

М. А. Корусенко

*Омский научный центр СО РАН
пр. Маркса, 15, Омск, 644024, Россия*

*Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского
пр. Мира, 55а, Омск, 644077, Россия*

korusen@omsu.ru

ТРАДИЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СИБИРСКИХ ТАТАР О ДУШЕ: ТЕРМИНОЛОГИЯ И ОБРАЗЫ *

На основе полевых этнографических материалов и научных публикаций ставится задача систематизации информации о душе (ипостасях жизненной силы – их посмертных формах) у татарского населения Западной Сибири. На первом этапе произведен анализ лексических материалов. В частности, среди терминов, обозначающих душу, выделены группы, которые классифицированы по принципу описания ее различных состояний. Выделена общетюркская основа и арабо-персидские заимствования. На втором этапе сделаны описание образов, связанных с исследуемым феноменом, и их анализ. Автор применил цикличную схему описания – от «рождения» души до ее «смерти» и посмертных воплощений. Терминологический и морфологический анализ образов привел автора к выводу о наличии в традиционном мировоззрении сибирских татар представлений о видимой и не видимой, отторгаемой и не отторгаемой частях жизненности – души. Речь идет о так называемой телесной душе, которая остается с телом после смерти и улетающей ее ипостаси. По мнению автора, столь сложная структура представлений о душе, обусловлена особенностями исторического сложения исследуемой общности. Определены направления возможных работ, частности в исследованиях исторического генезиса представлений о душе у сибирских татар.

Ключевые слова: этнографические материалы, традиционное мировоззрение, сибирские татары, представления о душе, анализ.

В современной этнографической литературе констатируется, что понятие «душа», используемое в настоящее время, не описывает всех форм, свойств и качеств воплощений жизненности человека и ее посмертных состояний, которыми наделяло этот феномен традиционное мышление. Существовая в современном мировоззрении, это понятие имеет истоки в мировых религиозных учениях исторического времени (см.: [Дьяконова, 1975. С. 43; Алексеев, 1980.

С. 21, 126–127; Зенько, 1997. С. 69–70; Львова и др., 1989. С. 54–55; Бурнаков, 2006. С. 100] и др.). Поэтому для адекватного соотношения структур традиционного мышления и современной научной терминологии в тексте используются обозначения: «ипостаси жизненной силы, жизненности и формы ее инобытия (посмертного существования)». В качестве синонимов мы будем все же употреблять термины «душа», «души умерших», отдавая себе отчет в их непол-

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ (проект № 14-01-00412) и в рамках проектной части государственного задания Минобрнауки России в сфере научной деятельности (проект № 33.1684.2014/К).

Корусенко М. А. Традиционные представления сибирских татар о душе: терминология и образы // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: История, филология. 2015. Т. 14, вып. 5: Археология и этнография. С. 77–89.

ноценности, но, тем не менее, необходимости таких синонимов для обеспечения нормальной стилистики текста.

Традиционное мировоззрение сибирских татар в интересующем нас аспекте стало объектом систематического изучения довольно поздно. Упоминания представлений о формах, ипостасях жизненности западно-сибирских татар появились в исследованиях ученых лишь второй половины XX в. Так, в работе Ф. Т. Валева, посвященной верованиям этой тюркоязычной общности, содержатся краткие описания и терминология, относящаяся к душе живых – «чан», «джан», ипостаси ее инобытия – «рух – эрвах», образам «кот – кут» и «аврах» [1976. С. 321–323]. Во введении к этой статье автор обозначил ряд проблем в изучении традиционных представлений сибирских татар. Он, в частности, указал на слабую степень изученности представлений «...о человеке (его сущности, его двух субстанциях – материальной и нематериальной)...» [Там же. С. 320]. Н. А. Томилов, описывая элементы духовной культуры томских татар, упоминал о «рованджан» и «аврах», как о душе живых и умерших, ограничиваясь их самыми общими характеристиками [1983. С. 180]. Исследования, появившиеся в 1990–2000-е гг., содержат более углубленную характеристику некоторых образов, в рамках того или иного этнотерриториального подразделения западносибирских татар связанных с интересующим нас феноменом традиционного мировоззрения [Белич, 1995; Файзуллина, 1997; Корусенко, 2003, 2011; Корусенко, Мерзликин, 2005; Селезнев, Селезнева, 2004]. Следует особо отметить упомянутую работу И. В. Белича, касающуюся образа «аурак – аврах» именно как прижизненных и посмертных состояний души человека. Исследование построено на материалах заболотных, тобольских, тюменских татар, с привлечением сравнительных материалов по другим группам. Это фактически единственная попытка углубленного изучения одной из ипостасей жизненности в традиционном мировоззрении западносибирских татар.

Итак, к настоящему времени проделана определенная работа по исследованию представлений о душе в различных этнических подразделениях сибирских татар. В то же время необходимо отметить, что указанный феномен описан в упомянутых работах

не полно, фактически не ставились вопросы анализа терминологии, сравнения образов, вопросы генезиса представлений и т. д. С другой стороны, достигнутые результаты дают возможность систематизации материалов, за которым очевидно должен следовать уровень обобщения и анализа исследуемого явления.

Говоря об источниковой базе, необходимо отметить, что с конца 1960-х гг. в научно-образовательных учреждениях Западной Сибири начал формироваться массив этнографических полевых материалов, посвященный различным аспектам культуры сибирских татар. Первоначально результаты систематических этнографических сборов поступали в архив Музея археологии и этнографии Сибири им. В. М. Флоринского Томского государственного университета (далее – МАЭС ТГУ). Затем, после 1974 г., стал создаваться этнографический архив Музея археологии и этнографии Омского государственного университета (далее – МАЭ ОмГУ). Следует иметь в виду, что последний архив (Фонд I) содержит в себе часть копий ранних материалов¹, хранящихся в МАЭС ТГУ. Кроме того, в нем сосредоточены материалы, полученные во всех этнотерриториальных подразделениях сибирских татар до настоящего времени, что делает его репрезентативным собранием источников по интересующей нас теме.

Собранные материалы содержат тексты описаний феномена и его названия на русском языке; терминология дана в записях со слов респондентов. Все сведения сгруппированы в тематические карточки или блоки (в случае отсылок к листам или тетрадам) с указанием мест сборов, года, сведений об информантах.

С учетом характера имеющихся сведений наша работа была построена следующим образом. В качестве начального этапа предполагаются к рассмотрению имеющиеся лексические материалы. Следующий шаг – анализ и интерпретация полевых материалов. Для корректной работы с лексическими материалами использован вспомогательный источник – словари ряда тюркских, арабского, персидского языков. В частности, лексические материалы, извлеченные

¹ В частности, речь идет о сборах Н. А. Томилова у томских и барабинских татар в конце 1960-х – начале 1970-х гг.

из полевых записей, соотносились с данными «Словаря диалектов сибирских татар» Д. Г. Тумашевой [1992], в котором сведены материалы сборов лингвистов среди сибирских татар в XIX–XX вв. В заключение будут подведены итоги исследования и обозначены очевидные направления дальнейших работ.

Анализ имеющейся в нашем распоряжении источниковой базы выявил следующие термины для обозначения ипостасей жизненной силы и форм ее инобытия (посмертного существования) у сибирских татар: «чан (чен, чон, ян, яан, джан, рованджан, рух, а(о) рвах, эрвах, а(о) врах, а(о)урак, орей, кот, кут, сюне, тын, юло, умай, иман)»². Такой разброс в терминологии вызывает законные вопросы и вынуждает нас обратиться к лексическому анализу зафиксированных названий. Приведенная последовательность обозначений души достаточно легко разделяется на группы, которые мы и попытаемся проанализировать. Наиболее распространены термины, обозначающие одну из ипостасей жизненности – «чан (чен, чон, ян, яан, джан, рован-джан)». В сходных обозначениях они также бытуют во многих современных тюркских языках и восходят к заимствованиям из персидского и арабского языков³. При рассмотрении контекста бытования этой группы терминов можно прийти к выводу, что речь идет действительно о душе – двойнике человека. В этом смысле интересен термин «рованджан», первоначально вызвавший у нас известные затруднения в этимологии. Однако материалы «Древнетюркского словаря» представили интересные возможности для его интерпретации⁴. Любопытно, что последний из об-

наруженных терминов находит прямые аналогии в лексике поволжско-приуральских и сибирских татар⁵. Если рассматривать данный термин, первое, что бросается в глаза, – его очевидная избыточность по сравнению с предыдущей и последующей группами обозначений души живого человека. С другой стороны, исходя из перевода, вполне можно его соотнести с обозначением души вообще, как множества включенных сущностей, например двух: «душа – дух». Более предпочтительной выглядит версия об обозначении таким термином одной из сущностей, воплощений жизненной силы.

Следующая группа терминов, используемая информантами для обозначения изучаемого феномена: «рух (а(о)рвах, эрвах, а(о)врах, а(о)урак, орей)». Ее, в свою очередь, можно разделить на подгруппы, которые мы рассмотрим последовательно. Название исследуемого феномена в виде «рух» широко распространено у тюркоязычных народов, знакомых с исламом, что подтверждают сравнительные материалы⁶. Этот термин также является персидско-арабским заимствованием⁷. При первичном сравнительном анализе видим, что названия «чан (джан)» и «рух», отличаются терминологически, одновременно бытуя в современной лексике исследуемой общности. Вполне можно предположить, что за этими обозначениями скрываются разные ипостаси жизненной силы, которые мы предварительно обозначим в современных терминах как «душа» и «дух».

Термины типа «а(о)рвах (эрвах)» – производные от предыдущего во множест-

иметь в виду и то, что в лексике сибирских татар понятие двойственного числа (парное значение) присутствует, как во многих языках мира, в виде реликтов.

⁵ См.: [Татары..., 1967. С. 344–345], термин «рован-джану» сибирских татар выявлен только в полевых этнографических записях, а также в публикации Н. А. Томилова [1983. С. 180], в которой содержатся материалы этнографических сборов автора. Исходя из текстов можно заключить, что за данным термином скрыта именно единичная сущность, ипостась жизненной силы.

⁶ См., например: казан.-тат., казах. «рух», тур. «ruh», узб. «рух», «аврох» и др. в значении «дух, душа» (см.: [Русско-татарский словарь, 1997. С. 143; Краткий русско-казахский словарь, 1989. С. 103; Турецко-русский словарь, 1945. С. 506] и др.).

⁷ См.: перс. «рух» в значении «дух, душа»; араб. «рухун» в значении «душа, сердце» [Персидско-русский словарь, 1954. С. 251; Арабско-русский словарь, 1985. С. 321].

² Далее, при описании образов, связанных с данными терминами, мы будем использовать один из группы лексических вариантов, дабы избежать их нагромождения в тексте.

³ Ср., например: казан.-тат. – «жан», казах., киргиз. – «жан», («җан»), узб. (в одном из значений) – «жон», тур. – «can» в этом же значении, ср. перс. «джан», араб. «джанани» и др. [Русско-татарский словарь, 1997. С. 143; Краткий русско-казахский словарь, 1989. С. 103; Киргизско-русский словарь, 1940. С. 158; Русско-узбекский словарь, 1954. С. 189; Турецко-русский словарь, 1945. С. 94; Хисматуллин, Крюкова, 1997. С. 188–191].

⁴ Здесь нам встречены значения «gävän» (от араб. «раван») – «душа, жизнь»; «žan» (от перс. «джан», см. выше) – «душа, дух, жизнь»; а также сложный термин «žanğävän» – в парном значении «душа, дух, жизнь» [Древнетюркский словарь, 1969. С. 477, 640]. Следует

венном числе (ср. перс. «арвах» – мн. ч. от «рух»); в полевых материалах часто встречается в форме «арвахлар (эрвахлар)». За таким термином скрываются посмертные состояния жизненной силы, причем обычно именно в виде совокупности, множества – «арвахлар (эрвахлар)», но возможно обозначение и единственного объекта – «аврах», что, вероятно, отражает форму заимствования смысла, а не прямого значения термина⁸.

В языке сибирских татар зафиксированы два термина «аурак» и «орок» в значении «призрак» [Тумашева, 1992. С. 32, 161], близкие по звучанию и написанию к упомянутой вариаций слова «а(о)врах и а(о)урак»⁹. Термин «орей»¹⁰ вызвал у нас сложности в этимологии. Дело в том, что прямых аналогий в зафиксированном лексическом фонде сибирских татар нами не найдено. Ближайшие аналогии по написанию, звучанию и смыслу – обозначение сердца «йөрәк»¹¹ и уже упомянутые выше «аурак» и «орок».

Исходя из приведенных значений можно предположить, что у сибирских татар терминами «а(о)врах (а(о)урак)» и «орей» (?) обозначалось именно видимое, призрачное, подвижное (?) воплощение души. В то же время, наряду с формой воплощения информант мог упомянуть и место ее сосредоточения, например, указав как название

души место ее обитания – сердце. Хотя нельзя исключать, особенно при первичном анализе, что за приведенными терминами скрываются несколько сущностей.

Последняя группа терминов, касающихся обозначения воплощений жизненности, выделенная из общей совокупности – «кот (кут, тын, юло, суне, умай, иман)». Из них «кот (кут, тын, юло, суне)» восходят к общетюркским терминам, бытовавшим как обозначение души практически во всех тюркских языках [Татары..., 1967. С. 345]. Однако большинство народов, испытавших влияние мусульманства, эти термины частично или полностью утратили. Наиболее четко данная терминология зафиксирована у народов Саяно-Алтая. Н. А. Баскаков отмечает, что термин «süne» является, вероятно, обобщающим для понятия «душа» в древних верованиях тюрков Алтая, а «qut, tyn, djula» – ее прижизненными материальными (нематериальными) и отторгаемыми (не отторгаемыми) ипостасями («кут, тын, юло, суне» в настоящем тексте). Термины, касающиеся посмертных воплощений души у алтайцев, не имеют сходства с терминологией сибирских татар [Баскаков, 1973. С. 108–113].

Термин «умай» стоит в этом ряду особняком и, по мнению, Ф. Т. Валеева, его зафиксировавшего (в 1970-е гг.), восходит к древнетюркской традиции [1980. С. 198–199]. И действительно, в древнетюркском языке слово «умай» известно в двух основных значениях – «послед, детское место, чрево матери; собственное имя богини» [Древнетюркский словарь, 1969. С. 611]. По данным современной этнографии установлено, что представления о Умай (Ымай) бытуют у ряда тюркских народов Южной и Средней Сибири (хакасов, алтайцев, тувинцев, якутов и др.) и связываются в основном с обозначением души младенцев и детей, а также с женским божеством-прародительницей в различных ипостасях [Бурнаков, 2006. С. 104–105].

Термин «иман», употребляемый как одна из характеристик жизненности (?), присущих человеку, имеет ярко выраженный религиозный контекст. «Иман» – ключевое понятие в исламе, переводится как «вера»¹².

⁸ Об этом свидетельствует простейший морфологический анализ термина «эрвахлар», где «эрвах» – мн. число от «рух», а «лар» – одна из форм аффикса множественного числа в тюркских языках. Другими словами, к заимствованному чуждому термину в форме множественного числа добавляется собственная конструкция, подчеркивающая множественность. Подобное составление терминов из чуждой основы и собственных лексем в ряде языков, в том числе и тюркских, зафиксировано, например, в гидронимах.

⁹ См.: в казан.-тат. в этом же значении (призрак) используется слово «өрәк», а в современном алтайском языке сходное по звучанию «jүрек» является одним из обозначений души [Русско-татарский словарь, 1997. С. 461; Русско-алтайский словарь, 1964. С. 151].

¹⁰ В силу того что термин «орей» в обработанных материалах нам встретился всего лишь один раз и по описаниям образа ипостаси жизненности вполне соответствует сущности «аурак», далее мы будем упоминать только его.

¹¹ См., например: «йөрәк» – сердце, в языках сиб.-тат. и казан.-тат. [Тумашева, 1992. С. 84], «йөрүк», «йөрәк», «йүрәк» («jүрөк») – барабинск., «jүгәк» – древнетюрк. в том же значении [Древнетюркский словарь, 1969. С. 286].

¹² См.: араб. «иманун», древнетюрк. – «iman»; казан.-тат. – «иман» и др. в том же значении (см.: [Древнетюркский словарь, 1969. С. 209; Русско-та-

Этот термин явно связан с обозначением неких изменений в облике человека в связи с его религиозными убеждениями.

В качестве промежуточного заключения по результатам анализа этой группы терминов отметим также, что в современных обозначениях форм жизненности у сибирских татар термины «кут, тын, суне, умай» не зафиксированы.

Логично далее обратиться к описанию представлений, бытующих у исследуемой общности и связанных с описываемым нами феноменом традиционного мировоззрения.

Душа-двойник «чен, чан» есть у каждого человека, она живет с ним и покидает тело лишь после смерти. Душа может существовать и самостоятельно, на время оставляя тело, она ходит – «чон ери». Обычно это происходит во время сна человека, собственно говоря, сон осмысливается информантами как «пространство» существования такой отделившейся от человека сущности. Поэтому считается, что нельзя будить спящего резким окриком – в таком случае душа может не успеть «вернуться» во временно покинутое тело и человек умрет¹³. Такое отношение к спящему человеку широко распространено у тюркских народов [Татары..., 1967. С. 344–345; Селезнев, Селезнева, 2004. С. 34]. При этом странствующая душа оказывается уязвима для физических воздействий – выстрела, удара топором, укуса собаки. Уязвим в этот момент и человек – ее «хозяин», ему можно нанести рану или убить, таким образом воздействуя на нее¹⁴ [Файзуллина, 1997. С. 256]. Вполне очевидно, что такое подвижное проявление жизненности человека связано с основой самого существования человека.

В просмотренных нами полевых материалах встречены сведения о том, когда и как у человека появляется душа. По одним представлениям, это происходит при рождении, по другим – через 2, 3, 4 месяца и пятнадцать дней¹⁵. Душа попадает к человеку «...через нос, через дыхание попадает...». «...Если есть душа, значит, человек

живой...»¹⁶, если «...человек говорит, работает пальцами – это значит, душа в теле есть...»¹⁷. По некоторым представлениям сибирских татар, она находится в сердце человека или между бровями, но встречаются сведения и о сходстве души с внешним обликом человека: «...душа – это маленький человечек... в сердце...», который к тому же потребляет пищу вместе с человеком¹⁸. Такой антропоморфизм, по нашему мнению, есть соединение (совмещение?) представлений о формах жизненности, которые проявляются в движении (пальцев, крови, биении сердца), и тех, что воспроизводят облик, образ человека-носителя.

В этом смысле очень интересен текст, в котором упоминается о том, что одна (?) из ипостасей души перемещается по телу человека и, например, «...живет в ногтях...», которые нельзя стричь вечером¹⁹, что опять же возвращает нас к возможному физическому воздействию на душу неким предметом, а также к связи неких временных (пространственных?) интервалов (локусов бытия) с иным миром, инобытием.

К таким представлениям о материальности, уязвимости в определенные моменты своего существования блуждающей, странствующей души живого человека примыкают представления о возможном контакте с ней, причем это происходит не во сне, а наяву – можно увидеть душу-тень в обозначениях «аурак», например, быстро оглянувшись. Если еще и дополнительно воздействовать на нее определенной словоформой, то можно получить положительный результат – продлить себе жизнь, приобрести долголетие²⁰. В данной ситуации душа-тень предстает перед нами как сущность, определенное магическое воздействие на которую способствует достижению желаемой цели.

Менее явно взаимодействие со странствующей душой «аурак» (из контекста, правда, не ясно, душа эта принадлежит самому человеку, который с ней общается, или это душа другого человека): при встрече с ней можно угадать, на радость или беду она произошла, или просто понаблюдать за странствующей душой, используя опреде-

тарский словарь, 1997. С. 58; Русско-узбекский словарь, 1954. С. 68; Ислам..., 1991. С. 100] и др.).

¹³ Архив МАЭ ОмГУ. Ф. I. П. 1–30. Л. 30; П. 2–7. К. 1084.

¹⁴ Там же. П. 2–7. К. 1084; П. 86–4. К. 252.

¹⁵ Там же. П. 1–30. Л. 30; П. 185–1. К. 52; П. 5–13. Л. 101; П. 86–4. К. 252.

¹⁶ Там же. П. 8–7. К. 1081–1084.

¹⁷ Там же. П. 80–3. К. 164.

¹⁸ Там же. П. 5–13. Л. 101.

¹⁹ Там же. П. 1–30. Л. 30.

²⁰ Там же. П. 86–4. К. 252.

ленные приметы (время дня – утро или вечер, особенности одежды на ней – расстегнута (застегнута?), богато одета). По результатам гаданий или наблюдений можно делать заключения о благе или вреде, даже смерти в дальнейшем²¹.

Факт болезни некоторые информанты понимают как взаимодействие живого человека и его (?) отделившейся души²². Человек может вступать в противоборство с ней, и, победив, получает жизнь. Иногда плохое состояние, головную боль отождествляют с воздействием «аурак», сидящего на спине человека [Файзуллина, 1997. С. 256].

Мотив изгнания появившейся души «в образе умерших родственников...» четко виден в других текстах. Из них становится ясно, что люди могут воздействовать на подобные сущности во время болезни своих близких с помощью бытовых предметов, веществ, растений – можжевельника, пороха, штанов и плети²³. Правда, встречи представления и о том, что человек, который ее изгнал, может умереть. Иными словами, в таких представлениях о воплощении жизненной силы (отторгаемой, двойника, тени человека) явно видно воздействие потустороннего мира, столкновение с которым опасно, вредно для живого человека, которое нужно тем или иным способом предотвращать, хотя это и небезопасно для участников процесса, так как вредное воздействие может затронуть и человека-защитника. И если борьба с собственным «аурак» и магическое воздействие на него являются воздействием именно на присущую живым форму жизненности, то упомянутые выше сюжеты о столкновении с душами умерших родственников, очевидно, обращают нас к посмертным ее состояниям.

К кругу представлений о взаимодействии человека и его нематериальных ипостасей относятся представления о том, что душу (или ее часть – одну из форм жизненной силы?) можно похитить у живого человека. Делать это могут люди с особым даром – «куремче»²⁴. Зафиксировано и обозначение

такой ипостаси – «юло». В процедуре похищения данный феномен не описан, но из контекста можно предположить, что речь идет о материальной форме воплощения жизненности – «...завернет юло в платок, спрячет где-нибудь...». Человек, у которого похитили душу «юло», может заболеть, умереть или приобрести увечье, повторяющее, например, скорченное положение похищенной души. В такой ситуации душу можно обнаружить по тоненькому писку, который она может издавать²⁵. Вполне очевидно, что перед нами описание вредоносного магического воздействия на человека через его ипостась, которое становится возможным из-за способности такой части жизненности отделяться от него. Кроме того, душа обладает некоторыми признаками материального объекта (пространственными и звуковыми характеристиками).

По другим сведениям, еще одну (?) подобную сущность – «аурак», могут видеть (но не похищать) те же «куремчи» [Селезнев, Селезнева, 2004. С. 35], а также собаки и лошади. Кроме того, нами встречены сведения о том, что душа есть у растений, животных и насекомых, даже у неодушевленных предметов²⁶. Например, зафиксированы представления о наличии души в курином яйце. Чтобы «выпустить душу» на свободу при забое животного, на охоте, рыбалке на теле животного делали надрез ножом²⁷. Считалось, что если не сделать такой надрез, то у животных и рыб останется душа, и их нельзя будет употреблять в пищу. Впрочем, по сведениям ряда исследователей, поволжско-приуральские татары и башкиры у рыб, например, таких надрезов не делали, считая, что надрез уже сделал Бог (жабры) [Там же. С. 32–33]. Данные факты косвенно указывают на пласт представлений, связанных с кровью, как вместилищем жизненности. По другим представлениям, возможно, более поздним, душа есть только у человека, животные и другие объекты живого или неживого мира ее не имеют.

Мотив рассечения горла, чтобы вышла кровь и с ней – душа, широко распространен в представлениях сибирских татар о смерти

²¹ Архив МАЭ ОмГУ. Ф. I. П. 86–4. К. 421; П. 11–10. К. 1338–1339.

²² Там же. П. 86–4. К. 421.

²³ Там же. П. 159–1. К. 8–9; П. 86–4. К. 421.

²⁴ «Куремце» в значении «знахарь, ворожея, гадалка»; ср. древнетюрк. «kögümčī» – «провидец»; «kögüm» – «взгляд, представление» [Тумашева, 1992. С. 110; Древнетюркский словарь, 1969. С. 319].

²⁵ Архив МАЭ ОмГУ. Ф. I. П. 86–4. К. 193.

²⁶ Там же. П. 1–30. Л. 30; П. 2–7. К. 1084; П. 185–1. К. 38–42; П. 8–7. К. 1081–1084.

²⁷ Там же. П. 185–1. К. 38–42.

человека. Считается, что в этот момент горло человеку перерезает ангел Израил (Азраил) [Ислам..., 1991. С. 92]; такая кровь не видима, но покрывает место смерти (пол, стены жилища). Именно с этой ситуацией наши информанты связывают необходимость побелки стен и мытья полов в доме, где находился умерший.

В этом же контексте широко бытует представление, что душа человека (так иногда говорят об умирающем) вылетает у него изо рта²⁸ в виде маленькой черной мухи или крошечной бабочки [Валеев, 1976. С. 321; Селезнев, Селезнева, 2004. С. 34]. По другим сведениям, души хороших (не грешных) людей улетают не видимыми, а вот души грешных (плохих) видны в виде насекомых и вылетают (выходят) через горло²⁹. Существует вера в то, что души хороших и плохих людей попадают в разные места: в рай («очмах, учмак») ³⁰ или в ад («тямух, тямук») ³¹. Живые их видят во сне. Душа хорошего человека («очмахта, отмахта») блестит, как зеркало, заливая светом все вокруг, человек, который это видит (во сне), чувствует приятно.

Принято считать, что человек «добрый, честный» еще при жизни имеет «иман», который виден на его лице. Эта качественная характеристика жизненности человека напрямую связана с религиозными убеждениями. Очевидно, «иман» присущ людям, свято верующим и безгрешным, которые, по современным религиозным представлениям сибирских татар (и мусульман вообще), попадают в рай ³². Душа, попавшая в ад («тамухта, тямукта»), представляется в виде огня. Образ человека виден нечетко, плохо, то в дыму, то в яме и т. д. Тот, кому это снится, чувствует себя неприятно, испытывает страх.

Душа, по мнению большинства наших собеседников, после смерти летит на небо ³³, которое воспринимается довольно абстрактно. Там она держит ответ перед богом, тело же предают земле. Путь души после смерти, по некоторым сведениям, не сразу заканчивается на небе. Существуют представления, что душа еще некоторое время пребывает в мире живых, а потом приходит в него в определенные моменты. Пребывает душа в мире живых с момента смерти человека и до его погребения, «его призрак, весь в белом начинает летать» ³⁴. Получена информация, что после погребения душа возвращается в тело «до уровня груди, чтобы глаза видели, а язык отвечал на вопросы» ангелов – «фериште» ³⁵. Вообще, сюжет, связанный с допросом умершего (его души) ангелами в могиле, чрезвычайно распространен в современном мировоззрении сибирских татар [Корусенко, 2003. С. 62 и др.].

Далее информанты называют дату до 40 дней, особенно с 3 до 7 дней от момента смерти, когда ипостась умершего возвращается в мир живых, причем эта сущность (душа) считается явно опасной, от нее нужно оберегаться. Она может навредить живым, поэтому повсеместно в момент нахождения тела умершего в доме и на протяжении определенного периода (3, 7, 40 дней) в нем должен гореть свет, «чтобы умерший, вернувшись в дом, не унес с собой еще кого-нибудь и чтобы не было видно души умершего человека» ³⁶. Весьма показательный пример возможности увидеть душу умершего человека в темноте возвращает нас к действиям живых в доме умершего в момент смерти и сразу после него. Повсеместно бытует представление (причем не только у сибирских татар, но и у многих народов Евразии) о том, что в такой ситуации необходимо закрыть все зеркальные поверхности (зеркала, фото под стеклом, экраны телевизоров и т. п.). Информанты сейчас, как правило, затрудняются ответить на вопрос, зачем это делается. Но отмеченный момент предохранения светом от некоей призрачной, видимой тени (?) – посмертного воплощения умершего, дает

²⁸ Архив МАЭ ОмГУ. Ф. I. П. 5–13. Л. 101.

²⁹ Там же. Ф. I. П. 3–12. Л. 117.

³⁰ У сибирских татар «учмак» – «рай»; ср.: казан.-тат. «ожмах», узб. – «учмох», древнетюрк. – «uštmaq», «uštmaq» (см.: [Тумашева, 1992. С. 227; Русско-татарский словарь, 1997. С. 512; Узбекско-русский словарь, 1959. С. 483; Древнетюркский словарь, 1969. С. 604, 617, 621].

³¹ См. древнетюрк. «tami», казан.-тат. – «тэмуг»; узб. – «тамуғ», тур. – «tami» [Древнетюркский словарь, 1969. С. 531; Русско-татарский словарь, 1997. С. 512; Узбекско-русский словарь, 1959. С. 483; Турецко-русский словарь, 1945. С. 584].

³² Архив МАЭ ОмГУ. Ф. I. П. 3–12. Л. 117.

³³ Мотив испытания души для последующего отправления в рай или ад в настоящей статье опущен.

³⁴ Архив МАЭ ОмГУ. Ф. I. П. 86–4. К. 252.

³⁵ Там же. П. 5–13. Л. 101.

³⁶ Там же. П. 86–3. К. 204.

нам ключ к пониманию этого обычая. Именно стремление не встретиться взглядом с таким «пришельцем» из мира инобытия, не увидеть его, и что, наверное, важнее, чтобы это воплощение, в свою очередь, не увидело, не разглядело живого человека, – вот истинный мотив обычая, мотив оберегания, разрыва связи, сокрытия от взгляда-воздействия из инобытия.

Сказанное в какой-то мере иллюстрирует еще один сюжет, связанный с вредоносностью взгляда умершего – «нельзя ходить на похороны человека, который тебя не любил... умерший откроет и закроет глаза... его душа увидит тебя и будет преследовать...»³⁷. В этом же контексте понятен обычай, свойственный многим народам Евразии, закрывать умершему глаза, а если это невозможно, укладывать на них монеты.

С рассмотренным блоком представлений о душе-двойнике, периодом пребывания души-ипостаси умершего человека в мире живых, связаны и представления о «развоплощении» живого человека перед смертью. Выше мы отметили такое раздвоение в связи с фактом болезни. Нами встречены представления, что душа «аурак» может ходить перед смертью, она не вредит людям, а только является предвестником смерти³⁸. Известны представления сибирских татар о том, что «аурак» того, кто скоро умрет, сидит на носилках для переноски умершего во время похорон [Селезнев, Селезнева, 2004. С. 35]. Возвращаясь к сюжетам, упомянутым выше, необходимо отметить, что в связи с этим существуют представления о взаимодействии живых и «аурак». Так, например, можно предотвратить скорую смерть человека, чей образ воплощен в нем (похож на него). Для этого нужно «разорвать» белую одежду сидящего на погребальных носилках «аурак». «Аурак» можно прогнать ножом или другим острым предметом, однако если кинуть в него нож, то может умереть человек, которому «аурак принадлежит» [Файзуллина, 1997. С. 255–256].

Нами встречены сведения, что для обозначения души умершего человека применялись термины «арвах (эрвах)», а также «аурак (оурак)». Так информанты называли форму (формы) посмертной ипостаси жиз-

ненности в мире инобытия. По убеждению некоторых наших собеседников, эта сущность не способна причинить реального вреда живым. Она может лишь беспокоить во сне (см. выше, представления о странствующей во время сна человека форме жизненности). В этой связи существует вера в неупокоившиеся, блуждающие души, приходящие к живым во сне [Там же. С. 257]. Объясняются причины их прихода, например, неудовольствием (умершего) по поводу плохо проведенных поминок либо обеспокоенностью по поводу незаконченных дел на земле. Избавиться от видений можно, применив оберег (например, положить под подушку нож или другой острый предмет), попросив прочитать молитву муллу или знающего молитвы пожилого человека, иногда по совместительству являющегося знахарем – «имчы»³⁹. Этим же людям можно отдавать вещи, которые просит умерший во сне. Считается, что самому этого делать нельзя – так можно потерять душу. По тем же причинам нельзя спать в одной комнате с умершим [Там же]. Здесь явно просматривается мотив сна, как зоны контактов бытия и инобытия (см. уже упоминавшиеся выше представления о душе живого человека, странствующей во сне).

В этом же контексте широко бытует представление, что души умерших нуждаются в попечении и заботе живых – родных и близких. Именно поэтому в четверг и пятницу рекомендуется читать молитвы по усопшим. В эти дни их души возвращаются в дома, в которых живут родственники [Валеев, 1980. С. 201]. Считается, что родственники и близкие умершего должны что-нибудь печь или жарить, так как запах масла – пища умершего⁴⁰. Кроме того, в это время необходимо раздавать нуждающимся, обычно беднякам, одиноким старикам, старухам, немощным людям, милостыню «садака»⁴¹.

По другим представлениям, души умерших в обозначении «рухлар» могут навре-

³⁹ «Имчы» – в значении «знахарь, знающий», ср. древнетюрк. «emči», «otačiemči» в значении «лекарь»; барабинск.-тат. – «имдзи»; казан.-тат. – «имче»; киргиз. – «эмчи-домчу», «дарымчы» в значении «знахарь» и др. (см.: [Древнетюркский словарь, 1969. С. 172, 373; Тумашева, 1992. С. 55; Татарско-русский словарь, 1997. С. 184; Русско-киргизский словарь, 1957. С. 239]).

⁴⁰ Архив МАЭ ОмГУ. Ф. I. П. 86–4. К. 198–199; П. 3–12. Л. 98–99; Архив МАЭС ТГУ. Т. 391–1. Л. 41–42.

⁴¹ Архив МАЭ ОмГУ. Ф. I. П. 3–12. Л. 98–99.

³⁷ Архив МАЭ ОмГУ. Ф. I. П. 11–10. К. 1338–1339.

³⁸ Там же. П. 86–4. К. 252; К. 198–199; К. 421.

дить их родственникам, хозяйству, наслать болезни на них или их скот⁴². В представлениях сибирских татар это связано с тем, что живые (родственники умершего) вели неправильную жизнь, нарушали обычаи, например, поминальные даты и не подавали милостыни нуждающимся⁴³.

Таким образом, живые контактируют с посмертными воплощениями умерших родственников, стремятся их задобрить, защищаются в некоторых случаях от них с помощью молитв и оберегов. Оставленные «без заботы» души умерших родственников начинают так или иначе нарушать гармонию мира живых.

Пока, в виде предположения, можно разделить два обозначения «арвах (эрвах)» и «аврак (аурак)» в представлениях о посмертных состояниях души. По нашему мнению, за ними могут скрываться две формы ее «инобытийного» существования. Полевые материалы позволяют выделить некоторые дополнительные отличия этих существей – подвижность (не подвижность), видимость (не видимость), способность вредить (не причинять вред) человеку.

Иначе по отношению к живым «ведут» себя души людей, занимавшихся при жизни колдовством («сыхырцы, сыхырчы») ⁴⁴, или шире – посмертные ипостаси плохих людей. Названий у вредоносных воплощений душ таких людей встречено несколько – «албасты (купкан, мэцкей, оцкур, уб(в)ыр)». Эти посмертные воплощения «неправильных» людей, куда традиция относит и самоубийц, умилостивить нельзя, встреча с ними для человека могла стать роковой [Валеев, 1976. С. 326; Корусенко, Мерзликин, 2005. С. 144–160].

Завершают рассмотрение пласта представлений о воплощениях жизненности человека и их загробных «двойниках» сведения о «смерти» души. В некоторых текстах прямо говорится, что душа человека остается в могиле или умирает с человеком – «душа остается, но не шевелится... душа же

всегда остается с человеком, ее и хоронят вместе с ним», «...рованджан – человек умирает... рованджан остается, но потом умирает...»⁴⁵. Нет сомнений, что речь идет о телесной душе, которая является принадлежностью живого человека, неотделяемой сущности (или имеющей возможности отделяться временно), вполне может быть связанной с такими проявлениями жизни, как движение, биение сердца, пульсация крови, рост ногтей, волос и т. д.

Таким образом, обобщение сведений, полученных нами из публикаций и полевых материалов, позволяет выделить следующие элементы в изучаемом феномене. Наиболее четко в современных представлениях можно выделить ипостась жизненности в виде терминов «чан (джан, рух)» и форму ее инобытия – «аврах (эрвах)». Предварительно допустимо заключить, что термины «чан (джан)» и «рух» скрывают отличающиеся друг от друга сущности. Возможно, их следует соотносить с телесной и улетающей частями души в современном обозначении «душа – дух».

Группа форм жизненности (посмертных состояний), представленная образами «рован-джан, юло, иман, аурак», выделена менее четко, как в иконографии, так и в описаниях. Тем не менее обозначения «аурак, юло, рован-джан, аврах», по нашему мнению, скрывают проявления различных жизненных сил (и их посмертных состояний). Некоторые из этих воплощений (и первой, и второй группы) имеют признаки видимости (не видимости), могут быть отделены или не могут отделяться от тела человека. Особый акцент хотелось бы сделать на образе «аурак», который зафиксирован при обозначении и прижизненных, и посмертных ипостасей души человека [Белич, 1995. С. 257–258]. Вполне вероятно, что за этим обозначением скрываются две формы существования души – прижизненная, «обитающая» в мире живых, и посмертная, находящаяся в мире инобытия. Обе они имеют в своих характеристиках подвижность, призрачность; они не могут причинять вред живым.

Термин «иман» в этом ряду – в определенном смысле исключение, он может быть признан проявлением души в контексте традиционного мировоззрения с некоторой до-

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Букв. «колдун»; ср. томск.-тат. «сыйгырчы» – «колдун, волшебник»; казан.-тат. «сихерче»; киргиз. «сыйкыр», «сыйкырчы»; узб. «сикргар» и др. в том же значении [Тумашева, 1992. С. 196; Татарско-русский словарь, 1997. С. 218; Русско-киргизский словарь, 1957. С. 287; Киргизско-русский словарь, 1940. С. 676; Узбекско-русский словарь, 1959. С. 297].

⁴⁵ Архив МАЭ ОмГУ. Ф. I. П. 8–7. К. 1081–1084; Архив МАЭС ТГУ. Т. 391–2. Л. 36.

лей условности. Скорее речь можно вести о социокультурной ипостаси жизненности, связанной с религиозными убеждениями, моралью. Эта ее форма, скорее всего, соотносится именно с сознательным, деятельностным началом в человеке. Еще менее четко можно совместить с бытующими в настоящее время представлениями о душе термины «кут, тын, сюне, умай». Вполне очевидно, в современном традиционном мировоззрении сибирских татар они занимают место на периферии.

Остается отметить, что выявленные и описанные образы нуждаются в дальнейшем исследовании с точки зрения их взаимосвязей и генезиса.

Список литературы

- Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 316 с.
- Арабско-русский словарь. М.: Рус. яз., 1985. 944 с.
- Баскаков Н. А.* Душа в древних верованиях тюрков Алтая (термины, их значение и этимология) // СЭ. 1973. № 5. С. 108–113.
- Белич И. В.* Аврах // Народы Сибири и сопредельных территорий. Томск: Изд-во ТГУ, 1995. С. 254–262.
- Бурнаков В. А.* Духи среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. 208 с.
- Валеев Ф. Т.* Западносибирские татары. Казань: Тат. кн. изд-во, 1980. 232 с.
- Валеев Ф. Т.* О религиозных представлениях западносибирских татар // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 320–331.
- Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. 676 с.
- Дьяконова В. П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975. 163 с.
- Зенько А. П.* Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск: Наука, 1997. 154 с.
- Ислам: энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. 315 с.
- Киргизско-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1940.
- Корусенко М. А.* Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII–XX вв.: Опыт анализа структуры и содержания. Новосибирск: Наука, 2003. 192 с.
- Корусенко М. А.* Представления о множественности ипостасей жизненности / посмертных состояний человека в традиционном мировоззрении сибирских татар (к постановке проблемы) // Этническая история и культура тюркских народов Евразии: Сб. науч. тр. Омск: Издатель-Полиграфист, 2011. С. 218–221.
- Корусенко М. А., Мерзликин В. В.* Мэцкэй, убыр, оцкур в мифологических представлениях сибирских татар (опыт анализа образов) // Народы и культуры Сибири: изучение, музеефикация, преподавание. Омск: Изд-во ОмГУ, 2005. С. 144–160.
- Краткий русско-казахский словарь. Алма-Ата, 1989. 448 с.
- Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагаляев А. М., Усманова М. С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с.
- Персидско-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1954. 668 с.
- Русско-алтайский словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1964. 875 с.
- Русско-киргизский словарь. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1957. 991 с.
- Русско-татарский словарь. М.: Инсин, 1997. 720 с.
- Русско-узбекский словарь. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1954. 1046 с.
- Селезнев А. Г., Селезнева И. А.* Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2004. 72 с.
- Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967. 539 с.
- Томилов Н. А.* Очерки этнографии тюркского населения Томского Приобья (Этнография, история, быт и духовная культура). Томск: Изд-во ТГУ, 1983. 215 с.
- Тумашева Д. Г.* Словарь диалектов сибирских татар. Казань: Изд-во Казан. гос. ун-та, 1992. 255 с.
- Турецко-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1945. 704 с.
- Узбекско-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1959. 840 с.
- Файзуллина Г. Ш.* Обряды переходного цикла у заболотных татар // Народы Сибири.

М.: Изд-во Ин-та этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1997. Кн. 3: Сибирский этнографический сборник. С. 230–268.

Хисматуллин А. А., Крюкова В. Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997. 272 с.

Материал поступил в редколлегию 13.07.2014

M. A. Korusenko

*Omsk Scientific Center of SB RAS
15 Marx Ave., Omsk, 644024, Russian Federation*

*Omsk State University
55a Mir Ave., Omsk, 644077, Russian Federation*

korusenko@omsu.ru

THE TRADITIONAL UNDERSTANDING OF SOUL BY SIBERIAN TATARS: TERMINOLOGY AND IMAGES

Purpose. Based on the data of field research and academic published matter the article puts forward the problem of arranging the information about the soul into a system (life-supporting elements and their postmortem state) by the Tatar population of Western Siberia. On the initial stage of the research the author analyses some lexical material. The terms denoting the soul have been grouped on the principle of the description of either living or postmortem states of the soul.

Results. The terms «chan (chen, chon, yan, jan, rovanjan, rouch, a(o)urak, orey, cot, cout, syuneh, tyn, uoloh, oumay, iman» were assigned to the group of living states. The postmortem states are represented by the terms «rovanjan, rouch, a (o) rvach, ervakh, a (o) vrakh». A common Turkic stem was found – the terms «cot (cout, syuneh, tyn, uoloh, oumay»); the terms «chan (chen, chon, an, jan, rovanjan, rouch, a(o)urak» are Arab-Persian borrowings. On the periphery of the Siberian Tatars' vocabulary almost ubiquitous use of borrowings is noted; while the common Turkic stem is found. On the second stage we made the description of images connected with the vitality incarnations and their postmortem states. The author applied a cyclical description scheme – from the «birth» of the soul to its «death» and postmortem states. From the field data we managed to single out the data about the representations connected to several incarnations of living and postmortem states of the soul. For instance, the terminological and morphological analyses of the images brought the author to the conclusion about the presence of the visible and the invisible, the departing and inseparable parts of the vitality-soul in the traditional world outlook of the Siberian Tatars. We mean the so-called bodily soul, which stays with the body after death and the departing incarnation of the soul. The second conclusion is illustrated in the article by the ethnographical data. The most distinct in the modern representation are vitality incarnations denoted by the terms «chan (jan, rouch)» and its form of alternative being – «avrakh (ervakh)». We made a preliminary conclusion that the terms «chan (jan)» and «rouch» mean different incarnations of vitality. Possibly, they can correlate with the bodily and the departing parts of the soul in the modern meaning «soul – spirit». The group of vitality postmortem state forms represented by the images «rovan-jan (uoloh, iman, a(o)urak)» are less distinct both in iconography and in denotations. However, the terms «a(o)urak (uoloh, rovan-jan, avrakh)» in our opinion mean manifestations of different incarnations of vitality (postmortem states) of a human being. We have separately considered the image «aurak», which denoted both the living and the postmortem incarnations of the human soul. It seems absolutely possible that this denotation conceals two incarnations of its vital (postmortem state). They both have mobility, transparency, harmlessness for humans as their characteristics. The term «iman» is a kind of exception in this range, as it may denote the sociocultural incarnation of vitality, connected with religious beliefs and the morals. The terms «kout, tyn, souneh, oumay» are even less distinctly

connected with the modern representations of the vitality forms. They might be in the periphery of the modern Siberian Tatars' traditional world outlook.

Conclusion. The author believes such complicated structure of the representation of soul is determined by the peculiarities of the historical formation of the community under study. In conclusion, the directions of possible research are determined, in particular, the research of the historical genesis of the Siberian Tatars' representations about the soul.

Keywords: ethnographic data, traditional mindset, Siberian Tatars, the ideas of the soul, analyses.

References

Alekseev N. A. Rannie formy religii tyurkoyazichnykh narodov Zapadnoi Sibiri [Early forms of religion of the Turkic-speaking peoples of Western Siberia]. Novosibirsk, Nauka, 1980, 316 p. (in Russ.)

Arabsko-russkii slovar' [Arabic-Russian dictionary]. Moscow, Russkii yazyk Publ., 1980, 944 p. (in Russ.)

Baskakov N. A. Dusha v drevnikh verovaniyakh tyurkov Altaya (terminy, ikh znachenie i etimologiya) [The Soul in the ancient beliefs of the Turks of the Altai (terms, their meaning and etymology)]. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography], 1973, no. 5, p. 108–113. (in Russ.)

Bilich I. V. Avrakh [Avrakh]. *Narody Sibiri i sopredelinykh territorii* [Peoples of Siberia and neighboring territories]. Tomsk, 1995, p. 254–262. (in Russ.)

Burnakov V. A. Dukhi srednego mira v traditsionnom mirovozzrenii khakasov [Spirits of the middle world in the Khakass people traditional worldview]. Novosibirsk, IAET Publ., 2006, 208 p. (in Russ.)

Valeev F. T. Zapadno-sibirskie tatory [The West Siberian Tatars]. Kazan', 1980, 232 p. (in Russ.)

Valeev F. T. O religioznykh predstavleniyakh zapadno-sibirskikh tatar [About the religious views of the West Siberian Tatars]. *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniyakh narodov Sibiri i Severa* [Nature and man in the religious beliefs of the peoples of Siberia and the North]. Leningrad, Nauka, 1976, p. 320–331. (in Russ.)

Drevnetyurkii slovar' [Old Turkic dictionary]. Leningrad, Nauka, 1969, 676 p. (in Russ.)

D'yakonova V. P. Pogrebal'nyi obryad tuvintsev kak istoriko-etnograficheskii istochnik [Funeral rites of the Tuvinians as a historical and ethnographic source]. Leningrad, Nauka, 1975, 163 p. (in Russ.)

Zeniko A. P. Predstavleniya o sverkhhestestvennom v traditsionnom mirovozzrenii obskikh ugrov [Concepts of the supernatural in the traditional worldview of the Ob Ugrian]. Novosibirsk, Nauka, 1997, 154 p. (in Russ.)

Islam. Entsiklopedicheskii slovar' [Islam: an encyclopedic dictionary]. Moscow, Nauka, 1991, 315 p. (in Russ.)

Kirgizsko-russkii slovar' [Kyrgyz-Russian dictionary]. Moscow, 1940, 576 p. (in Russ.)

Korusenko M. A. Pogrebal'nyi obryad turkskogo naseleniya nizoviev r.Tara v XVII–XX vv.: Opyt analiza struktury i soderzhanya [The funeral ceremony of the Turkic population of the lower reaches of the Tara river in the XVII–XX century: the experience of the analysis of the structure and content]. Novosibirsk, Nauka, 2003, 192 p. (in Russ.)

Korusenko M. A. Predstavleniya o mnozhestvennosti ipostasei zhiznennosti / posmertnykh sostoyanii cheloveka v traditsionnom mirovozzrenii sibirskikh tatar (k postanovke problemy) [The idea of plurality of vitality incarnations / postmortem states of the person in the traditional worldview of the Siberian Tatars (statement of the problem)]. *Etnicheskaya istoriya i kul'tura turkskikh narodov Evrazii* [Ethnic history and culture of Turkic peoples of Eurasia]. Omsk, 2011, p. 218–221. (in Russ.)

Korusenko M. A., Merzlikin V. V. Metskei, ubyr, otskur v mifologicheskikh predstavleniyakh sibirskikh tatar (opyt analiza obrazov) [Metskei, ubyr, otskur in the mythological representations of the Siberian Tatars (the analysis of the images)]. *Narody i kul'tury Sibiri: izuchenie, muzeifikatsiya, prepodavanie* [Peoples and cultures of Siberia: research, museumfication, teaching]. Omsk, 2005, p. 144–160. (in Russ.)

- Kratkii russko-kazakhskii slovar'* [The brief Russian-Kazakh dictionary]. Alma-Ata, 1989, 448 p. (in Russ.)
- Persidsko-russkii slovar'* [Persian-Russian dictionary]. Moscow, 1954, 668 p. (in Russ.)
- Russko-altaiskii slovar'* [Russian-Altai dictionary]. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1964, 875 p. (in Russ.)
- Russko-kirgizskii slovar'* [Russian-Kyrgyz dictionary]. Moscow, 1957, 991 p. (in Russ.)
- Russko-tatarskii slovar'* [Russian-Tatar dictionary]. Moscow, Insin Publ., 1997, 720 p. (in Russ.)
- Russko-uzbekskii slovar'* [Russian-Uzbek dictionary]. Moscow, 1954, 1046 p. (in Russ.)
- Seleznev A. G., Selezneva I. A. *Sibirskii islam: regional'nyi variant religioznogo sinkretizma* [Siberian Islam: a regional variation of religious syncretism]. Nobosibirsk, IAET Publ., 2004, 72 p. (in Russ.)
- Tatary Srednego Povolzh'ya i Priural'ya* [The Tatars of the Middle Volga and the Urals]. Moscow, Nauka, 1967, 539 p. (in Russ.)
- Livova E. L., Oktyabrskaya I. V., Sagalaev A. M., Ysmanova M. S. *Traditsionnoe mirovozzrenie turkov Yuzhnoi Sibiri: Chelovek, Obshchestvo* [The traditional world outlook of the Turks of southern Siberia: People. Society]. Novosibirsk, Nauka, 1989, 243 p. (in Russ.)
- Tomilov N. A. *Osherki etnografii tyurkskogo naseleniya Tomskogo Priob'ya* [Essays on the Ethnography of the Turkic population of the Tomsk Ob]. Tomsk, 1983, 215 p. (in Russ.)
- Tumasheva D. G. *Slovar' dialektov sibirskikh tatar* [Dictionary of the dialects of the Siberian Tatars]. Kazan', 1992, 255 p. (in Russ.)
- Turetsko-russkii slovar'* [Turkish-Russian dictionary]. Moscow, 1945, 704 p. (in Russ.)
- Uzbeksko-russkii slovar'* [Uzbek-Russian dictionary]. Moscow, 1959, 840 p. (in Russ.)
- Faizullina G.CH. *Obryady perekhodnogo tsikla u zabolotnikh tatar* [The rites of the transition cycle of the Zabolotny Tatars]. Moscow, IEA Publ., 1997, vol. 3. *Sibirskii etnograficheskii sbornik*, p. 230–268. (in Russ.)
- Khismatullin A. A., Kryukova V. Yu. *Smert' i pokhoronnyi obryad v islame i zoroastrizme* [Death and funeral rites in islam and zoroastrianism]. St.-Petersburg, 1997, 272 p. (in Russ.)