народная культура: Личность, творчество. Досуг: (Этнокультурный и творческий потенциал личности в пространстве досуга). Омск: Наука, 2003. С. 106–107.

Ярзуткина А.А. Мифологические персонажи, связанные с водой у ибирских татар // Культурологические исследования в Сибири. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2004а. № 1. С. 99–110.

Ярзуткина А.А. Мифологические персонажи Су пицын, Су сыер // Культурологические исследования в Сибири. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2004б. № 3. С. 72–79.

Ярзуткина А.А. Магические действия сибирских татар, связанные с рыболовством // Народы и культуры Сибири: Изучение, музеефикация, преподавание. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2005. С. 109–117.

Ярзуткина А.А., Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Хазыр Илйас в Сибири // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2002. С. 253–257.

*Омский филиал ИАЭТ СО РАН
korusen@hist.omsk.su.ru

**Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского
aleksa_2086@mail.ru

The article gives a description of spirits the masters of the space «developed» by man (dwelling place and dependencies) with the Barabino Tartars in the second third of XX — early XXI c. The main source for writing this work was field data from the archives of Museum of archaeology and ethnography, Omsk State university named after Dostoyevsky; and Museum of Siberian Peoples, Omsk branch of the Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian division of the Russian Academy of Sciences.

The Barabino Tartars, the second third of XX — early XXI c., traditional beliefs and notions, images of spirits the masters, Uj ijase, Mal ijase, Muncha ijase, shaitan, Malgun, Pichen.